



2ej 5
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Colegio de Filosofía

**JUAN LUIS VIVES Y LA TRANSICION A
LA FILOSOFIA MODERNA
Un replanteamiento del problema**

ENRIQUE GONZALEZ GONZALEZ

T E S I S

QUE SE PRESENTA PARA OBTENER
EL TITULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

**MEXICO
1984**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

INTRODUCCION	I
Nota editorial	XXXIII
I. VIVES Y LOS VIVISTAS. UNA REVISION	1
I.1. Biógrafos y biografías	4
I.2. La transmisión de su pensamiento	8
I.3. Los españoles y Vives	20
II. VALENCIA Y VIVES. ANTECEDENTES LOCALES DE SU PENSAMIENTO	64
II.1 Valencia, el marco histórico y social	67
II.2. Los judeoconversos. La Inquisición y la familia de Vives	76
II.3. La formación familiar del judeoconverso	87
II.4. Vida cultural en la Valencia de Vives	100
III. VIVES Y PARIS. DE LA ESCOLASTICA TERMINISTA A UN INCIPIENTE HUMANISMO	134
III.1. Reexamen de la cronología	141
III.2. La vida del estudiante	155
III.3. Formación escolástica de Vives. Lax y Dullaert	166
III.4. El encuentro de Vives con el humanismo. Nicole Bérault	201
III.5. Producción literaria de Vives en París	238
CONCLUSIONES	262
NOTAS	275
BIBLIOGRAFIA	298

I N T R O D U C C I O N

Iniciado en el estudio del pensamiento de Vives "por casualidad", al poco tiempo quedé impresionado, tanto por la complejidad de su producción literaria, llena de ascendientes, de ramificaciones y de vertientes, como por la variedad de circunstancias que han rodeado hasta hoy la vida y escritos de aquel valenciano, y que, a modo de corteza, dificultan cualquier aproximación a su pensamiento.

Lo que más me desconcertó en aquel panorama fue el contraste entre la notable influencia de Vives durante los siglos XVI y XVII, de la cual es testigo una impresionante bibliografía, y la actual ignorancia acerca de su vida y obra. O mejor dicho, la actual ausencia de un término medio entre el casi especialista en Vives y aquel que, en el mejor de los casos, conoce su nombre y lo vincula difusamente con materias pedagógicas. Así pues, tenemos -- que los escritos de Vives fueron publicados durante el S.XVI no menos de 400 veces, en prensas localizadas desde Escandinavia -- hasta el Nuevo Mundo y, del XVI al XVIII, fueron traducidos del latín al inglés, castellano, alemán, francés, holandés, italiano, checo, polaco, griego, húngaro y ruso. Por último, del S.XIX a la fecha, este escritor desconocido viene siendo objeto de innumerables artículos y referencias, así como de más de 40 monografías en al menos una decena de lenguas.

No me resultó menos extraño el contraste de opiniones que los diversos lectores del valenciano se formaban acerca de su pensamiento. De este modo, por ejemplo, al lado de un estudio de: "Le socialisme de Vivès", tenemos un mediano volumen en el que se quiere demostrar que nuestro humanista había sido el autor de: "La primera monografía anticomunista de la historia". Hay vivistas que consideran al valenciano fundamentalmente ligado al marco de la escolástica mientras para otros se sitúa en la avanzada del humanismo; unos lo consideran católico ferviente, otros luterano vergonzante cuando no criptojudío. Y la lista de opiniones encontradas podría seguir alargándose.

En tercer lugar, encontré desconcertante la poca precisión con que se maneja la bibliografía directa vivesiana, a pesar del buen número de páginas dedicadas al asunto. Por regla general los textos del humanista se toman, sin ninguna prevención crítica, de la compilación de Opera del S.XVI, o de las Opera omnia del XVIII, dejando de lado todo estudio sistemático acerca de las ediciones originales y de los problemas y soluciones que éstas nos aportan. La consecuencia fue que cada estudioso aceptara como definitivo lo que leía en cualquiera de las Opera referente a títulos, textos y cronologías de los escritos del valenciano.

Peor aún: cuando por criterios editoriales un mismo tratado fue distribuido en varios volúmenes, no volvió a quedar clara su estructura primitiva. Al mismo tiempo, no era seguro si la fecha adjudicada a cierto libro correspondía a la de la redacción o a

la de la primera edición. Y no faltó la errata que, por haber -
dejado 6 en vez de 9, retrotrajera un trienio la supuesta fecha
de composición de un escrito. En tales condiciones, cualquier -
intento de estudiar el proceso de desarrollo del pensamiento vi-
vesiano resultaba imposible o sumamente inseguro; y la misma fal-
ta de certeza bibliográfica redundaba en confusiones en el terre-
no biográfico.

Ello no obstante, me pareció que dichos problemas, de carácter -
más o menos extrínseco, se solucionarían a partir de la propia -
lectura del texto vivesiano. Pensé que era suficiente con reca-
bar un buen número de fichas de lectura, gracias a las cuales --
reunir en apartados lo que encontraba disperso por toda la obra.
Sin embargo, aquí comenzó el verdadero problema. La lectura de
los escritos del valenciano -en especial de los que tratan asun-
tos expresamente filosóficos- me enfrentaba cuando menos a tres
tipos de problemas:

1) Por razones que provisionalmente llamaré "de estilo", me en-
contré con que escritos fundamentales de Vives como los dedica-
dos a la decadencia de las disciplinas, más que ofrecernos un de-
sarrollo sistemático y orgánico del problema en cuestión, nos --
proponían una serie de apuntamientos concretos acerca de proble-
mas particulares que, por ser del dominio público entre los estu-
diosos de su tiempo, el autor se limitaba a traerlos a cuento, -
sin otro tipo de especificaciones. Y si bien el desarrollo de -
semejantes lugares comunes hubiera resultado superfluo en tiempo

de Vives, nosotros tropezamos a cada paso en aquellas páginas, - alejados como estamos de los autores entonces en boga, de su con- texto, y de los métodos para abordar unos problemas filosóficos o de cualquier tipo que, o ya desaparecieron de nuestro horizon- te cultural o apenas los reconocemos en aquellos ropajes hoy tan fuera de uso. Así, por ejemplo, en el libro tercero de la prime- ra parte del De disciplinis, en el que Vives se ocupó de la co- rrupción de la dialéctica, escribió que el análisis que los anti- guos hicieron del problema de la forma acceptionis terminorum - sólo movía a una mayor confusión, y que el tratamiento escolásti- co del mismo distó mucho de ser satisfactorio, como podía verse -afirma Vives- en la manera como el problema fue abordado por Pe- dro Mantuano, Strodo, Ferabrich, Sermonetta y Thienensis. Ahora bien, el que semejante cuestión no era algo irrelevante para la lógica medieval, nos lo deja suponer tanto el número de autores que la trataron como el hecho de que Vives se hubiera referido a ella también en su escrito de juventud In pseudodialecticos. Pe- ro en esta ocasión la referencia del valenciano nos deja todavía más perplejos: no puede admitirse como válida -leemos- la regla de los dialécticos de Montaigu según la cual "toda proposición - construída con alter alius es imposible de forma acceptionis ter- minorum."

Quizás pudiera dejarse de lado por un rato el problema concreto arriba ejemplificado, con miras a no perder la visión de conjun- to. Sin embargo, cuando nos encontramos con que cuestiones aná-

logas se multiplican hasta el grado de convertirse en la materia misma de al menos doce de los veinte libros del De disciplinis y de la parte más sustancial del pensamiento del valenciano, no -- nos queda más remedio que buscar otro camino, o contentarnos con una glosa meramente lírica, y en último término superficial, de aquellos textos.

2) El problema que arriba llamé "de estilo" cobra otra significación sólo si caemos en la cuenta de que Vives, más que un expositor o retransmisor de una doctrina más o menos tradicional, -- fue un pensador de transición. Más aún, un autor que polemizó -- de manera constante y vehemente contra una visión del mundo y -- del saber que durante cierta parte de su vida fue también la pro pia, pero que a partir de una larga crisis interior la quiso sus tituir por una nueva concepción. Pero ésta, precisamente por no estar aún configurada, mantuvo siempre a nuestro personaje a medio camino entre lo tradicional y lo todavía por inventarse.

En efecto, a partir de su conversión al humanismo, Vives se ligó estrechamente a los postulados de este partido, el cual quería -- refundar los métodos de las artes que se enseñaban en el curricu lo universitario, a la vez que los métodos con que éstas eran im-- partidas, es decir, tanto de las artes como de las disciplinas -- medievales. Tal movimiento doble de reforma se avocó a un re-- planteamiento del papel que las artes sermocinales o trivium ju-- gaban en tanto fundamento del subsiguiente saber escolar. De es te modo, mientras para los escolásticos, es decir, para los uni--

versitarios medievales y de principios del S.XVI, el fundamento de todo saber estribaba en la dialéctica o lógica, la segunda de las artes del trívio, para sus rivales los humanistas dicho fundamento debía ser encontrado en una reformulación de conjunto de las artes del sermo, a fin de que la gramática y la dialéctica se pusieran al servicio de la retórica, y todas ellas al de un profundo conocimiento del lenguaje.

Tal diferencia, aparentemente insustancial, conllevaba un profundo cambio de enfoque. Como se sabe, el currículo de la facultad de artes en las universidades se centraba en el estudio de la -- dialéctica, al grado de ser la única disciplina que se cursaba -- en los primeros dos años de tres que componían la carrera. A continuación, las restantes artes del trivium y todas las otras ramas de la filosofía eran abordadas desde la perspectiva de la lógica y con base en la terminología y métodos de dicha arte. Metodología que luego era aplicada al estudio de las facultades superiores: Teología, Cánones, Leyes y Medicina. Por tal motivo, toda la literatura y enseñanza escolar -escolástica- adquiriría un ropaje, un "estilo" lógico, dialéctico. Para los humanistas, en cambio, la pericia en el arte silogístico distaba mucho de -- ser la condición del saber, pues alegaban que era imposible sa--car todo de la cabeza, por más brillantes que fueran las deduc--ciones. Para ellos, el saber debía partir de un conocimiento -- profundo de los monumentos literarios legados por los autores -- que crearon o desarrollaron las diversas artes y disciplinas, co

nocimiento que les permitiría llevar a las ciencias a nuevos progresos. Pero como tales monumentos estaban constituidos por palabras, sólo un estudio a fondo de las artes de la palabra que no se detuviera en la dialéctica sino que pusiera a ésta al servicio del desarrollo integral de una vasta ciencia del lenguaje sería capaz de abrir aquellas arcas del saber que eran los autores griegos y latinos. Una vez recuperada la llave de aquellas artes útiles para la vida humana, sería posible limpiar a éstas de lo que los humanistas consideraban la herrumbre de siglos de abandono. Efectuada la depuración, quedaba franco el camino que permitiera llevar a todas ellas a florecimientos nuevos e inauditos que dirigirían a la humanidad hacia una nueva edad de oro.

La más visible consecuencia del contraste de enfoque entre humanistas y escolásticos fue que, mientras para los humanistas todo lo que oliera a lógica escolástica recibía los sobrenombres de "sofistería", literatura "asnal", "barbarie", para los escolásticos en cambio, toda producción intelectual que careciera de ropaje dialéctico, así se ocupara de asuntos de gramática, filosofía natural, derecho o teología, era despachada desdeñosamente con el título de "gramática".

Desafortunadamente, la prolongación hasta nuestros días de este diálogo de sordos entre sofistas y gramáticos nos ha llevado con frecuencia, sea a tachar de "oscurantista" y "degenerado" al pensamiento medieval, y muy en particular a la lógica terminista, - sea también a no reconocer carácter filosófico a la preocupación

humanista por determinar el campo, papel y métodos de la gramática o de la retórica, por fundar una dialéctica supeditada a la retórica y, en suma, por establecer la validez de estas tres artes en tanto instrumentos del conocimiento. Es más, apenas si se ha tenido en cuenta que esta polémica antiescolástica que tenía por objeto proponer un nuevo instrumento y otra vía o método para el conocimiento, fue la aportación fundamental de la filosofía del Renacimiento, en cuanto que fue capaz de llevar dichas cuestiones a un terreno distinto del ensayado por la universidad medieval, terreno en el que aquellos viejos problemas habían de tener desarrollos verdaderamente insospechados.

Por tales motivos, una lectura de Vives que no esté prevenida para encontrar a cada paso transgresiones a los linderos tradicionalmente asignados a las distintas artes y a las propias partes de la filosofía, está condenada a toda clase de malentendidos y a distraerse del tema central del humanismo: la búsqueda de nuevos instrumentos y de nuevas vías para el saber. La exasperación ante malentendidos semejantes nos aparece documentada desde el arranque mismo de la producción literaria de Vives. Así, en el añadido que el valenciano hiciera a la Prelección a los convites de Filelfo (1514), leemos que cuando un compañero hojeó las notas que nuestro humanista había preparado para dictar su curso, comentó que de la lectura de tales apuntes podría pensarse que ahí se trataban cuestiones de filosofía natural o de astrología, mientras que todo aquello no era sino gramática. Indignado, el

valenciano replicó al amigo que si creía que sólo las quisquillosidades suicéticas (suicethicis quisquiliis) tenían derecho a -- ser consideradas filosofía. En otra ocasión, en Lovaina, Vives solicitó licencia al Senado Académico de la universidad para dictar un curso acerca del Sueño de Escipión ciceroniano, y la autorización demoró más de un año, debido a que los senadores alegaban incapacidad para determinar la facultad a la que el sueño -- competía (Ver Vocht, Craneveld, Ep.2.).

3) Por último, la lectura del texto de Vives nos enfrenta constantemente al problema de la historia. Ello no sólo desde el -- plano externo de que dicho pensamiento se produjo en un tiempo -- histórico dado y que, en consecuencia, debemos estar familiarizados en alguna medida con el mundo de referencias que a cada paso aparecen, al grado de que si prescindimos de ellas, la lectura -- nos resulta imposible (inciso 1); o porque debemos tener muy presente el carácter de transición que tiene el pensamiento del valenciano, en particular en lo tocante a las pugnas entre los métodos de la escolástica y el humanismo (inciso 2); además, y muy principalmente, porque el suyo es un pensamiento histórico que se piensa a sí mismo como histórico.

En efecto, una lectura atenta de Vives, revelará la insistencia con que éste declara que al hombre le están ocultas las causas -- íntimas de la naturaleza; por consiguiente, contra lo que Aristóteles afirma, el hombre nunca demuestra algo según la naturaleza de las cosas, sino según los alcances de su propia mente, con ba

se en los efectos que la naturaleza le ofrece a los sentidos. Dice también, en De prima philosophia, que si el hombre conociera dichas esencias, cuando produce cosas siguiendo las reglas generales de un arte determinada (reglas que el mismo hombre infiriera de la naturaleza), en vez de realizar obras de arte, produciría directamente naturaleza.

Esta fundamental afirmación vivesiana lleva a nuestro filósofo a considerar que, si bien no tenemos las llaves de la Sabiduría, - podemos, en cambio, hacernos de una variedad de saberes particulares que, si no son de una certeza intrínseca, resultan de gran utilidad para el mejoramiento de la vida humana.

Dichos saberes particulares son las distintas artes y disciplinas, que el hombre produce a partir de la observación de las cosas singulares, según y como éstas aparecen a sus sentidos. De todos los datos particulares recabados, la mente infiere reglas universales (praecepta universalia) una vez que cotejó entre sí los diversos casos sin encontrar nada en contrario.

Ahora bien, tales reglas frecuentemente son inciertas debido al cambio de los tiempos, de los lugares y de las propias cosas. En vista de semejantes variaciones, algunos hombres de los más diversos tiempos y lugares -prosigue Vives- han consignado por escrito innumerables observaciones que, aun en el caso de ser -- falsas o inciertas, resultan de enorme utilidad porque entre mayor sea el número de informes, la mente tendrá mejores elementos

para discernir y establecer tales leyes universales, en vez de -inferirlas ex uno aut altero experimento. Pero una operación -tan compleja sólo resulta viable en tanto que labor colectiva a lo largo del tiempo, no para que entre todos sepamos todo -enmienda Vives el proverbio- sino para que entre todos no ignoremos todo. De ahí la necesidad de consignar y enseñar (consignari et tradi per manus) aquella cantidad de gotas de agua con las cuales llenar un vaso. Y de ahí también la importancia (aspecto --que nos conecta con lo mencionado en el inciso 2 acerca de los --métodos del humanismo) de conocer a fondo las palabras en las --que dichas noticias quedaron consignadas para no ignorar de qué cosas nos están hablando, no sea que tomemos gato por liebre. Todo lo cual lleva de la mano a plantear la conveniencia de que el saber de la comunidad sea planteado -hasta donde es posible y como mejor podamos- en el lenguaje de la comunidad y no mediante las más abstrusas expresiones. Recuerde siempre el filósofo que el suyo es un saber de cosas, no de palabras: Teneat philosophus sensum communem in verbis (...) ne non tam in rebus videatur esse occupatus, quam in vocibus, quid alienus est ab eius professione (Vives: XI, 18, vol. I, 532).

Que semejante concepción del conocimiento y la ciencia no era algo accesorio en el pensamiento de Vives, nos lo dice antes que nada uno de sus lemas: Veritas temporis filia: la verdad es hija del tiempo. Nos lo dice también el valenciano al tratar en De disciplinis de la historia, donde la llama nodriza de todas -

las artes y disciplinas, no sólo de las del trívio y el cuadrivio o de la medicina y el derecho, sino aun de la misma teología. En fin, lo afirma el propio tratado De disciplinis, sin duda el escrito fundamental de nuestro humanista, y que consiste en su mayor parte en una detenida meditación histórico-crítica acerca de la cultura greco-romana-cristiana desde sus orígenes reales o supuestos hasta los días del autor. Y nada explica mejor las intenciones del filósofo valenciano que la distribución de la obra, por desgracia editada a partir de Mayáns como si se tratara de escritos independientes en plan y asunto.

El De disciplinis fue dividido en tres partes y se componía de un total de veinte libros. La primera, de siete libros, tenía por objeto el análisis de las causas de la corrupción de las artes, según lo menciona el subtítulo. En ella se hacía un examen de los orígenes de cada una de las artes del trívio y del cuadrivio, de la filosofía natural y moral, y del derecho y la medicina, así como del desarrollo de las mismas y de por qué razones, a juicio de Vives, la Escuela las había llevado a una general decadencia. En los cinco libros de la segunda parte, subtitulada De tradendis disciplinis -y que es la que más ha dado pie para llamar a Vives el "padre de la pedagogía moderna"-, el valenciano se ocupó de la enseñanza, sí; pero enfocándola no sólo como un problema de formación escolar, sino también desde la perspectiva de la creación de un método para transmitir y desarrollar -aquel saber de la raza humana cuya decadencia había examinado en

el primer apartado. Por fin, en los ocho libros que componen la tercera y última parte del tratado (De artibus in genere), Vives intentó, por así decir, una restitución o refundamentación de algunas de las artes que anteriormente habían sido examinadas. Como ya lo indicaba, por estar dirigidos a problemas particulares, lectores y editores tardíos de Vives tendieron a considerar estos pequeños tratados de manera independiente, sin considerarlos como la consecuencia positiva del ejercicio de crítica desarrollado en las dos primeras partes. Los tres libros iniciales tratan De prima philosophia, y ahí se propone hacer de esta disciplina una especie de ciencia de ciencias, es decir, la parte de la filosofía encargada de examinar la validez de los fundamentos que en las otras disciplinas se toman como cosa dada (tamquam principia inexplorata) a fin de que éstas puedan asentarse sobre principios sólidos. Y en tanto que trata de tales principios, el valenciano la llama primera filosofía. Los libros restantes tocan problemas de lógica abordados desde la perspectiva de la dialéctica de los humanistas. El voluminoso tratado De ratione dicendi, fue pensado como parte del De disciplinis, si bien Vives indicó que prefería presentarlo en volumen aparte por evitar una excesiva extensión. Ahí, siguiendo el mismo plan general, intentó formular una teoría del lenguaje en general y de la retórica en particular.

A continuación de los mencionados escritos acerca de las artes y las disciplinas, Vives se dedicó a examinar tanto la facultad in

telectiva del hombre, que lo mueve naturalmente a la verdad, como su facultad volitiva, que lo mueve naturalmente al bien. Estas meditaciones fueron materia de un libro que concluyó poco antes de su muerte: De anima et vita. En él vemos de nuevo al valenciano partiendo de que el hombre no puede conocer las esencias pero sí las manifestaciones de la naturaleza, y de que tal conocimiento lo puede emplear para el provecho humano. Aquí, el estudio de las facultades intelectual y volitiva resultaría de provecho al hombre para mejor conocer y obrar aquello que es útil para su vida en sociedad. Por fin, y el libro apareció póstumamente, el valenciano escribió acerca de la verdad de la fe cristiana, esta vez para buscar la mejor manera de relacionar al hombre con su fin primordial, el goce de Dios.

Es cierto que los dos últimos libros no fueron abordados desde una perspectiva específicamente histórica, por más que las referencias históricas de cualquier nivel abundan en ellos. Sin embargo, son también una consecuencia tanto de la labor crítica -- ejercida en De disciplinis como de la concepción vivista del conocimiento como algo relativo, colectivo y, en fin, como histórico, y que, lejos de perderse en discusiones sin ningún resultado práctico, debe encaminarse al provecho que tal saber aporta a la sociedad humana, el otro gran tema del pensamiento vivesiano, al lado de las ciencias y sus métodos.

Así pues, y para resumir este tercer inciso, la lectura de Vives nos enfrenta al problema de un pensamiento que ve el problema --

conocimiento más desde una perspectiva histórico social que ontológica. Es cierto que, para Vives, el hombre conoce mediante -- una operación intelectual, pero esta operación nunca se cumple -- como mero producto del ejercicio mental sino que está ligada a -- las condiciones sociales, históricas y en general culturales de un grupo social concreto, condiciones que incluso pueden ser determinantes para posibilitar o negar conocimientos específicos. Y, además de producto colectivo, el conocimiento es proceso gradual, y el hombre nunca lo consume ni deja de rebatir afirmaciones que en otro tiempo se tuvieron por verdaderas. No es otra -- la razón por la que, para Vives, conocer es, antes que otra cosa, empaparse del saber acumulado por el hombre para examinarlo y mejorarlo. Tal ejercicio da comienzo ya en el pecho de la madre y prosigue a lo largo de toda la vida. Por algo para Vives y para buena parte de los humanistas conocimiento y educación son términos inseparables.

A la hora de abordar un pensamiento así de complejo, en el que -- tantos y tan diversos elementos se entremezclan dificultándonos la comprensión del texto en que nos fue transmitido, no basta -- con tener presente dicha complejidad, también se vuelve indispensable resolver la pregunta de cómo adentrarnos en el estudio del mismo.

Lo de menos es ayudarnos de un buen número de fichas de lectura y ofrecer un resumen de las principales afirmaciones de Vives, -- haciendo caso omiso de aquellas que no acabaron de quedarnos cla

ras.

Partir, por ejemplo, del De prima philosophia y mencionar que, - entre otros asuntos, Vives trató allí de las esencias, de las -- cuatro causas, de los cuatro elementos, de la creación del mundo, del tiempo, espacio, movimiento, etc., etc. A continuación, exponer sucintamente cada problema. Decir que se habla en dicho libro de cuatro tipos de movimiento: translación, generación-co_rrupción, alteración e incremento-decremento, y señalar en qué - consiste cada uno. Cumplida esta operación, ¿Quedó ya expuesto el pensamiento de Vives sobre el movimiento? ¿Es ocioso preguntarse si el valenciano siguió en ello a Aristóteles al pie de la letra? Por otra parte, se sabe que una de las grandes aportaciones de la física medieval fue la formulación de una teoría del - movimiento que cuestionaba a la aristotélica en muchos aspectos. Y se sabe también que el problema fue objeto de gran atención en la escuela de Montaigu, para Mair y sus discípulos. Discípulos entre los cuales se encontraban Lax y Dullaert, profesores de Vives en París, o Luis Coronel (amigo de nuestro filósofo) quien - dedicara las mejores páginas de sus Phisicae perscrutationes --- (1511?) al estudio del asunto. Ahora bien, la importancia de -- averiguar si Vives siguió aquí la línea de sus maestros parisien_ses o si por un prurito antiescolástico "retrocedió" al pensa--- miento clásico aristotélico, ¿es un problema de importancia "meramente histórica" o es indispensable para comprender y explicar el pensamiento de Vives al respecto? Pienso que si difícilmente

puede abordarse el estudio de un pensador cualquiera simplemente a partir del repaso de sus escritos, en el caso particular de Vives la prescindencia del factor histórico convierte a toda lectura que quiera ahondar en la materia en ejercicio inútil. Pues, ¿cómo podríamos afirmar que exponemos un pensamiento de carácter fundamentalmente crítico si ignoramos los términos sobre los cuales aquel ejercicio de crisis, de deslinde, se está haciendo!

Otra posibilidad de análisis consiste en combinar una enunciaci---ción de tales tesis con un juicio crítico por parte nuestra. Tal fue el caso, por ejemplo, de la refutación que hiciera el padre Monseñ, desde una perspectiva neotomista, a las críticas de Vives a la noción aristotélica de esencia, refutación que permite al primero enmendarle la plana al valenciano. ¿Tenemos derecho a sacar, al margen de todo contexto, los dichos de un pensador de otra órbita histórica y filosófica y medirlos sin más con nuestro actual rasero de filosofía, sin considerar la gran diferencia de métodos y problemáticas? ¿Puede juzgarse acerca de un problema antes de plantearlo adecuadamente?

Así, en medio de grandes titubeos fui llegando a la conclusión - de que si quería entender algo del pensamiento de Vives, tenía - que partir de una perspectiva histórica y biográfica que me ayudara a plantear y organizar los problemas que a cada paso la lectura de su obra me suscitaba. El texto de Vives tenía que ser - el punto de partida, pero no para huir de los problemas extrínsecos o intrínsecos que el mismo me proponía, sino para que él me

llevara de la mano a rastrear las dificultades de contexto, filosóficas o no, sin cuyo adecuado planteamiento los escritos de Vives seguirían siendo tierra incógnita.

No se trataba por esto de cerrarse a la ayuda de los estudios realizados hasta hoy acerca de la vida y escritos de Vives; con todo, me pareció que, excepto alguno de los dedicados a cuestiones biográficas -como los de de Vocho- y otros pocos de los que examinaban el pensamiento de Vives -como en los casos de Vasoli y Guerlac-, la mayoría de tales ensayos y artículos no tuvo como punto de partida un examen riguroso de Vives como personaje histórico. Y hablo de tratamiento ahistórico de la vida y escritos del valenciano, no porque en los ensayos en cuestión escasearan las referencias históricas y anecdóticas; antes bien, a veces -- nunca pasó de ellas. Lo que sucede es que se partía de una escisión entre la figura de Vives (misma que se suele tratar en el primer capítulo de los ensayos a modo de introducción) y su pensamiento, categoría suprahistórica cuya validez o invalidez se hacía depender del grado de parentesco con el patrón de verdad preestablecido por cada estudioso, fuera éste neokantiano, seguidor de la filosofía escocesa o neotomista, pero que nada orgánico tenía que ver ni con la historia general ni con la de la filosofía, pues más que la pretendida presentación del pensamiento de nuestro filósofo, nos era ofrecida una relación del grado de parecido con el del respectivo estudioso.

Convencido por fin de que mi procedimiento inicial de investigación me llevaba a dificultades cada vez mayores, de las cuales no vi cómo podrían sacarme los estudios que conocía acerca del humanista, y convencido también de que mi interés por el estudio de su pensamiento seguía en pie, decidí recomenzar. Antes que otra cosa, me propuse efectuar una investigación bibliográfica que partiera de la localización y examen de ejemplares de todas las ediciones posibles de cada libro de Vives, poniendo mayor énfasis, por supuesto, en las ediciones príncipe. Dicho estudio nos sería de gran utilidad para tratar de comprender el plan del autor a la hora de imprimir cada uno de sus escritos, para precisar la fecha de conclusión y edición de los mismos, así como para ponernos en contacto con el mundillo de los amigos, editores, admiradores, críticos. Y ya en el plano propiamente textual, nos permitiría ver si el propio autor hizo más de una versión de uno o varios de sus escritos, si manos de terceros añadieron o censuraron aquí o allá, y qué grado de fidelidad al autor encuentra uno en los textos legados por los editores de las Opera en los siglos XVI y XVIII.

De modo paralelo, había que hacer acopio del mayor número posible de noticias directas, manuscritas o impresas, acerca de Vives, así como de toda posible referencia al eco que sus escritos encontraron en los lectores contemporáneos y sucesivos, para lo cual podían servirnos en primer lugar las cartas o poemillas que aparecían en varias de las reediciones, en las traducciones y en

las observaciones manuscritas puestas con frecuencia en los márgenes de algunos ejemplares. En segundo lugar, tales referencias había que buscarlas en los libros impresos de otros autores en los que encontrábamos una mención de Vives o un eco incuestionable de su lectura, aun cuando no se le nombrara.

Y a un tiempo que las dos operaciones anteriores, debía reiniciar una lectura de las obras de Vives en la que dedicara la mayor atención posible a todas las referencias a personajes históricos y mitológicos, autores citados, corrientes de pensamiento y sucesos históricos nombrados y aludidos, noticias autobiográficas, con el fin de establecer los puntos de enlace de la producción literaria de nuestro autor con la historia social e intelectual de su época y, muy en especial, para detectar sus fuentes y evaluar el peso de cada una de ellas en la economía del pensamiento vivesiano. Operación de rastreo que debía conceder atención especial a los escritores medievales y renacentistas citados o que se lograra identificar.

Efectuadas en alguna medida las tres operaciones infinitas arriba propuestas, dos cosas me resultaron claras: por la magnitud del trabajo en que me había embarcado, se volvía indispensable dividir mi investigación en varias etapas, que tendría que determinar de alguna manera. Encontré también cuál podía ser la línea general de mi investigación, independientemente de qué tan espaciadas fueran a ser las entregas y del objeto particular de cada una. Consideré pues que Vives, formado inicialmente en la

escolástica, se valió luego de las armas críticas del humanismo para combatir los fundamentos de aquel método y para buscar nuevos rumbos al conocimiento humano. Asimismo, me resultó claro - que el humanista español aparecía situado en el vértice entre la escolástica y la filosofía moderna, puesto que su crítica había tenido lugar en el momento del enfrentamiento definitivo entre - los métodos escolásticos y los del humanismo. Y que gracias a - esta coincidencia entre el plano biográfico y el histórico, po-- día plantearme como pregunta guía de esta investigación el si-- guiente problema: ¿Qué luces nos aporta el caso concreto del - pensamiento de Vives para tratar de entender en general la tran-- sición de la escolástica a la filosofía moderna? Gracias a esta pregunta era posible, desde un principio, investigar el caso par-- ticular del valenciano dentro del movimiento general de la histo-- ria de las ideas. De aquí surgió el título general de mi inves-- tigación.

Pero como arriba señalé, un plan así de vasto me obligaba a em-- prender esta tarea por etapas. Entonces me di cuenta que si aten-- díamos al tipo de escritos producidos a lo largo de la vida de - Vives, era posible establecer tres etapas: la primera, que iría de 1514, año de su primera producción literaria conocida a 1522 ó 1523, fechas, respectivamente, de los Comentarios a la Ciudad de Dios y de la versión final de la Veritas fucata. En estos -- dos casos nos encontramos con escritos vinculados de manera inme-- diata, sea con la enseñanza, sea con lo que podríamos llamar los

ejercicios literarios idóneos para la formación de un humanista, muy en particular declamaciones. Todos ellos, pues, son escritos de un autor que se encamina a una madurez intelectual, misma que encontramos cabalmente realizada en los Comentarios. Ahora bien, por el hecho de que este período corresponde en lo biográfico con los años de formación intelectual del valenciano, podríamos retrotraerlo hasta el principio de su vida, con la ventaja de que de esta manera abarcamos todos los años de vinculación directa de Vives con la universidad y otros centros escolares, - pues a partir de 1523, cuando aquél abandona la universidad de Lovaina (1523), sólo en una ocasión más volverá a dictar cursos universitarios (los del año escolar 1523-24, en Oxford).

La segunda etapa de producción literaria de nuestro humanista, daría comienzo por los mismos años de 1522-23, con la redacción de la carta al papa Adriano VI Sobre los males de Europa y del tratado acerca de la Formación de la mujer cristiana. Etapa que llegaría hasta 1529, año de aparición del De concordia et discordia in humano genere y el De pacificatione. Todos los libros de este período -entre los que ocupa un lugar especial el De subventione pauperum (1526)- tienen correspondencia en lo biográfico - con la época en que Vives probó fortuna como consejero de los reyes de Inglaterra y tratan cuestiones de carácter social. Esta segunda etapa sería idónea, en consecuencia, para el estudio del pensamiento histórico, social y político del humanista valenciano.

Por último, el tercer período abarcaría del De disciplinis (1531) al libro póstumo De veritate fidei christianae (aparecido en -- 1543). En esta etapa, el pensamiento del filósofo ha llegado a su más completa madurez y lo vemos dedicarse (como señalé arriba en el apartado 3) a la crítica sistemática e intento de reforma de las artes y disciplinas. Vives, retirado tanto de la enseñanza universitaria como de la acción política directa, se recluye en Brujas (y un poco de tiempo en Breda) a resumir su experiencia de lector incansable, de profesor y de político.

Como pudimos ver, el paralelo existente entre las etapas del que hacer intelectual de Vives y las circunstancias de su vida, nos da pie para proponer tres cortes en esta investigación que, par tiendo de límites biográficos precisos, se corresponden con las tres etapas fundamentales del quehacer literario de nuestro humanista:

- 1) Período de formación intelectual (1492/3-1522/3);
- 2) Período de afirmación de su pensamiento histórico, político y social (1522/3-1529); y
- 3) Período de crítica sistemática de las artes y disciplinas medievales e intentos concretos de renovación de algunas de ellas (1530-1540).

Esta división de los materiales de trabajo que liga el tratamiento de temas específicos a las circunstancias biográficas, tiene la ventaja, a mi modo de ver, de permitirnos asistir al desarro-

llo del pensamiento vivesiano, en vez de que se le haga frente - como a algo dado de una vez para siempre. Ello, por ejemplo, nos permite explicar determinadas afirmaciones contradictorias que - se leen en los escritos de Juan Luis como muestras de cambio de opinión, a lo largo de su vida, respecto de autores o materias. Así, puede detectarse que autores tan admirados en su juventud - como Gelio, Filelfo o Ficino, son acremente censurados por un Vives más dueño de su pensamiento. Podemos decir lo mismo del gradual enfriamiento de la estima del valenciano por las virtudes - de Cicerón como filósofo: mientras en su juventud lo equipara a Platón y Aristóteles, en sus escritos de madurez hace serios reproches a su inconsistencia. Sobra decir que semejantes matices resultarían contradicción simple y llana en una visión atemporal del pensamiento de nuestro filósofo. Otros puntos oscuros del mismo resultan notablemente esclarecidos a la luz de la biografía. Por ejemplo, un examen detenido de los hábitos sociales y aficiones políticas de los judeoconversos españoles, así como de su fortuna frente a la Inquisición, nos precisa en buena medida las concepciones de Vives acerca del papel que han de jugar los diversos estamentos en una sociedad bien constituida, en particular lo que piensa acerca de la nobleza, casta a la que invariablemente se refería con singular ambigüedad.

Esta organización de los problemas con base en la biografía la - encuentro particularmente válida a la hora de ocuparnos del período de formación de Vives, asunto que será el objeto de estu-

dio de esta primera parte de mi investigación general acerca de su vida y pensamiento. En efecto, una reconstrucción de los -- años escolares del filósofo de Valencia permite, como difícilmente otro método, rastrear las diversas influencias, crisis, cuestionamientos a los que nuestro personaje tuvo que hacer frente -- durante sus años de desarrollo físico e intelectual, a la vez -- que identificar las corrientes ideológicas que fueron superpo--- niéndose en su vida antes de que él fuese cabalmente capaz de -- obrar sobre ellas. E igualmente, descubrir los principales temas que serían objeto constante de su reflexión y el tratamiento que de ellos hiciera durante los primeros años.

Así pues, en esta primera etapa, sin perder de vista la pregunta general acerca del papel de Vives en la transición a la filosofía moderna, he intentado escarbar en sus estudios y años juveniles, con el fin de presentar una especie de mapa de los problemas a desarrollar en etapas sucesivas, pero que aquí son abordados únicamente en la medida en que entonces se dibujaron en el campo de las preocupaciones vivesianas. En este caso, la pregunta particular sería: ¿que corrientes de pensamiento influyeron durante la juventud de Vives para conformar los que más tarde serían los grandes temas de su pensamiento?

Al respecto, puede decirse que en el joven Vives influyeron de manera decisiva dos (o si se prefiere tres) corrientes fundamentales, que son, con mucho, las líneas capitales del gran debate ideológico de su tiempo. Primeramente, su formación filosófica

parisiense dentro de los cánones tradicionales de la escolástica, recibida fundamentalmente de boca de dos profesores de la escuela terminista de Montaigu, el lógico y matemático Gaspar Lax, y el filósofo (es decir, que enseñaba filosofía natural) Jean Du--llaert. En segundo término, Vives halló un nuevo campo de estudio en los ideales y preocupaciones del humanismo italiano del S.XV, recibidos a través del profesor Nicole Bérault, un jurista que recibiera en Italia su formación humanística y más tarde enseñó en París. Por último, y dentro de la línea del humanismo, hallamos en Vives la influencia del humanismo nórdico o cristia--no, con el que entrara en contacto en la universidad de Lovaina, gracias al magisterio e influencia personal de Erasmo, líder de aquel partido que se propuso llevar los métodos del humanismo --italiano a la reforma de la teología.

Así pues, en esta parte de mi investigación me propuse dedicar --especial atención al planteamiento de los términos generales del debate entre escolásticos y humanistas, a la vez que proponer --elementos que nos ayuden a estudiar la forma concreta en que Vives fue impregnado de una y otra doctrina, y esbozar los enormes problemas a que será necesario hacer frente. Sin embargo, consi--deré que antes que entrar de lleno en ellos, era urgente formar--nos una idea de la manera como Vives fue entendido por sus con--temporáneos y por la posteridad. La sola explicación panorámica de tales avatares basta, en numerosos casos, para disipar los --malentendidos más corrientes al respecto. Así mismo, consideraré que era necesario presentar, a modo de antecedente, lo que pudo

significar para Vives su infancia y adolescencia en la natal Valencia. Luego seguí al valenciano a la universidad de París para tratar de entender la manera como éste debió hacer frente a la formación escolástica, y para esbozar su entrada en el humanismo. Al final del capítulo parisiense hice una presentación de los pinitos literarios de Vives, enunciando los puntos en que se asomaba ya para entonces la pugna entre el movimiento tradicional y el de los novatones. Un último capítulo, que debió dedicarse a la estancia de Vives en Lovaina, a su contacto con Erasmo, a sus primeros intentos de hallar colocación en una corte -- real y, por fin, a los más de veinte títulos que entonces escribiera, y que nos dan noticia de su proceso de maduración como humanista y de sus principales fuentes, se quedó en las notas preparatorias debido a presiones de tiempo ajenas por completo a la economía interna de mi plan de trabajo. Y en espera de presentar completo mi estudio sobre el período de La formación del humanista, subtité la presente entrega: Un replanteamiento del problema del estudio del pensamiento de Vives: sin perder de vista la conexión entre lo temático y lo biográfico, proponer como problema central la pregunta por los alcances de la pugna entre los métodos de los escolásticos y los de los humanistas. Reseño ahora brevemente lo estudiado hasta aquí:

Pensé que esta primera etapa de la investigación debía abrirse con un capítulo donde se reexaminara el tema de la transmisión de la vida y pensamiento de Vives que nos ayudara a entender el

contraste entre su antigua fama y el actual olvido, y la marcada diferencia que encontramos entre las diversas interpretaciones de su pensamiento. Este capítulo fue dividido en tres partes. En una, me ocupé de los biógrafos de nuestro humanista y del estado actual de los estudios acerca de su vida. A continuación esboqué las vicisitudes del pensamiento de Vives hasta hoy, tratando de mostrar los aspectos de su pensamiento que influyeron en la fama y olvido de su nombre, tanto aquellos factores de carácter propiamente intelectual como los de tipo religioso o político. En la parte final, me ocupé del polémico tema de la "hispanidad" del pensamiento del humanista valenciano y de la acogida que sus ideas tuvieron hasta el día de hoy en su patria.

En el segundo capítulo intenté un replanteamiento de los antecedentes valencianos del pensamiento de Vives, especialmente los que pudieron proceder del medio social judeoconverso, en el que aquél pasara el primer tercio de su vida. Este examen era especialmente importante a causa de que durante siglos se ignoró o no se quiso considerar esta capital circunstancia. Dividí el capítulo en cuatro puntos. Comencé por hablar de las condiciones sociales de la Valencia de nuestro humanista, para luego ocuparme del problema judeoconverso y de la Inquisición valenciana dentro de aquel marco social general. En tercer lugar, traté de ofrecer alguna noticia concreta acerca de la familia de Juan Luis, con el fin de preguntarnos por el tipo de formación que recibiera en ella. Por fin, hice un repaso del marco cultural de

la Valencia de aquellos días con base en la pregunta de si el humanismo había penetrado o no hacia fines del S.XV en el medio de dicha ciudad-reino.

En el tercer capítulo me ocupé de los años de Vives en París, y resultó el más problemático tanto por razones de tipo biográfico como por las dificultades que conlleva el intento de plantear -- las dos corrientes iniciales de pensamiento que dejaron su huella en la producción literaria del valenciano.

En el plano biográfico, el problema obedeció a que, hasta hoy -- se ha admitido como incuestionable que los años estudiantiles de Vives en París se limitaron a un trienio, que por entonces aquél no tuvo acceso a más formación intelectual que la que le ofrecía la "degenerada" dialéctica de los nominalistas, y que dejó la -- ciudad del Sena antes de inaugurar su vida de escritor. Al mismo tiempo, se afirma que, a dos años de residencia de Vives en -- los Países Bajos, hizo un breve viaje a París, durante el cual -- redactara su primer escrito, el Triunfo de Cristo y la Ovación a la Virgen. Por mi parte, me propuse demostrar que Vives residió en París de 1509 a 1514, que además de sus estudios escolásticos, ahí se inició en el humanismo y que, al dejar París, llevaba con -- consigo no menos de once opúsculos, los cuales han sido considera-- dos, en su mayor parte, como seis u ocho años más tardíos y pertenecientes al ambiente intelectual de Lovaina. Sobra decir que todo ello ofrecía una imagen distorsionada de su biografía intelectual.

El segundo problema relativo a los años de Vives en París deriva de la circunstancia de que el joven valenciano, formado por profesores de vieja cepa y hechos a la rutina de su tradición escolástica, reaccionó en un momento dado contra aquellos métodos. Entonces, alineado con el humanismo, dedicó el resto de su vida a un combate sistemático contra el tipo de saber y de enseñanza que estaban a la base de la universidad medieval.

Ahora bien, resulta que la historiografía acerca de la época, y la historia de la filosofía en particular, se han limitado a tomar partido por uno u otro de los bandos de la formidable disputa entre humanistas y escolásticos, en lugar de aportarnos una explicación de la propia polémica. En este momento, por ejemplo, en que tanto la historia medieval como la lógica terminista han venido a ser reivindicadas por la historiografía, ahora el papel de villanos (tanto tiempo sobrellevado por la "oscura" edad media y la "degenerada" lógica escolástica) ha venido a pasar a -- los "pedantes" humanistas que hicieron el feo a un período histórico tan rico como el medieval, y que son los responsables del abandono de la "verdadera lógica" operado en Europa a partir del siglo XVI.

En tales condiciones, la historia de la lógica medieval y la todavía incipiente de la lógica humanista, han hecho su camino en apartamentos estancos, con la consecuencia de que un intento de cotejar los resultados de ambos estudios para tratar de comprender la transición entre una y otra lógica resulta extremadamente

laborioso. A ello se suma el hecho de que la lógica profesada - en París por los maestros de Vives, la de la escuela de John Mair, ha sido considerada "decadente" igual por medievalistas que por estudiosos del humanismo, con la consecuencia de que nadie se ha dignado fijar en ella su atención, y cualquier intento por abordar el pensamiento de Lax y de Dullaert tiene que arrancar de ce ro y constituirse en un tema de estudio por sí mismo. Por tal - motivo los señalamientos hechos en este último capítulo no aspiran sino a esbozar los términos de un debate en el que espero -- profundizar en las subsiguientes etapas de mi estudio general -- acerca de Juan Luis Vives y la transición a la filosofía moderna.

Muchas son las personas con las que he quedado en deuda a lo lar go de esta entretenida investigación. Primeramente, con mi direc tora de tesis, Maestra Ma. Rosa Palazón Mayoral, por la pacien-- cia y advertencia que tuvo conmigo al dirigir este trabajo. En deuda con mis amigos que durante tanto tiempo han tenido que oír me hablar y hablar del tema, en particular con el profesor Loren zo M. Luna Díaz, que leyó todos los manuscritos y me hizo oportu nas observaciones. También discutí diversas partes de la tesis con José T. de Aguinaga, Laura Román, Sergio Aguirre, Rosalinda Albuerne y Américo Larralde. Agradezco también de manera espe-- cial el apoyo otorgado por el Ing. Jorge Díaz Serrano. Muy dife rente, pero no menos valiosa fue la ayuda de la familia Carranza Ortiz. Las deudas contraídas con el personal de las numerosas - bibliotecas a las que tuve que dirigirme en busca de material --

son tantas, que dejaré para cuando me ocupe de la bibliografía --vivesiana una referencia más extensa a las atenciones recibidas. Menciono aquí sólo a los de casa, los compañeros del fondo reservado de la Biblioteca Nacional. En la corrección del manuscrito final y en la elaboración de la bibliografía, tengo que agradecer la ayuda de Víctor Gutiérrez Rodríguez. Y una mención especial a la señora Margarita Espinosa por el trabajo de mecanografiar tan cuidadosamente estos jeroglíficos.

La redacción final de este trabajo sólo fue posible gracias a -- las facilidades otorgadas por el Mtro. José Luis Barros Horcasitas, Director del Centro de Estudios sobre la Universidad.

NOTA EDITORIAL

El problema de citar los escritos de Vives remite, en última instancia, al dato de que el valenciano fue autor de no menos de 59 obras que van desde voluminosos tratados hasta prólogos de una sola hoja, y que, unos u otros, han aparecido en alrededor de 800 ediciones, casi siempre en colecciones de varios opúsculos, no en todos los casos del mismo autor. Por tal razón, los títulos, más que sujetarse al criterio del autor, solían variar en función de los intereses de los editores, mismos que no siempre nos ofrecieron el mejor texto, y que sólo en contadas ocasiones cayeron en la cuenta de que Vives dejó dos y hasta tres versiones de algunos escritos. Como no contamos con una edición crítica general de las obras de Vives y con frecuencia hubo necesidad de comparar dos versiones de un texto e incluso las ediciones entre sí, y como a cada paso se hacía necesario referirnos a los más diversos autores, decidí simplificar las notas de pie a partir de una organización de la bibliografía en cuatro apartados como sigue:

- A. Inventario alfabético de los títulos de las obras de Vives. Un número arábigo precede al título que encontramos para cada obra en la edición más antigua. Los asteriscos se refieren a variantes usuales del título original y remiten a éste. Si a continuación del título hay un paréntesis, significa que dicha obra fue concluida en un lugar o fecha distintos de los de la primera edición. A continuación, lugar, impresor y fecha de la primera edición;
- B. Principales ediciones de Vives aquí citadas o estudiadas. Van precedidas de un número romano;
- C. Autores consultados anteriores al siglo XIX;
- D. Autores consultados del siglo XIX en adelante.

- Para citar un escrito vivesiano se hará mención de su apellido seguido de dos puntos (=Vives:). A continuación, subrayados, el número romano de la edición de referencia y/o el arábigo que remite al título de la obra. Después, si es el caso, el volumen, página, etc.
- Para los otros autores, se remite el apellido y al número de página,

si es el único autor así apellidado y sólo se cita un escrito suyo. Si dos autores se apellidan igual, añado la inicial del segundo apellido o del nombre. Por último, si es el caso de citar más de una obra del mismo autor, a continuación del apellido se escribe, subrayada, la primera palabra significativa del título en cuestión. También han sido admitidas otras convenciones más usuales.

- En el caso de C, prescindí de las bibliografías de Lax, Dullaert, Dolz y Bérault, que tengo estudiadas en detalle y me pareció inútil presentarlas en pedazos o alargar sin objeto la materia. Remito al texto de mi tesis y a las notas de pie, con llamadas a Palau y Moreau.

I. VIVES Y LOS VIVISTAS. UNA REVISION.

Las biografías de Vives en uso son incapaces de explicar el problema que aquí más nos interesa: el de su transición de la escolástica al humanismo. En primer lugar, porque apenas se suele ver en ello un problema. O bien éste es resuelto mediante el fácil expediente de considerar a la escolástica terminista como un asunto propio de bárbaros y decadentes; al humanismo, en cambio, se le convierte en una actitud intelectual para espíritus sensatos y aún superiores: ergo Vives, tan ponderado, pronto se cansa de aquel "bárbaro" ejercicio. Otros biógrafos se explican dicho cambio por el mero motivo de que Vives abandona la escolástica París para dirigirse a la humanística Lovaina: como si en una y otra universidad no hubiesen tenido predominio los escolásticos, y como si en ambas partes no empezara a asomar el humanismo al inicio del siglo XVI.

Mucho de esta insuficiencia obedece, por un lado, a que la biografía de Vives se "galvanizó" a partir del siglo XVII y, desde entonces, apenas se hace a dicho esquema algo más que añadidos y correcciones al detalle.

En segundo lugar, a que cuando se llega a estudiar su pensamiento suele prescindirse, bien de las condiciones históricas e intelectuales en que éste se produjo, bien de los avatares -también históricos- que acompañaron la difusión de sus ideas. Y no porque pretendamos aquí que un pensador es el reflejo mecánico de su época, al grado de que las circunstancias histórico-materia-

les e intelectuales expliquen por sí mismas el fenómeno de la -- aparición de un determinado tipo de pensamiento y aun de pensa-- dor. Tampoco intentamos negar la relativa autonomía del discurs-- o teórico para producirse y reproducirse a sí mismo, muy espe-- cialmente en ciencias como las matemáticas. Sin embargo, la so-- la teoría no explica la historia de la teoría, pues aquélla, por más "pura" que se pretenda, no es sino un producto entre otros -- de una sociedad dada, la cual la genera en función de unos pro-- blemas concretos y con unos medios específicos para plantearlos y para resolverlos o no; en consecuencia, privada de dicho marco puede resultar incomprensible.

Con todo, no cabe duda de que, en ciertas corrientes de pensa-- miento, o en determinados momentos del desarrollo de éstas, el -- trasfondo histórico es menos inmediato que en otras. Cuando, por ejemplo, se ha logrado establecer un método, éste tiene capaci-- dad para reproducirse desde sí mismo. En los períodos de crisis, por el contrario, o en los de pensadores o pensamientos de subi-- do color polémico, la referencia histórica está constantemente a vuelta de página, pues, por lo general, el pensador hace de la -- propia crisis su materia prima de reflexión, y es a partir de éta que puede producir un pensamiento más o menos sistemático o, cuando menos, sacar del atolladero unas herramientas intelectua-- les que, sobre mejor terreno, permitirían una reflexión teórica más "emancipada".

Tal es el caso de Vives, cuyo pensamiento, ligado fundamentalmen

te a preocupaciones históricas, nos ha escapado con frecuencia a la comprensión, por no haber sido abordado desde una perspectiva histórica rigurosa, lo que nos ha condenado, bien a glosas y evocaciones más o menos líricas, bien a estudios sumamente particularizados, que son incapaces de recuperarnos al personaje como una unidad.

Una tercera causa de que los estudios acerca de Vives nos ofrezcan de él una imagen bastante poco atrayente y de escasa monta, procede del frecuente empleo de su figura con finalidades abusivamente nacionalistas. Si Vives hubiera sido francés, por ejemplo, no sé si habría sido objeto de mayor número de estudios; pero sí, ciertamente, de más estatuas e institutos con su nombre. Pero como fue español, buena parte de la literatura vivista ha sido dedicada a "exaltar" su carácter de altísimo representante de las virtudes de la "raza hispana": prudentísimo, morigeradísimo, ortodoxísimo ...y aburridísimo.

Para no entrar de golpe en el estudio de los antecedentes valencianos del futuro humanista, conviene tener antes en cuenta, al menos panorámicamente:

- I.1. La cuestión de los biógrafos y las biografías de Vives;
- I.2. La recepción del pensamiento vivesiano;
- I.3. Los españoles ante Vives.
- I.4. Conclusiones.

I.1. Biógrafos y Biografías.

Vives fue para sus contemporáneos y para los sucesivos lectores, más bien un autor que un personaje relativamente anecdótico. Sin duda por ello, las noticias acerca de su persona tendían a ser más bibliográficas que biográficas. El primero en aportar una biografía más o menos en forma, es Nicolás Antonio en un apartado de su Bibliotheca Hispana(1), en 1672. Por la laguna que llenaba respecto de Vives, y por la suerte con que corrió aquel monumental estudio, su artículo sobre el valenciano se convirtió desde entonces en fuente casi única de todo diccionario enciclopédico o de cualquier referencia al humanista en toda Europa. De ahí la aparente coherencia que las noticias acerca del valenciano presentan entre sí, -- fruto antes de plagios sucesivos (continuados hasta hoy) que de una convergencia de estudios.

En la segunda mitad del siglo XVIII, los ilustrados valencianos reúnen un verdadero arsenal de noticias, particularmente juicios, acerca de Vives, tomados de su propia obra o de los más diversos autores impresos, pero con poca investigación de archivo. Mayáns presentó buen número de ellos con el título de Vivís vita, a la cabeza de su edición de las Opera omnia(2) del filósofo valenciano (1782-90). De ahí se surte Namèche para presentar una exposición biográfica mucho más sistemática en su Mémoire(3), de 1842 aunque enriquecida con pocas nuevas noticias.

Todos los anteriores trabajos encuentran su expresión más acabada, al menos en lo biográfico y bibliográfico, en el estudio del profesor Bonilla, Luis Vives y la filosofía del Renacimiento (Madrid, 1903)(4). Gracias, o desgracias, a que aquí se lograba una visión del valenciano sumamente nítida y coherente, apoyada en un aparato crítico erudito además de riguroso, de Bonilla se pasó nuevamente a la rutina, en vez de a nuevas investigaciones. Así, sus glosadores generalmente nos -- ofrecen una visión del humanista más magra, cuando no más confusa y estrecha que la de su modelo.

La parte más pobre de semejante diseño biográfico es la que -- corresponde al período de formación de su pensamiento. Podríamos resumirla como sigue: Vives nace en Valencia, el 6 de -- marzo de 1492, en el seno de una familia de mediana, pero antigua e ilustre nobleza; aprende las primeras letras en su patria, donde recibe de su madre la más esmerada educación cristiana. De ahí parte a París, ciudad en la que estudia Artes con profesores decadentes, entre los años 1509 y 1512. A continuación se establece en Brujas y luego en Lovaina, probablemente en 1517-18, donde se suma a la causa humanista. Con motivo de un viaje a París, en 1514, publica su primer libro el Triunfo de Cristo, junto con la Ovación a la Virgen. Cinco años más tarde, imprime en Lovaina numerosos opúsculos, el más famoso de los cuales es la diatriba In pseudodialecticos. También en Lovaina, es tutor del cardenal Croy. El año de -- 1520 publica un comentario al Somnium Scipionis ciceroniano y

una serie de declamaciones a la manera de Quintiliano. En -- 1522 y a iniciativa de Erasmo, escribe sus famosos Comentarios a la Ciudad de Dios, en los que hace muchas concesiones al espíritu mordaz de su maestro; cuando no haya sido Erasmo mismo quien interpolara malignamente los manuscritos del bueno de Vives. En todo caso, aquellas "concesiones" le valieron acres censuras y dieron lugar a que los Comentarios pasaran al Índice de libros prohibidos; pero nadie pone en duda --afirman estos biógrafos-- que Vives mismo los hubiera corregido, de haberse dado cuenta. Dedicados al rey de Inglaterra, un año -- más tarde emigra a aquel reino, donde cuenta con el favor de sus soberanos... La trama estaba bien urdida, y resultaba -- tranquilizadora: el paso de los "abusos" de una escolástica -- decadente a un ponderado "humanismo integral", lejos de ser -- un problema, era una secuencia lógica. Las lagunas, por su -- parte, pues lagunas son. Y punto.

Afortunadamente, la aparición a lo largo de este siglo, de -- tres series de documentos, nos obliga a buscar nuevos plantea-- mientos a los estudios vivistas. En primer lugar, la edición crítica y profusamente anotada del epistolario erasmiano que publicaran los esposos Allen (1906-1947)(5): no sólo se nos po-- ne al tanto del contexto de las cartas intercambiadas por Vi-- ves y Erasmo, sino que nos abre la puerta al mundo del maes-- tro holandés, compartido en tantos aspectos por el colabora-- dor y discípulo valenciano.

Tuvo mayor importancia para nuestro estudio la publicación, - en 1928, de las epístolas dirigidas por diversas personas al jurista belga F. Craneveld (6). Ahí aparecieron 48 cartas de Vives a su amigo, de las cuales únicamente dos no eran inéditas, además de noticias cruzadas de amigos comunes, etc.

Epístolas estrictamente privadas, nos presentan a un Vives íntimo que se expresa con entera confianza acerca de asuntos sumamente delicados. De ellas el valenciano resulta, al decir de Bataillon, "un erasmista de tiempo completo" (7). Su editor, el profesor lovaniense H. De Vocht, preparó también otros estudios de primera mano acerca del humanista valenciano (8).

Finalmente, cabe destacar el inicio de la edición, inmediatamente interrumpida, de los Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Juan Luis Vives (1964) (9). Y aunque sólo nos entregaron el texto del proceso contra la madre del humanista, y unas pocas ricas notas de J.M. de Palacio, bastaron para -- echar por tierra aquella versión "eugenésica" que tanta boga tuviera en España y que aún hoy se resiste a morir.

Toca a uno de los españoles del destierro (hablo de 1970) haber iniciado una revisión de conjunto de la vida y pensamiento de Vives, procurando dar toda la importancia al problema de su procedencia judeoconversa. Y si bien continúa en muchos aspectos demasiado atado al esquema Mayáns-Bonilla, el libro de Carlos Noreña (10) se preocupa bien de interrogar a los propios textos vivesianos acerca del pensamiento de nuestro huma

nista, sin meterlo de antemano en el ajustado corsé de la "inudable ortodoxia". Y no busca demostrar sino estudiar.

Originalmente en inglés, el Juan Luis Vives de Noreña también parece haber sido oportuno en llamar la atención acerca de la obra del valenciano en el ámbito de aquella lengua, donde desde los descosidos estudios del infatigable Foster Watson(11) a principios de siglo, apenas hay siquiera alguna mención de su nombre. El caso es que empieza a aparecer un buen número de artículos, no sólo en Estados Unidos ni en inglés, en los que se abordan asuntos particulares como el de su estancia parisiense, alguna carta prácticamente desconocida.

No han faltado tampoco fuera de España, ediciones anotadas de tratados íntegros y estudios acerca de su pensamiento lógico, de su relación con la medicina, con el drama, de su teoría -- del lenguaje(12). De España nos ocuparemos en el tercer apartado de este capítulo.

I.2. La transmisión de su pensamiento.

Tanto para nosotros como para sus contemporáneos, Vives ha venido siendo un personaje de vida relativamente poco conocida. Pero, mientras en la actualidad apenas es algo más que un nombre del que se tiene noticia de segunda mano y confusamente -- situado en algún momento de la historia de España entre los siglos XVI y XVIII, para sus contemporáneos era el autor de -- cierto número de libros tan en manos de todo aquel que leía,

que apenas se cuidaban de citarlo, o de reparar en que se estaban apropiando de cualquier frase o idea suya. Un repaso de las vicisitudes de sus escritos nos ayudaría a comprender aquella boga y este olvido.

Empecemos por la difusión editorial. Nacido a finales del -- S.XV, sus primeros impresos aparecen en París en 1514(13), y aunque no son suficientemente conocidos, todo lleva a pensar que sólo hacia los años 1519-1524 (entre sus 28 y 33 años) se sientan las bases de su posterior renombre. Entonces empieza a ser identificado como enemigo frontal de la escolástica, a la que se opone en numerosos campos: disputa con los dialécticos acerca de los fundamentos de su disciplina; proclama -- frente a éstos las excelencias del arte declamatoria, de la que entonces publica varias muestras. Al estilo escolástico de comentar autores, contrapone el que él mismo practica en la Ciudad de Dios de San Agustín. Por último, su nombre comienza a circular en los epistolarios --entonces con tanta boga editorial-- de los grandes humanistas contemporáneos, en los que aparece como corresponsal y amigo de Budé, Moro y Erasmo, pensador el último al que es adictísimo. De esta época datan tres de los cinco títulos que más fama habrían de darle:

- los Comentarios a la Ciudad de Dios (1522), que en aquel siglo alcanzan las 25 ediciones(14); pero que en vida del comentarista sólo vieron una reimpresión y dieron lugar a penosos alegatos con el impresor Froben y con Erasmo, director de --

aquel proyecto editorial;

- La Institutio Christianae Foeminae, editada en 1524, que pronto es traducida al inglés, castellano, francés, flamenco, italiano y alemán, y que en el S.XVI alcanzó el medio ciento de ediciones;

- La Introductio ad Sapientiam (1524) que, además de ser traducida también a las lenguas anteriores, apareció en checo, húngaro y ruso. Solía imprimirse en compañía de 3 ó 4 opúsculos adicionales de tema educativo, pues fue concebida como librito de ejercicios escolares (15). Sin embargo, su fortuna fue grande también como libro de meditación o de oración mental, particularmente entre protestantes. Localicé 99 ediciones anteriores a 1600.

Con todo, el verdadero despliegue de su popularidad lo señalan los años 1531-32. En el primero, aparece el De disciplinis, repaso crítico del estado del saber en su época y propuesta de nuevos métodos de conocimiento y de enseñanza. Probablemente el escrito que más justificación dió a su renombre y el que le da un puesto en la historia de las ideas (junto con el De anima, 1538). Libro para letrados, para "especialistas" (alcanza tres ediciones en los primeros seis meses; pero luego se espacian, sin llegar a un total de diez, y sin ser traducidas antes de fines del XIX), de cualquier modo hace sentir una vasta influencia tan pronto como se imprime, de manifestaciones hartamente insospechadas: rastros de su lectura en el --

Pantagruel (1534) (16); fragmentos del libro traducidos al alemán ya en 1533 (17); inclusión del De disputatione (uno de los tratados que lo integraban) en los manuales de lógica humanística que se emplean para la enseñanza de la disciplina en el N.E. de Europa: registré 29 ediciones entre 1535 y 1569. Al mismo tiempo, lo vemos inspirar las empresas de reforma de los centros de enseñanza, especialmente en los medios protestantes (18); pero también descubrimos que el primer diccionario latín-alemán y alemán-latín, aparecido en Estrasburgo en 1535, se "justificaba" o "recomendaba" metodológicamente con un párrafo del De disciplinis donde Vives sugería la conveniencia y procedimiento para la elaboración de dichos vocabularios. El párrafo en cuestión aparecía en una hoja especial, antes de empezar con la A; en las ediciones sucesivas, el título del libro se modifica para hacerlo más consonante con aquella cita (19). La cosa no quedó ahí. Un diccionario latín-alemán-polaco es elaborado en base al anterior, por un humanista, autor de la primer gramática de la lengua polaca; no por casualidad, él mismo es el autor de una edición latino-polaca de los Diálogos de Vives, que vería unas dos impresiones (20).

Y como por todas partes menudeaban ya impresiones de tratados vivesianos, cuando los hermanos Trechsel, de Lyon, toman la dirección de la imprenta paterna, en 1531, deciden reiniciar las labores de la casa con una verdadera invasión de escritos del español. Para febrero del año siguiente lanzan a la venta cuatro tomitos independientes donde se divulgaba lo que --

les pareció de mayor interés de aquéllos. El tiraje sería lo bastante amplio como para que todavía sobrevivan ejemplares - de uno o todos estos libros en casi cualquier biblioteca de - Europa con un fondo superior a 2,000 volúmenes del S.XVI.

Tras la muerte de Erasmo, en 1536, las prensas de Basilea -- vuelven a recibir títulos del valenciano, aparentemente "congelado" -no sé si por recomendación del viejo maestro- desde el fracaso de venta de los Comentarios. Ciertamente, un prologuista y socio de la empresa Winter-Oporinus declara que, - muerto Erasmo, que había sido el primero, es sucedido por Vives en esta primacía(21). El mismo Juan Luis, y luego su viuda, alcanzan a enviar allí los originales de los últimos escritos del humanista, así como versiones corregidas de varios impresos anteriores. De este modo, sus nuevos editores los - reeditan bianualmente para llevarlos a las ferias de Francfurt, donde son comparados por otros libreros del resto de Europa, que pronto los reimprimen en sus respectivos países.

Tal es el caso de la Linguae Latinae exercitatio, aparecida - por primera vez probablemente en marzo de 1539 con Winter-Oporino, y reimpresa el mismo año cuando menos en Milán, Amberes, París, Lyon (¿dos ediciones?) y de nuevo en Basilea. Es seguro que 15 años después había rebasado las 60 impresiones incluida una en México, y que pasó de 200 durante el resto de la centuria. Aunque con la vuelta de siglo se espacian sus impresiones, puede decirse que en Italia fue texto auxiliar para -

el estudio del latín durante más de 350 años, cosa que, con intervalos y en menor medida, también sucedió en España.

Esta boga de sus escritos va en aumento hasta la sexta década del siglo, para casi cesar a partir del XVII. Si las cifras dicen algo, menciono que hoy tenemos noticia cierta de unas 540 ediciones vivesianas durante su siglo, sin contar las cerca de 30 impresiones de Suetonio, donde aparecieron sus breves Addita, ni las aproximadamente 20 gramáticas de Linacre, que incluían la carta para la educación de las niñas. Si partimos de 1531, cuando la difusión comienza en grande, tendríamos una media de 7.7 ediciones anuales. No sobra apuntar -- que España, hasta donde sabemos, contribuye sólo con 26 (no todas seguras), es decir, con un 0.3% anual.

Del S.XVII hasta su olvido, el nombre de Vives se perpetúa en base a dos títulos (o tal vez tres, con los Comentarios): los Diálogos, que en Italia no dejan de imprimirse hasta 1910, y poco menos en España. Y la Introducción a la Sabiduría, cuya popularidad llega hasta el S.XVIII en el área de los países reformados. Pero mientras en el siglo XVI -- como ya ejemplifiqué al hablar del De disciplinis -- la aparición del más insigificante párrafo de Vives al frente o en el interior de un impreso, o la edición de cualquier libro suyo, era síntoma de que en aquel medio editorial o en dicha localidad estábamos en el marco de un proyecto humanístico más amplio; como si dijéramos, ante la cabeza de un iceberg, la situación cambia en

el XVII; a partir de entonces, el nombre de Vives se identifica con un solo libro. Los Diálogos, por ejemplo acaban por ser designados en Italia como "Il Vives". Esto, más que un signo de vivismo venía a serlo de rutina. Y la pésima calidad de la mayoría de aquellas impresiones lo confirma. Decaído el interés por el estudio a fondo del latín, de las humanidades, en una palabra, por el Humanismo, no vuelve a darse un autor con el suficiente talento como para ofrecer una alternativa al excelente manual de Vives.

Por otra parte, aunque prácticamente dejan de editarse sus restantes libros, las nascentes bibliotecas públicas o semipúblicas disponen de prácticamente todos ellos, y ahí son consultados por eruditos y por pensadores más o menos originales, que muestran por él diversos grados de simpatía. Pero, definitivamente, Vives deja de ser el autor de difusión "masiva". Aquellas opiniones de los "críticos" son luego recopiladas, desde la segunda mitad del S. XVII, en diccionarios enciclopédicos y escritos análogos(22), hasta que tales juicios acababan por sustituir la lectura de los textos, de modo que Vives acaba por pasar de aquel cementerio al total olvido. En Francia, sin embargo, este proceso no se dió sin cierta animosidad, probablemente a causa de la rivalidad franco-española: Vives era un "malvado", un "envidioso" y, tan vanidoso, que su lectura resultaba insufrible para los oídos de aquellos modestos eruditos que, obviamente, preferían ahorrarse tal suplicio(23). Nada raro resulta entonces que los ilustrados, -

en el siglo siguiente, se sintieran, a priori, tan poco estimulados para reexaminarlo.

Sólo a fines del S. XIX, con la moda del "Renacimiento" inaugurada por Burkhardt, las teorías pedagógicas y psicológicas -- del español llaman la atención en Alemania y Francia, pero la Gran Guerra vuelve a echar tierra en el incipiente descubrimiento, con excepción de Bélgica y España. El IV Centenario de su muerte apenas halla eco, fuera de su patria, en la Francia de Vichy; pero tampoco logra traspasar aquellos tristes años. La inusitada, aunque tímida aparición de nuevos estudios durante los últimos quince años, ¿marca el siguiente -- arranque de la preocupación por reconocer su vida y pensamiento?

Tanto la popularidad como el olvido, obedecieron a factores -- en los que es difícil desligar las propias características -- del pensamiento vivesiano, de otras causas históricas más o menos adventicias. En primer lugar, cabe poner de relieve la oportunidad con que lanza su ataque a la escolástica; pero si en esto no se distinguió de innumerables contemporáneos, su crítica en cambio partía de un profundo conocimiento de causa, de modo que no se lanzaba nada más contra la espuma de la ola; al mismo tiempo, aquella embestida era contrapesada por la -- preocupación de presentar alternativas concretas a lo que rechaza. Una tercera parte del De disciplinis es para criticar la ciencia de su tiempo; otra, para proponer nuevos métodos --

concretos y programas de enseñanza; la última (y hasta hoy -- más ignorada) para proponer nuevas bases a la lógica y a la filosofía primera. Pero, escritor de transición, una vez derribada en buena parte de Europa la maquinaria escolástica (y en el resto, reformulada), y rebasadas de un modo u otro sus propuestas, nadie se interesa, entre los viejos o entre los nuevos, por reconocerlo como propio. Más tarde, cuando su pensamiento ya es asunto de eruditos, más bien que de lectores vivos, se le encasqueta el anacrónico título de "Precursor".

En segundo lugar, las vicisitudes históricas de su pensamiento son inseparables de su actitud religiosa. Ligado al erasmismo poco antes de la irrupción de Lutero, Vives se vuelve partidario de un cristianismo más atento a una religiosidad interiorizada, con una constante meditación en la palabra de Dios, y menos preocupado por las prácticas litúrgicas y el legalismo e "institucionalismo" eclesiásticos. Paralelamente, más afecto a entender a la iglesia como al pueblo de Dios en su conjunto, sin dar tanta preeminencia a las órdenes religiosas y a la jerarquía. Desencadenado el proceso de la Reforma, sin entrar de lleno en cuestiones doctrinales, se declara partidario -- así lo escribe a Adriano VI (24) -- de un concilio donde las diferencias se arreglen, gracias a concesiones por ambas partes. Y mientras los rebeldes no armen alborotos sociales, es enemigo del hierro para aplastar al cismático. Incluso se guarda de atacar a Lutero o a los luteranos por su

nombre, convencido de que la solución debe ser fruto de un es fuerzo conjunto.

Por algo también en su vida personal da muestras de gran tole rancia hacia los disidentes: cuando su amigo Grafeo, convicto luterano, es aprehendido en 1522, hace discretas pero insis-- tentes gestiones en pro de su liberación(25). Además, cuando menos tres personajes de los Diálogos eran protestantes (Dure ro, Velio y Gríneo) y de dos de ellos nos consta su amistad - con el valenciano. Finalmente, Oporino y sus socios impresores de Basilea a quienes Vives envía los manuscritos de sus - últimas obras, también son reformados. Su mismo tratado póstumo De veritate fidei Christianae (y nótese que no dice "ca- tholicae"), con todo y la dedicatoria a Paulo III, es impreso por quienes, en el propio 1543, difundirán la primera edición de la Institutio Christianae religionis, de Calvino, con la - que, por cierto, algún calvinista del S.XVI encuadernara el - libro de Vives en cuestión(26), cosa que deja en claro el eco favorable que esta tolerancia de Vives encuentra en ciertos - medios reformados. El mencionado De Veritate fue traducido - al alemán por otro protestante en 1571(27) e influyó notable-- mente en la apología de Grocio(28). Resulta significativo que de las siete ediciones del libro anteriores a la mayansiana, úni camente el impresor de una no parece haber sido protestante. Y aunque jamás fue tocado por la censura católica, parece evi dente que no gozó en dicho bando de las mismas simpatías.

Y no porque Vives haya sido luterano, sino porque creyó hasta el fin en una reforma capaz de conciliar de nuevo a todos los cristianos. Muerto en vísperas del Concilio de Trento, cuando en esta asamblea fracasa la última tentativa de una fórmula de conciliación entre reformados y romanos, y retirados -- los primeros del sínodo, los católicos partidarios del acuerdo se ven desbancados y queda en manos de los "duros" todo el poder de decisión. Estos, partidarios de una actitud beligerante hacia el protestantismo y de una definición tajante de los dogmas y de la ortodoxia, condenan a la par que al protestantismo, a todo aquello que oliera a "ambigüedades" erasmistas.

En adelante, Vives merecerá el repudio de los intolerantes de ambos bandos o no les será cabalmente simpático, o les parecerá sospechoso de evangelismo vergonzante. Con todo, visto -- que los reformados, convencidos del estrecho parentesco entre la escolástica y la iglesia romana, se ven forzados a efectuar cambios profundos en los métodos de enseñanza y a reformular en parte las viejas disciplinas, para lo cual los escritos de aquel pensador católico aparecían como instrumento idóneo. Realizada la operación, desaparece todo interés por su inspirador que, por el hecho de ser español, terminará por ser objeto de suspicacias y antipatías.

No sobra pues proponer como última causa de este olvido el enconamiento de la rivalidad entre Francia y España, y en gene-

ral de los países protestantes -que pronto toman la delantera económica en Europa- contra España, capitana del partido católico. De esta manera, a partir de la segunda mitad del S.XVI, empieza a tejerse la "leyenda negra", por la que España se -- convertía en sinónimo de todos los oscurantismos, crueldades y aberraciones. La propia España, replegada en sí misma y en sus colonias, renuncia -por así decir- a los intentos de la -- primera mitad del siglo por vincularse a las principales corrientes intelectuales europeas, y producirá una cultura peculiar; pero que antes del Romanticismo sólo merecerá el desprecio del resto del continente. Vives no podía escapar a esta racha de desprecio y "ninguneo".

Al respecto, y para ahorrarnos nuevas consideraciones, presento el sintomático caso del académico Jules Lemaitre, quien se encontró, en 1891, con una vieja traducción francesa de la -- Institutio foeminae christiana, sin duda el escrito de Vives más envejecido y que, separado de su marco histórico, sólo -- puede resultarnos descabellado a la par que misógino. Sin -- ninguna precaución de este tipo, nuestro académico señala de entrada: "Este español se me figura, por lo poco que sé de él, un ortodoxo imperturbable" (29). Más adelante: "En cuanto a Juan Luis Vives, de ningún modo es secundario saber que fue -- español y ortodoxo hasta el heroísmo" (30). Con tales premisas, no es raro que encuentre al español "sin gran agudeza -- (finesse) en sus apreciaciones ni en sus descripciones. No -- se trata más que de psicología de catecismo" (31). Porque Vi-

ves menciona que las mujeres leían novelas de caballerías, -- así como las Facetias de Poggio -cosa que Roig y poetas valencianos contemporáneos de Vives atestiguan de las damas valencianas-, el comentarista se espanta de que aquel "santo hombre" confunda al humanismo con las caballerías: verdaderamente se trata de un "esprit sans nuances"(32). Dicha cerrazón se la explica más adelante debido a que Vives procedía de un país que fue "mauresque", y no ha dejado de ser la tierra de las celosías, los velos, las dueñas... (33). En consecuencia, a cada paso se admira de su rudeza de catalán(34) -por más que Valencia nunca haya sido catalana ni Vives un escritor en esta lengua- y termina pitorreándose del "ascetismo de aquel digno escritor, de ese predicador de deberes difíciles"(35). Por desgracia basta quitar de esta caricatura la malicia, para encontrar los mismos trazos con que la devoción de sus paisanos persiste en retratar a Juan Luis Vives.

I.3. Los españoles y Vives.

No deja de ser irónico que la noticia más antigua acerca de un libro de Vives en España proceda de la Inquisición: en 1524, en la subasta de bienes que siguió a la ejecución de Luis Vives padre, apareció una caja de libros "intitulados Joannes - Ludovici", que habían sido consignados a un librero para su venta. Oscilarían entre 58 y 88 volúmenes(36). Cuatro años más tarde, cuando se abría proceso contra la memoria de la madre del escritor, en la misma Valencia se publica la versión

castellana de la Institutio foeminae Christianae, efectuada por un criado del virrey, y dedicada a la virreina. El tratado, sin embargo, circula casi como anónimo, pues el nombre -- del autor sólo se lee al interior del prólogo y en letra pequeña. Es la primera de unas ocho ediciones y casi un tercio del total de la contribución de las prensas peninsulares, durante el S.XVI, para la difusión del pensamiento del humanista español.

En efecto, fuera de otras dos traducciones (una de las Excitaciones, en 1539, y dos impresiones de la Introducción a la Sabiduría, 1544 y 1546) y de diez ediciones latinas seguras (dos de la Introducción y las restantes de los Diálogos) más cinco dudosas, no parece que Vives haya rebasado en aquel siglo y en su patria, el número de 26 ediciones. Durante dicho lapso, Venecia imprimió los Diálogos al menos 29 veces, y Lyon, con cerca de 90 ediciones de los distintos escritos del valenciano, rebasa en número a todas las efectuadas en la península hasta nuestros días. Esto significa que los tres reinos peninsulares juntos no parecen haber rebasado el 4.8% del total europeo para la centuria..

Por otra parte, y sin negar la importancia que los erasmistas concedían a la divulgación de sus ideas mediante las traducciones, lo cierto es que no encontramos en España una sola edición de ninguno de los tratados fundamentales del valenciano, hablen de la reforma de los estudios y la filosofía, de -

la situación social y política, de temas filológicos o de la cuestión religiosa; además, apenas hay mención de alguno de aquéllos en los escritores peninsulares del período. No puede negarse que España importaba grandes volúmenes de libros venecianos, basileenses y, sobre todo, de Amberes y de Lyon; pero esta misma pasividad constituye una peculiar evidencia cultural. En consecuencia, una evaluación de la influencia de Vives en su patria, o el examen de temas como el de la "hispanidad" de su pensamiento, no pueden ser abordados con un mínimo de objetividad si desestimamos las consideraciones anteriores, en especial a la hora de revisar las propias afirmaciones del español a ese respecto.

Digamos, de entrada, que las opiniones de Vives acerca de la cultura española son de corte enteramente erasmiano o, si se prefiere, están animadas por las preocupaciones educativas y religiosas del humanismo llamado nórdico o cristiano(37). Erasmo, el gran formulador y animador de esta corriente, partía de una concepción del hombre como de un ser en el que permanentemente pugnan sus dos elementos constitutivos, a saber, la materia y el espíritu(38). De este modo, quien quiera la victoria del espíritu en su propia persona, debe orar para -- que Dios, por su gracia, la conceda, así como "madurar" espiritualmente mediante el estudio, con el fin de aprender a distinguir la virtud (lo espiritual) de los vicios (lo material o carnal); entrenamiento que debía centrarse en la fuente de todo saber: la palabra divina. De ahí que para un erasmista

"religiosidad" y "estudio" sean términos inseparables: su causa es la de la pietas literata o, como decía Vives, "litterarum et pietatis (...)bonaeque eruditioni" (39). Por desgracia -dice y repite el autor del Enchiridio-, la mayor parte del pueblo cristiano interpreta la Escritura en su sentido literal y no espiritual, por lo que sigue bajo el yugo de la ley, a la manera de los judíos, y no bajo el régimen de la libertad evangélica, conquistada por la redención de Cristo.

Responsables principales de esta servidumbre, al decir del holandés, eran los frailes, que se tenían por cristianos más perfectos que cualquier seglar, por el solo hecho de cumplir ciegamente las disposiciones de sus reglas monásticas. Esta "carnalidad" los lleva a creer que la regla por sí los hace buenos, sin entender que tales penitencias no tienen otro fin que el de pedir a Dios la bondad(40). Del mismo modo, "aquellos que sant Pablo dixo de los que andan en la carne(...) --échanlo éstos solamente a los rufianes luxuriosos y adúlteros; y lo que él dixo de la sabiduría de la carne, entendiéndolo torcidamente contra los que aprendieron las letras de humanidad, que ellos llaman seglares y profanos(...)y bivi en el espíritu sueñan ellos que no es otra cosa(...que)lo que ellos hacen"41). Y estas aberraciones las predicán a la multitud. Sobra decir que los frailes correspondieron de lo lindo a todos estos cumplidos.

Vives, como buen erasmista, está convencido de que mientras -

en España persista la "tiranía" de los frailes, su patria no podrá encaminarse a la "verdadera" religiosidad ni a los "verdaderos" estudios. Sigamos, si no, el hilo de sus opiniones, según las expresara en su correspondencia más reservada. En carta a Erasmo del 18 de marzo de 1527, anunciaba al maestro la aparición del Enchiridio en castellano, con beneplácito -- del pueblo, "que solía estar en poder τῶν ἀδελφῶν": de los frailes(42). Por junio del mismo año, los mendicantes logran que la Inquisición forme una comisión de teólogos para discutir lo que ellos llamaban blasfemias y herejías del roterdamés. En carta a Erasmo del 13 de aquel mes, Vives expresa -- sus opiniones con toda claridad: está convencido de que, el tu multo de los frailes es consecuencia de la divulgación de su libro, pues si anda en manos de todos, les quitará mucho de su vieja tiranía (τῆς παλαιᾶς τυραννίδος). Probablemente muchos ánimos, incitados por su lectura al conocimiento de muchas y hermosas cosas que se hallaban ocultas, ya se disgustaron de tan indigna servidumbre, que, si existe en toda la Cristiandad, in nostra natione resulta insoportable hasta a los esclavos y a los mismos burros. De modo que los monjes no iban a tolerar que un simple librito los echara de la cima de su dignidad, de sus riquezas, de su fama y de tantas otras fortunas. Pero como esta enfermedad de avaricia y de ambición se ha enconado con el tiempo, la actual lucha, que es la de la naturaleza contra la enfermedad, tenía que ser feroz. Pero de semejantes reyertas las grandes cosas han alcanzado su

máximo esplendor: como las letras en Francia y Alemania. Nunca como ahora tuve tanta esperanza de que Hispania nostra te cognoscat et intelligat. Dios se apiade de esa grey, arrastrada a mil precipicios por quienes debían conducirla(43).

"Lo más intolerable en este tipo de gente -escribía Vives a Craneveld- es su gran enemiga contra todos los doctos. Por algo (el proverbio) $\alpha \nu \omicron \mu \omicron \lambda \omicron \lambda \alpha \nu \omicron \mu \acute{\omicron} \lambda \omicron \lambda \varsigma$ ": los desemejantes a los desemejantes(44). El mismo franciscano que por aquellos días buscara lfos a Vives con la Inquisición por el De subventione pauperum (en donde hablaba contra la mendicidad), había declarado heréticos los escritos de Erasmo, durante un sermón. Abordado por Craneveld después de la misa para que dijese a qué libros se refería, respondió que únicamente había iniciado la lectura de las Parafrrasis; pero la dejó al encontrar su latín demasiado elevado y, por tanto, demasiado peligroso. Erasmo no desperdició ocasión de divulgar la anécdota(45).

Avarientos, ambiciosos, ignorantes...y temibles. Su poder como grupo era más resistente que el que ocasionalmente pudieran acumular los más poderosos individuos. Mientras el emperador y su corte predominantemente erasmista permanecieron en España, los miembros de aquella élite y los partidarios de -- Erasmo en las ciudades, acariciaron esperanzas de ver derrotados a los monjes. Pero apenas se marcha la corte, el otro -- partido esperó su hora. Que sonó con el descubrimiento de un núcleo de alumbrados, en 1533, donde aparecieron prominentes

erasmistas, como un hermano del teólogo Juan de Vergara, secretario el último del Arzobispo Primado de España, y amigo de Vives. El affaire dió lugar a una cadena de detenciones que llegó hasta el propio Juan. Y no obstante que su patrón, el Cardenal Fonseca, y que el mismísimo Inquisidor General, Cardenal Manrique, -- eran erasmistas, la marea de aquella reacción resultó desde entonces imparable.

En una carta a Vives de Rodrigo Manrique, hijo del Inquisidor y exdiscípulo del valenciano, escrita en París en diciembre de 1533, vemos, a la par que el pensamiento del maestro, el clima de pánico y de falta de perspectivas en que se hallaban los jóvenes aspirantes a humanistas. En ella, Rodrigo expresaba su temor de que Vergara hubiese sido víctima de uno de esos hombres indignísimos y agrestes, que encuentran de buen tono y hasta piadoso quitar de enmedio a cualquier docto, por causa de alguna palabrilla dicha en broma. "Es de plano cierto lo que dices, envidiosa y soberbia es nuestra patria; añade: y bárbara. Pues ya se tiene -- por cierto entre aquéllos que no hay hombre medianamente formado en las buenas letras al que no puedan imputarse herejías, errores, judaísmos. Tanto así que a los doctos ha sido impuesto silencio, y a aquellos que caminaban a la erudicción, se les ha inyectado, como dices, un ingente terror". (46)

He sabido, prosigue, que se quiere prohibir el estudio del griego en Alcalá, al igual que en París. Y antes de cambiar de tema, declara que prefiere vivir en la más grande barbarie antes que -

regresar a patria tan ingrata; ¿de que sirve recorrer países para ganar erudicción y conocimiento de las distintas cosas para que vuelto a casa se te tache de hereje?

Antes del derrumbe del partido erasmiano en España, ¿qué opinión tenía Vives de los progresos del humanismo en su patria? El único español al que elogia repetida e irrestrictamente, es Nebrija. Tal vez por parecerle la única figura española de renombre europeo al que podía aplicar sin ninguna restricción el calificativo de amante de las humaniores litterae: gramático, historiador, jurista, filólogo y escriturista a la manera de Valla, del que se decía discípulo(47). Muerto en 1522, no parece haber dejado un equipo de eruditos que abordara aquellos temas con espíritu abiertamente humanístico. Es cierto que fue incorporado a la Universidad de Alcalá; pero no participó de lleno en el proyecto de la Biblia Políglota, por diferencias de método con el resto del -- equipo(48). Porque aquella universidad que fundara el Cardenal Cisneros, con todo y su Colegio Trilingüe y con todo y haber congregado en sus orígenes al principal grupo erasmista de la península, no era una institución de corte humanístico, a la manera, -- por ejemplo, de su tocayo el Trilingüe de Lovaina, al que Vives -- sin duda tenía en mente como paradigma, por haber participado en la defensa de aquella institución(49). Prueba de la distinta -- inspiración es que en Alcalá se fundó la primera cátedra española de Nominalismo(50), corriente tan antipática al humanismo, y en la que se formaron sus más sonados rivales. Al mismo tiempo, el hecho de que la propia universidad complutense hubiera dado --

cobijo a un Zúñiga, tal vez el más áspero de los críticos de Erasmo, y a Carranza, primero contradictor y luego erasmista. Tanto así, que en medio de la polémica contra ellos, Erasmo exclamara que ojalá y pronto Alcalá empiece a parir verdaderos teólogos, - en vez de aquel par de abortos(51). En la correspondencia de Vives con Vergara, ligado a dicha universidad, y uno de los más arduos erasmistas, encontramos planteadas con toda claridad, -- sus opiniones al respecto.

En una epístola, hoy perdida, Vives solicitaba a Vergara una lista de eruditos españoles. Este, en carta del 12 de abril de 1527, se excusa de enviarla, y no porque sean tan escasos, como parece decir Vives(52), sino que andan ocultos, bien por entregarse al servicio de los príncipes, bien porque los españoles se preocupan a tal grado por pulir sus trabajos, que mientras no los tienen en su punto, no se deciden a mandarlos a prensas, con la consecuencia de que casi nunca publican, a pesar de ser más eruditos que muchos de los que fatigan a los lectores con innumerables escritos insulsos. Vives le replica el 14 de agosto

que él no disentiría de un juicio tan prudente como el de su amigo; pero un intérprete más malicioso, "a lo que tú llamas indecisión, él diría, de casi todos los casos, que se trata, en parte, de pereza o rudeza de estilo y, en -- parte, de escasez de impresores y dificultad para dar (la lista de) nombres; -prosigue, en griego:- pero hay que hablar bien de la patria, aunque no (tenga) gloria". Y no es porque Vives niegue que haya hombres en España, en especial si Vergara se encuentra allí, "los cuales puedan competir con los de cualquier nación en erudición y conocimientos de las diversas cosas; pero, créeme, es necesario que la erudición se halle más difundida, donde mayor es el número de libros, ya que los estudiosos no pueden adivinarlo todo, y la erudición debe tomarse de los autores, muchos de los cuales son de primera clase; y entre -

éstos, la obra de muchos -y otra vez en griego:- especialmente los filólogos más afamados, no es conocida allá ni de nombre. Nunca pensaré que existe allá una erudita multitud de estudiosos, hasta saber que hay diez o doce impresores que editen y divulguen a los óptimos autores por toda España, pues no por otra vía, las restantes naciones erradicaron y desterraron la barbarie". (53)

En efecto, basta hojear los repertorios de impresos peninsulares en el S.XVI, para advertir la escasísima medida en que entonces se editaron los autores clásicos(54), el poco favor dispensado a los filólogos, y lo reducido y aislado de las aportaciones de -- las prensas españolas a esta disciplina, la humanística por antonomasia. Valga por muchos este único ejemplo: mientras en la -- segunda década del S.XVI, Cisneros hizo traer a Alcalá impresores y fundidores de tipos para los diferentes alfabetos requeridos para la impresión de su Biblia Políglota, en la octava, Arias Montano recibe autorización real para trasladarse a Amberes a -- realizar la segunda edición de la misma, visto que en España no se contaba con las prensas y caracteres necesarios(55). Así las cosas, ante la batida contra los erasmistas en su patria, unos -- en la cárcel, huídos otros del país, los demás en silencio o cambiando de bando, y en vista también del fracaso de los proyectos educativos humanísticos, nada tiene de raro que el valenciano, -- en vísperas de su muerte, escribiera al burgalés Maldonado, con mezcla de orgullo y de resentimiento: cómo dices que me defiendes de mis envidiosos, si yo "no creo tener envidiosos; especialmente en España, por muchas causas: primero, porque no estoy -- allá; luego, porque mis obras pocos allá las leen, más pocos las comprenden, poquísimos las venden o las procuran; según son fríos

nuestros hombres para el estudio de las letras". (56)

Monjes menos ignorantes y groseros que los caricaturizados por los humanistas reformaron sus órdenes con más o menos convicción; otro tanto hizo la Iglesia peninsular, fiel a Roma; una escolástica menos tortuosa que la nominalista -aunque escolástica al fin, y no métodos humanísticos- vuelve por sus fueros a las escuelas. Pero todo puertas adentro de conventos e instituciones eclesiásticas. Los seglares, que al militar en corrientes de pensamiento como la erasmista habían encontrado reconocimiento a su plenitud de derechos en la Iglesia y en la cultura, pasan otra vez a ser casi sinónimo de profanos. La Iglesia se confirma como impartidora única de la educación (si exceptuamos el corto margen concedido a la facultad de medicina y al derecho civil), al grado de que no aparece un grupo más o menos sólido de cultura laica hasta el S.XIX. Tal vez, en el caso de España, el poco éxito del proyecto de reforma humanística, tan ligado en muchos aspectos al proceso de desarrollo y emancipación de la burguesía, fue consecuencia del fracaso de ésta en sus intentos de constituirse en verdadera representante del conjunto social; en consecuencia, tampoco sus valores logran imponerse. De modo que, conforme el siglo avanza, las ciudades de Castilla y Aragón, (fuera de Sevilla, puerta de las Indias) o se estancan, como Valencia y Barcelona, o decaen francamente, como Medina del Campo, el otrora pujante centro lanero y textil. En la última villa, el futuro San Juan de la Cruz -aquella "mitad de frayle" como Teresa de Avila lo llamaba, dado su diminuto cuerpo-, hijo de tejedores reduci

dos a miseria, luego de ver a su hermano mayor morir de inanición y al segundo consumirse en anemia, busca lugar en la Compañía de Jesús; pero lo rechazan por su origen social, y tiene que conformarse con la orden del Carmen.

Sofocada la amenaza de los "nuevos", los estamentos tradicionales de la sociedad feudal, nobleza y clero, reafirman su poder, si bien, en lo sucesivo, bajo la tutela de un monarca absoluto - que reduce al mínimo el margen de acción y de manifestación de disidencia, la que en adelante será calificada de herejía, sin importar si la "desviación" tenía origen político o religioso. Por lo demás, uno y otro poder quedan íntimamente ligados, así en la península como en las colonias americanas. La prolongada vigencia de un recurso jurídico tan escabroso como el de los estatutos de limpieza de sangre, tendría también explicación con base en la estrategia defensiva de las clases tradicionales: Los descendientes de judeoconversos, minoría social burguesa por excelencia, quedaban excluidos de los puestos clave de la jerarquía y la administración, y aun de ciertas órdenes religiosas. El grupo, entonces, acaba por diluirse social e históricamente, no sin antes producir figuras laicas de la talla de Vives o Cervantes y monjes y místicos como fray Luis de León y Santa Teresa, todos ellos marginados o perseguidos en algún momento. Este trasfondo de pugnas sociales, ¿juega algún papel de consideración durante el llamado Siglo de Oro? La posterior decadencia literaria, ¿tiene algo que ver con la definitiva derrota de uno de los grupos beligerantes?

Lo cierto es que, en el clima de "vuelta al orden" que marca a la Iglesia española -y a su pupila la cultura- desde la segunda mitad del S.XVI, difícilmente podía resultar simpática y oportuna una producción literaria como la de Vives, donde erasmismo y laicismo van de la mano a todo lo largo y ancho de sus consideraciones religiosas, educativas y aun políticas, por más que sin la virulencia verbal de un Erasmo: antimonaquismo en la actitud y en el estilo, oposición a que la cultura sea patrimonio exclusivo de los claustros; pacifismo, en especial la negativa a conceder legitimidad a toda guerra entre cristianos, o a aceptar la separación de cristianos entre los jurídicamente aptos (los "viejos") y los inválidos para determinados cargos (57); asimismo, su disgusto por la mendicidad, por la política de conversiones forzosas de judíos y moros, etc. Ello sin contar con que en España debía saberse algo de su origen social judeoconverso (58), cuando no fueran claramente perceptibles los tics ideológicos comunes al grupo en aquella sociedad cada día más quisquillosa con las cuestiones de limpieza de sangre.

Más aún, está por explicarse satisfactoriamente el hecho de que pasajes más críticos que los tachados en los Comentarios, y que no son infrecuentes en sus restantes escritos, hayan escapado --del todo a la censura inquisitorial. Y consta que se le buscó --tela para cortar (59), y que el P. Mariana no se alejaba mucho --del general sentir al vanagloriarse de que la Compañía de Jesús se adelantó al mismo Santo Oficio en la prohibición de "las obras de Erasmo y Vives, y otros autores de sospechosa doctrina". (60)

Por algo todavía el Índice lisboeta de 1624 mencionaba: Ejus scripta non parum obscuravit consuetudo cum Erasmo (61).

En tales condiciones, una vez que en España las voces erasmistas son acalladas o puestas en sordina, Vives apenas es leído o confesado. Y cuando alguien se atrevía a hacerlo, como en los casos de Cano, García Matamoros, Azpilcueta, Bartolomé de las Casas, a la mención del valenciano se añadía una nota de censura, haya sido para "curarse en salud" o por simple antipatía. Es sabido el caso del teólogo y ministro inquisitorial Melchor Cano. Este dominico, en su De locis theologicis, aparecido póstumamente en 1563, dedica un capítulo entero a la crítica de Vives, sin obstáculo para que le fusile largas parrafadas a lo largo y ancho de su tratado (62).

Sin embargo, el caso típico de esta poca simpatía y desconfianza por Vives, es el protagonizado por el también dominico Fray Bartolomé de las Casas. Presentemos, a modo de antecedente, su relato de las declaraciones de Fray Bernardo de Mesa (63) en una junta de teólogos y juristas, en Burgos, en 1512. Este, también dominico, sin mostrarse partidario de la esclavitud, propone alguna forma de servidumbre para los indios, lo que llena de indignación a Fray Bartolomé, pues tal cosa decía Fray Bernardo,

"nunca habiendo visto indio alguno, más de la relación -- que los seglares, que morían por matallos (le hicieran...); no curando de se informar del padre fray Alonso de Montesinos, a quien debiera dar más crédito, como a hombre religioso y letrado (...) y de su orden (...), y si él no fuera tan crédulo de los seglares (...)" (64). Además, cómo pre-

tende fray Bernardo -prosigue Las Casas- "hacer a los se-
glares apóstoles y doctores de los indios(...)los segla--
res que vienen rabiando y hirviendo en cudicia de ser ri-
cos(...)los seglares que, por la mayor parte(...)vimos vi-
vir vida profanísima y llena de toda manera de vicios (...)" (65)

De modo que no es gratuito que fray Bartolomé, al referirse a sí mismo en sus escritos, se designe preferentemente como "el clérigo".

El caso es que, mientras el clérigo Las Casas redactaba su Apolo-
gética historia, tenía muy a la mano la Ciudad de Dios para sur-
tirse de noticias acerca de la antigüedad pagana; paralelamente,
iba sirviéndose, sin decirlo, de los "scholias" de Juan Luis Vi-
ves. Pero su regla de silencio se rompe un solo momento, a la -
hora de citar las Historias del babilonio Beroso, donde éste --
afirmaba ser una misma persona el patriarca Noé y el dios roma-
no Jano. Digamos que el libro en cuestión había sido "descubier-
to", editado y anotado por Giovanni Nanni (o Annio) de Viterbo -
(1432-1502), aunque al punto fue tenido por los humanistas como
una grosera falsificación, y actualmente nadie defiende su auten-
ticidad. Pero fray Bartolomé se enfada de encontrar en Vives a
otro de los impugnadores de aquélla, al afirmar "que lo que aquel
libro dice le parece narrar puros sueños dignos de los comenta--
rios de Joannes Annius. Estas son sus palabras, que ninguna co-
sa huelen a humildad, antes bien tienen sabor de no poca arrogan-
cia"(66). Sin examinar en detalle la refutación del dominico, -
que abarca todo un capítulo, digamos que cita declaraciones -
de autores antiguos para mostrar que Beroso escribió un libro de

historias y, a continuación, aporta testimonios modernos en favor de que el libro cuestionado por Vives es en verdad el de Beroso: "De los modernos escritores podría bastar Joannes Annio de Viterbio, que comentó aquellos cinco libros de Beroso (...y afirma ser aquel libro de Beroso (...)"(67); el segundo testigo es Juan Lucido, y el último "el doctísimo maestro y padre Fray Domingo de Soto (...)"(68). Fray Bartolomé, al sostener el testimonio de su primer campeón, alega que es " cierto, por todo lo que en dichos lugares Joannes Annio escribe, allende ser maestro y doctor en teología. En las historias antiguas del mundo no debe ser tenido por menos que Luis Vivas, leído y docto"(69). No creo que sobre agregar que tanto Soto como el vindicado Annio, si no es que el propio Lucido, eran dominicos.

No vamos a detenernos en dar noticia de cuanto español opinó algo de Vives, ni a esbozar una historia de las ideas; simplemente, quería poner de relieve algunos de los puntos que en momentos -- posteriores de la historia de España han incidido en la interpretación de los españoles acerca de su paisano. Por ahora, resumamos el panorama señalando que, de las 26 ediciones peninsulares de Vives en el S.XVI por mí localizadas, tenemos que 12 correspondieron a los Diálogos. Del total, la delantera toca a Castilla, con 18 impresiones. En el siglo siguiente, en cambio, nos encontramos con que sólo una de las 24 no corresponde a dicho libro; al mismo tiempo, Aragón se pone al frente, con alrededor de 16. El S.XVIII carga aún más la balanza del lado aragonés: de las 38 ediciones ediciones localizadas, únicamente cinco son castella--

nas: dos de los Diálogos (una de ellas según el modelo bilingüe valenciano), así como dos de La mujer Cristiana y una de la Introducción a la sabiduría, en castellano. De las restantes 33, fueron valencianas 17, una de las cuales consistió en las Opera omnia, aparecidas en 8 tomos en folio. Empresa tan insólita no podía ser fruto del azar; antes bien, tiene su explicación en el movimiento de los ilustrados valencianos. Dicho sea de paso, -- fuera de una carta de Vives aparecida en 1957, no parece haber -- rastro directo ni indirecto de una sola edición de Vives en Portugal.

Los "reformistas valencianos", como Mestre los llama(70), se habían constituido en grupo en torno al Dean Manuel Martí (en Valencia de 1699 a su muerte, en 1737) y en función de un amplio programa historiográfico, que luego es precisado por su discípulo y continuador, D. Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781), fundador de una efímera Academia Valenciana. Sus miembros intentaban una reforma general de la cultura española que, partiendo de un examen crítico, desmitificador, de la historia civil y eclesiástica, fuera capaz de sustituir a los cronicones y a los falsos cronicones por una historiografía abordada y construida exclusivamente con base en documentos fidedignos. Al mismo tiempo, entendían que era prerequisite indispensable para tan ardua labor la edición crítica de cuantos documentos históricos originales pudieran encontrarse, así como la publicación y reimpresión de los escritos de los principales críticos del siglo anterior, especialmente Nicolás Antonio, Sáenz de Aguirre y Mondéjar. "Es

decir, la gran herencia barroca, última manifestación del humanismo renacentista" (71), tradición que ellos sentían continuar, y que veían entroncada con la obra de los grandes eruditos españoles del XVI, como Vives, el Brocense, Antonio Agustín, a los que también dedican su atención.

Así las cosas, Mayáns publica en 1742 la Censura de historias fabulosas, escrita por Nicolás Antonio un siglo antes; pero sólo es objeto de censura y persecución. Este espíritu crítico de los valencianos, unido a su negativa a afiliarse a Madrid, los lleva a todo tipo de fricciones con la Corte, cuando no como de cíamos- a abierta persecución, y a una completa falta de apoyo económico oficial. Pero es que se dan cuenta que su movimiento es anterior, y de un carácter más riguroso, al de la Ilustración borbónica, cuya propensión al ensayo es vista por ellos como un signo de superficialidad. Así, aunque reconocen en Feijoo al divulgador del método crítico, consideran -como dirá Piquer en su Lógica- que, dado que no expone los fundamentos de las ciencias de que trata ni recurre nunca a las fuentes primarias, que él ha -- creado tantos "sabios aparentes" como los que ha develado con su crítica (72). Por si fuera poco, la recién estrenada dinastía -- borbónica y sus corifeos madrileños tienen los ojos más puestos en Francia que en el pasado español, a diferencia de los resentidos valencianos y catalanes que acaban de pelear en favor de los Habsburgo. En consecuencia, Feijoo les parecerá un mero repetidor de escritores franceses, que "entre tantos y tantos discursos -dice Mayáns- no hay siquiera un pensamiento que, con verdad,

pueda vendernos como suyo" (73).

Ciertamente, y dicho sea por cuenta nuestra, Feijoo apenas se acuerda de Vives cuando hace apología de las "Glorias de España"; entonces trae a cuento los elogios de los "Extranjeros" a Vives, el Brocense, el Pinciano; y no estoy seguro que alguna vez lo haya citado directamente y no a través de diccionarios (74). Vives, que había sido sepultado por los franceses desde la Guerra de los Treinta Años, no tenía mucho que inspirar a estos "afrancesados"; en cambio, encuadraba plenamente dentro del programa de difusión de los eruditos valencianos.

La monumental edición mayansiana de Vives viene a ser, pues, uno de los frutos de aquel vasto plan, así como de penosas luchas. Y en lo que toca propiamente a nuestro humanista, constituye el aporte principal, no único, de dichos novatores que, yendo contra la corriente, se empeñaron en poner ante los ojos del resto de España la controvertida figura de su paisano. El proyecto editorial era ya algo abandonado por Mayáns en 1752, cuando el cronista valenciano Agustín Sales (1704-1774) lo retoma. D. Gregorio escribiría la Vida, y el cronista contaba con su asesoría y biblioteca. Pero el plan vuelve a enfriarse, aparentemente a resultas de los de Sales con la Inquisición, motivados por un sermón. En aquella circunstancia, Mayáns le escribe:

Por qué piensa Vmd que yo no insto la impresion de Vives! Por la Frailería. No es esto covardia; sino prudencia, huir de pelear con los que pelean con la

fuerza i no con la razon. Poco importa (para el ven-
cimiento) tenerla, si no vale(75).

Sales muere sin ver realizados sus planes, y el proyecto de -
edición revive sólo con la llegada a Valencia, en 1772, del -
nuevo Arzobispo Fabián y Fuero, quien consigue por fin la au-
torización del Consejo de Castilla el 28 de julio de 1780(76)
y acepta cubrir las costas.

Un Mayáns octogenario se pone a la obra, para sólo alcanzar a -
ver el cuerpo del primer volumen, pues muere en diciembre del
año siguiente, dejando inconclusa la Vita, que su hermano --
Juan Antonio completa e incluye a modo de prólogo, al heredar
los afanes de la edición(77). Se dejan fuera los polémicos -
Comentarios a la Ciudad de Dios, así como algunos pasajes de
subido color erasmiano(78). El trabajo culmina ocho años des-
pués, justo cuando el estallido de la Revolución Francesa ha-
ce dar marcha atrás a las reformas de Carlos III. Luego, el
cambio de siglo trae los pleitos por la corona entre Carlos -
IV y su hijo, la desastrosa invasión napoleónica, la irrupción
del partido liberal y, en fin, una centuria de convulsiones -
sociales, inestabilidad política y cuartelazos. Vives, en -
sus nuevas letras de molde, apenas halla eco. Y no sólo por-
que los alborotos políticos distrajeran la atención. También
porque, ahora, a la tradicional desconfianza por Vives se su-
maba la inspirada por aquel editor laico, cuya boda diera moti-
vo de burlas aun a los ilustrados padres Flórez y Feijoo, y -
del que se rumoraba haber sido jansenista(79). Sin embargo,

aunque la generalización del interés por el estudio de Vives demora un siglo todavía y procede de muy diverso impulso intelectual, el entusiasmo habría valido poco sin una edición confiable y accesible de dichos escritos. La valenciana no sólo se adelantó a aquella necesidad, sino que, todavía hoy, no nos es dado sustituirla.

Un repaso de la bibliografía vivista del XIX nos da una buena perspectiva de la situación. Antes de la revolución liberal de 1820, tenemos cosa de diez ediciones escolares de fragmentos de la Introducción a la sabiduría (uno de ellos de 1824), más cinco de los Diálogos. Luego, a partir de la restauración, tres Introducciones (una es dos años anterior, 1873) y una Mujer cristiana. Por último, en el más de medio siglo que separa las fechas anteriores, encontramos una versión de la Introducción (1853) concebida para escolares de primaria, y una monografía (1839), ambas de Valladolid.

Dicha monografía aparece en el momento en que la regente María Cristina empieza a conceder, mal que bien de su grado, - un espacio social y político a los liberales. La Inquisición -signifique ésto lo que signifique- no llevaba 20 años de suprimida, ni pasaban 15 de la última "quema" y ejecución pública de un hereje(80). Por otra parte, únicamente el 9.21% de la población sabe leer y escribir(81). El interés de este ensayo radica tanto en la lectura de corte liberal que hace de Vives, como en la manera de conectar su caso con el problema

del atraso científico y cultural de España, con lo que prepara las sonadas polémicas de finales de siglo. Tenemos, pues, que el profesor de matemáticas Ricardo González Múzquiz conocía a Vives únicamente por haber leído sus Diálogos cuando estudiaba latín; "después no había vuelto a oír hablar (de él) en las aulas ni fuera de ellas" (82). Con todo, "una casualidad" puso en sus manos las Opera omnia, y no sabe si quedó -- más sorprendido por "su extraordinario mérito como reformador de todos los ramos del saber, ó (por) el injusto olvido en -- que yacen sus eminentes servicios a la causa de la razón y de las luces" (83). En vista de lo cual, decidió escribir una -- Vindicación del ilustre filósofo español Juan Luis Vives, primer reformador de la filosofía en la Europa moderna. En su libro, de 108 páginas, plantea que, al lanzar el valenciano -- su ataque contra la escolástica y proclamar "la vanidad del -- ídolo que dominaba las escuelas" (84), se había propuesto apartar los obstáculos que se interponen al libre desarrollo de -- la razón. Por lo tanto, su pequeño tratado In pseudodialecticos inaugura "la verdadera reforma filosófica" (85). Dicha -- perspectiva nos da la clave de su pensamiento. Porque si es cierto que "Bacon echó los cimientos de las verdaderas ciencias, fue el filósofo español quien desmontó el terreno, -- abrió las zanjas, y puso las primeras piedras" (86)

También explica nuestro ensayista la medida en que en Vives -- se encuentran ya los elementos del método inductivo (87) y la manera como procuró aplicarlos a cada ciencia; pone de relieve

ve su independencia crítica frente a Aristóteles(88) y el modo explícito de señalar la necesidad de poner de lado las incognoscibles causas primeras y finales(89). Al mismo tiempo, plantea la posibilidad de que Vives hubiese influido en los pensamientos de Bacon, Descartes, Locke, Condillac y otros. Explica las limitaciones del valenciano en base al poco desarrollo científico de la época, y en ningún momento insinúa -- que aquellos maestros hubiesen sido meros sucedáneos de Vives; antes bien, les profesa viva admiración. El libro, en suma, rebosa del entusiasmo que le causa la lectura directa de los textos de su defendido, y si todo el tono de su discurso es típicamente liberal, no cae en excesos retóricos ni panfletarios.

Por lo que toca a la difusión de Vives, encuentra vergonzoso que sus obras aparezcan en España 227 años después de la edición basileense;

que "por laudable que sea la laboriosidad del Sr. Ma-yáns (...), el desagravio ha sido algo tardío (...). Cuando las obras de Vives se han generalizado en España, las ciencias habían mudado completamente de aspecto; la reforma que él comenzó, estaba ya concluida; y sobre todo, del extremo de apreciar solo las obras latinas, se había pasado al opuesto de no leerlas absolutamente"(90). Pero sucede que en España, "sea por la tenacidad de nuestro espíritu, como decía Vives, - sea por otras causas (...) el escolasticismo no solo se arraigó muy profundamente, sino que perpetuado hasta nuestros días, ha sido un firme apoyo de la ignorancia (...) y un obstáculo casi invencible á la introducción de la verdadera filosofía"(91). El caso es que España siguió aplaudiendo los certámenes de los ergotistas "con el mismo estúpido entusiasmo, con que vitoreaba al tribunal encargado de la extermina--

ción de las brujas" (92); en tales condiciones, difícilmente un español se iba a comprometer en la defensa de un paisano "cuyo principal título de gloria es (...) la guerra a muerte que supo hacer a los escolásticos" (93).

Ahora que ha pasado para España "el reino de las tinieblas" -prosigue-, y a pesar de que son indudables los progresos habidos en literatura y artes desde fines del siglo pasado, es innegable que "en el aspecto de las ciencias, y sobre todo de la filosofía, estamos aún a merced de los extranjeros" (94), -quienes, o desconocen o no aprecian la tradición española, en la que probablemente no faltarán otros escritores semejantes. Ojalá y pronto veamos toda esta tradición incorporada a los nuevos libros de texto. Porque "si nuestra regeneración no ha de ser un nombre vano", no nos será dado prescindir de nada de lo que estimule nuestro deseo de saber y que ayude a disipar la ignorancia que se opone a la prosperidad de nuestros pueblos. Que el hombre, como dice Bacon, sea capaz de dominar a las cosas, una vez que ha aprendido a servir las. Y ojalá también que estas verdades tengan más utilidad en nuestra patria para los que vienen, que la que tuvieron para quienes nos han precedido (95).

A partir de este momento, el nombre de Vives queda expresamente asociado a las polémicas acerca de la historia intelectual de España. Porque, ante el innegable atraso cultural, y ante la nueva perspectiva de un régimen político más o menos constitucional, a los españoles del S.XIX se les impuso la necesidad

dad de un reexamen del pasado para explicarse su atraso presente. La primera de tres corrientes de interpretación del problema cultural que surgieron entonces, lo explicaba a partir de factores psicológicos, como el de declarar a los españoles incapaces para la ciencia experimental(96). Parece que Vives no tuvo mucho que decir a éstos. Una segunda corriente, muy en el estilo de la de González Múzquiz, arriba reseñada, atribuyó tal retraso a circunstancias objetivas como el absolutismo monárquico, la Inquisición y la Contrarreforma: por obra de estos factores, España se había apartado de Europa y de las más fecundas corrientes de pensamiento a partir del S. XVI. A éstos interesaba el Vives enemigo de la escolástica y precursor de la ciencia experimental. Para un tercer partido, el origen del mal no había estado en "España" sino (en) la Europa protestante, la que había quebrantado la unidad espiritual, y con ella la comunidad cultural, elaboradas durante la Edad Media, y justificaban la intransigencia española de los siglos XVI y XVII como lógico resultado del noble, aunque infructuoso, empeño por restablecer la deshecha unidad"(97). En consecuencia, cultura española y catolicismo se identificaban a tal punto, que toda forma de heterodoxia venía a ser -- una actitud tan antiespañola como destructiva; la Contrarreforma había sido, por tanto, la suprema muestra del heroísmo español; por último, afirmaban que "la intolerancia religiosa y la Inquisición favorecieron, en vez de coartar, el libérrimo vuelo de la ciencia"(98). Este partido tuvo más resonan--

cia que los otros, y nos dejó una imagen ultraconservadora de Vives, que fue desde entonces la dominante. Con todo, y muy a su manera, también asimiló la lectura liberal del Vives precursor científico.

Semejante punto de vista fue apadrinado, desde Cataluña, por los seguidores del psicologismo del escocés William Hamilton (1758-1856), que gozara de alguna boga en Francia a principios del S.XIX; "de ahí pasa a España, donde se transforma en la escuela de Barcelona, filosofía que el grupo catalán de metafísicos, juristas y estéticos burgueses, además de renacentistas conservadores, opone a hegelianos y krausistas, revolucionarios en política" (99). Contradicciones políticas aparte, la escuela catalana era tan ecléctica en filosofía como eclécticos eran sus contradictores los krausistas, con la diferencia de que el intuicionismo de los primeros permitía eludir el racionalismo de los segundos. El principal propagandista de los psicologistas catalanes habría de ser Menéndez y Pelayo (1856-1912). Este santanderino, hijo de un profesor de matemáticas, fue enviado por su padre a la universidad de Barcelona, desde los 15 años, por miedo de que el muchacho se inficionase con las doctrinas del racionalismo krausista madrileño. Y pronto el precoz polígrafo se asocia al grupo barcelonés.

Ahora bien, como los hamiltonianos -y Menéndez Pelayo decía serlo hasta la médula- encontraban un parentesco entre su --

teoría psicológica acerca del valor universal del common sense y la teoría vivesiana de las anticipaciones (100), pronto la escuela catalana se dió a la tarea de promover la figura del valenciano. Así, Martí de Eixalá, fundador del grupo, agregó unas consideraciones sobre Vives a una historia de la filosofía que él tradujera (1842). Lloréns, discípulo suyo y luego maestro de D. Marcelino, dejó inédita una traducción y comentario del De anima et vita (101). Por tales motivos, el polígrafo santanderino se consideraba tan hamiltoniano como vivista, identificación que tanto había de repercutir en la difusión del vivismo en España.

Nada sirvió tanto a los fines de esta propaganda, como la polémica de D. Marcelino sobre La ciencia española. Es cierto que ya en el Estudio biográfico del Dr. Carlos Mallaina (Burgos, 1872) aparecen casi todos los elementos que harían por fin de Vives una figura aceptada en su patria: hispanidad, moderación, ortodoxia, primacía sobre los extranjeros ("Bacon no hace más que copiarle") (102). Hay también la declaración de que Vives no critica a la escolástica, sino los "excesos" de ésta: gracias al cambio de énfasis, Vives ahora podía ser asimilado a figuras tan disímiles como Carvajal, Cano o Vitoria. En suma, aquí ya nació el Vives que, para decirlo en una frase, vendría a ser "un conjunto admirable de bellas dotes" (103). Sólo faltaba un profeta que hiciese oír aquel evangelio a la recelosa España: éste sería D. Marcelino.

En la dicha polémica, Vives viene y va entre el mar de erudición que Menéndez Pelayo despliega ante su rival krausista para demostrarle que la ciencia española distó mucho de ahogar "casi por completo su actividad" bajo el absolutismo de los Austrias. Aquí sólo nos interesa la discusión en la medida en que Vives se vuelve en ella la punta de lanza del polígrafo santanderino. El valenciano es objeto de declaraciones tajantes, nacidas de la polémica y jamás desarrolladas de un modo mínimamente orgánico. Nada sustituye, pues, a sus desmesuradas afirmaciones, pronto traídas a cuento por sus entusiastas seguidores. Tomemos algunas de entre las cerca de 90 páginas dedicadas al tema: Por Don Marcelino.

"el escritor que más fielmente compendia y personifica las ideas todas y el saber acaudalado por el Renacimiento, es un español, Luis Vives" (104), quien fuera "el más prodigioso de los artífices del renacimiento, pensador crítico de primera fuerza (...), renovador del método antes que Bacon y Descartes, iniciador del psicologismo escocés (105); porque, en fin de cuentas, "Bacon y Descartes no hicieron más que recoger, cada uno por su parte, mermada y como Dios quiso, la herencia de los filósofos españoles e italianos del S.XVI" (106). "¿No son relieves de la mesa de Luis Vives el baconismo y el cartesianismo, y, sobre todo, la escuela escocesa?" (107). Sin embargo: "Así como el hemisferio de Colón lleva aún hoy el nombre de Américo Vespucio, -- así se han bautizado con los pomposos nombres de baconismo, cartesianismo, y escuela escocesa diversos girones del manto de Vives, para quien espero que llegue pronto el día de la solemne reparación, hoy retardada sólo por el clamoreo de los sofistas" (108).

Por lo que a España toca -nos dice aquí y allá-, el S.XVI fue su edad dorada en filosofía. En él reviven o nacen las tres escuelas de filosofía propiamente ibéricas: lulismo, suarismo

y vivismo, que florecen al lado de los peripatéticos clásicos, en el estilo de Sepúlveda, Gouvea o Pedro Juan Núñez; del ramismo español, como Herrera y el mencionado Núñez; el onto-psicologismo de Fox Morcillo; y el cartesianismo ante-cartesiano - de Dolese, Pereira, Vallés (109). Esto para no hablar de escolásticos como Cano y Vitoria. Ahora bien: todos ellos parten de Vives y deben a él lo mejor de sus ideas: es su "patriarca" (110). De él proceden incluso el sensualismo de Huar te de San Juan, y el escepticismo de Sánchez.

A un árbol tan fecundo como el de Vives, no se le pueden imputar los sistemas corrompidos que propiciara: "fueron sanos - en el árbol todos los frutos vivistas, aunque llevados unos a tierra extraña, se pudrieron o se malearon" (111). Si un día le fuera dado a D. Marcelino escribir una historia del vivismo podría mostrar

"cómo el espíritu de la doctrina de Vives informa toda nuestra civilización (...y) que a él debemos lo poco o lo mucho que hemos trabajado en ciencias naturales; que de él arranca una reforma en la enseñanza de la teología y del derecho; que nuestra crítica histórica, desde Juan de Vergara hasta el presente, es una aplicación del vivismo; que él dió luz y guía a los estudios de erudición y humanidades (...); que Vives tiene todas las cualidades buenas del Renacimiento y ninguna de sus exageraciones; que no es un fanático enemigo de la Edad Media; que no condena en poco ni en mucho la civilización cristiana (...); que toda restauración total o parcial de los estudios en España ha sido restauración vivista, y deduciría de todos estos hechos (...) la necesidad de volver al espíritu de Vives para salvar la ciencia española del olvido y de la muerte" (112). Porque Vives, lejos de pecar por alguno de los capítulos que tan malos frutos dieran fuera de España "encierra en una vasta síntesis lo mejor y más sólido de todos, sin las exageraciones ni -

el exclusivismo de ninguno (...), y porque no contiene ningún error grave, que sepamos, y porque es creación del todo española, queremos resucitarle y nos damos vivistas. Y como este sistema salva el catolicismo quoad substantiam, y no tiene la pretensión de ser la "filosofía católica" sino la "filosofía española", pide y alcanzará de seguro el derecho de vivir, crecer y multiplicarse al lado de su hermano mayor el tomismo y a la sombra de la Iglesia (...) (113).

Pero la frase que más efecto hizo -verdadero exorcismo- y que más tarde veremos citada y vuelta a citar, proclamaba:

"Vives no exagera nada ni incurre en herejías. Era -católico piadosísimo, y consideraba como juegos pueriles (...) todas las ciencias que directa o indirectamente no sirviesen para el gran fin. Aunque contemporáneo y amigo de algunos de los corifeos de la Reforma (¿Erasmus?), jamás se rindió a sus halagos ni empañó en un ápice la pureza de su fe católica y española. La intolerancia que él combatió, no es la de la Iglesia sino la de las escuelas (...). La tercera parte de sus obras son tratados ascéticos a cual más ortodoxos. Acaudilló el Renacimiento sin contagiarse con ninguna de sus exageraciones. Como católico y como español, el hijo de Blanca March es una de las figuras más simpáticas de nuestro siglo. ¡Que extraño -- que nos refugiamos bajo su bandera!" (114).

Es cierto que todavía Don Marcelino fue criticado desde el lado tomista: Si Vives dió tales frutos, tal era el árbol(115). Y cómo Menéndez hace discípulos de Vives a tomistas como Cano. Bien que alabe los méritos del valenciano; "pero... ¡resucitar su doctrina! ¡declararse vivista hoy! ¡pretender que la filosofía española sea el vivismo!... Por los clavos de Cristo, que aún hay tomistas en España (...). La religión única informó la única filosofía, y resultó el escolasticismo tomista, que es la filosofía cristiana por excelencia". No pretenden poner a Vives por encima de Soto, Suárez, Cano: "la doc-

trina de Santo Tomás, (es el) único organismo completamente científico y católico (...)" (116). Pero el vivismo prendió. Era demasiado tentadora la idea de que un español, católico - irreprochable, había creado un sistema filosófico totalmente español, que traspasó las fronteras de España para alumbrar - el nacimiento de toda la filosofía de esa misma Europa que -- hoy tildaba de ignorante a su maestra España. Un Vives de tales proporciones, era una venganza histórica y una bandera. Así que de la desconfianza se pasó a la admiración irrestricta.

Por tal motivo, lo que más cautivó de dicha imagen de Vives - fue su hispanidad, adverbio que, con el paso del tiempo irá - variando su tonalidad política. Lo primero fue invertir el sentido de la perspectiva: reubicarlo, por así decir, físicamente en España. de aquel Vives que, como señalábamos, publicó todos sus escritos fuera de España, se afirmó ahora que había "traspuesto" los Pirineos con su fama. Una de las pruebas de la liberalidad de la Inquisición española -dirá alguien más- es que no molestó a Vives a la hora de escribir cuanto quiso(117).

Pero hispanidad no era sólo una patria material, sino la encarnación e irradiación de cierto tipo de virtudes. Entonces, todo lo bueno que el pensamiento español moderno hace e hizo, fue por influencia del "espíritu" de Vives: él "informa" --- "nuestra" cultura. En otras palabras: a partir de Menéndez

y Pelayo se hizo del español Vives, la piedra angular, el mito fundacional de la cultura española moderna. Vino así a -- creerse que, apenas aparecido, el vivismo había conquistado plaza de philosophia perennis española: "Valencia y toda España -dirá Estelrich en 1940, refiriéndose a su influencia ya en el S.XVI- están orgullosas de su gran sabio" (118). La lista de influencias que Menéndez elabora para España y aun para Europa, es aceptada apenas sin objeción, incluso por el bando contrario. Gentes interesadas con mayor serenidad en la historia de las ideas, se dedican a la caza de citas que permitan, "texto en mano", descubrir para Vives un nuevo terreno, diríamos, de precursorismo.

El segundo elemento a celebrar en Vives -tan conectado con el de hispanidad para aquel punto de vista-, era el de su ortodoxia. Y puesto que era ortodoxo, no podía ser enemigo del to mismo, la filosofía de la Iglesia. Además, bien visto, sus escritos denotaban gran piedad, ascetismo y rigor moral. El otrora desconfiado clero, se vuelve su defensor. Y no faltó el sacerdote que se preguntara si Vives erró la vocación al tomar esposa (119). Ningún elogio a sus virtudes fue suficiente. El del conocido historiador eclesiástico contemporáneo, P.García Villoslada, rezaba: "Vives, cristiano de fe profunda y vida inmaculada, cuyas admirables virtudes tocan a veces el heroísmo, fidelísimo hijo de la Iglesia Romana, a cuya defensa consagró los últimos años de su trabajada existencia"(120).

Por último, nadie desde entonces dejará de loar su moderación. Verdadero malabarista del acierto, ni yerra ni exagera en nada grave. Podíamos darnos a su lectura sin ninguna prevención.

Los contradictores políticos e intelectuales de D. Marcelino replicaron que, sin echar mano de subterfugios, era imposible probar que Vives hubiera sido "a un tiempo peripatético y ramista, escéptico y partidario de las ideas innatas, baconiano y sensualista" (121). Nada indica, sin embargo, que ellos hayan sido capaces de crear una lectura alternativa de Vives, o que hayan hecho contribuciones notables al estudio de su vida y escritos. Habría que revisar en las revistas de la época y en algunos ensayos, el desarrollo de esta corriente de interpretación, que difícilmente escaparía al influjo del escritor santanderino, y que debió proseguir hasta la Guerra Civil, de donde pasó al exilio, si bien manifestándose con cierta timidez. Lo poco accesible de toda esta bibliografía, dificulta aquí un estudio detenido.

En el bando menendezpelayista, hemos encontrado un solo intento serio de abordar la vida y pensamiento del humanista valenciano. Es el del cosmopolita profesor madrileño de Derecho - Mercantil, Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926). Discípulo de D. Marcelino, había colocado en su estudio dos litografías, una del maestro, y la otra, de Schopenhauer (122), muestra sin duda de una independencia de criterio que será patente en toda su investigación. En un principio, tuvo intención

de limitarse al estudio de las ideas psicológicas de Vives; - pero pronto descubre la necesidad de un trabajo previo de rebusca documental que permitiera reconstruir el clima histórico, la biografía y la bibliografía del valenciano, de todo lo cual abundaban noticias, aunque dispersas y faltas de rigor - (con excepción quizás de la biografía de Nameche). El resultado principal de su trabajo, Luis Vives y la filosofía del Renacimiento (Madrid, 1903), podrá necesitar correcciones, pero tal vez sigue siendo la principal obra de referencia para el estudio de Vives. Fruto de la misma investigación fue el descubrimiento y publicación de unas diez cartas a/o de Vives, - entonces inéditas o sumamente raras, lo que hace con gran sobriedad y cuidado.

A partir del estudio de Bonilla, algunas de cuyas afirmaciones no dejaron de incomodar (123), los vivistas españoles tendieron a descuidar cualquier fuente distinta de la tríada Mañáns-Menéndez-Bonilla, si exceptuamos pequeñas aportaciones, fruto de la erudición local valenciana. El tono conmemorativo y parroquial se impone y, en este ánimo, es creada en Valencia la Cátedra Luis Vives (1926), que publica parte de sus cursos y, aunque se pensó en reeditar el opus vivesiano, el plan no fue más allá de la Introducción y de las Declamaciones sex (124). Vives acaba de convertirse en un verdadero santón laico, hosco e intolerante. Y, conforme las rachas políticas de la dictadura, y luego de la república y de la guerra civil saturan el ambiente, Vives, aquella "alma" de la cultu-

ra española, se tiñe del color político de los "nacionales".

El fundador de aquella cátedra, González Oliveros, es también el puente entre el vivismo anterior y posterior a la guerra.

En Valladolid, 1937, "II año triunfal", hace imprimir: Humanismo frente a Comunismo. La primera monografía anticomunista publicada en el mundo, obra de un pensador español el universalmente célebre humanista JUAN LUIS VIVES que nació, bajo el signo Imperial del Yugo y las Flechas, el mismo año en que España descubrió el Nuevo Mundo. Traducción del original latino, Introducción y Notas por el Doctor Wenceslao González - Oliveros, Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Salamanca. Se trata de una traducción del De communione rerum, lo que ocupa 35 de las 192 páginas, más el texto de un curso acerca del opúsculo, dictado en 1935, más discursos y alocuciones. El libro termina con un:

¡Franco! ¡Franco! ¡Franco!

!!!Arriba España!!! (125)

Como la victoria de los nacionales casi coincidió con el IV - Centenario de la muerte del valenciano, no pudo desperdiciarse la ocasión de ligar ambos sucesos. No faltó el libro vivista dedicado: "A mi hermano José Antonio, muerto por Dios y por la Patria". Los títulos de los artículos y ponencias del homenaje anunciaban: "Luis Vives. Forma de la Hispanidad"; "La llama de la Hispanidad"; "Cursillo de exaltación de valores Hispánicos"; "Juan Luis Vives, Hispanista y Educador".

En ellos, se dijo y repitió que Vives, en la hora de la reconstrucción nacional, debía ser propuesto como "un modelo, un -- ejemplo, una insignia" (126). Su pensamiento debía inspirar: "Una verdadera kulturkampf", capaz de reencaminar a "los pobres ignorantes envenenados" (127). Y no a otra cosa se dedicó el Padre Gomis, desde su tribuna de la Revista del Trabajo, - editada por el Ministerio del Trabajo: "Principios Hispáni--cos: Luis Vives. El Trabajo"; "Principios Hispánicos: Luis Vi--ves. Obediencia y disciplina".

En este nuevo contexto, a las exageraciones menendezpelayistas se agregaron todos los motivos que el ardor de la lucha les - inspirara, y con todavía menor sentido de las proporciones. Se resucitó el espantajo del Imperio, y Vives vino a ser "uno de los artífices del perenne ideario de nuestra España Impe--rial" (128), "el tipo más acabado de un humanista de la España Imperial" (129). Por influencia quizás del Nacional-Socialismo, pero sin duda retomando las gastadas manías del casticismo y de la pureza de sangre, la vieja entelequia de la Hispanidad vino a encarnarse en raza, en la Raza Hispana. Al punto, Vi--ves se convirtió en su máximo exponente. No por otro motivo, su traductor, el P. Riber, escribía: "lo que sí nos merece - una repulsa instintiva, mientras no existan probanzas más au--torizadas (...) es el presunto origen judío de Luis Vives. Nos duele enormemente ver mancillado con esa mancha ancestral el más cristiano de los epígonos del renacimiento (...) victo--rioso debelador de musulmanes y judíos" (130). En una palabra,

todo lo que aquéllos nuevos dueños de la cultura española que rían anatemizar o bendecir, Vives ya lo había presentado o -- abiertamente predicho en el más atinado de los sentidos: --

"Luis Vives, en cuya vasta y genial producción se halla contenido -en germen, flor o fruto- todo lo que la Falange Española Tradicionalista y las J.O.N.-S. ansían y algo más" (131).

La Edad de Oro proclamada por Vives, como humanista que era, se convertía ahora en una referencia del valenciano, "con emoción y conciencia clara" al Siglo de Oro del Imperio Español. Y cuando Vives hablaba del carácter aureo de "nuestra" piedad y de la lucha que debe librar contra los vicios, el "nuestro" ya no se refería a los cristianos sino a los españoles, con lo que Vives preveía la guerra que nuestra piedad de españoles iba a librar contra los herejes, y gracias a la cual España volvió a ser "el brazo de Dios y la antorcha del mundo"(132). Porque la paz a que Vives se refería, no era de ésas que alegran a cualquier "anémico pacifista"; sino "una paz, si se -- puede así clasificar, belicosa"(133).

Si excesos como aquéllos eran al menos comprensibles en 1940, todavía son visibles a mitad de los sesenta y no parecen muy dispuestos a morir todavía en 1978. Con todo, poco a poco re aparece un vivismo menos calenturiento, que volvió a ocuparse del filósofo, del pedagogo, del psicólogo, o en traducir de modo bastante aceptable la mayor parte de sus Obras completas. Incluso se inició la edición de los Procesos contra la familia (1964); pero la mala acogida al libro en ciertos medios,

desalentó la prosecución de la tarea. Por lo demás, se cultivaron profusamente los tópicos laudatorios, llegándose incluso a analizar la humildad de Vives en sus modalidades "actual", "potencial" y "acto-potencial", a disertar acerca de: "Las - dos madres de Luis Vives" (es decir, Valencia y Blanca March), de su "melifluidad" y de otras dulzuras semejantes (134).

Dos libros de este período trataron expresamente de abordar - el pensamiento filosófico del valenciano. El primero, de Mariano Puigdollers, antiguo profesor de la cátedra Luis Vives, es La filosofía española de Luis Vives, Colección Pro Ecclesia et Patria, Madrid, 1940. Libro "de título engañoso", lo llama Noreña, que lo leería (135). Monsegú nos da de él un botón de muestra:

"Sólo Vives acertó a recoger y expresar el espíritu - netamente católico e ingertado en el alma de la raza hispana, capacitándola así para empresas universales. Universal era la causa de la paz de Europa (...); universal la extensión de la cultura y el perfeccionamiento de los métodos pedagógicos; universal la cruzada contra el turco (...); universal la reforma de la Iglesia (...); universal la emancipación de las clases humildes y su elevación integral. Y todas estas formas de universalidad, que eran manifestaciones de catolicidad, las transformó en empresas nacionales, - en empresas de la Hispanidad" (136).

El segundo ensayo, es el de Bernardo Monsegú, O.S.B., Filosofía del humanismo de Juan Luis Vives, Madrid, 1961. Publicado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas a través del Instituto Luis Vives de Filosofía, obtuvo el "Premio Nacional Menéndez Pelayo". El ensayo comienza con un exa

men de los conceptos de humanismo y renacimiento, pero con -- una profunda repugnancia por estas manifestaciones culturales, a las que ni siquiera reconoce el mérito de haber sido filosofa, ni de haber hecho "aportaciones positivas" (137). Y como nada significan para él los métodos y disciplinas del humanismo, se limita a interpretar dicho término en un sentido antropológico y religioso, prescindiendo de su caracterización histórica como movimiento intelectual concreto. En consecuencia, para Monsegú, el de Vives es

"un humanismo piadoso que afirma la dependencia absoluta del hombre de Dios y exige que de una manera --- consciente todo el universo vaya referido a Dios a -- través del ser humano. Si el hombre está en el centro de la creación, Dios está en el centro del hombre" (138).

Este desinterés y desprecio por el humanismo como manifesta-- ción histórica, se explica principalmente porque su preocupa-- ción-guía no es la filosofía del humanismo del valenciano, si no su filosofía escolástica, o lo que él califica como tal. Monsegú afirma que Vives "sigue anclado en la Edad Media (...) fiel al pensamiento cristiano patrístico y medieval, nutrien-- do su pensamiento con la filosofía escolástica (...)" (139), - por más que revistiéndola con elegante ropaje, en concesión - al espíritu de la época. Planteado lo anterior, nuestro au-- tor se dedica a descubrir al escolástico subyacente en Vives, convencido "de que el sistema teórico de su filosofía es aristotélico y tomista" (140), y tomándose el cuidado de armonizar con el tomismo los puntos de la especulación vivista que -só

lo en apariencia- se alejan de él, particularmente en lo tocante a su concepción de la lógica y a la teoría del conocimiento. Con todo, para esta operación no parte de los textos directos del valenciano, sino de la interpretación que Menéndez Pelayo hiciera de éstos, cuando se propuso asimilar el pensamiento de Vives al de Hamilton(141). En otras palabras, su tesis principal, la del fundamental escolasticismo de Vives, que, bien justificada sería de enorme interés, se queda en un terreno acrítico, trillando una vez más los surcos de D.Marcelino. Al propio tiempo, sus citas de Aristóteles son dadas a partir de Santo Tomás. (142)

En las restantes partes de su libro, Monsegú examina las opiniones de Vives acerca de las cuestiones sociales, políticas, etc. Por lo que toca a la mujer, nuestro ensayista considera que el valenciano ve "casi con repugnancia la inevitable necesidad de casarla e instruirla" (143). Y en la última parte de su libro, olvidado del todo de Juan Luis, si no es que achacándole sus propias ideas, Monsegú hace una larguísima disertación para plantear que: "De suyo el Estado laico es antihumano y antihistórico, como es antiteológico el estado laico - en una sociedad cristiana (...). Prácticamente es la Iglesia la que tiene autonomía sin subordinación a nadie, pues en fin de cuentas representa a Dios (...). La asiste el poder de enseñar al Estado (...Y hay que) reconocer a la Iglesia suprema jerarquía en virtud de la supremacía de lo espiritual sobre lo temporal y del fin último sobre los demás fines" (144).

Independientemente de lo interesante que resulta encontrar, - todavía en 1961, a un defensor a ultranza de la doctrina teocrática, no veo qué puedan aportar semejantes estudios al conocimiento de la filosofía de Vives.

Si el libro del exilado español Carlos Noreña (hablo de 1970) tuviera todos los defectos, nada le quitaría el mérito de ser un vaso de agua fresca en la aridez y aspereza de los miles y miles de páginas como las reseñadas. Podrá estar todavía demasiado sujeto a los patrones de la edición mayansiana, haber hablado acerca de libros que al parecer no leyó, haber incurrido en "errores tanto tipográficos como sustanciales" (145); pero por primera vez quizás desde Bonilla, se hizo el intento de abordar el pensamiento de Juan Luis Vives y no el de una gloria de la ortodoxia nacional. Ojalá y su traducción castellana, unida a estudios como el de Rivera de Ventosa (146), -- que en verdad se proponen asomarse al pensamiento vivesiano -- "con serena independencia", puedan pronto ofrecernos lecturas de Vives alternativas a las aquí expuestas. Semejantes interpretaciones no sólo invadieron prácticamente toda la bibliografía hoy accesible, sino que, además, fueron enseñadas oralmente en las escuelas. De este modo, un español de hoy, de -- los que ya borrarón de su frente "el signo Imperial del Yugo y las Flechas", difícilmente escucha la palabra Vives sin un gesto de malestar o escepticismo.

I.4. Conclusiones

Espero haber demostrado a lo largo de este capítulo, que Vives, si bien era español, recibió fuera de la patria lo más sólido de su formación intelectual y, fuera también de España, publicó todos sus escritos y ejerció la parte más sustantiva de su vasta influencia.

Por lo que toca a las biografías de nuestro humanista, en contramos que los contemporáneos mostraron más interés por sus escritos que por el autor de ellos, lo que trajo como consecuencia la conservación de escasas noticias acerca de su vida. Más tarde, cuando también sus escritos fueron olvidados, sólo quedaban de él algunos datos confusos y difusos que fueron más o menos armados hasta alcanzar cierta coherencia. La magra biografía que de aquí resultó, fue recibida en un clima de indiferencia general por la figura del valenciano, y languideció en diccionarios que simplemente se copiaban unos a otros. Sin embargo, a partir de finales del S.XVIII no han faltado intentos esporádicos por dar un poco de rigor crítico a tan escasas noticias, que casi siempre proceden de los propios escritos vivesianos.

Asimismo, expuse que el pensamiento de Vives pronto fue olvidado, tanto por causas inherentes al mismo, como por motivos políticos y religiosos. En consecuencia, que a partir de la segunda mitad del S.XVII, el valenciano sólo fue objeto de citas o de menciones aisladas que casi siempre estuvieron fuer-

temente coloreadas por las pretensiones particulares de cada autor y, más aún, por los diferentes prejuicios nacionales.

Y como todos esos factores tan disímiles (especialmente en el caso español, que aquí fue objeto de un estudio particular) - se interponen entre el propio texto de Vives y nosotros, se vuelve imposible una lectura crítica del mismo sin tener al menos una idea aproximada de dichos aspectos, so pena de tropezar inadvertidamente con cualquiera de ellos. De ahí la necesidad de que previo al estudio de su pensamiento se hiciese un repaso de las circunstancias que acompañaron a la difusión de éste: cuándo y por qué se favoreció determinada faceta, -- por qué se prescindió a veces de tal otra, o la causa de que en ciertos momentos se le inventaran modalidades que ni siquiera sospechó. Espero, pues, haber dado aquí al menos una panorámica de las azarosas circunstancias de esta transmisión.

Por lo que toca a España, traté de hacer ver que Vives, humanista "nórdico", "cristiano" o "erasmista" intentó que llegara a su patria aquella corriente de pensamiento religioso al tiempo que letrado, aunque de tono marcadamente laico. Señalé la manera en que aquel movimiento religioso-intelectual comenzó a ser bien acogido en la corte española de Carlos V, en ciertas capas del clero secular y especialmente en algunos núcleos burgueses, pero fue abiertamente rechazado por la mayoría de los monjes, portaestandartes del pensamiento tradicional. Indiqué, así mismo, el modo como al fin fueron frena

dos y condenados aquellos esfuerzos renovadores.

También señalé que, a partir de entonces, los españoles ignoraron a Vives o lo vieron con desconfianza u hostilidad, con la excepción de ciertas minorías más o menos marginales, casi siempre integradas por laicos partidarios de una España menos dominada culturalmente por el estamento eclesiástico. Que, debido a aquella desconfianza general, su pensamiento distó mucho de haber sido la espina dorsal de la ciencia española, como se pretendió a partir del S.XIX.

Por tal razón, consideré que no puede hablarse propiamente de vivismo en España antes del último cuarto del S.XIX, pero que este entusiasmo tardío -y quizás por su misma extemporaneidad y por la falta de una auténtica tradición- llegó tan teñido -de las pugnas entre liberales y conservadores, y luego entre "rojos" y "nacionales", que nunca permitió (con la excepción de Bonilla) un análisis sereno y riguroso de la vida y pensamiento de aquel pensador marginal. Antes bien, una exaltación inconsiderada de la figura de Vives se prestó para numerosos excesos propagandísticos y doctrinarios que, sólo cuando hayan sido revisados críticamente, permitirán despejar el panorama y acercarse de nuevo a este escurridizo pensador que, si no debemos disociarlo de las corrientes de ideas que su pensamiento propicia a lo largo del tiempo, tampoco podemos dejarlo fijo en ninguna de las interpretaciones con que los diversos lectores han tratado de determinarlo.

II. VALENCIA Y VIVES. ANTECEDENTES LOCALES DE SU PENSAMIENTO.

Vives pasa en Valencia los primeros 16 ó 17 años de su vida, es decir, todo un tercio de su no tan dilatada existencia. Si bien es cierto que durante este período no recibió la influencia de los maestros y corrientes ideológicas que lo ayudarían a definir lo más característico de su pensamiento, no puede negarse que -- los estudios de aquellos años formaron un sedimento sobre el que Vives más tarde edificó su pensamiento maduro, y contra el que -- más de una vez reaccionaría. De aquí la importancia de determinar en lo posible las influencias culturales y académicas que re cibiera en aquella patria a la que no le fue dado volver.

Pudiera argumentarse, sin embargo, que el tema de su formación -- académica valenciana resulta algo secundario en vista de la rela tiva uniformidad de métodos y de planes de estudio alcanzados -- por las escuelas medievales. Sin embargo, en el caso de Vives, -- el aspecto meramente académico entra en juego con tres factores de carácter más bien social e histórico que hacen al pensador Vi ves indisociable de su pasado valenciano: a) el hecho de que Va lencia fuera la ciudad capital de un reino relativamente autóno- mo de la corona aragonesa, donde tenía lugar una animada vida ur bana, burguesa, a diferencia de lo que sucedía en la mayor parte del resto de la península, cuya dispersa población estaba marca- da por la influencia de la nobleza rural; b) su pertenencia a -- la minoría social judeoconversa, heredera de la tradición cultu- ral judía, grupo marcadamente urbano, asociado a los patricios, y

cuya sincera conversión al cristianismo era asunto sumamente discutido; c) el hecho de que le tocara vivir durante el período en que la corona, mediante la Inquisición, perseguía con máxima intensidad a los miembros de su poderosa casta, a resultas de lo cual toda su familia queda desmembrada y arruinada, y él se ve forzado a un autoexilio que abarcó los restantes dos tercios de su vida.

En consecuencia, el problema de la escolaridad de Vives no puede dissociarse de un problema más general, que dista mucho de ser secundario, y que puede formularse como sigue: 1) el tipo de formación familiar, religiosa y escolar que el joven hijo de judeoconversos recibiera en la burguesa Valencia, en aquel clima de acre persecución contra su casta; y 2) la repercusión de todo aquello a lo largo de su vida y pensamiento posteriores.

Esta reformulación de dicho asunto es importante también porque, durante años, la pertenencia de Vives a la casta judeoconversa fue algo ignorado, rechazado o soslayado. Por todo lo cual, grandes áreas de la vida y el pensamiento del humanista quedaban al margen de esta esclarecedora y fundamental circunstancia, dando lugar, en ocasiones, a graves malentendidos.

Nuevos estudios acerca de este insoslayable tema, sin duda aportarán conclusiones más concretas que las por mí obtenidas. Espero cuando menos haber planteado el problema y explorado su territorio mediante los siguientes puntos:

- II.1. Condiciones sociales de la Valencia de Vives.
- II.2. El problema judeoconverso y la Inquisición valenciana.
- II.3. La familia y la formación familiar de Vives.
- II.4. Una aproximación a la vida cultural de la Valencia vi-
vesiana, y a las posibles circunstancias de sus estu-
dios universitarios.

II.1. Valencia. El marco histórico social.

Valencia, patria de Vives, era uno de los estados-miembro de la confederación aragonesa desde el siglo XIII, cuando la ciudad -- fue arrebatada a los moros tras una larga campaña (1233-1244) -- que tuvo más de ocupación pactada que de verdadera conquista militar(1). Aparentemente la nueva región fue constituida en reino autónomo para impedir su anexión a Aragón o a Cataluña, con el concurso de cuyos contingentes había sido ganada.

En este nuevo reino habitaban tres castas que, con anterioridad al S.XVI, convivieron sin excesivos conflictos sociales. La más numerosa, la de los moriscos, había conservado, a raíz de los -- acuerdos de la conquista, parte de sus usos y costumbres, pero -- sin liberarse de la condición de siervos. Relegados a las tareas agrícolas, eran una masa dócil, compacta y laboriosa, si bien -- irreductible a las maneras de los conquistadores. La segunda y más poderosa casta, la de los cristianos, era lo bastante poco -- numerosa como para que, todavía en la época del nacimiento de Vives, apenas si constituyera "una superestructura urbana dirigente" (2). En tercer lugar encontramos a un grupo todavía más reducido, urbano como el anterior y ligado a él por fuertes intereses económicos: el de los judíos y judeoconversos, comunidad -- fuertemente diferenciada, y no por pequeña menos poderosa.

Vives, que procedía de una de las familias del tercer grupo, nunca mostró demasiado interés ni simpatía por la casta inferior de

los moriscos, si bien se declaró enemigo de toda política que quisiera convertirlos de una manera forzosa. En cambio, muy en consonancia con los de su "raza", siempre se mostrará muy aficionado al grupo dirigente. Un vistazo a la organización política y social de la ciudad nos ayudará a situar a la familia de Vives y a entender mucho de las opiniones sociales de Juan Luis.

La ciudad, dotada por los sucesivos monarcas de una tupida legislación foral, es, en tanto cabecera del reino, sede de las cortes (Generalitat) y de los principales funcionarios reales, en especial el gobernador, la autoridad política, y el mestre racional, encargado del real patrimonio. Al mismo tiempo, en tanto municipio, cuenta con un Consejo General, que rige la vida ciudadana. Este, diseñado para impedir la formación de bandos irreconciliables en el interior de la ciudad, y para evitar la perpetuación de las personas en los altos cargos, cuenta con un reglamento según el cual la mayoría de las autoridades debe renovarse anualmente.

En la práctica, sin embargo, las cosas eran muy distintas porque el Consejo, dividido en dos cámaras, estaba totalmente dominado por la alta o Consell Secret. La cámara alta, en efecto, estaba constituida principalmente por el mestre racional (municipal, distinto del funcionario real) y por seis jurados, quienes tenían comisionada la designación de los miembros de la cámara baja o Consell de Cent. Al mismo tiempo, tenemos que, por ley, los jurados debían ser elegidos entre los ciudadanos que no necesita--

ran vivir de su trabajo, con lo que las clases bajas y medias -- quedaban excluidas. Y si bien es cierto que el cargo de jurado debía renovarse anualmente, nada impedía que la misma persona pudiese repetir al tercer año, en especial si tenemos en cuenta que todo jurado saliente debía fungir como consejero en la cámara baja durante el año sucesivo a su ejercicio. En consecuencia, el pequeño grupo apoderado de la cámara alta tenía un control permanente del municipio y de las ventajas a ello inherentes.

Tal predominio del patriciado urbano propiciaba una independencia prácticamente total del reino hacia la corona. Sin embargo, con la llegada de los Trastámaras al trono de Aragón en el S.XV, la injerencia real en Valencia se incrementa paulatinamente, hasta volverse preponderante en el largo reinado del último de ellos: Fernando II, el Católico (rey de 1477 a 1516). En efecto, Alfonso el Magnánimo, el segundo Trastámara, obtuvo del municipio, en 1418, el derecho llamado de "ceda", por el cual el monarca tenía derecho a presentar una lista de candidatos a todas las autoridades municipales. Y como el rey estaba permanentemente ausente de Valencia, era el racional del municipio -el encargado de las finanzas, hombre del rey, y único funcionario reelegible- quien elaboraba unas listas que el monarca había de sancionar.

Ahora bien, los reyes de Aragón, dueños de un imperio compuesto por más de media docena de estados, no todos ellos limítrofes, tenían una necesidad creciente de recursos. Para obtenerlos, les -- era forzoso ampliar su poder de decisión y de captación financie

ra en el interior de cada uno de sus estados. Con Fernando el Católico, tales necesidades se convirtieron en francamente inabarcables, vista la multitud de empresas en que se compromete. En primer lugar, su matrimonio con Isabel de Castilla (1469), a la que tuvo que apoyar en sus cuestionables pretensiones a aquel trono. Ello obtenido (1474), y gracias a la unión dinástica de ambas coronas (nunca se fundan los dos reinos en uno), se suceden la campaña y toma de Granada (1481-1492), la empresa del Nuevo Mundo (que durante años sólo significó gastos para la corona), las italianas (1494 hasta la muerte de Fernando), la africana -- (1494 en adelante). Porque, si bien algunos de aquellos asuntos pertenecían específicamente a uno solo de los reinos, y otros tuvieron lugar después de la muerte de la reina (1504), la unión de recursos que propició aquella alianza conyugal permitía a cada soberano un poder adicional, suficiente ya para someter a la levantisca nobleza castellana o para perforar la tupida malla -- del aparato foral aragonés; para apoyar la toma castellana de -- Granada o para enviar los "cuartos" de Castilla para un negocio tan "aragonés" como el de Nápoles.

Valencia, en la periferia de tales proyectos, únicamente podía servir al monarca como fuente de ingresos. El municipio, en manos de un grupo rentista y usurario, prestaba gruesas sumas al monarca (que éste reembolsaba tarde o sólo en parte), mientras quedaba el pago de intereses por cuenta de la ciudad. Pero el municipio, endeudado y escaso de recursos, se veía forzado a ne-

gociar nuevos préstamos para pagar los crecientes intereses, y tales préstamos sólo beneficiaban en Valencia al "sector financiero", dueño, como decíamos de la ciudad. Este mismo grupo, de paso, aprovechaba sus servicios al monarca para conseguir en arriendo el cobro de todo tipo de impuestos y gabelas.

Con esta simbiosis rey-oligarquía, a costa de una población progresivamente sometida y a costa de la independencia política del reino, Valencia se encamina hacia una crisis creciente, disfrazada de opulencia, que culmina en el feroz estallido de las Germanías (1519-1522).

Porque, a los mencionados trastornos político-financieros, cabe agregar la cuestión cerealera. La producción local del grano nunca rebasaba la mitad ni, con frecuencia, la tercera parte del trigo necesario para el consumo de la ciudad. Por tal motivo, el municipio controlaba en su totalidad el suministro de grano, cosa que lo obligaba, año con año, a complicadas operaciones para la importación de los faltantes. Esta circunstancia constituyó no sólo una nueva fuente de deudas, sino una rica veta para todo tipo de tráficós con aquel alimento, y un motivo de inseguridad y descontento popular, que llegó a materializarse en verdaderos motines, como el de 1503, a resultas del cual varios funcionarios fueron procesados, y al parecer absueltos(3).

Por si esto fuera poco, la producción artesanal, particularmente la textil, disminuye conforme el S.XV se acerca a su término, --

hasta el punto de volverse insuficiente para la demanda interna. Tal contracción de la producción llevó al empobrecimiento a la mayoría de los maestros y a una correlativa imposibilidad de promoción social para los nuevos oficiales. Consiguientemente, unos pocos se benefician de la situación y esta preeminencia les permite igualmente neutralizar los esfuerzos de sus compañeros de gremio por encontrar soluciones de alcance más general.

En tales condiciones, Valencia, que pudo beneficiarse con la ruina de Barcelona a raíz de la guerra civil (1462-72), y que recibiría sin duda parte de los capitales catalanes fugitivos, no cuenta con verdadera salud económica como para ponerse al frente de la descalabrada confederación aragonesa. Es la ciudad más populosa de la península (entre 75 y 100 mil h.), apenas comparable en esto a Sevilla, recientemente beneficiada con la conquista de Granada y la consiguiente apertura de Castilla-Andalucía al Mediterráneo. Pero el auge valenciano es fundamentalmente especulativo. Por algo el rey Fernando, cuando preparaba una incursión al Africa en 1510, escribía a uno de sus privados, que estaba por partir a Andalucía "para dar priessa en la dicha armada (...), y no voy a fazer la dicha armada a la Cathaluña ni a Valencia, porque como sabeys no hay allí la abundancia de mantenimientos y cuaullos ni de las otras cosas necessarias para la dicha armada que hay en el Andaluzfa"(4).

¿Qué papel juegan, entonces, judíos y judeoconvertos en este mosaico socioeconómico? Desgraciadamente, con todo lo que la his-

torioografía valenciana de los últimos años ha avanzado en el reexamen de esta supuesta edad dorada del reino, no parece que hasta ahora se haya intentado un estudio comprensivo acerca del peso específico de judíos y conversos en el marco general de la Valencia de la época(5). Si es evidente que no todos ellos tenían el mismo poder, parece igualmente clara la liga económica entre éstos y los patricios de la ciudad, dedicados en buena medida -igual nobles que burgueses- al rentismo y la especulación, cuando no también al comercio en gran escala.

Pienso que la mayor evidencia de esta comunidad de intereses entre patriciado y conversos o judíos, la encontramos en el tipo de oposición presentada por el reino a la nueva Inquisición de los reyes católicos. En efecto, si aquel tribunal se había fundado para combatir a los judaizantes, lo lógico hubiera sido que únicamente los presuntos afectados opusieran resistencia. Sin embargo, cortes y ayuntamiento, tan dóciles en conceder al rey nuevos empréstitos, presentan la más cerrada oposición en este caso. Oposición que se renueva, a la muerte del rey Fernando, en la corte de Bruselas (en la que Vives a la sazón se encontraba, y cumplía encargos del ayuntamiento valenciano), donde en vano se agotan recursos tendientes a que el nuevo rey suprimiera el tribunal. Se alegaba que la institución, por proceder de Castilla, iba contra los fueros del reino. Pero también, que al aplicar la Inquisición su aparato de confiscaciones, y sacar bruscamente del juego las más diversas fortunas, descoyuntaba el com--

plejo y tirante sistema financiero, particularmente en lo tocante a los censales. En consecuencia, aquellos beneficios para el fisco real traían como contraparte que los señores seculares y -- eclesiásticos perdieran, junto con los fondos, la clientela que los ponía en juego.

Por lo que a Vives toca, quiero poner de relieve que este judeo-converso aparece ligado desde temprano a algunas de las figuras más conspicuas de esta oligarquía, no obstante su alejamiento de la patria. Nos consta, por ejemplo, su relación con los Cabanilles, el jefe de los cuales fuera gobernador del reino durante años. Figura impopular, y al parecer de no muy limpios manejos, que en 1464 ya había sido víctima de un atentado, del que se rehusó; en 1492 fue procesado por corrupción, y en 1503 lo vemos complicado en el tráfico de trigo que propiciara los motines a que antes hicimos referencia. Su hermano o pariente Jerónimo, embajador de Aragón en París durante los años de estancia de Vives en aquella universidad, parece haber favorecido económicamente al joven estudiante. Vives nos aparece relacionado también con los Joan, de los cuales Lluís, procurador de los poderosos duques de Gandía, fuera aprehendido por ignoro qué tipo de banderías en 1512, y que en 1514 aparece renunciando --¿por fuerza?-- a su cargo de racional. Su hijo Honorato (futuro consejero de Felipe II) será discípulo dilecto de Vives y puente de enlace entre éste y el duque de Gandía, así como protector de los hermanos de Vives luego de que la Inquisición quemara a su padre. También tuvo relaciones con Martí Pons, abogado fiscal de Valencia, emba

jador en 1519 en la corte de Bruselas, y que muere en 1522 combatiendo a las tropas agermanadas(6). Amigo de Lanuza, gobernador vitalicio de Aragón, virrey ocasional de Valencia, e intrigante en 1516 en la corte de Bruselas(7). Incluso los compañeros de escuela valencianos que Vives menciona, como los Arinyo y los Cristóbal, son identificables como miembros de este grupo, del cual Vives hace tan encendido elogio en 1520, en plena germanía(8).

Y que tal relación no era unilateral nos lo dice también el hecho de que en el temprano 1516, los jurados de Valencia le asignen la comisión aludida en la corte de Bruselas. Y el municipio sigue en buenos términos con Juan Luis en 1527, a pesar de que la Inquisición valenciana ejecutara a su padre en 1524. E incluso, como ya dije, un criado del virrey tradujo el libro de la mujer cristiana y lo dedicó a la virreina, el mismo año en que se abría proceso contra la madre de Vives. Consta también que, en 1538, el virrey hace un pequeño encargo a nuestro humanista(9).

Es también sin duda dicha asociación entre ambos grupos, la que explica el apoyo que la familia de Juan Luis recibe a la hora de los procesos contra su padre y madre, a que volveremos a referirnos. Quede por ahora bien asentado que el estudiante que cambia un día Valencia por París, y luego por Flandes, distaba de ser un adolescente desamparado y desarraigado. ¿Qué tenía de peculiar el grupo judeoconverso, que sabía abrir tantas puertas al mismo tiempo que era objeto de persecución tan sañuda?

II.2. Los Judeoconversos. La Inquisición y la Familia de Vives.

En aquella sociedad de tres castas o "naciones" como lo fue la medieval española, los reyes peninsulares solían declararse, con orgullo, "señores de tres religiones" (10); sin embargo, conforme las formaciones sociales del medievo entran en crisis, la convivencia entre castas se torna progresivamente difícil, especialmente desde la segunda mitad del S.XIV. La "cuestión morisca" no fue motivo de grandes preocupaciones antes del S.XVI, sin duda por su confinación a los estratos más bajos de la sociedad rural. La casta judía, en cambio, urbana y llena de recursos, -- pronto emergió como competidora de la cristiana, especialmente a partir de que en aquella rivalidad se mezcló el dramático factor judeoconverso.

Los judíos españoles, por el hecho de serlo, quedaban legalmente descalificados para la posesión o cultivo de la tierra, para el ejercicio de las armas y para el ministerio eclesiástico. En -- contraparte, se veían precisados a ocuparse --diría el P.Mariana-- en "todas las veredas de llegar dinero" (11): préstamos refaccionarios, cobro de impuestos, comercio local y marítimo, administración de casas nobiliarias y hasta de la hacienda real. Esto sin excluir que, en las capas más bajas y más numerosas, se dedicaran al pequeño artesanado. Ahora bien, si aquella minoría que daba excluida de buen número de actividades, no por ello dejaba de estar vinculada, de la manera peculiar indicada, al resto de la sociedad. Por lo mismo, el hecho de que la base legal de la

diferencia dependiera de su particular religión, convertía a sus miembros en un grupo excluyente, vuelto hacia sí mismo, compacto y solidario, y con abundantes manifestaciones culturales que lo diferenciaban de la sociedad cristiana.

La singularidad de este industrioso grupo despertaba diversas reacciones en el interior del cuerpo cristiano. La corona, siempre urgida de dineros, codiciaba las grandes riquezas de aquella comunidad. Los señores seculares y eclesiásticos los veían como buenos administradores y gente con quien negociar. Las clases bajas, por su parte, no podían menos que odiar a aquellos alcaballeros y usureros, a la par que envidiaban su fortuna. El disgusto de éstos últimos, según decíamos, a partir de un momento se vuelve proclive a estallidos de violencia antisemita. El más grave de ellos, iniciado en Sevilla en 1391, provocó una cadena de explosiones populares contra los judíos en las principales ciudades de la península, acompañada de terribles matanzas, que dió lugar a que numerosos sobrevivientes, aterrorizados, corrieran a bautizarse (12). A partir de entonces, la "cuestión judía" pasa a segundo plano; mejor dicho, viene a ser el trasfondo de un problema mucho más enconado: el de la "cuestión conversa".

En el caso valenciano, el problema se desencadenó de modo un tanto diferente, pues aquí el antisemitismo nunca alcanzó un nivel tan álgido como en Andalucía. Sin embargo, a instancias del predicador valenciano San Vicente Ferrer (1350-1419), en 1512 fue aprobada una legislación antijudía tan ominosa, que la mayoría de los de esta casta optó por el bautismo (13). Tanto así, -

que el decreto de expulsión de 1492 apenas parece haber tenido - efectos prácticos en la capital del reino(14).

Como era de esperarse, tan pronto como la presión disminuía, gran número de aquellos conversos forzados volvía a sus anteriores -- prácticas religiosas, si bien en este terreno era difícil separar las simples prácticas sociales de las prescripciones de la ley mosaica. El caso es que, bautizados o no, convertidos o no con sinceridad, siguieron viviendo en los mismos barrios o jude-rías y con las mismas prácticas sociales y económicas que tanto irritaban la susceptibilidad de los viejos cristianos. Y lo que parecía peor a estas gentes, a partir de su bautismo, estos "judíos" tenían la puerta franca para invadir áreas de actividad -- que, con anterioridad, eran tenidas por exclusivamente cristianas. Y con todos sus dineros y recursos, se ponían en condición de competir favorablemente con los "viejos" cristianos. Para decirlo con palabras de uno de los resentidos -el tan frecuentemente citado cura de los Palacios--:

"En quanto podían adquirir honra, oficios reales, favores de reyes e señores, se mezclan con hijos e hijas de caballeros christianos viejos con sobra de riquezas". Asimismo, aseguraba que los conversos habían logrado "muy gran riqueza y vanagloria de muchos sabios e doctos e canóni--gos e frailes e abades e sabios e contadores e secreta---rios e factores de reyes e de grandes señores... todos vían de oficios holgados, y en comprar y vender no tenían conciencia con los christianos. Nunca quisieron tomar -- oficios de arar ni cavar (...) salvo oficios de poblados, y de estar asentados ganando de comer con poco trabajo". Y, por si fuera poco, "nunca perdieron el comer a costumbre judaica de manjarejos (...)"(15).

Para quienes comulgaban con este resentimiento, no hacían falta evidencias de que aquellos "nuevos" cristianos se habían convertido de manera fingida, y, si evidencias querían, ahí estaban los escabrosos relatos acerca de niños sacrificados ritualmente. Para un cristiano "viejo", simplemente no había modo de que los de nación judaica se transformaran en gentes de nación cristiana. Y si se habían bautizado, era sólo para "marrar" (ensuciar) la fe de Cristo -de ahí el sobrenombre de marranos- (16), y para poder "tiznar" a la nobleza, mezclándose con ella. En muchas partes se levantaron voces que exigían -diríamos hoy- un cordón sanitario.

Suspicias populares aparte, es evidente que el nuevo grupo de convertidos había dejado de pertenecer, jurídicamente hablando, al grupo de los judíos, si bien seguía viviendo con ellos y como ellos, si no es que también orando según la vieja ley. Al propio tiempo, aunque había adquirido plenos derechos como cristiano, distaba mucho de haberse asimilado a la nueva casta, por más que ahora se servía ampliamente de las nuevas ventajas. Tan ambigua situación daba pie a numerosas irregularidades jurídicas y eclesiásticas. De ahí las sucesivas medidas con que se intentó poner término a ellas, como los estatutos de limpieza de sangre, la Inquisición y la expulsión de los judíos.

La primera de las medidas institucionales aquí mencionadas, tenía fundamentalmente a contener a los conversos dentro de las actividades tradicionales de la casta judía. Dichos estatutos de

limpieza de sangre se inauguran en Toledo, luego de los motines de 1449. Según los cuales, los cristianos nuevos no tenían derecho a los cargos municipales ni eclesiásticos. Aunque prohibidos inmediatamente por el papa, a mediados del S.XVI el arzobispo de Toledo logra reimplantarlos, y de ahí se generalizan, para sólo ser suprimidos en el S.XIX(17). Sólo la circunstancia de esta actitud defensiva de la nación cristiana contra lo que era tenido por ella como usurpación de sus legítimos derechos, explica que semejante disposición, tan poco canónica, haya durado cerca de tres siglos. En vano se opusieron bulas y refutaciones como las de Vives y Vergara(18).

La segunda medida -el tribunal de la Inquisición- se creó en vistas a la conformación de un órgano permanente de vigilancia (de inquisición) de las actividades de los judeoconversos. Es cierto que el tribunal extendió más tarde su radio de acción; pero, según veremos en el caso de Valencia, su objetivo y blanco primordial eran los marranos. No se trató de un tribunal popular contra ellos, ni de un tribunal eclesiástico, aunque fuera dirigido por clérigos. Ni fue, como la Inquisición medieval, una maquinaria pontificia controlada por los dominicos. Se trató, ante todo, de una institución de la monarquía castellana, con algo de "feudo" real, por las rentas que le proporcionaba, y con algo de ministerio de estado, a causa de los medios de control que proporcionaba al monarca. Obtenida en 1482 una licencia pontificia para que el rey nombrara "dos o tres inquisidores", pronto se to

ma aquella autorización particular como fundamento para crear el Concejo de la Suprema Inquisición, a la manera como ya existían el Concejo Real o de Estado, y como pronto existirían también el Concejo de las Ordenes Militares y el de Hacienda. Una vez lograda la licencia pontificia para Castilla; donde el problema -- converso era verdaderamente crítico, pronto se tramita otra para Aragón, con repugnancia de las cortes y titubeos papales, hasta que en 1483 el Inquisidor General de Castilla, Torquemada, recibe también el nombramiento para los estados de Aragón(19).

Ahora bien, como la Inquisición no alcanzaba a los judíos, sino sólo a los bautizados, el control de éstos resultaba imposible - en un medio como el de las juderías, donde unos y otros convi---vían, podían encubrirse mutuamente, y, además los rabinos trataban de volver al redil a los nuevos convertidos. De aquí el -- Edicto de expulsión, en 1492, contra todos los judíos que rechazaran el bautismo. Esta última medida permitía homogeneizar a - los de la casta. En adelante, todos aquellos que permanecieran en España, estaban sujetos a la Inquisición, al tiempo que las prácticas judaicas quedaban del todo fuera de la ley. La nación cristiana desplazaba por fin, al menos legalmente, a su competidora.

Este nuevo tribunal anticonverso tenía modalidades extrañas al - derecho común, contra las cuales Vives previno al propio Inquisidor General Manrique, en 1529, al ponderarle la tremenda responsabilidad del Inquisidor, del cual pendían la salud, fortuna, fama y vida de muchos. Y exponía la "admiración" que le causaba -

que tanto poder fuese depositado en unos jueces, que no carecían de pasiones, y en unos acusadores, a los que pudiera guiar el odio, particularmente en tiempos tan revueltos como aquéllos (20). En efecto, el denunciante podía ser anónimo y mantenerse en secreto; el juez, por su parte, al iniciar un proceso, dictaba con fiscación preventiva de los bienes del acusado, mismos que, de ser condenado, iban al fisco real. Por otra parte, fuera de los condenados a muerte, las penitencias y sambenitos podían permutarse por pagos en efectivo.

Si ello reportó o no beneficios a la corona, García Cárcel, que estudió detenidamente el caso del tribunal valenciano, calcula que, entre 1476, fecha de consolidación institucional del mismo, y 1530, fecha, digamos, en que culmina el proceso contra la madre del humanista, los ingresos (durante los 31 años de que existen datos) fueron de 6,431,517 sueldos, y los gastos (en los 34 años conocidos) únicamente de 3,476,085 sueldos (21). Tampoco se trata, por parte nuestra, de pretender que los monarcas hubiesen planeado la inquisición como una fría maquinaria de confiscaciones en su propio beneficio. Pero ello no obstó para que, sobre la marcha, se le descubriera esa ventaja adicional y los reyes encontraran recursos, sin demasiados escrúpulos, para hacerla rentable; al fin de cuentas, según su punto de vista, el daño únicamente recaía en infieles y herejes.

Concentrándonos ahora en el caso del tribunal inquisitorial de Valencia, tratemos de seguir las relaciones de la familia de Vi-

ves con el mismo. Este tribunal, según estadísticas de García - Cárcel(22), entre los años de 1484 y 1530 procesó un total de -- 2,354 individuos, 91.6% de los cuales, bajo la acusación de ju-- daizar. Se desconoce la sentencia contra 357 de los presuntos - judaizantes; de los restantes 1,997, fueron absueltos únicamente 12; hubo 1,076 penitenciados; y 909 (el 45%) fueron quemados, di-- rectamente o en efígie (que para efectos de confiscación valía - lo mismo): lo que significó una media de 19.7 ejecuciones por -- año.

Las condenas, por darse en el seno de una minoría tradicionalmen-- te endogámica, difícilmente afectaban a un condenado sin incidir en el resto de la comunidad(23). Agréguese que todo individuo - podía sufrir más de un proceso durante su vida(24), con el consi-- guiente número de incautaciones preventivas de bienes y los da-- ños que de ellos se seguían, más los líos para su recuperación - luego de cada proceso, si éste no culminaba fatalmente. Enton-- ces, eran los familiares que, en subasta, rescataban lo posible (así las hermanas de Vives la casa paterna, en 1524). Súmese a - ésto, que cada acusado solía delatar "cómplices", aun cuando no siempre les fuera exigido. Tales declaraciones, a veces contra-- dictorias, se archivaban, incluso durante veinte años, en espera de la ocasión de montar un proceso. La familia de Vives, lejos de escapar a estas persecuciones, fue enteramente diezmada por la Inquisición, lento proceso al que Juan Luis asistió como testigo impotente, ya en la propia Valencia, ya en su destierro de los - Países Bajos.

En espera todavía de un estudio a fondo acerca del tema, adelantemos algunos datos que nos ayudarán a medir el peso de la Inquisición en la vida de Vives. Ya en 1489 habían sido quemados dos tíos abuelos del futuro Juan Luis(25), y en 1491, el abuelo materno.

En marzo de 1500, frente a la escuela de mestre Tristany -en la que Vives, a la sazón de unos siete años, podía ya estar inscrito- fue descubierta una sinagoga clandestina, propiedad de la viuda Castellana Guioret, madre del rabino Salvador Vives(26), y cuñada de Luis Vives padre. Se inicia así un largo proceso en el que se ve complicado el padre del futuro humanista, y aunque después es liberado, dicho proceso culmina con la relajación, en diciembre de 1501, de Castellana, Salvador, la esposa de éste, y otras personas. La casa de la familia fue demolida para hacer una plaza conmemorativa, con una cruz. La plaza existe aún, con el nombre, ahora en castellano, de la Cruz Nueva. Otro primo hermano de Vives fue ejecutado en 1507(27).

El propio padre del humanista, había sido delatado en 1479, procesado en 1500-01, en 1520, y, por último, tras largo proceso (3 de oct. 1522 - 6 sept. 1524) es quemado en un auto de fe, con once personas más, entre ellas su madre, Esperanza Vives, su cuñada Beatriz March, y su prima Beatriz Valeriola(28).

En vista de que las hermanas del filósofo reclamaron, a raíz de la ejecución del padre, su derecho sobre los 10,000 sueldos de -

la dote materna, y como en 1527 habían ganado el pleito y recibido el primer pago de devolución, en septiembre de 1528, el fiscal de la Inquisición inicia "clamosa" contra la memoria y bienes de Blanquina March, fallecida de peste 20 años atrás, cuando huía de Valencia. Esta vez el juicio es ganado por la Inquisición, en enero de 1530. Se hacen traer los huesos de la madre desde el cementerio de la iglesia de Alcira, y son quemados públicamente. En adelante, las hijas debían renunciar a todo tipo de herencia materna y, consecuentemente, devolver la parte de dote entregada por el tribunal en la instancia anterior(29). Así las cosas, en 1550 no terminaban aún las secuelas del proceso para Leonor, hermana del ya difunto Vivès(30), y todavía se sabe de pleitos en 1645, por censales rezagados a nombre de la que 150 años atrás hubiera sido Blanquina March.

También hay noticia de que en el propio 1528 se abrió proceso -- contra un cuñado de Juan Luis, el cual termina en la hoguera(31), y de que Jerónimo Vives, otro de los tíos paternos, fue ejecutado en 1534(32).

Así pues, varios aspectos de la vida y pensamiento de Juan Luis Vives hallan cabal explicación si tenemos presente el macabro -- trasfondo de la suerte de su familia judeoconversa en manos del tribunal inquisitorial. Tal es el caso, por ejemplo, de la temprana ausencia de Juan Luis de su patria y el de sus resentimientos y recriminaciones contra España. Al mismo tiempo, si sabemos que, a la menor indiscreción, el tribunal inquisitorial podía

volverse en contra suya, entendermos mejor por qué un pensamiento tan crítico como el de Vives se manifestó en términos de tanta prudencia, y por qué no debemos confundir su cautela con mero conformismo.

II.3. La formación familiar del judeoconverso.

En este apartado me interesa mostrar que Juan Luis Vives de ningún modo escapó, en su formación familiar, a los hábitos sociales comunes a los judeoconversos. Tanto así, que al Vives maduro jamás lo vemos abandonar las costumbres ni las gentes de su casta.

Antes que nada, vemos que, fuera de la patria, Vives busca siempre la comunicación con las gentes de su clan. Ya desde los años de París encuentra en Brujas la compañía de la familia de mercaderes Valldaura, con la que lo unen lazos de parentesco. De Lovaina, regresará a curarse, "more meo hispanico", a Brujas, y -- con los Valldaura pasa las cuaresmas, porque el estilo de cocinar pescado en Lovaina le da náuseas. En Londres vive con Alvaro de Castro, un comerciante burgalés que bien pudo ser también marrano; de allí regresa unos días a Brujas para casarse con Margarita, su prima, hija de aquel matrimonio con quien se hospedaba. Amigo de mercaderes, a él mismo no le es ajeno dicho ejercicio. Característico también de su grupo, tiene gran afición a codearse con la aristocracia, y a medrar en los entretelones de las cortes.

¿Cuál es la repercusión de todas estas circunstancias en el pensamiento social, político y religioso de Vives? Un repaso de -- las condiciones de su familia en lo económico, cultural y religioso, unido al examen de las noticias que el propio Juan Luis -- nos dejó acerca de su infancia, nos será de gran ayuda en el plan

teamiento de este problema.

Juan Luis Vives, hijo y nieto de judeoconversos mercaderes en -- draps, en paños, nació en Valencia, al parecer en 1493, quizás a principios del año. La fecha tradicional del 6 de marzo de 1492 ha sido seriamente cuestionada por los documentos inquisitoria-- les publicados hasta hoy, si bien no contamos aún con el dato -- que permita descartar definitivamente la fecha que coincide con el éxito de la aventura colombina, la toma castellana de Granada, la expulsión de los judíos de España y la gramática castellana - de Nebrija.

Se sabe que los padres, Luis Vives Valeriola (1463-1524) y Blanca March Almenara (c.1473-1508), concertaron las condiciones de - su boda, ante notario público, el 6 de enero de 1491; que el 14 de diciembre, Blanca se presentó ante la Inquisición en calidad de doncella (82 días antes del parto, si seguimos la cronología tradicional), y que en abril de año siguiente (es decir, ya naci-- do el hijo, si insistimos en admitir la fecha oficial) la madre de Blanca otorga a su hija 1,000 sueldos de sobredote(33).

La fecha tradicional, en cambio, procede de la piedra sepulcral de Vives, colocada por su cuñado a los 12 años del fallecimiento del filósofo. Indicios que no vienen aquí al caso, parecen suge-- rir que Vives, a partir quizás de los procesos contra el padre, hubiera querido retrotraer un simple año, la fecha de su nacimien-- to. Quede aquí por ahora como más probable la de 1493, que, por

cierto, coincide con la señalada alguna vez por Erasmo (34), maestro y amigo suyo.

Sabemos que Vives fue el mayor de cinco hijos, tres de los cuales fueron mujeres, y que el otro varón murió por los años del último proceso a su padre.

Aunque tanto aquél como los abuelos paterno y materno de Juan -- Luis fueron mercaderes, no por ello faltaron en la familia quienes practicaban otras de las actividades comunes al grupo, y que se complementaban con los de otros miembros del clan. Así, Miguel Dixier, cuñado del padre, era secretario de Serafín Centelles, conde de Oliva. Este familiar usó de su influencia para tratar de salvar la vida del cuñado durante el último proceso y para aliviar su régimen carcelario. Muerto Luis Vives padre, -- cuidó de las huérfanas, si bien falleció poco después. Juan Luis dedicará al conde, patrono de su tío, dos de sus primeros opúsculos (35).

Se sabe también que un tío paterno de Juan Luis, Salvador Vives, casado con Castellana Guioret, era rabino, y en casa de ambos -- existía una sinagoga clandestina. Fallecido Salvador antes de -- 1500, su hijo Miquel siguió al frente de la sinagoga. Esta -- circunstancia daba un particular prestigio a la familia Vives entre los criptojudíos de la casta.

Por el lado materno, ha sido frecuente atribuir parentesco a Vives con el poeta Ausias March; pero creo que sin más fundamento

que el apellido, pues el padre y madre de Blanca March descendían de judíos, mientras que el poeta era caballero. De lo que no hay duda es de que ésta tuvo un hermano abogado, Enrique March, que parece haber estudiado en Bolonia, cosa frecuente entre judeoconversos valencianos, atraídos a Italia para estudiar leyes o medicina(36). Dicho abogado participó en la defensa de la memoria de su hermana, durante el proceso de 1528-30, así como en la demanda mediante la que Isabel, hermana de Juan Luis, reclamaba la devolución de la dote, luego del proceso y ejecución de su marido(37). También era profesor de leyes en la universidad, donde diera clases a su sobrino Juan Luis.

Menos claro resulta si el padre de nuestro humanista o algún otro pariente próximo se dedicaban regularmente al comercio en gran escala, actividad la más lucrativa entre las de los judeoconversos, y que mantenía a la ciudad en trato constante con Italia y Flandes. Con todo, esta parece haber sido, en Brujas, la actividad de los Valldaura, los parientes en cuya casa Vives se establece en Flandes. Allí, el humanista valenciano tomará las riendas de la casa a la muerte de Bernardo, el jefe de la familia, y casará en 1524, como decíamos, con Margarita, hija mayor del matrimonio. Entonces lo encontramos dedicado al comercio, si bien, quizás, de modo ocasional y subsidiario. Tenemos noticias de que Vives, en Londres, en 1525, importaba vino gascón y madera de Toulouse, a la vez que exportaba trigo. Un año después, recibe autorización, en la misma ciudad, para exportar pa-

ños de lana(38). Nada difícil resulta que en Brujas y tal vez en Valencia, se encuentren documentos que den noticia de operaciones análogas. Consta, por ejemplo, que Juan Luis promovía la venta de sus libros en Valencia a través de su padre(39), y es difícil que la relación mercantil se hubiese limitado a dicho rubro.

La familia de Juan Luis no sólo tenía suficientes influencias en el medio social valenciano; también en lo económico, parece haber pertenecido a la mediana burguesía. Por ejemplo, hay noticias de una tacha, por la que los conversos valencianos debieron pagar, en 1488, 400,000 sueldos al rey, a cambio de ciertas concesiones. La suma fue recabada mediante aportaciones de 73 familias, en función de su poder económico. Luis Vives Valeriola, - que a la sazón era huérfano de padre y soltero, ocupa el lugar - 19, con una cuota de 6,500 sueldos(40).

Por otra parte, sabemos que, del total de procesados en Valencia durante el primer medio siglo de Inquisición, el padre del humanista es uno de los 42 individuos a los que se decomisaron bienes por más de 20,000 sueldos. En su caso, las pertenencias fueron valuadas en cerca de 50,000 sueldos, como sigue:

- 11,000 correspondieron a bienes muebles (la casa familiar, valuada en 4,400 sueldos, fue revendida e las hijas, luego del proceso, en 5,340;
- 20,500 por títulos de deuda o censales;

- 10,000 que procedían de la dote de la esposa;
- 6,800 por concepto de lana almacenada(41).

El inventario nos ilustra, de paso, el hecho de que, no obstante y tratarse de los bienes de un comerciante, la parte invertida - en mercancías es mínima en contraste con el monto de lo dedicado a actividades rentistas. Ramo en el que su clientela era básicamente morisca(42).

Resulta mucho menos evidente, aunque es para nosotros de gran interés, el problema de la primera formación cultural y religiosa del futuro humanista. Nada nos aporta mejores elementos de análisis que el texto de los procesos inquisitoriales contra su familia. En espera de la publicación de la parte principal de estos materiales, "en prensa" desde hace 18 años, apuntemos cuando menos lo siguiente:

El padre del humanista (1453-1524), hijo de un converso judaizante y reconciliado, crece en la época inmediatamente anterior a la consolidación de la nueva Inquisición (1478-83), es decir en un último período de disimulada tolerancia para judaizar. Es -- así el caso que, en 1477, el padre de Juan Luis presumía, ante unos compañeros de escuela, de poder blasfemar contra la Virgen. Es delatado a la Inquisición y, por tal motivo, se descubrió que todos en su familia judaizaban. La anécdota nos da pie a dos inferencias: la indiscreción sucedió cuando el muchacho tendría - 16 años, de modo que su formación escolar superaría, con mucho,

la elemental(43). A la vez, si el joven se permitía semejante - irreverencia, es porque tal sería el clima religioso y emocional que se respiraba en la familia. Como ya mencioné, en la casa de Salvador su hermano existía una sinagoga clandestina, no del todo ignorada por las autoridades(44). En las actas del proceso - que siguió al allanamiento de la misma (1500-1501), se puso de manifiesto que, entre los concurrentes (que usaban para las ceremonias nombres no cristianos) reinaba un clima de fuerte exaltación mesiánica. Luis y su esposa Blanca asistían a los oficios, y aquél se vio complicado en el proceso, aunque lo absolvieron. La dueña de la sinagoga resultó convicta de rezar, en aquellas reuniones "una oració de maldicions contra el Rey y la Reyna (...) e contra sos ministros"(45).

Blanca (1473-1508), por su parte, aprovechando el período de gracia concedido por la llegada de unos inquisidores nuevos, se presentó en compañía de sus padres a declararse libre de faltas contra la fe, en diciembre de 1487. Demostró saber rezar el credo(46). En julio de 1491, en cambio, declaraba que a la "edat de nou -- anys (nueve años) poch mes o menys" (1480-81), su madre pidió a ella y a su hermana que hiciesen el ayuno del perdón, lo cual fue cumplido durante dos años. Entonces les fue ordenado, "que no ffezem mes lo dit dejuni por quant era venguda ja la Inquisitió en Valencia (...) e del temps que vench (que llegó) lo Reverent micer Galbes per Inquisidor (...) tinch (tengo) intenció de viure e morir com a tan solita christiana (...)"(47). Al pregun

társele si sabia que el ayuno y demás prácticas eran cosas judaicas, ella "dix que no, per quant se pensaua que tot lo mon ho - fehia axi" (48). Recuerda también que su madre leía un libro en hebreo, y una vez que lo tomaron ella y su hermana Violant, "non entenyem res, com fos en ebraych" (no entendimos, por estar en hebreo) (49).

En otro de los papeles del expediente de Blanquina, al que habría que manejar con mucho tiento, Miquel, el rabino primo hermano de Juan Luis, declaraba que, en alguna conversación con Blanca, ésta dijo no creer que ya había venido el mesías: "E que lo sperava". Entonces él empezó a ir a la casa de Blanca a leer textos de la biblia y a comentarlos con ella. También aseguraba el rabino que la madre de Vives guardaba el ayuno del perdón (50).

Curiosa y significativamente, en ningún pasaje del proceso contra Blanca hay la menor mención de los hijos, o de la educación que se les daba. Lo que de tales textos podemos entresacar es, primeramente, que la tradición religiosa iba diluyéndose conforme se pasaba de una generación a otra: mientras la abuela de Vives tenía un libro en hebreo, Blanca, su madre, y la hermana de ésta, ya no conocen la lengua sagrada. La religiosidad se reduce a las prácticas mínimas: el ayuno del perdón, siempre y cuando el peligro inquisitorial no sea grave; al mismo tiempo, se tiene la precaución de enseñar a los niños las prácticas cristianas mínimas, prácticas que el niño no es capaz de discernir de las de la religión hebrea, principalmente porque ni siquiera

tiene conciencia de que lo que se cuece dentro del ghetto es diferente de lo de "otras" gentes cuya existencia se ignora. Con todo, parece que no era práctica infrecuente aquella que Caro Baroja encuentra documentada todavía para el S.XVIII: cuando el hijo de judíos, bautizado como católico, entraba en "la edad de la reflexión, y discreción", era preparado para "un gran secreto" que le permitiría "abrir los ojos", siempre y cuando fuese capaz de guardarlo. Entonces era instruido en las peculiaridades de aquella fe, hasta ese día ignorada por el joven neófito(51). Como quiera que haya sido, y esto no puede menos que valer para la infancia de Vives, la nota dominante la ponía la confusión de -- creencias. Creencias que, como ya apunté, no se separaban fácilmente de hábitos ancestrales de alimentación, relativos al aseo corporal semanal, y a tantos otros que caracterizaban a aquel grupo cerrado y acosado desde el exterior.

Si en aquel mar de incertidumbres Vives fue o no iniciado en -- prácticas como "lo dejuni del perdó", es cosa tan altamente probable como aún no probada. Pero concluir de aquí que el Vives - adulto - autor de unos sesenta escritos, en todos los cuales se nos presenta como cristiano- era un criptojudío, requeriría de contrapruebas de tanto peso como las que él ofreció con su pluma. Suponerlo el criptojudío perfecto que no dejó de sus prácticas - el menor rastro, es algo tan ocioso como vano.

Menos descabellado resulta, en cambio, admitir que su formación familiar no fue ni con mucho "sólidamente cristiana", y que si -

más tarde Vives optó por el cristianismo, no lo haría sin una -- crisis espiritual, de la que serían el trasfondo su obsesión por yuxtaponer la sabiduría pagana y cristiana, según veremos, así -- como su temprano disgusto por la formalidad de los argumentos es colásticos, y su entusiasmo verdaderamente cordial por la espiri tualidad erasmiana, que transformara su vida con el ardor de una conversión.

Para alguien que se ha formado y ha crecido sin sobresaltos en -- el seno de una creencia determinada, el mundo se halla general-- mente bien puesto en su sitio y a tono con aquella visión, y to-- do ejercicio intelectual encaminado a fundamentar aquellas con-- vicciones, tiene un sentido apologético, o busca la autoafirma-- ción o bien formular una disertación más o menos doctoral al reg-- pecto. Pero rara vez aquellos ejercicios intelectuales parten -- de un verdadero cuestionamiento de lo que se quiere demostrar. En Vives, en cambio, las preguntas son formuladas por alguien -- que tiene necesidad de certezas, de llegar al grano del asunto -- prescindiendo de lo accesorio, y estas preguntas van unidas a la persuasión de que algo no marcha bien. ¿Signo de su "modernidad", en contraste con la armónica visión del mundo cristiano-medieval? Lo cierto es que su Dios y su cristianismo no son la consecuen-- cia de un silogismo apodíctico, sino del convencimiento buscado a través de inducciones que se fundan en la observación de la na-- turaleza, de la sociedad humana y de su historia.

Entiendo que no es otra la base metodológica de su tratado póstu

mo De veritate fidei christianae. De ahí quizás su éxito en medios extraacadémicos y extraeclesiásticos. No es un escrito para clérigos, sino para hombres metidos en las inquietudes del mundo.

Es sin duda también una consecuencia de su tortuosa primera formación, la tolerancia manifestada por Vives para con otras confesiones cristianas, mientras éstas no desemboquen en alborotos sociales, según ya exponíamos en otro lugar. Y es una consecuencia de la persecución contra los suyos, su oposición a las políticas de conversiones forzadas, y a la tendencia a enmendar con hierro los yerros en materia religiosa.

Señalemos aquí, por último, que lo poco que Vives nos cuenta de su infancia deja entrever tanto los hábitos judeoconversos aquí señalados, como cierta incertidumbre, que, sin embargo, no alcanza todavía a agriar un carácter como el suyo, más que nada festivo y optimista. Es cierto que hoy no podemos seguir tomando al pie de la letra la apología encendida y reiterada de la memoria de sus padres, la cual cobra otro sentido a la luz de los documentos inquisitoriales, el de una afirmación, a pesar de todo, de lo suyo y de los suyos. En cambio, comentarios como el de -- que desde chico le daban asco fiambres y embutidos, por suponerlos hechos con puras porquerías(52), nos confirman, involuntariamente, que los hábitos domésticos eran, en su caso, comunes con los de cualquier familia de conversos(53). Cuenta también de -- unas fuertes fiebres a raíz de las cuales tomó aborrecimiento a

las cerezas(54), preanuncio, quizás, del Vives enfermizo y tal vez hipocondríaco, que luego nos será tan familiar.

Hay un diálogo(55) en que Vives describe, calle por calle, el camino de un niño llevado por su padre a la escuela de primeras letras, donde los recibe un maestro que es diligente si no muy erudito. Sales identificó el punto de arribo como el lugar donde se hallaba la escuela de mestre Tristany(56). Hoy sabemos que éste, luego de andar en los papeles y enredos del Santo Oficio -- por lo menos durante los años de 1489,1491,1495,1499 y 1501, fue ejecutado en 1509. Nada impidió que el niño Juan Luis, vástago de una familia que estaba en la mira de la Inquisición, fuera -- llevado a aprender sus primeras letras con un profesor de la casta. Más aún, con un profesor tan comprometido e "incorregible" como Tristany. El mismo Vives, que no pudo ignorar la suerte final de su primer preceptor, tampoco tuvo empacho en dejar de él un recuerdo, si bien escrito en clave.

La más tortuosa de las anécdotas infantiles relatadas por nuestro humanista, sin duda, la que viene a cuento del elogio que el Vives adulto hiciera de la rigidez con que su madre lo educó.

Traduzco tratando de conservar la tensa imagen retórica del texto latino: "A ningún hijo amó más tiernamente una madre que (a mí) la mía; jamás ningún hijo se sintió menos querido de su madre: casi nunca me sonrió, nunca indulgía. Y sin embargo, cuando me fui de casa por tres o cuatro días sin ella saber dónde yo andaba, le sobrevino enfermedad casi mortal. Al regresar a casa

y sentir que no había sido buscado por ella, de nadie hubi más, ni se dio nunca una mayor aversión que la del niño por la madre" (57). Difícilmente pudo resumirnos en un cuadro más sintomático toda la confusión personal de aquellos días.

Con todo, los diálogos de tema valenciano y otros recuerdos vivesianos de la ciudad, no suelen transmitirnos un ambiente taciturno: hay chiquillos que roban fruta a una vieja en el mercado, - juegos en que aparecen como niños los antiguos prisioneros del -- reino: Centelles, Cabanilles, Joan; o pasan (el anacronismo es completo y voluntario) frente al estudio del duque de Gandía. La regla parece ser que los recuerdos valencianos le den pretexto para saludar a cualquier otro figurón, como al tesorero de catedral, el canónigo Burgarino, embajador ocasional en Flandes: Vives, en compañía de Jerónimo Burgarino, nepos del canónigo, visitó la catedral de Valencia un día de San Cristóbal, y en ella les mostraron, reliquia del santo gigante, una muela del tamaño de un puño (58). Recuerdos que, del modo que sea, nos ofrecen el lado pintoresco de los primeros años de aquel adolescente mediterráneo, cuya exhuberancia ha de exasperar en su día a un Erasmo y aun al paciente Budé. Años transcurridos en aquella Valencia proverbialmente sensual, oropelesca y dispendiosa.

II.4. Vida cultural en la Valencia de Vives.

Tres cosas cabe destacar de la cultura valenciana durante la juventud de Vives: el predominio del municipio sobre la Iglesia - en materia educativa y cultural; el carácter incipiente y no consolidado de la universidad del reino (inaugurada en 1502); por último, que la cultura, falta del apoyo institucional de la iglesia o de una universidad bien constituida, vino a quedar en las manos más o menos aficionadas de la ciudadanía valenciana, la -- que encontró en la naciente imprenta y en el comercio de libros el medio para alimentar sus inquietudes culturales.

Por tal motivo, fuera de una presentación de los dos primeros aspectos arriba enunciados, este apartado se centrará en un examen de los temas de que tratan los incunables valencianos para rastrear, a partir de ellos, las tendencias intelectuales de la capital del reino valenciano a finales del S.XV. Este análisis -- partirá del problema de si hubo o no humanismo en aquella Valencia, y en base a esta pregunta-guía se analizarán las inquietudes religiosas, sociales e intelectuales de aquellos burgueses, haciendo especial hincapié en el problema del tipo de latín que entonces se enseñaba y en el de si se manifiesta interés por la filosofía. Por último, trataremos de formarnos una imagen de Vives en aquel contexto.

Reino sin rey y obispado sin obispo, la ciudad estaba en manos - de sus magistrados, con algo de nobles aburguesados y de burgueses prontos a ennoblecerse. El fuerte tono de laicismo burgués

-sin que ello signifique indiferentismo religioso- tan presente en el pensamiento de Vives, tiene sin duda antecedentes tanto en su origen judeoconverso como en la situación cultural de la Valencia de su infancia. En efecto, la ciudad nos ofrece una imagen bastante alejada de aquella sombría pintura que Vives hizo de España, sometida a la antigua y cada vez más intolerable dictadura de los frailes.

La Iglesia valentina, en efecto, no parece haber recibido en su catedral un obispo titular, en los 115 años que van de 1429 a -- 1544, más que durante los escasos dos meses pasados ahí por Rodrigo Borja (futuro Alejandro VI), en 1492. En dicha ocasión es tuvo unos días en Valencia, aprovechando un viaje de Roma a España por asuntos diplomáticos(59). Dicha sede episcopal es, pues, únicamente un feudo de la alta nobleza. En manos de los Borja, pasa de hermanos a hijos y de nuevo a hermanos; luego anda entre un bastardo de Fernando el Católico y un bastardo del emperador Maximiliano I, o se le concede al príncipe-obispo de Lieja para sacar adelante un compromiso político de Carlos V(60). Este obispado-prebenda, que invariablemente se concede a un ausente, el cual designa a un administrador que exportará puntualmente las rentas del beneficio, no está en condiciones de hacer valer su autoridad canónica y política. Semejante circunstancia ha sido señalada como uno de los factores que facilitaron la introducción de la nueva Inquisición en la ciudad, institución que trajo todavía mayor merma a un poder episcopal que resultaba de por sí más cierto en la teoría que en la práctica(61).

El escaso peso de la Iglesia en la vida pública del reino es sugerida también por datos como el de la composición social de las cortes de 1519: 0.7% del total de asistentes pertenecía al clero; 9.5%, a los síndicos del brazo real; y el 83.8, a la nobleza(62).

Otros índices nos hablan también de su escasa influencia en el terreno cultural: de los 364 autores registrados en los Escritos Valencianos de Ximeno para los siglos XIV y XV, sólo en un 20% eran del clero; 65%, de la burguesía no mercantil (juristas, rentistas, etc); 10%, de la nobleza; y 4% eran mercaderes, menestralles, campesinos, etc.(63). Un estudio acerca de los cuarenta --poetas más o menos aficionados presentados a los juegos florales de 1474, revela que únicamente tres eran eclesiásticos, más tres estudiantes que luego lo fueron(64).

Nada tiene de raro, entonces, que con la educación sucediera algo semejante. El fuero de Jaime I establecía que todo clérigo o persona idónea podía libremente "tenir studi de gramatica e de totes altres arts, e de fisica (medicina), e de dret civil e canonich, en tot loch per tota la ciutat"(65). Este ordenamiento era aprovechado por el municipio como argumento contra las pretensiones del cabildo catedralicio de controlar la enseñanza.

La catedral, por su parte, tenía una "Lición" de teología, en la que llegaron a enseñar San Vicente Ferrer y Jaime Pérez de Valencia(66); sin embargo, parece que no tenía más finalidad que preparar a los clérigos de la diócesis. Una figura tan poco estudiada como la del mencionado profesor dominico Jaime Pérez de Va

lencia (1409-1490), podría aportar mucha información acerca de la historia cultural y eclesiástica del último cuarto del S.XV valenciano. Este marrano que escribió en contra de los judíos, dejó además voluminosos comentarios acerca de la Biblia que tendrían éxito considerable en toda Europa; asimismo, fue obispo auxiliar e inquisidor de Valencia desde 1468, si bien se trataba de la vieja Inquisición. Por lo que toca al peso de las órdenes religiosas en la educación en Valencia, no tengo elementos de juicio.

Por lo que toca a la universidad valenciana, digamos que si el fuero de Jaime I autorizaba, en teoría, el establecimiento de todo tipo de estudios en la ciudad, en la práctica únicamente Lérida, la universidad del reino de Aragón, tenía autorización para enseñar Filosofía, Medicina y Derecho. De tal modo, los aspirantes valencianos a dichos estudios debían dirigirse a aquella universidad, cuando no lo hicieran a Bolonia o a París.

En 1412 se reunieron los estudios de la ciudad, y se crearon los estatutos para una "universidad"; pero aquello no fue un estudio general, "sino una continuación de las antiguas Escolles de Gramática e daltres arts" (67).

Por fin, en 1498 el municipio decidió ensanchar un edificio que sería dedicado a estudio general, al tiempo que un equipo de jurados preparó nuevas constituciones, que fueron presentadas a la aprobación papal. Obtenida ésta en enero de 1500, la autorización real llegó en febrero de 1502. Según los estatutos, la dig

nidad de canciller de la universidad recaía en el arzobispo (constantemente ausente), mientras que la de rector (a renovarse cada tres años) quedaba a cargo del municipio. Catorce años después, Vives, curial de la corte de Bruselas, recibió el encargo de los municipales de su ciudad de pedir al nuevo rey que desautorizara a cierto enviado papal que, mediante bulas, quería interponerse en la concesión de grados(68). La ciudad cuidaba sus derechos - sobre su universidad.

En aquella universidad incipiente, con cátedras de Gramática, Poesía, Lógica, Filosofía Natural y Moral, Metafísica, Derecho civil y canónico, Medicina y Cirujía, Vives estudió durante un lapso de tiempo cuya duración desconocemos, pero que se ha tendido a minimizar en duración y significado. Esta laguna biográfica - suele esfumarse con la afirmación de que "entonces" estudió gramática; "luego", justo antes de salir a París, "pasa por la universidad de Valencia". Gracias a tan simple recurso, todo el -- problema de su formación se traslada a París, período del que sa bemos casi tan poco como del primero, pero que nos exime de problematizar su formación valenciana.

Sabemos que un estudiante de aquella época podía ser bachiller a los 13 ó 14 años de edad; a los 18, licenciado; y a los 19 ó 20, maestro. Además, que el bachillerato se obtenía al año y medio o dos de estudios universitarios(69). Por otra parte, Vives (que reside en su ciudad natal y pertenece a una familia acomodada, - cuyo jefe había asistido a la escuela por lo menos hasta los 16

años) parte a París hacia el otoño de 1509; es decir, a los 16 ó 17 años. En principio, pues, bien pudo estudiar en la universidad de su patria entre cuatro y cinco años.

Mayáns, como buen paisano, se preocupó de rastrear los pasos valentinos de nuestro futuro humanista. Su presupuesto sigue siendo válido: el mismo Vives afirma que estudió "in gymnasio novo" (70); y que en él estudió filosofía, "negari non potest", -- pues asistió a la clase de Institutiones de Justiniano, que su tío Enrique profesaba en ella (71); ahora bien, en las universidades, el estudio de filosofía era prerequisite para los cursos de leyes. Agréguese a lo dicho la repetida afirmación vivesiana de que los niños recibían la dialéctica con la boca todavía húmeda de leche materna (72), y la de que él fue imbuido en aquellos "sofismas" desde la más tierna edad (73): ninguna de estas afirmaciones cuadra con el estudiante que contaba con sus buenos 17 años al llegar a París. Vives, pues, estudió artes en Valencia, y luego inició estudios de Derecho civil.

Con todo, cuando tratamos de identificar a los profesores valencianos de Vives, nos encontramos con tres nombres, mismos que -- nos remiten a tres o cuatro más, pero todos en el área de gramática o poesía. O no dimos con el hilo de los filósofos, o Valencia tenía gramáticos tanto como París abundaba en dialécticos. Cosa, por demás, bastante creíble, si consideramos que la ciudad levantina careció de verdadera universidad durante la Edad Media; en consecuencia, no tendría una sólida tradición filosófica y --

teológica. En cambio, sabemos que en esta ciudad los juegos literarios eran sumamente populares, y reunían hasta 40 poetas en un certamen.

Parece evidente, pues, que la universidad, como entidad cultural, no alcanza a explicarnos las inquietudes intelectuales de los valencianos de la frontera entre los siglos XV y XVI; antes bien, que la universidad se explica a través de ellas. Que la instauración de una universidad en forma en aquel momento y lugar fue el fruto de la conjunción de esfuerzos de los patricios de la ciudad, que quisieron dar cauce institucional a unas inquietudes existentes y sin duda florecientes. Ahora bien, dicho movimiento ¿se proponía continuar las tradiciones escolares que hoy llamamos medievales o se proponía ante todo una ruptura con los caminos trillados?

Dicha pregunta nos pone frente a un problema para cuya resolución satisfactoria no existen aún los suficientes estudios particulares: el del humanismo en Valencia. ¿Lo hubo? ¿Desde cuándo? ¿En qué medida? ¿Tuvo conexión con el establecimiento de la universidad de Valencia? Y en lo tocante a Vives, ¿éste se vio influido por el humanismo ya desde su patria?

Que "algo" sucedía en el ambiente cultural valenciano a mediados del XVI, lo dicen los nombres de Mai, Oliver, Strany, Población, Núñez, Gélida, Palmireno; y aún más explícitamente, el sevillano García Matamoros, que en 1553 se admiraba de que "de veinte años para acá", Valencia hubiese "parido", además de a un Vives, una

cantidad de oradores y filósofos, de modo que no sólo limpiaron de barbarie a su patria, sino que han llevado la luz de la elo--cuencia y de todas las artes y disciplinas a otras ciudades españolas (74). No asistimos aquí al elogio de un paisano a la patria chica; escuchamos la voz de un andaluz que sugiere la peculiaridad del fenómeno, en contraste con el de la plaga de sofistas que, desde París -afirmaba él mismo dos páginas atrás- había difundido la barbarie por la península entera (75). A mi modo de ver, este movimiento de que habla García Matamoros habría sido -preparado involuntariamente por el clima de efervescencia cultural de la Valencia del "esplendor flamígero", a finales del XV; tendría su primer florecimiento a mediados del XVI con la generación posterior a la de Vives, algunos de cuyos representantes -- fueran sus discípulos en Flandes; y, por último, habría corrido una suerte pareja a la del erasmismo a finales del siglo XVI: -- ser desplazado, cuando no asimilado, por el espíritu nuevo y viejo de la Contrarreforma.

Por desgracia, el humanismo, tema tan susceptible de oler a erasmismo o a heterodoxia, no parece haber interesado excesivamente a la historiografía tradicional; menos aún, al tratarse del caso de un área tan periférica como lo fue Valencia, particularmente desde la "castellanización" del reino (76). Por su lado, los partidarios -como Joan Fuster- de una reivindicación de la perspectiva histórica valenciana, diríase que llegan a la autolaceración y a la autonegación en su empeño por ser autocríticos: "El humanismo de Corella es meramente decorativo (...) En toda la --

obra de Corella no hay en juego ni una sola idea(77). Y en otra parte, afirma: "Pero, al fin y al cabo, el humanismo local, en su punta excelsa, sólo había producido algo tan beato, juicioso y tranquilo como la obra de Lluís Vives. Del judío Lluís Vives"(78). Si es cierto que la historiografía apologética, tan socorrida en ciertos medios españoles, tiene alcances tan limitados, no veo que la apología de signo negativo llegue mucho más allá de una cierta desmitificación.

Pienso que parte del problema procede de que se ha tendido a definir al humanismo más desde algunas de sus implicaciones ideológicas que en base a sus características metodológicas. Por ejemplo, se tiende a definir al humanismo en términos de adhesión o de repudio al erasmismo, cuando se podía ser antierasmista tanto desde la escolástica como desde el humanismo. Pienso que la distinción entre escolástica y humanismo estriba, en última instancia, en el tipo de instrumentum con que se aborda el estudio. Si el fundamento de aquel tipo de estudios es la gramática, para, mediante ella, detenerse en la lectura de los autores grecolatinos y poner ambas cosas al servicio del cultivo de la elocuencia, estamos, en principio, ante un método humanístico. Si, en cambio, se parte de la lógica medieval y se cultiva el estudio de los autores de summulae, seguimos en el terreno de la escolástica. Tal contraste lo establecía con bastante claridad y partidarismo el humanista García Matamoros en el pasaje arriba aludido: de una parte de la "oscuridad", "barbarie" y "sofistería parisina", es decir, la dialéctica escolástica; del otro, "la luz de la elo---

cuencia". Por tal motivo, pienso que un estudio detallado de las gramáticas y de los gramáticos valencianos de finales del XV y -- primera mitad del siglo XVI, podría servirnos de hilo conductor -- para un estudio del humanismo valenciano de la época.

Por mi parte, sin elementos para la dicha pesquisa, y sin tales -- documentos y libros a la mano, me limito a esbozar un panorama de dicha cultura a través de la identificación y clasificación de -- los asuntos de que tratan los incunables valencianos.

Un interesante estudio acerca de la lectura en Valencia durante -- el período que aquí nos interesa (79), localizó 543 inventarios no -- tariales de bienes entre 1474 y 1504, y en 154 de ellos halló no -- ticia de libros (el 28.54%). De entre los datos que del estudio resultan, me interesa destacar que, aunque el 90% de los clérigos de que se encontró inventario eran lectores, este grupo sólo -- constituyó el 23.22% de los lectores individuales, mientras que -- profesionistas liberales, nobles y mercaderes, sumaron el 55.44%, y la gran masa de artesanos sólo aportó el 17.41% de tal no -- mina. Cifra la última que, aunque parece alta, nos resulta todo lo no -- trario si se considera que, del total de 543 testamentos no -- localiza -- dos, 244 correspondieron a artesanos y, de todos ellos, únicamente 27 poseían algún libro, es decir el 11.06%.

Por otra parte, si atendemos al número de volúmenes promedio por biblioteca en cada profesión, vemos que los clérigos tenían 17.09 volúmenes; 21.23, los notarios; 12.08, los nobles; 3.06 los no -- comerciantes; y 1.59, los artesanos. Es decir, que la cultura en Va--

lencia estaba principalmente en poder de aquellos mismos que eran dueños de la ciudad; y que, si el clero nos aparece como un grupo leido, no por ello da el tono cultural a la ciudad.

Así pues, en esta Valencia en que sus capas altas se daban a la lectura de modo más o menos ocasional, la aparición de la imprenta (a la ciudad llega hacia 1474, y es una de las dos o tres primeras de la península) permitió la gradual sustitución de manuscritos por impresos, la recepción de buen número de volúmenes del exterior, al igual que ocuparse en la "consagración" de sus clásicos, en divulgar la producción de los propios autores del momento, y en ayudar a satisfacer la demanda local, ya para las necesidades escolares, ya haciéndose eco de las modas ultramarinas.

En el área aragonesa, la imprenta tiene un desarrollo más temprano que en la castellana(80), e impresores y libreros se encargan de difundir por los estados de la confederación las producciones de cada uno de sus centros y de llevar parte de éstas al resto de la península. Y si la patria de Vives se distinguió durante el S.XV como principal centro editor español, la labor de estas prensas fue subsidiaria, porque el principal flujo de impresos llegaba de Venecia, luego de las ciudades alemanas y, desde temprano, de Lyon, centro que se afianzó (de entonces al S.XVIII) como principal productor de libros destinados a España y el Nuevo Mundo con el consiguiente detrimento de la producción industrial e intelectual de la península(81).

En semejante flujo y reflujo, sin embargo, la producción librera local, representaría el lado "activo" de la producción intelectual. Por tal motivo, un repaso de títulos de los 88 incunables valencianos (1474-1500) reconocidos por Vindel (82) permitiría una distribución de temas vaga, aunque suficiente para darnos idea de los alcances de aquel medio cultural. En efecto:

- 44 títulos (exactamente la mitad) se enmarcan en asuntos propiamente religiosos: bulas (8), una biblia, libros litúrgicos y confesionarios (8), escritos teológicos (8), y obras de piedad, sermones, etc, (20);
- 23, corresponden a gramáticas (7), autores clásicos (9), y obras "literarias" -ninguna en castellano- (7);
- 4 más, son misceláneos o no supe donde englobarlos: aquí incluí el Repertorium heretice prauitatis (1498);
- 3, y ello forzando los términos, de carácter filosófico.

El equilibrio entre asuntos religiosos y laicos se inclina en favor de los primeros si consideramos que varios de los temas "literarios" podrían caer igualmente en el rubro "religión", la balanza se pasa al lado laico si tenemos en cuenta que ocho de sus títulos corresponden a bulas, meras hojas volantes; pero más vale matizar.

Bulas y misales corresponden, digamos, a los hábitos de la iglesia institucional; con eventual excepción de los libros en roman-

ce, particularmente los de horas litúrgicas. En teología, nos encontramos con dos trataditos en catalán acerca de la Inmaculada - Concepción(83) y una pequeña apología latina(84) que alega que es el Hijo quien se encarnó, y de ningún modo el Padre. Por lo que toca a los tratadistas escolásticos, en 1477 aparece la Tercera - de Santo Tomás, y 23 años después, al alba de la nueva universidad, las Questiones sobre el Primum sententiarum del nominalista Gregorio de Rimini (m.1358). El arriba mencionado judéoconverso valenciano Jaume Pérez de Valencia, editó tres gruesos volúmenes en latín de comentarios a los Salmos, al Cantar de los Cantares y a diversos himnos litúrgicos, respectivamente, que alcanzaron enorme difusión en Europa hasta mediados del siglo XVI(85). El mencionado volumen de los himnos litúrgicos se abría con un tratado Contra iudaeos, generalmente reimpresso con el resto de la obra. Vives trae a cuento a su paisano al discutir el problema del autor o autores de los salmos. Remite a sus escritos, no sin juzgarlo "no tan elegante como erudito"(86).

Por lo que toca al importante ramo de los temas de espiritualidad (todos los libros en catalán excepto tres o cuatro títulos), encontramos vidas de santos, sermones, etc. Pero cabe destacar que por lo menos diez de los veinte libros están directamente ligados a lo que en Europa central y del norte fue denominado devotio moderna, actitud espiritual que hacía más hincapié en la meditación y oración personal que en las prácticas exteriores. Consistía --según rezan algunas portadas de estos libros-- en un método que apelaba a la "imagination del coraçó": el orante debía hacer una

meditación emocionada acerca de su propio fin. Al mismo tiempo, y en conexión con ello, meditaba en la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús. Para lograr tal objeto, era necesario al -- que oraba imaginar (contemplar) detenida y pormenorizadamente cada incidente de la vida de Jesús, y encenderse en amor por él.

Esta nueva devoción apareció en Valencia y en el resto de la península, no ligada a centros concretos de espiritualidad o de enseñanza (como sucedía en el centro de Europa con los Hermanos de la Vida Común, que la practicaban en sus congregaciones y escuelas), sino como un movimiento difuso, promovido por lectores entusiasmados por la nueva espiritualidad, los cuales se dieron a la traducción de sus autores más conspicuos para hacerlos llegar al gran público. Así, encontramos en Valencia traducciones al catalán, pronto reimpresas, de los cuatro grandes volúmenes de la Vita Christi del cartujo Ludolfo de Sajonia (m.1377); de la Imitación de Cristo, de Kempis, entonces atribuida a Gerson; del Cor-dial del anima de Dionisio al Cartujano (1402-1471), o "libre de les quatre vltimes y mes darreres (postrimeras) coses (...) ço es la morte corporal, les penes infernals, lo juhi final: y la celestial gloria del paradís"(87).

Una consecuencia de la nueva actitud(88), era la vulgarización y revalorización de los textos de la Escritura, particularmente los evangélicos, fuente de todas estas meditaciones. De ahí, sin duda, la impresión de la biblia en catalán (1478) (89), la traducción del salterio(90), y de los evangelios de la semana santa(91). --

Buena parte de estos libros fue promovida y financiada por funcionarios de la ciudad o del reino, según declaran los colofones.

Junto con el interés por la biblia, aquellas lecturas ponían al lector profano en contacto con buen número de textos patrísticos traídos a cuento por tan prolijos autores, según señalara Bataillon(92). No es otro el motivo por el que el notario aragonés -- que tradujo al castellano el Cordial del anima, recomendaba así su libro: "es muy prouechoso (,) necessario a cual quier: que -- predica: E esta muy lleno: e luzido de auctoridades: exemplos de la Sagrada Scriptura: e ahun de versos e poetas"(93).

Tal y como aquel traductor encarecía en la tapa de su libro, no sólo había en él auctoridades, es decir, citas de padres y doctores de la Iglesia, sino también de la biblia, e ahun de versos e poetas. Aquella actitud espiritual, en vez de contenerse en la lectura y afición a los temas religiosos, se trasladaba al campo de la literatura: el sacerdote Bernat Fenollar publicó en 1493, La passio en cobles(94), donde también aparecía la Contemplació a Jesus crucificat, feta per Mossen Joan escrivá mestre racional(95). Un tercer colaborador, Joan Roiç de Corella (1433,43-1497), "caballero, maestro en Theologia" escribió, igualmente en verso, la Contemplació a la sacratissima verge maria, tenint son fill deu - Jesus en la falda devallat de la creu (...) (mientras tenía a su hijo bajado de la cruz sobre su falda). Este mismo Corella es el traductor al catalán del Salterio mencionado, así como de los cuatro tomos de la Vita Christi. Además, dejó textos literarios que

igual trataban de Lo parlament (...) en casa de Berenguer merca--
der, y de La letra que honestat escriu a les dones, como también
de Lo plant dolorós de la Reyna Ecuba sobre la mort de Priam, Lo
rahonament de Telamó e de Ulises sobre les armes de Achilles, o -
composiciones a Píramo y Tisbe, a Pasifae, a Filomena, Orfeo, etc,
de inspiración oviidiana(96). Basta comparar el título del poema
de Corella al llanto de la Virgen con el de su composición al --
plant de Hécuba, y advertir el paso de la palabra clave de la de-
votio moderna, Contemplación, al terreno literario, para notar -
cómo esta nueva actitud espiritual se trasminó a las letras de --
asunto religioso y secular.

Si tenemos en cuenta que en las escuelas de los Hermanos de la Vi
da Común -cuna de la devotio moderna- a la par que la oración -
se fomentaba el hábito del estudio y la reproducción de códices -
manuscritos, no tiene nada de raro el mencionado pasaje de las le
tras divinas a los humanos(97). Lo notable es que dicho fenómeno
también aparezca, como decía, en un medio tan poco intelectualis-
ta como el de Valencia. Asimismo, que acá no lo veamos ligado a
inquietudes ascéticas o de gran preocupación por la reforma de --
las costumbres, como en otras partes de Europa. En Valencia, di-
cha espiritualidad no era obstáculo para que los poetas, como ob-
servó Fuster, pendularan entre la devoción y la obscenidad(98).
Por otra parte, resulta harto difícil que la mencionada inquie--
tud espiritual apareciera en la ciudad como reacción antiescolás-
tica, según apareció en otros lugares, porque apenas parece haber
habido escolástica en el reino. Tal vez, vista la falta de asce-

tismo o de grandes preocupaciones intelectuales, lo que los valencianos buscaban en aquella devoción era su independencia religiosa en tanto que seculares: evitar -o suplir, en vista de las deficiencias del caso- la mediación eclesiástica, sin renunciar por ello a sus inquietudes espirituales. Antes bien, haciendo de la devotio un instrumento a su medida. Cosa que valdría especialmente para un grupo tan heteróclito como el de los judeoconvertos, -sin duda el más renuente a los dictados de la Iglesia institucional.

Pienso, pues, que el papel de la devotio moderna en Valencia consistió, por un lado, en que daba cauce a inquietudes literarias -ya existentes, las que, sin ser de por sí humanísticas, pudieron abonar el terreno intelectual en favor de los nuevos métodos de estudio y lectura; y por el otro, en que ofreció, con bastante fortuna, una modalidad espiritual, a un tiempo orgánica e independiente, al poderoso lector laico de la ciudad: de haber sido la devotio en Valencia un movimiento para clérigos, no habría requerido traducción al vulgar.

Por todo lo anterior, no me parece raro que el tantas veces citado poeta Roiç de Corella, principal promotor de aquella devotio laica y vulgarizador de los salmos, haya sido también el primer editor peninsular de la obra de un escritor tan preocupado por la sociedad civil como Francesc Eiximenis. Este franciscano gerundense se acercó en Valencia de 1383 a 1408, cuando fue nombrado obispo de Elne, meses antes de su muerte. Es ante todo el autor

del Libre del crestiá, monumental escrito dividido en tres partes: en la primera, editada por Corella en 1483, "se tracta o es tractat qué es religi6 crestiana (...)"(99); el segundo volumen disertaba "de regiment de princeps e de ciutats e d' la cosa pública - (...)", y fue impreso por encargo "dels reverends e honorables se nyors e ciutadãs de la insigna ciutat d'Valentia"(100); la tercera, inédita hasta el XIX, entre otros temas trataba de: "Regles de bona criança en menjar, beure y servir a taula (...) (comer, beber y servir a la mesa)"(101).

El propio Eiximenis prepar6 un fragmento de la segunda parte que, con el título de Regiment de la cosa publica, dedic6 (al igual -- que Vives harã despu6s en Brujas), "als jurats de la ciutat de Valencia". Fue llevado a la imprenta en 1499, "per instrucció dels qui lo bé, augment e conservaci6 de la cosa publica zelen(de quienes cuidan el bien aumento y conservaci6n de la cosa pública)"(102).

Otro escrito suyo a mencionar, si bien editado en Barcelona en -- 1495, es el Libre de les dones, dividido en cinco libros que tratan de la formaci6n de la mujer: infante, doncella, casada, viuda y monja, respectivamente. Su analogía con el plan de la Institutio foeminae christianae de Vives fue advertida ya en el siglo XVII, en que un lector de la versi6n castellana de este libro -- que circul6 en Espaõa prãcticamente como an6nimo-- lo atribuy6 a Eiximenis(103).

No es el caso de detenernos en los otros escritos del capuchino, cuya popularidad todavía en tiempo de Vives la acreditan sus nume

rosas ediciones en Valencia y Barcelona durante el siglo XV(104), ni la inspiración que dió al pensamiento de algunos agermanados, a través de sus profecías acerca de la próxima desaparición de las monarquías, y la transformación del mundo en comunas al estilo de las ciudades italianas. Influencia que resulta indudable, si tenemos en cuenta que sus libros, sujetos a cadenas, podían ser leídos por el público en el edificio de la Generalitat(105).

En contraste con la popularidad de aquel franciscano, vemos que -- su contemporáneo, el predicador valenciano San Vicente Ferrer -- (1350-1419) no apareció en una prensa española antes de 1516 (106). El hecho es más notable si consideramos la fama e influencia que tuvo en su momento, aunado al prestigio de su canonización a los 31 años de su muerte, en el todavía reciente año de 1450. Quizás porque mientras el dominico alborotaba la ciudad predicando a -- cristianos contra moros y judíos y profetizaba la inminencia del fin del mundo, el franciscano, en cambio, advertía a los municipales de Valencia:

com les dones sien ací queucom pomposes e vanaglorioses (...) per les quals vanitats cové als marits portar grans càrrecs, per les vestidures superflues e ornaments ricsos (...) per tal cové la vostra prudència, per conservació de les heretats que no vinguen a menys, faça provissions directes contra aitals abusions (puesto que las mujeres son aquí un tanto pomposas y vanagloriosas (...), -- por causa de cuyas vanidades toca a los maridos sobrellevar grandes gastos para vestiduras superfluas y ricos ornamentos (...), conviene, por tanto, a vuestra prudencia, para conservación de las heredades (y) que no vengan a menos, dictar provisiones contra tales abusos) (107).

Hay en el texto una preocupación moral, sí; pero de carácter ci--

vil, como más tarde veremos que será la moral de Vives. Y el libro abunda en recomendaciones para beneficiar el erario mediante el aprovechamiento de los bosques, o para hacer caridad pública, haciendo hincapié, como también Vives, en la atención "secreta" a los santos pobres vergonzantes, es decir los que tienen vergüenza de pedir limosna(108).

Próximos a los asuntos de los libros de Eiximenis, hallamos un -- tratado para la crianza de los hijos, un libro del caballero, la carta de San Bernardo De regimine domus (alguna vez añadida a la traducción de la Mujer Cristiana de Vives al francés), una Ars musicorum, y reglas para el juego dels scacs(109). Asistimos también a la pronta edición de los distintos fueros del reino, o de otra villa(110), sin que falte algo de medicina, como un tratado del médico catalán, tan en boga en el resto de Europa, Arnau Villa nova(m.en 1311) (111). Toda la mencionada variedad de títulos de carácter social, es buen testimonio del peso de la actividad ciudadana en Valencia, "preparada" para la recepción de los escritos espirituales de Erasmo, o para las "buenas letras", en caso de favorecerlo las circunstancias.

La frecuencia con que ocurrían los certámenes literarios(112) en la ciudad, así como el nutrido número de concursantes, permite suponer una acogida favorable por parte del público; público también aficionado a la lectura, si creemos la letra de algunos de aquellos poemas(113). El que buena parte de los participantes lo hiciera en calidad de aficionado, no significa que toda aquella

producción fuese mediocre o mala. De ser cierto el lugar común - de que el XV fue el siglo de oro de las letras catalanas, habría que conceder que buena parte de este mérito va por cuenta de Valencia: Martorell y su Tirant, los poemas de Ausías March, de -- Jaume Roig (ambos publicados hasta el S.XVI), la prosa de Isabel - de Villena; más los no despreciables poemas -al decir de los enten- didos- de los compañeros de Roig: Roiç de Corella, Gaçull, Feno- llar. El "conformismo" político y social del grupo, puede esgrimirse como argumento moral o ideológico, pero no literario(114); conformismo, por cierto, más que conforme con el trasfondo social de sus exponentes: caballeros, funcionarios, abogados, médicos, beneficiados, rentistas, que en el futuro sólo podían ver algo -- más promisorio que la actual bonanza. El caso no es privativo de aquella Valencia de aparente auge; por todas parte, al inicio del siglo XVI, hay escritores dispuestos a pronosticar a la humanidad una nueva y próxima edad de oro. El Vives de los primeros años - no será la excepción.

De los 99 impresos valencianos que Ph. Berger registró entre los años de 1474 y 1506(115), encontramos 43 volúmenes en catalán, 3 en castellano, y, poco más de la mitad, 53, en latín. Con todo, la cuestión del latín en Valencia no puede abordarse indiscriminadamente, porque lo que nos interesa no es tanto la cantidad, sino el tipo de latín que entonces se escribía y estudiaba. De ahí la importancia del examen de los libros escolares, particularmente - los gramaticales. Entre los 88 títulos de incunables, tenemos 7 gramáticas. A dicho número cabría añadir el Grammaticale Compen-

diuum de Daniel Sisó, impreso en Zaragoza (1490), libro en el que Vives estudiaría; los Sinonima (1502) de Flisco, adaptados al valenciano por Amiguet, el profesor antinebrisense de Vives, y la gramática del propio Nebrija (1505), editada por Pedro Badía. A estos libros, añadamos los de autores clásicos: tres ediciones de las fábulas de Esopo, traducidas por Valla; tres, de las epístolas de (Pseudo) Fálaris, en versión de Pedro Arentino; los Dísticos morales de Dión Casio, las Opera de Salustio, reproducción de un modelo veneciano, y el De situ orbis de Mela (116).

Los inventarios de bibliotecas privadas del XV, dan noticia de -- otros autores clásicos (117), o aparecen sus nombres en poemas valencianos, junto con escritores latinos del Renacimiento, tan mal representados en la imprenta valenciana (118), porque el único libro no escolar de autor humanista fue el Dialogo de duobus amoribus de Leonardo Bruni. Entre los gramáticos, aparecen el humanista Dato, con sus Elegantiae, y pienso que Negri sería también humanista. Sin embargo, no encontramos preocupación por una formación específicamente literaria, ni por la pureza de la lengua: de los nueve títulos clásicos señalados, seis corresponden a traducciones del griego, otro es un texto de un latín tan híbrido como el de Dión Casio (119), y Salustio y Mela son historiador y geógrafo. No aparece, pues, en la lista ningún poeta ni orador.

De hecho, para que una prensa española presente un escrito latino de Cicerón, el prosista por excelencia según el sentir de la mayoría de los humanistas, hay que esperar al 1527, en Barcelona, con

la colección formada por el De officiis, De amicitia, y las Paradoxae, cuyo texto, significativamente, era el preparado por Erasmo; el siguiente volumen viene en 1544, en Salamanca. En resumen, de la llegada de la imprenta a 1500, aparecen en Castilla y Aragón únicamente 16 ediciones latinas de Cicerón, y 7 en romance, - si creemos a Palau(120). Virgilio, no obstante y su prestigio -- desde la Edad Media, no corre mejor suerte, con 10 ediciones durante el XV y el XVI(121). Mientras que, por ejemplo, fuera de España se hicieron más de 22 ediciones del comentario de Vives a las Bucólicas virgilianas en el S.XVI(122). No hay duda de que numerosos libros se importarían; pero semejante penuria de la producción tipográfica de España nos obliga a preguntar (sin intenciones polémicas), qué cosa fue y qué alcances tuvo el humanismo peninsular. Vives escribía a Vergara en 1527 -como antes ya señalé- que si bien reconocía la presencia en su patria de eruditos a la altura de los mejores de Europa: "Nunca pensaré que existe allá una erudita multitud de estudiosos, hasta saber que hay diez o doce impresores que editen y divulguen a los óptimos autores por toda España; pues no por otra vía, las restantes naciones erradicaron y desterraron la barbarie"(123).

En vista del anterior panorama, parece claro que la formación latina en la Valencia de Vives estaba lejos todavía del ámbito humanístico. ¿Qué tipo de latín se enseñaba entonces? Lo que De Vocht señala a propósito del método de enseñanza de los Hermanos de la Vida Común, puede extenderse a toda la formación literaria no humanística de la época: aquellos profesores no concebían el estu-

dio de la lengua latina como tal; en consecuencia: "No eran capaces de entender que una lengua muerta tiene que estudiarse desde textos auténticos, los cuales deben considerarse exclusivamente - como documentos literarios y lingüísticos" (124). De ahí que el - latín se estudiara a través de gramáticas en verso, como la del - Doctrinale del franciscano Alajandro de Villedieu, compuesto hacia 1209, cuyo uso se generalizó de tal manera, que muchos humanistas como Bañe y el Despauterio, antes que renunciar a él, prefirieron preparar adaptaciones del libro a fin de hacerlo "hablar" mejor latín (125). El mismo Nebrija tuvo que recurrir de nueva cuenta al método versificatorio, al preparar su segunda versión de las Institutiones Grammaticae (126). En semejantes libros en verso, el alumno debía memorizar, por ejemplo que "perro" tiene ocho significados:

Latrat et amittit, humilis, vilis, negat, heret:
Est celeste canis sidus, in amne natat.

Lo que se explicaba como sigue: significa 1) el animal que ladra; 2) canis es "el punto de azar de los dados con que uno pierde" (127) en consecuencia, el perro amittit: quita; 3) humilde, porque David dijo a Saúl: "¿A quién persigues?. ¿A un perro muerto, a una pulga?" (128); 4) vil, porque Goliat dijo a David: "¿Crees que soy yo un perro (...)" (129); 5) el perro niega por apostasía, según el proverbio bíblico de que el perro vuelve al vómito (130); 6) es hereje o infiel, porque en el evangelio de Mateo se prescribe no dar las cosas santas a los perros (131); 7) celeste, por la constelación de Sirio o Canícula; y 8) nadador, por el "pez fierfisi-

mo" así denominado(132). Se trataba pues, de un método sumamente empírico, que propiciaba un manejo confuso e impresionístico del latín. Su estudio, por ello, no tenía otra finalidad que la de capacitar al estudiante para la comprensión de los libros de texto universitarios, primero y primordialmente, de lógica, luego de filosofía natural y moral, y, por último, de teología, derecho o medicina. En consecuencia, el menester de gramático era el más humilde del curriculum magisterial.

Asimismo, no se seguían los mejores autores de la época clásica, sino que se valían preferentemente de escritores del latín tardío o medieval, los cuales eran presentados en colecciones de textos sin ningún discernimiento gramatical ni cronológico(133). Esta manera valía también para la elaboración de los manuales. El Grammaticale compendium de Daniel Sisó, profesor de Vives en la universidad de Valencia, ofrece en su prólogo una ilustración de este fenómeno: explica al destinatario Francisco de Luna, que, por haber tan gran número de gramáticos, él decidió preparar una introducción a dicho arte para reducirlo a un método fácil. En su empresa, se valió de "Priscianum, grammaticorum principem, Catholiconem, Phocam, Caprum, Alexandrum, Nicholaum Perotum, Anthonium Nebrissensem: & alios quamplurimos"(134). De esta lista, el primero es un africano del S.IV d.C., el segundo es el título de un glosario del S.XIII, Focas es anterior a Prisciano; a Capro, de edad incierta, lo cita San Jerónimo; Alejandro escribió a principios del XIV su famosísimo Doctrinal; y los humanistas Perotto y Nebrija, el primero es del XV y el otro aún vivía en el momento -

de redactar Sisó su libro. Aunque el dato es significativo, no importa demasiado que ya despuntaran algunos humanistas en semejante ensalada. Así y todo, pronto se desatan las disputas entre viejos y nuevos gramáticos.

Tal fue en efecto, el caso del médico y matemático tortosino Jeroní Amiguet, otro de los profesores valencianos del futuro humanista. Aquél había publicado en diciembre de 1502, un Sinonima Variationum Sententiarum elegantí stilo constructa ex italico sermone in valentinum redacta(135), de Stefano Flisco, o Fieschi, de Soncino. El título de Sinonima aludía a su método de enseñanza de la gramática latina. Es decir, proponía diversas frases en italiano, a cada una de las cuales oponía una serie de equivalentes o sinónimos en latín. Tales oraciones se agrupaban en seis órdenes: modelos para los exordios, narraciones, divisiones, confirmaciones, confutaciones y conclusiones. El libro ya circulaba manuscrito en 1462, y con la imprenta pronto aparece adaptado al bajo alemán, holandés, francés, alemán, y Nebrija lo adaptó al castellano en 1495, si no es que antes de la redacción de su gramática(136). Amiguet, por su parte, preparó la traducción catalana. Tres años después, Pedro Badía hizo imprimir en Valencia las Institutiones grammaticae de Nebrija, quizás ya desde una perspectiva abiertamente humanista, y no con la indeterminación de Sisó(137).

Aquella publicación provocaría el disgusto de Amiguet, quien, al decir de un informante(138), instigó a Vives a escribir unas De--

clamaciones in Antonium Nebrissensem, que serían la producción literaria más antigua de nuestro futuro humanista; pero de las que sólo conservamos una aislada y tardía noticia. Dichas declamaciones, de haber existido -de lo que no duda Mayáns-, "una cum auditorio Amigueti evanuerunt" (139). Lo cierto es que Amiguet, que en 1503 había publicado una miscelánea de opúsculos matemáticos, en especial de Brawardine (140), edita más tarde en Barcelona una -- "Ysagogica via, hoc est introductoria" a la gramática de Elio Antonio (1514) (141). La reiterada apología que Vives hará del nebricense, podría obedecer a un deseo de desagravio; más, si consideramos la renuencia del primero a elogiar a sus paisanos.

Uno de los amigos de Amiguet, el navarro Bernardo Villanova, imprimió en 1500 unas Notes ordenades o rudimenta artis grammaticae, dedicadas a Pere Jaume Esteve, del reino, doctor parisiense y profesor de griego en Valencia (142). A causa de estos nexos, Mayáns se pregunta (143) si Vives iniciaría en su patria el estudio de dicha lengua. Pienso que no, según abordaré el problema más adelante.

Para cerrar nuestro inventario de incunables, digamos que, frente a la relativa abundancia con que aparecen los tratados gramaticales y literarios del signo que sean (144), brillan por su ausencia en el mencionado repertorio los manuales de lógica. Hecho casi increíble, si tenemos en cuenta que esta disciplina constituía el centro de la enseñanza universitaria. Pero la misma filosofía, - de la que no aparecen manuales escolásticos, está magramente re--

presentada. En 1475-77 se imprime la Ética de Aristóteles, sin aportes valencianos, únicamente se reproduce la versión de Leonardo Bruni; Jerónimo Torrella imprime De imaginibus astrologicis (145) - en 1496, y el mismo año Francesc Carroç da a las prensas una Moral Consideració contra las persuassions, vicis y forces de amor (146). Es de presumirse que la formalización de la universidad aportaría cambios en esos aspectos; pero no resulta creíble que en diez -- años se transformara radicalmente aquel medio cultural.

De este apretado repaso que, con todo, no hace más que poner de relieve la necesidad de un estudio a fondo de aquel medio cultural, puede sacarse en claro que, en la Valencia de los años iniciales de la universidad no encontramos los elementos para una adecuada formación humanística ni tampoco para una sólida preparación escolástica. Pero no debido a que esta universidad hubiese sido entonces una institución languideciente en medio de una general inercia cultural; antes bien, porque, siendo la consecuencia de una creciente inquietud intelectual de la oligarquía laica de la ciudad, ni esta oligarquía era heredera de una gran tradición intelectual, ni la universidad se había aún definido en sus tendencias.

Falta la ciudad de una tradición que no fuese la de la literatura en romance, y en medio de una efervescencia cultural que en parte era alentada por la imprenta, aquella nueva universidad, precisamente por su indefinición, se convirtió en un semillero de inquietudes que luego cristalizarían en manifestaciones culturales de muy diverso color. Así, ya en 1505 parecen haberse dado en ella

las primeras escaramuzas entre escolásticos y humanistas. Pero los terrenos no están aún bien delimitados. El Vives que un día atacara a Nebrija y el maestro que lo impulsara a hacerlo, más tarde aparecerán en la nómina de los humanistas. Más significativo aún es el caso de Juan de Celaya, futuro rector de la Universidad de Valencia. Habiendo pasado a la Universidad de París hacia 1505, en aquella ciudad fue protegido por Cabanilles, noble valenciano, y embajador en París que también apoyará a Vives, y fue, como Vives, discípulo del escolástico Lax; sin embargo, vuelto a Valencia sería la cabeza del movimiento antihumanístico.

De hecho, la universidad sólo se definirá, convirtiéndose en una institución definitivamente conservadora, a partir del movimiento agermanado (1510-1521). Desde aquel momento, el virrey, que anteriormente era nombrado sólo de manera ocasional y ante problemas concretos, se vuelve un cargo permanente en la ciudad, y su autoridad, directamente vinculada a la voluntad del monarca, conllevó el definitivo ofuscamiento de la institución municipal valenciana. En este nuevo marco, tenemos que, aunque el cargo de rector era trienal, y su designación competencia del municipio, en 1525 fue contratado Celaya a título de rector perpetuo de la universidad. Desde ahí hará frente a humanistas, erasmistas, luteranos. Así las cosas, los humanistas que habían sido "concebidos" en los años anteriores de indefinición ideológica, maduraron hacia mediados de siglo, pero ya como un grupo marginal y sin dejar mayor descendencia.

Así pues, la Valencia de los años estudiantiles de Vives disfruta de los últimos momentos de predominio burgués en el reino. No pudo recibir entonces otro latín que podían enseñarle sus maestros Amiguet y Sisó. Si acaso, tendría algún tipo de iniciación en las letras latinas con el catedrático de poesía Parthenio Tovar: Un estudio del poemario latino de éste, titulado Torrentis carmina - (1503) nos ayudaría a calificar su latín. Entre los papeles de la Inquisición valenciana hay noticia de un Ovidio que había sido estudiado por Juan Luis en Valencia (147). Por lo que toca a dialéctica, todo hace pensar que su verdadera formación en esta materia corresponde a París. No por otra cosa, el estudiante que en su patria había iniciado incluso los estudios de leyes, llegado a París recomienza todo el curso de artes.

Podemos pues concluir que lo importante de la formación escolar de Vives en Valencia, no consistió tanto en el rigor académico de sus estudios, como en el clima social en que los recibió. Quiero decir, mientras en París la condición de estudiante implicaba una profesión de tiempo completo, sin más mundo para maestros y alumnos que el universo cerrado de los colegios y los centros de diversión, lejos de la familia, y prácticamente sin otro contacto con el resto de la sociedad que el que daba lugar a las proverbiales pugnas entre pueblo y estudiantes, en Valencia, por el contrario, la escuela no era más que una de las actividades en que se hallaba inmersa aquella industriosa sociedad civil, preocupada ante todo por su vida diaria. En tales condiciones, el estudiante, ligado a la familia, participaba de las comunes preocupaciones de

su sociedad. Sin duda el contraste de este primer ambiente con el de las otras universidades después frecuentadas por Vives, lo llevó a escribir que la formación del niño debía ser ante todo familiar, y que el régimen de internado, sin ser recomendable, era tolerable en los casos en que la familia vivía lejos del centro escolar (148). Y no es otra la razón por la que el humanista se quejará repetidamente de que los maestros parisienses conocían perfectamente las dimensiones del cielo y la distancia entre las distintas estrellas, pero ignoraban qué tan lejos se hallaba el Petit-pont de la catedral de Notre-dame.

En aquel medio valenciano, insisto, lleno de preocupaciones de orden civil, lleno de limitaciones y posibilidades, pero entusiasta, aquel joven judeoconverso de ambigua formación religiosa y de familia perseguida a la par que bien situada, tuvo que alimentar sus inquietudes intelectuales con lo que había: profesores de gramática y de poesía que, quizás sin grandes conocimientos, al menos no lo ahogaron en una rígida rutina académica. Y al lado de esto, contó con la rica producción literaria en catalán. Tales circunstancias explican la independencia un tanto desenfadada y el marcado tono personal que habrá de manifestar Vives desde sus primeros escritos. Asimismo -contra lo que viene afirmándose desde Bataillon- su gusto por la literatura y la poesía. Que ésta última le gustaba, y hasta intentaría durante algún tiempo ser poeta, nos lo dicen el hecho de su bizarro opúsculo Genethliacon (1518) hubiese sido concebido en verso, si bien más tarde lo concluyera en prosa, dejando en él alguna muestra de su poseía. Tam

bién el hecho de que nunca dejó de hacer algún verso de ocasión, como los que escribiera en Oxford para la inauguración de un reloj (149), y alguna cuarteta que dejó aparecer en uno de sus Diálogos. Por último, sus reiteradas declaraciones acerca de la poesía, y el que dos de sus opúsculos hayan sido dedicados a Virgilio. Pero todo esto sería mejor objeto de un estudio particular.

Su gusto en general por la literatura que también debemos emparejar con su pasado valenciano, lo atestigua, antes que nada, la circunstancia de que jamás se sometiera en sus escritos al estilo escolástico de las questiones a disputar. Antes bien, desde temprano mostró afición por formas más susceptibles de tratamiento literario, en especial la declamación y el diálogo. No es gratuito que la primer producción literaria que se le atribuye (escrita u oral, real o ficticia) sean unas declamaciones contra Nebrija. Estilísticamente hablando, su Triunfo-Ovación no es más que una colección de declamaciones. El diálogo, por su parte, aparece en Vives desde el temprano Sapiens (1514) hasta los dos últimos libros del tratado póstumo De veritate (1543).

En ese mismo contexto cabría valorar la influencia que en él ejercieran las lecturas en romance, la mayoría de las cuales realizaría en Valencia. Nos consta que leyó la Celestina, de la que no siempre se expresó con disgusto; Tirant y Amadís, a los que reprobaba junto con toda la literatura de caballerías; la poesía de Juan Mena, lo bastante estimada como para recordarla elogiosamente todavía en los Diálogos (150). También conoció a Eiximenis, al

que al parecer nunca citó; tuvo noticia de alguna crónica valenciana manuscrita; más todo lo que pasaría en silencio.

En cambio, fuera del Ovidio mencionado, tenemos menos elementos para detectar las lecturas latinas que entonces lo atraían. Pero aquel lector voraz que mostró ser toda la vida, no debió desconocer la producción de la prensa local. Y ya desde Valencia debió aficionarse a muchos de los libros que nos consta que lo apasionaban en París, en 1514. Al respecto, Vives hace un relato en la Ovación a la Virgen, que si no podemos admitirlo literalmente, es difícil que se trate de una mera invención. El hecho de que un escrito tan temprano sitúe la anécdota en la Valencia de sus años universitarios, permite suponerle aquellas inquietudes desde entonces. En la anécdota aparecen dos protagonistas: Daniel Sisó, profesor de gramática de Vives, pero que en el relato nos es dibujado como "gravis theologus, pientissimo (...) vultu" (151). A la adusta imagen de Sisó, Vives contrapone una exuberante pintura de su maestro de poesía, Parthenio Tovar, poeta latino a su vez, al que ya nos referimos. Partenio se aparece, rodeado de entusiastas discípulos, en el vestíbulo de la universidad, donde el teólogo se recarga, distraído, en una piedra. Al verlo, Partenio comienza a disertar, con quadam plane romana eloquentia, que, según Tito Livio, Trogo y Plutarco, verísimos históricos, Cástor y Pólux se aparecieron en el cielo en numerosas batallas a griegos y de romanos para confortar a los combatientes. Sisó replica que los dioscuros no son más que demonios refundidos en los infiernos, donde sufren tormento, y que tales apariciones no pudieron haber

sido sino las de Cristo y María, tal como se mostraron por ejemplo, a Judas Macabeo(152). La mera yuxtaposición de ambos caracteres, independientemente de si responden o no a un relato ficticio, nos autoriza a suponer que el Vives que llega a París hacia 1509, iba ya marcado por una de las preocupaciones que serán en él centrales a lo largo de su vida: ¿qué relación existe entre la historia, la sociedad y las letras humanas, y la historia, la moral y las letras divinas de la tradición cristiana?

III. VIVES Y PARIS. DE LA ESCOLASTICA TERMINISTA A UN INCIPIENTE HUMANISMO.

Vives dejó Valencia para seguir sus estudios en París, por diversos motivos que no nos es dado precisar: persecuciones inquisitoriales contra su familia, relativo desmembramiento de ésta con la muerte de la madre, la probable constatación de las posibilidades tan limitadas de la incipiente universidad de Valencia(1), y hasta por causa de la atracción que aquel centro de estudios - ejercía aún sobre cualquier estudiante inquieto y con aspiraciones mundanas, ya en el campo de las promociones eclesiásticas, - ya en el de las esferas de poder político, o mediante una combinación de ambas.

En efecto, en sociedades tan estratificadas como aquella, apenas había otro recurso que la universidad para quienes quisieran destacar por encima de lo que sus condiciones nativas permitían. Quiero decir, para los que no contaban con las posiciones que da la alta nobleza, con el padrinazgo de un potentado eclesiástico o con el poder económico suficiente para comprar una mejor posición.

Si es verdad que el valenciano se inició en el estudio de las leyes en su patria (con las Instituciones de Justiniano, es decir, con el derecho civil), en ese caso, ¿qué lo llevaba a París, donde únicamente estaba permitida la enseñanza del derecho canónico, en lugar de Bolonia, por ejemplo, donde florecía la enseñanza de

ambos tipos de derecho? Porque estudiantes valencianos los encontramos entonces en una y otra universidad, luego, en principio, él podía escoger entre París, famoso por sus estudios de artes y teología, y Bolonia, meca de tantos estudiantes de derecho. Es cierto que París contaba con el prestigio de ser el Estudio --con mayúsculas-- de la cristiandad; pero Bolonia estaba en Italia, cuna y señuelo del Humanismo, entonces en su apogeo.

Una carta de Vives a su amigo íntimo Juan de Vergara, secretario del poderosísimo arzobispo de Toledo, nos pone en una interesante pista: Vives la escribió en 1527, tres años después de su matrimonio. Le planteaba lo incierto de su porvenir económico, --agravado por su condición de casado, lo que lo privaba de la posibilidad de alguna prebenda eclesiástica. Y le confiesa: "me parecía, cuando aún era célibe, tener una vía abierta a la fortuna, siguiendo το κερσόβιον" (2). La frase griega aparece traducida al margen --del manuscrito de la carta como: sacerdotalia. A continuación, Vives preguntaba a Vergara si en la Catedral de Toledo contaban con cualquier tipo de canonjía para laicos, que se le pudiera --conceder. Ahora que --prosigue Juan Luis--, si sólo hay para eclesiásticos, él tiene dos cuñados solteros, a cualquiera de los --cuales puede poner a seguir la carrera eclesiástica, a fin de --aprovechar tal cargo.

Ni duda cabe que, a principios del S.XVI, un eclesiástico con talento y ambición tenía más puertas abiertas y mayor estabilidad financiera que un seglar. Este último podía aspirar a médico o

a doctor en derecho civil. Si quería valerse de su profesión en orden a un ascenso social, difícilmente rebasaría el nivel de -- cortesano de segunda. Un clérigo en cambio, ya eligiese la teología o el doctorado en derecho canónico o en iuris utrisque, -- quedaba igualmente habilitado para la curia civil y la eclesiástica. Podía, por ejemplo, ser agente diplomático de un rey o de un pontífice. En uno y otro caso, era premiado en base a canonjías, obispados, capelos. Tal fue el caso, por sólo dar tres -- ejemplos, de tres personajes con los que Vives habría de tener un trato más o menos profundo: Tomás Wolsey, Jerónimo Aleander y -- Adriano de Utrecht, todos ellos de modesto origen social. El -- primero, obispo y cardenal, llegó a canciller de Inglaterra; el segundo, de profesor ascendía a secretario de diversos preladados, a bibliotecario del Vaticano, embajador pontificio, obispo y cardenal. El último, de origen todavía más humilde, pasó de su cátedra en teología a canciller de la universidad, canónigo de innumerables colegiadas, y preceptor del futuro Carlos V. Más tarde, éste lo nombró embajador, Virrey, lo recomendó para una mitra, para el capelo cardenalicio, y lo hizo inquisidor de Castilla y Aragón. Por último, fue elegido papa.

Ni duda cabe que Vives pensaba en casos semejantes cuando calculaba que una carrera eclesiástica le abriría fácilmente el camino de la fortuna. Pero trece años después de su arribo a París, y a más de cinco de residencia en la Universidad de Lovaina, nada había concretado Vives aún. Harto de aquel medio estudiantil

escribió a su amigo el jurisconsulto Craneveld, en 1522, que no quería alcanzar haec sacra, si era a precio de tantas sordideces e inmundicias(3). Un año después abandonó Lovaina y al siguiente casaba con Margarita Valldaura.

En la misma epístola a Craneveld, Vives sugirió que en Lovaina, donde se preparaba para haec sacra, seguía estudios de derecho:

"...ya hablas de la disciplina del derecho, común a ambos, transitada ya por ti, y por la que yo ahora transito"(4). A mi modo de ver, las anteriores declaraciones de Vives nos dan pie para afirmar:

1) Que Vives se interesó por el estudio del derecho y por el de la oratoria desde sus años valencianos, con miras a un ascenso social, posiblemente al lado de una corte principesca. Otros indicios de ello sería:

a) su amistad en París con el jurisconsulto Nicole Bérault, - por influencia del cual Vives profesó en 1514 un curso acerca de las Leyes de Cicerón; interés que no desaparecía en Lovaina, donde reeditara su prelección a las Leyes y escribió el Aedes Legum, que pretendía ser el prólogo a un estudio más profundo acerca del derecho(5);

b) más importante aún, y más ilustrativo de esta inquietud vivesiana, fue su interés paralelo por el arte declamatoria, indispensable a todo aspirante a la vida cortesana, ya como secretario, ya como mentor de algún futuro príncipe, ya como embajador. Al respecto, consta que Vives, a finales de 1513 o

principios de 1514, intentó dar un curso basado en el pseudo-ciceroniano IV libro de la Retórica a Herenio. Una vez en Lovaina, proclamó a diestra y siniestra que quería ser el restaurador de la antigua elocuencia romana, y en ese espíritu compuso las Declamaciones Silanas (1520). Síntesis de esta doble preocupación fue, por un lado, De disciplinis (1531) y, por el otro, el completo tratado del Arte de hablar (1533). Tampoco es gratuito que el primer escrito atribuido a Vives -perdido, si es que existió, y en tal caso anterior a 1509- fueran unas Declamaciones contra Nebrija. Y que, desde el punto de vista formal, el Triunfo de Cristo (1514), las Meditaciones sobre los Salmos Penitenciales (1517) y Sobre el Sueño de Escipión (1520) son, en cada caso, juegos de piezas oratorias;

c) por lo que toca a sus deseos de colocarse en alguna corte, vemos que ya en su primera edición del Triunfo de Cristo y la Ovación a la Virgen, Vives se recomendaba a sí mismo en el epílogo como posible preceptor de algún príncipe cristiano. Ese primer libro lo dedicó a Bernardo de Mesa, entonces embajador de Fernando el Católico ante la corte de Luis XII. En 1516 encontramos al valenciano con un cargo de Orator(6) en la corte de Carlos, joven rey de Castilla y Aragón; un año después, como preceptor del nobilísimo joven Guillermo de Croy, cardenal y arzobispo de Toledo, que moriría de 21 años en 1521, lo que frustrara en buena medida la carrera eclesiás

tica de Vives. Por fin, cuando en 1523 logró abandonar la de testada Universidad de Lovaina, fue para ligarse a la corte - inglesa de los reyes Enrique VIII y Catalina de Aragón.

2) Que, durante largos años, Vives creyó que sus aspiraciones -- "cortesanas" serían más realizables si se valía de la carrera -- eclesiástica como de un trampolín, y que fue con miras en dicha carrera que se hizo inscribir en la Universidad de París donde - los estudios de derecho civil estaban prohibidos, y poco conta-- ban los de medicina, la otra posible profesión laica. Actitud, por lo demás, muy en el espíritu de la época, y acorde con hábi-- tos "arribistas" del grupo social de los judeoconversos, tan da-- do a medrar a la sombra del poder de los grandes señores.

La etapa parisiense de Vives reviste una doble importancia para el estudioso de su pensamiento: primeramente, porque en aquella universidad recibiera un profundo entrenamiento en los métodos y disciplinas de la declinante escolástica medieval, circunstancia que le permitiría conocer a fondo la materia que más tarde ha-- bría de criticar también a fondo. Asimismo, porque en París en-- tró en contacto con el Humanismo, aquella corriente intelectual que empezaba a sacudir las rutinas escolares de la Europa trans-- alpina.

Sin embargo, estos años de formación del futuro humanista apenas han merecido alguna atención a los estudiosos de su vida y pensa-- miento, quienes se han limitado a admitir sin previo examen los

exabruptos polémicos de Vives cuando se refería a estos "tenebrosos" años de su vida que, en realidad, distaron mucho de serlo.

Vamos a ocuparnos de esta etapa que ha sido objeto más bien de - escarnio que de estudio, con base en los siguientes puntos:

III.1. Reexamen del problema de la cronología.

III.2. La vida del estudiante.

III.3. La formación escolástica al lado de Lax y de Dullaert.

III.4. Aparición de Bérault y primeros contactos de Vives con el Humanismo.

III.5. Los escritos parisienses de Vives.

III.1. Reexamen de la Cronología.

El problema de la duración de la estancia de Vives en París se entronca con el del establecimiento del año de su cambio de residencia a Brujas y el de su instalación en la universidad de Lovaina.

Tradicionalmente, tres noticias dispersas han permitido proponer a) el año de 1509 como el del arribo a París; b) 1512, la fecha del paso de París a Brujas; c) 1514, la realización de un viaje a París; en cambio, se hace oscilar la fecha de su establecimiento en Lovaina entre 1512 y 1519. Reseñaremos brevemente los argumentos en que se basan los biógrafos para postular las anteriores fechas, con el fin de examinar su validez.

a) A fines de 1529, Vives aludía a una epidemia de tos ocurrida en París veinte años atrás, circiter(7), con la especificación que él se encontraba entonces ahí. Dicha noticia autorizó a Mayáns(8), a declarar 1509 la fecha de arribo de Juan Luis a aquella ciudad. Ningún otro indicio nos ha permitido afinar o descartar la noticia. Por lo demás, hay constancia de que allá se encontraba en 1511-12; así como a mediados de 1514.

b) En segundo lugar, sabemos que el valenciano declaró públicamente en Brujas, en enero de 1526(9), que llevaba 14 años residiendo en dicha ciudad, etsi non continenter. Una carta privada, inédita hasta 1928, confirma aquel aserto: en mayo de 1524, afirmaba llevar 12 años en la ciudad flamenca(10).

c) El tercer dato proviene de la edición basileense de las Opera, de donde pasó a la valenciana y a todos los biógrafos. Según esta versión, Vives firmó su dedicatoria al Triunfo de Cristo y a la Ovación: "Parrhisiis, mense Aprili, anno Domini M.D.XIIII"(11). De ahí, los biógrafos concluyeron que Vives realizó un viaje a París hacia la pascua de 1514, cuando tuvo lugar una memorable cena en casa de su profesor Lax, misma que diera motivo al primer escrito impreso de Vives, estampado el mismo año en aquella ciudad. El hallazgo y datación de otras cartas parisienses de Vives, impresas el mismo año(12), han permitido intentos de mayor precisión en relación con el supuesto viaje(13).

d) La fecha del arribo vivesiano a Lovaina, en cambio, corrió -- con menor suerte documental, y en cada caso debió ser determinada a ojo de buen biógrafo. Ya entrado este siglo se trajo a -- cuento una carta de Vives a Barlando, escrita en Lovaina, sin fecha y aparecida en un libro sin año. Igual se la declara de -- 1512 como de 1517(14).

Estos contados indicios, junto con el de la fecha de nacimiento, han sido el único andamiaje cronológico para situar la biografía del valenciano entre 1492 y 1519-20. Sólo con un reexamen de -- los mismos sería posible ampliar un poco tan estrecho panorama.

Me parece que podemos hacer las aclaraciones y correcciones siguientes a cada uno de los tres primeros incisos anteriores.

Al inciso a:

Por lo que hace al año de llegada a París, sólo mencionaré que - los años circiter viginti denotan una fecha en la que el circi--
ter nos da un cierto margen hacia atrás o hacia adelante. Con -
todo, ningún nuevo dato nos ha forzado a tal desplazamiento.

Al inciso b:

Algo semejante podemos señalar respecto al dato de la instala---
ción de Vives en Brujas desde 1512: tal afirmación ha sido toma-
da de modo poco elástico. El mismo declarante precisó que aque-
llos 14 años no los había pasado en Brujas de una manera conti--
nua: cosa que de sobra sabemos, pues entre 1517 y 1523 el verda-
dero lugar de residencia de Juan Luis fue Lovaina, y en el momen-
to de escribir su testimonio, prácticamente residía en Inglate--
rra. Nada imposible resulta, pues, que en 1512 hubiese efectua-
do un primer viaje a Flandés, como tantos estudiantes españoles.
La afectuosa acogida de sus parientes los Valdaura habría sido de
terminante para la reiteración y eventual prolongación de sus vi
sitas. El hecho de que más tarde -al renunciar a Valencia como
lugar de domicilio- Vives hiciera de la nueva ciudad y gente la
patria y familia adoptivas, dio pie a que el año de 1512 se con-
virtiera, desde la perspectiva de 12 ó 14 años más tarde, en la
fecha de inicio de aquella adopción, que su parte tendría de for
tuito, y que jamás significara permanencia ininterrumpida.

Al inciso c:

Una vez aceptado que aquellas afirmaciones de Vives pueden inter

pretarse con mayor flexibilidad, consideremos también que, durante siglos, se pensó que la única producción literaria vivesiana anterior a 1518 era el par de declamaciones Triunfo de Jesucristo y Ovación a la Virgen, datadas, como decíamos, en París, 1514. Nada más natural, si Vives residía a la sazón en Flandes, que -- postular un viaje a la ciudad del Sena, donde, la feliz circunstancia de una edificante cena, le diera motivo para escribir su obra príncipe. La falta de datos tipográficos y el desinterés -- por ellos, se encargaría del resto.

A tal grado se pensaba resuelto el caso del par de escritos parisienses de Vives con el expediente del viaje a París en 1514, -- que la mera aparición de indicios de otros impresos parisienses correspondientes a la época en cuestión desquiciaba a los biógrafos al punto de que Mayáns y Bonilla explicaron la carta-prólogo al Higino(15), mediante la invención de un nuevo viaje de Vives a París, ahora en 1536, en el que habría dictado curso acerca de Higino, cosa que esos biógrafos afirmaron a pesar de que los -- ejemplares manejados por ellos asentaban la inequívoca fecha de 1517(16).

Al margen de esta tradición, un vivista alemán de principios de siglo, encontró en Munich una colección de opúsculos del valenciano, editada en Lyon en 1514, que en última instancia obligaba a reconsiderar la teoría del viaje en 1514. Al parecer, sólo un estudioso húngaro, y en su propia lengua, tuvo en cuenta el descubrimiento, y no parece que ellos mismos le concedieran la debi

da importancia(17). El ejemplar de la Biblioteca N. de Munich - pereció en un bombardeo durante la Segunda Guerra. La localización de un segundo, tal vez el único sobreviviente, en la B.U. - de Utrecht(18), nos aporta un sinúmero de nuevas evidencias; pero quizás mayores preguntas.

En efecto, el IOANNIS LODOVICI VIVIS VALEN/TINI PHILOSOPHI OPERA, impreso por Guillaume Huyon en octubre de 1514, comprende, bajo tan suntuoso nombre, y en 32 ff. en 8o, junto con una reimpre-- sión del Christi Iesu triumphum, de la Marie dei parentis Ouatio y de la Christi Clypei descriptio, la ¿primera? impresión de la Sapientis disquisitio, y de cinco prelecciones: 1) In suum sa-- pientem; 2) In suum Christi triumphum (es decir, la Veritas fucata(I)); 3) In leges Ciceronis; 4) In Conuiuia Philelphi; y - 5) In quartum Rhetoricum ad Herennium.

Para hacernos una idea de la importancia de esta colección, comencemos por comparar la fecha de los escritos ahí incluidos -- (ahora incuestionablemente anteriores a octubre de 1514) con la que se les asigna en las bibliografías admitidas hasta hoy. Menciono la que procede del estudio más reciente, basada como de -- costumbre en la edición de Mayáns(19): Agrupa en París, 1514, - el Triunfo, la Ovación y la Veritas fucata (I). El resto lo manda a la época de Lovaina, con fechas notablemente posteriores a 1514: el Clypei, 1518; el In suum Sapientem y la Sapientis disquisitio, 1522; In Leges Ciceronis, 1520; In conuiuia Philelphi, 1521; y la prelección a la Retórica a Herenio, 1522. Dicho de -

paso: de las cartas parisienses de Vives, cita el prólogo a Higino, con fecha de 1536 entre signos de interrogación, y desconoce la segunda carta.

Por otra parte, gracias al número de escritos que la edición lyonesa retrotrae a 1514, nos es posible formarnos una idea más precisa del pensamiento de Vives hacia 1514 que la que nos permitía la simple lectura del Triunfo y la Ovación. Hecho que se ve favorecido por una circunstancia adicional: Vives reeditó en 1519(20) cinco de los opúsculos anteriormente incluidos en la mencionada colección. Sin embargo, en todos ellos hizo correcciones de mayor o menor monta, por lo cual, una lectura simultánea de ambos textos nos pone en contacto con variantes de inapreciable valor para reconstruir al Vives de París, en contraste con el que en 1519 y 1520 se preparaba en Lovaina para una edición comentada de La ciudad de Dios.

En este nuevo marco, la imagen de un Vives que antes de 1518 únicamente escribiera el par de declamaciones Triunfo - Ovación, de 1514, se ve completamente modificada. En efecto:

- en marzo de 1514, apareció en París una carta-prólogo al poema de Higino;

- en mayo de 1514 también en París, una carta-biografía de --- Dullaert;

- en junio de 1514, en la misma ciudad circuló la edición de --

tres opúsculos: Triunfo de Jesucristo, Ovación a la Virgen y el Escudo de Cristo (Clypei Christi descriptio);

- en octubre de 1514, fue publicada en Lyon una colección de -- Opera, con el contenido antes mencionado. El hecho de que el li-
bro aparezca fuera de París, en un lugar donde no hay noticia --
del paso de Vives, con reedición de opúsculos publicados unos me-
ses antes en París, en los que ligeras correcciones permiten su-
poner la mano del autor en la preparación del volumen, todo ello
nos permite suponer que el editor lyonés copiaría simplemente --
una primera edición parisiense. Del modo que sea, esta amplia-
ción de la bibliografía francesa de 1514, nos pone ante el pro-
blema de explicar la existencia de tres ediciones parisienses --
(más una lyonesa, es decir, francesa) que incluían once opúscu-
los conectados con el presunto viaje a París de 1514.

¿Cómo explicar tanta producción literaria y tipográfica sin re-
nunciar a la hipótesis del pretendido viaje a París? Una de --
tres: los opúsculos fueron escritos en Brujas (y/o en Lovaina)
y Vives vino a París a hacerlos imprimir, o viajó a París y en -
esta ciudad produjo los escritos, o bien, parte y parte.

Veamos la primera posibilidad: si Vives residía en 1514 en Lo-
vainia (lo cual puede presumirse por la actividad académica que -
los escritos denotan, particularmente las prelecciones), ¿por qué
ir a París en busca de impresor, cuando nos consta la temprana -
amistad de Vives con los humanistas lovanienses, varios de ellos

correctores del impresor local T. Martens, quien efectivamente imprimirá (en 1519) sus Opuscula varia?

Del mismo modo, si Vives provenía de los Países Bajos, a donde - sin duda pensaba regresar - puesto que allá vivía-, ¿para qué referirse exclusivamente en tales escritos a personajes de un pretérito anterior parisino, en vez de dirigirlos (como lo hará en Lovaina en 1519) a alumnos o a personalidades de su nuevo medio, en vistas a su futuro inmediato, o cuando menos para recobrar -- los gastos de impresión? Además, si ya se encontraba en un nuevo y flamante medio humanista, fuese en Brujas o Lovaina, para - que quería unos escritos plagados de menciones y de alabanzas a tan conspicuos sofistas parisienses como Lax y Dullaert? Porque mientras abundan en sus páginas las referencias a París y a parisinos, apenas hay nada que remita a los Países Bajos. En cambio, en su dedicatoria del Triunfo al nuevo embajador aragonés ante - el rey de Francia (y en el epílogo, como decíamos) insinuó sus aspiraciones a colocarse en una corte, quizás en la francesa. Por si fuera poco, cómo sostener que se hallaba ahí meramente de viaje, si la mencionada dedicatoria remataba en las dos ediciones de 1514: "Vale, ex Academia nostra Parrhisiensi" (21). En contraste, la edición revisada de 1519 simplemente concluía: "Vale Parrhisiis Mese Aprili. AN.D.M.XIIII (sic)" (22).

Por otra parte, ¿cómo explicar que el Vives que pretendidamente abandonó París en 1512, regresaba dos años más tarde con un diálogo como el Sapiens, ambientado en París, en el que participan

Lax, profesor en aquella universidad y Nicolás Bérault, que empezara a residir en París hasta la segunda mitad de 1512? O se conocieron poco antes de la salida de Vives de París y éste, en -- Flandes, en un momento de nostalgia parisina escribió el diálogo en cuestión, que luego traerá consigo en el viaje para hacerlo -- imprimir con otros opúsculos. O se conocieron hasta 1514, lo -- que nos forzaría a optar por la segunda hipótesis: el viaje vi-vesiano no tenía, de entrada, finalidades de tipo editorial; sin embargo, impactado por la personalidad de su nuevo amigo Bérault, el valenciano escribe, sobre las rodillas, un diálogo en el que lo hace personaje. Y si pensamos en que el Triunfo de Cristo se escribió pasada la dichosa cena pascual, tenemos que aceptar que también lo elaboró durante el viaje. Cosa que vale también para la Ovación, complemento formal del Triunfo. Y para el Clypei -- Christi, escrito y añadido en las páginas finales tan a última -- hora que ni siquiera alcanzó crédito en la portada(23). Y la Veritas fucata(I) escrita como prelección al Triunfo, y la prelec-ción que añade al propio Sapiens. A lo cual podemos agregar -- otras prelecciones: la dedicada al Higino, anuncia un curso en París que Vives está a punto de iniciar. El Sapiens habla expre-samente de un curso sobre la Retórica a Herenio, del que Lax y -- Bérault fueron testigos. ¿Todos estos cursos y opúsculos tienen lugar durante el mencionado viaje? ¿Tanta era la fortuna de -- aquel forastero que no sólo ideaba libros al vapor, realizaba -- cursos y más cursos, e instantáneamente encontraba editor y fi-nanciamiento para publicar cuanto quería?

En cambio, la mayor parte de estos problemas deja de serlo si, - abandonando la hipótesis del viaje a París, admitimos sin titubeos que Vives continuó sus estudios y actividades en París hasta bien entrado el año de 1514, sin que sus viajes a Brujas a -- partir de 1512 hubieran constituido una verdadera interrupción de su residencia parisina. En consecuencia, los escritos impresos en 1514 y los cursos de que en ellos hay noticia, corresponden de lleno a la "etapa parisiense" de la vida del valenciano.

A este respecto, podemos adelantar que el maestro Dullaert, de - 1511 a su temprana muerte, colaboró estrechamente con un oscuro impresor alemán establecido en París, llamado Thomas Kees Westfalensis (m. ya en 1515), en cuyas prensas alguna vez también imprimieran Lax, Martínez Silíceo y otros conocidos de Vives. Por tal causa, el hecho de que las dos cartas parisienses de Vives - aparecieran en libros previamente editados por Dullaert, y en la casa del mismo Kees -quien, por demás será el impresor del Triunfo de Cristo- basta para hacernos saber que Vives trabajaba por entonces, digamos, en la industria editorial.

También el mencionado jurista Bérault, llegado a París en 1512, entró pronto en contacto con el mencionado taller, en donde hacía imprimir sus propios escritos o preparaba la edición de otros autores, casi siempre para ofrecer a sus alumnos el texto de los autores que iba a estudiar en los cursos libres que impartía en la universidad.

Este humanista, hoy enteramente olvidado y jamás asociado con la vida de Vives por ninguno de sus biógrafos, tuvo una influencia capital en la apertura del escolástico español a los métodos del humanismo, tanto en el campo general de las letras como en el -- del derecho. Vives asistió como discípulo -y quizás como colaborador- a las clases de Bérault, y participó de sus empresas editoriales en el taller del alemán Kees, otrora impresor del difunto Dullaert (m. en sept. de 1513). Así, con este maestro informal, y ligado a la empresa editorial de Kees -que cesa con la muerte del impresor, muy probablemente en la segunda mitad de 1514- Vives nació al Humanismo, en París y no en Lovaina, ciudad la última en donde no parece haberse instalado antes de fines de 1514 o principios de 1515 -pero tampoco después-. Quede para más ade--lante la discusión de este último punto. Añadamos aquí únicamente, que fuertes indicios nos permiten sospechar que no llegó hasta nosotros toda la producción editorial vivesiana del final de su estadía parisiense.

Pero toda la suma de nuevas evidencias no nos resuelve un problema: ¿Por qué razón hoy sabemos que Vives editó 11 pequeños es--critos hacia 1514; pero nada conocemos de su actividad en los -- años anteriores; y por qué motivo apenas existen rastros de otros impresos con participación suya entre 1514 y 1519, cuando publicara en Lovaina sus Opuscula varia? Todos mis esfuerzos por re--correr cualquier noticia firme hacia adelante y atrás de 1514, -- no trajeron mejor fortuna que la de una especie de mapa esbozado

a trazos discontinuos. en los que un dibujo bastante coherente - se configura, pero sin lograr la entera concreción del personaje.

Con todo, si el nuevo material no enriquece nuestras noticias -- biográficas hasta el grado de definirnos tan oscuro período, sí nos da en cambio los elementos para un reestudio del pensamiento de Vives en su tránsito de la escolástica tardía al humanismo.

Por ahora, con base en las consideraciones hechas, y para ofrecer al lector un hilo conductor, propongo la siguiente cronología -- que cubre hasta el año siguiente a la conclusión de los Comentarios a la Ciudad de Dios:

- De 1492-3 a 1509, aproximadamente: Valencia. Primeros estudios; estancia de algunos años en una universidad más gramática que dialéctica.
- De hacia 1509 al verano u otoño de 1514: estudios de Artes en París; gran interés por la historia, el derecho, la retórica, la poesía, la astronomía (¿y la astrología?)... Al fin de la etapa, primeras publicaciones. Primera colección de Opera.
- 1512 hasta su muerte: "segunda patria" en Brujas. Estancia irregular pero recurrente.
- 1514, fin del año: Brujas.
- Finales de 1514 o principio de 1515, Lovaina: para estudiar

-¿cánones?- y/o para asesorar los estudios de algún joven - rico brujense. Encuentro con los erasmistas de la Universidad, y con Adriano de Utrecht, decano de la Facultad de Teología. ¿Carta de Vives a Barlando?

- 1516, ¿primera mitad?: preceptor del joven Guillermo de -- Croy, obispo de Cambrai, que en el curso del mismo año fue -- ra promovido cardenal y arzobispo de Toledo. Estancia "de negocios" (?) en Cambrai.
- 1517, segunda mitad: Lovaina, para asistir en sus estudios al joven cardenal (m. en 1521). Residencia que se prolonga hasta mediados de 1523.
- 1519: edición de una segunda colección de escritos, los -- Opuscula varia: revisa y selecciona cinco de sus anteriores producciones parisienses, y añade diez nuevos opúsculos, el más notable: In pseudodialecticos, acta de ruptura con la escolástica. Viaje a París; amistad con Budé.
- 1520: edita dos colecciones de declamaciones; el In somnium Scipionis y las Declamationes Syllanae. Sus escritos suscitan la admiración de Moro; nutrida correspondencia con Erasmo y Budé. Inicio de los Comentarios.
- 1521: muerte del cardenal, su mecenas. Vives enferma. Intriga en la corte a favor de Erasmo, sospechoso de luteranismo.

- 1522, agosto: conclusión y publicación de los Comentarios. Agotamiento, enfermedad. Nuevo giro a sus escritos: mayor preocupación por la sociedad civil, por la educación de los miembros de ésta así como la formación del príncipe, cabeza y guía del cuerpo social.

- 1523: Redacción de la Institutio foeminae christianae. Inglaterra. Primera versión de las dos breves cartas para la educación de niños y de niñas, los tres escritos serán impresos hasta el año siguiente.

III.2. La vida del estudiante.

Admitido que Vives llegó a París hacia 1509, quizás por el otoño, para alcanzar el inicio de cursos, lo primero a poner de relieve sería que él aparece por aquella universidad con cuatro o cinco años más de la edad mínima para el inicio de la carrera de Artes, y luego de algún tipo de estudios universitarios en su patria. Sin pretender que su caso fuera excepcional, parece claro que -- ello le daba cierta ventaja, en cuanto a instrucción se refiere, respecto de sus compañeros más jóvenes. Particularmente si se acepta, como arriba sugerí, que en Valencia dio inicio a la lectura de la innumerable lista de autores que estudió a lo largo de su vida; y también, que llegó a la nueva universidad con preocupaciones intelectuales tal vez difusas, pero ya pergeñadas, -- así como con ambiciones literarias en el terreno oratorio y quizás en el poético, por no hablar de otras ambiciones menos académicas.

En contraste con la relativa madurez del estudiante Juan Luis, -- tenemos que, en el medio parisino, los profesores de Artes solían ser, a su vez, alumnos en cursos más avanzados: por consiguiente, sumamente jóvenes, de modo que el trato entre profesores y alumnos resultaba bastante indiferente y hasta promiscuo(24). No -- era otro el caso de Gaspar Lax (1487-1560), maestro de lógica y matemáticas de Vives, apenas cinco o seis años mayor que su alumno (a la sazón de unos 17), quien desde los 20 años editaba sus libros, producto de cursos anteriores. Juan Dullaert, el maes--

tro de física, nacería en Gante por 1486, y editaba desde los 22 años. Jerónimo Dolz, profesor o colega de Vives en 1512, no obstante y ser discípulo del joven Lax, imprimía su primer libro hacia 1510.

¿Cuál es el colegio en que Vives se inscribió? Con base en referencias del mismo Juan Luis, es común afirmar que, llegado a la nueva universidad, se instaló en el Colegio Montaigu, donde profesaban el aragonés Lax y el flamenco Dullaert; y que muy probablemente estuvo bajo la tutela del primero, súbdito, como Vives, del rey Fernando de Aragón. Ha llegado incluso a afirmarse que en dicho colegio fue miembro de la domus pauperum, es decir, la sección de estudiantes pobres becados con las rentas del Colegio.

Sin embargo, las anteriores afirmaciones parecen fundarse en un anacronismo: por las cartas dedicatorias de Lax, sabemos que és te enseñaba en el Petit Sorbonne o Calvi, en 1507 y 1508; en los tres años siguientes no hizo mención de ningún colegio; después, de mayo de 1511 a agosto de 1512, las cartas aparecieron firmadas "Victriacensis gymnasii", cuyo principal era un Petrus Huet; pero no indentifiqué el instituto en las listas de colegios parisinos: ¿se trató de una institución sumamente precaria o fuera de París? El caso es que sólo desde diciembre de 1512 y en sus restantes publicaciones en aquella ciudad, firmó "ex famatissimo" colegio de Montaigu. En cuanto a Dullaert, sabemos que, de 1507 a mediados de 1509, efectivamente profesaba en Montaigu; pero, a resultas de un problema, se separó de dicho plantel, y ya en sep

tiembre de 1509 firmaba como regente de cátedra en Beauvais. De modo que, si Vives llegó en el otoño de 1509 a París, difícilmente podía inscribirse en Montaigu con cualquiera de estos preceptores.

Desgraciadamente, los estudios acerca de aquel famoso plantel -- quedaron interrumpidos en 1909 (26), y en general, lo poco investigado sobre esta época de la universidad de París, difícilmente se lee en impresos posteriores a la Primera Guerra Mundial. Uno debe valerse, pues, de referencias de segunda mano o de conjeturas basadas en noticias sueltas pescadas aquí y allá. Al respecto, menciono que el Padre Villoslada, que anduvo tras de los pasos de Vitoria en París (1507-1522), no localizó un solo documento escolar en el que se haga cualquier mención de Vives (27).

Por mi parte, no fui más afortunado espulgando las epístolas nupciales y los poemas de alumnos en las obras de Lax, Dullaert, Dolz, los dos Coroneles, Martínez Silíceo, Población, etc. Cuando menos, logré afinar las datas de la bibliografía de los maestros de Vives, lo que obviará ciertos anacronismos; además, pude ubicar a varios de los estudiantes a quienes en algún momento -- Juan Luis declara condiscípulos suyos en París; y, de paso, conseguí pescar ciertas alusiones significativas.

Uno de estos indicios nos lleva al colegio Lisieux, contiguo al de Montaigu, donde regentaba cátedra de artes un aragonés llamado Juan Dolz, lo bastante joven, según insinuábamos, como para que al tiempo de su primera publicación (hacia 1510) su propio --

maestro, Gaspar Lax, no pasara de 24 años. Alrededor de él, un grupo de estudiantes, especialmente españoles, llenaba las páginas iniciales y finales de sus libros de texto con cartas, poemas y saludos, según costumbre de la época.

En el segundo libro que Dolz diera a las prensas, Sylogismi, -- acabado de imprimir el 15 de diciembre de 1511, uno de los poemas aparece dedicado, entre otros, "hieronymun Dolz...Iohanem -- Fuertes, Mathaeum Polo,...Franciscum Christophoro" (28). En un tercer libro de lógica de este profesor, concluido el 16 de febrero de 1512, antiguo estilo (=1513), hallamos un poema de Francisco Cristóforo a Jerónimo Dolz y una carta de Mateo Polo a -- Juan Fort o Fuertes (29). Aquí quiero llamar la atención sobre -- dos de los estudiantes del Colegio Lisieux, cuyos nombres se -- leen en uno y otro libro: Francisco Cristóforo y Juan Fort, destinatarios, respectivamente, del segundo y primer impreso conocido de Vives -mayo y marzo de 1514-, a la vez que participantes -- del coloquio Triunfo de Cristo, aparecido en el siguiente mes de junio.

En efecto, la carta-biografía de Dullaert, escrita por Vives en un libro fechado el 30 de mayo de 1514 (30) estaba dirigida a su paisano Francisco Cristóbal, a quien, en consecuencia, no debió ser ajena la figura del maestro fallecido nueve meses antes, y -- que, como dije, profesaba en el Beauvais desde 1509. Y el mismo Cristóbal fue uno de los interlocutores del Triunfo de Cristo, -- ambientado en la casa de Lax, regente por entonces en el colegio

Montaigu.

Juan Fort, por su parte, fue el destinatario de la carta prólogo al poema de Higinio, datada en París el 31 de marzo de 1514(31).

La misiva se abría con una evocación de Dullaert, cuyos méritos y publicaciones también Fort conocía, y cerraba con una broma: Juan Luis pedía a su condiscípulo hacer un paréntesis a las cavilaciones suiséticas y a las argutísimas cuestiones de Lax, para dedicar tres o cuatro días a Higinio. Fort era también uno de los acompañantes de Vives en el Triunfo, durante el banquete -- ofrecido por Lax. Por último, fue el mismo estudiante aragonés el destinatario de la carta-inectiva In pseudodialecticos, firmada por Vives en Lovaina el 13 de febrero de 1519(32). En ella, la memoria de Lax y de Dullaert aparecía ya en binomio, como la encontraremos esporádicamente en otros escritos de Vives, y hasta en los de autores más tardíos que -aun sin haberlos conocido- los convirtieron en prototipos del escolástico decadente. En dicha carta hay también una mención del lenguaje dialéctico de -- Montaigu(33) colegio en el que ambos asistían a los cursos de -- Lax, sin obstáculo para que Fort fuese alumno del Lisieux.

En la misma extensa carta, Vives contó una anécdota a Fort(34) - acerca del autor de un libro de silogismos, cuyo nombre no decía, pero "al que tú conociste perfectamente"(35). Sucedió que Juan Luis se encontraba con el aludido autor en compañía de otros estudiantes, también conocidos de Fort, en no sé qué "thermis Sancti Mar

tini". Todos bebían y cantaban, sólo que el escritor aludido - redactaba su libro al mismo tiempo. Y como llegara al punto de tratar el tipo de silogismo llamado Festino, Vives y acompañantes se pusieron a cantar y gritar lo más apresuradamente que podían, para que aquél escribiese acerca del festino en un ambiente lo más "festinado" posible.

Dicho escritor difícilmente podía ser otro que Dolz, en cuyos manuales vimos aparecer dos veces el nombre de Fort (36). Además, su colega-enemigo el valenciano Juan Salaya, también discípulo de Lax, escribió pestes de Dolz en 1515, acusándolo -ni más ni menos- de precipitación para escribir (37).

Esta serie de indicios nos autoriza a suponer que Vives llegaría, en París, al colegio de Lisieux, eventualmente bajo la tutoría de Dolz; pero no a Montaigu, por más que frecuentara aquel colegio. La misma trama del Triunfo - Ovación sugiere que Vives y Fort no vivían en Montaigu: ellos pasean y, al pasar frente al atrio de este plantel, Lax los invita a entrar. En la versión definitiva (1519), terminado el coloquio, los estudiantes vuelven a salir (lo que es menos probable que hicieran en caso de vivir ahí) y continúan el paseo por la montaña de Santa Genoveva - hasta la Puerta de San Marcelo. Esta, por cierto, mejor conocida por el nombre menos santo de Puerta del Burdel, llevaba a un juego de pelota que Vives todavía no olvidaba en sus Diálogos de 1538, cuya taberna anexa, "Le bracqué latin" fuera de no ingrata recordación para aquel otro estudiante apellidado Rabelais.

Según hemos podido ver, más que la determinación del colegio al que Vives estaba nominalmente ligado, importa poner de relieve - que nuestro joven estudiante -a la par que un buen número de amigos- lejos de atarse a un profesor y a un instituto en aquella ciudad que tenía mas de 50 colegios, erró de aula en aula detrás de los maestros de renombre, profesaran en donde profesaran, así como de taberna en taberna.

Aquella libertad de movimiento académico, lejos de ser excepcional, "no era sino muy conforme con el espíritu de la Universidad de París", donde desde el S.XIII habían sido decretados castigos para los maestros que impidieran a los alumnos de Artes ir con el profesor que tuvieran a bien, de la nación que fuese (38).

Bastaba con que el estudiante se inscribiera en la lista (de carácter particular) de cualquier regente de un curso de Artes, el cual debía testificar, a la hora de la licencia, que aquel alumno realizó los estudios pertinentes: por lo general, dos años de dialéctica y uno (o uno y medio) de física, matemáticas y moral.

Esta circunstancia explica que Vives nos aparezca como discípulo de aquellos alumnos de Dolz en el Lisieux que asistían a la cátedra de Dullaert en el Beauvais, y seguían los pasos de Lax - hasta que se fijó en Montaigu. Y discípulo de Graciano Laloo (que en 1519 servirá de correo para llevar a Juan Fort la carta In pseudodialecticos), y de Hilario Berthoff (aquel poeta gantés de cara proverbialmente deforme, tan amigo de Baco como de Rabe-

lais, mitad goliardo y mitad diplomático; mensajero fiel de Erasmo, quien lo solía llamar, en juego de palabras intraducible:

Hilaris, hilaris, hilaritas: "Hilaris, risueño, risa": a la vez que pacifista lleno de recursos, que aseguraba no haber mejor -- ejercicio bélico para los reyes que los torneos de ajedrez, a -- honras de lo cual reeditó un largo poema de Vida en alabanza de este juego) (39), condiscípulo del futuro médico Juan Martín Población, y de aquel nada risueño enemigo de marranos, más tarde arzobispo de Toledo, Juan Martínez Silíceo, todos ellos alumnos de Dullaert en el Beauvais. Al mismo tiempo, que hubiese asistido al Colegio del Cardenal, donde sabemos que escuchó a Lefèvre d'Étaples, y al Colegio de la Marche, a las clases de griego de Aleandro, donde pudo haber conocido a Bérault, y al poeta Macrín, enemigo, al igual que Vives, de la poesía de asuntos lascivos y libertinos, en el estilo de la profesada públicamente por el poeta italiano Fausto Andrelini, cuyas costumbres y lecciones hubieran sido motivo de escándalo en medios menos tolerantes que los de aquel París de vísperas de la guerra abierta entre escolásticos y humanistas, de la eclosión de la Reforma, y de la escisión de Europa en dos bloques casi irreductibles, sucesos que, al entremezclarse, darían pábulo a tantas guerras, conmociones sociales y disputas de todo tipo.

Pero el París de Vives todavía dormita. Al menos su universidad. Esta, ligada durante las crisis del papado aviñonés y del cisma -- de occidente al partido que pedía una reforma de la Iglesia, lo

que a veces la ponía en abierta confrontación con el monarca, en aquel momento tanto el papa como el rey luchaban por ligarla a su respectiva política. Y digo política, porque los ejércitos nunca llegaban hasta París, y además los estudiantes tenían inmunidad, aun si su país de origen se hallaba en guerra con Francia (privilegio por sobre el que Francisco I pasará pocos años más tarde). Ello no obstante, el prestigio de la universidad parisiense como oráculo de la Cristiandad seguía en pie, a despecho de usos y abusos. Tanto así, que un pronunciamiento suyo podía, en principio, tener validez al margen de la opinión de Roma. No otro fue el caso del rey de Inglaterra, quien, todavía en 1531, se valió de un decreto de la Universidad de París (obtenido mediante extorsiones por parte de Francisco I) para dar curso legal a la anulación de su matrimonio con la reina Catalina y al posterior casamiento con Anna Bolena (47).

París seguía atrayendo a estudiantes de toda la Europa romana en número suficiente como para tener en pie más de cincuenta colegios, donde los recién llegados estudiarían artes y luego, en menor número, teología. Con la vuelta de siglo, los nominalistas -agrupados en torno al escocés John Mair, de Montaigu- alcanzaban todavía un último y literariamente prolífico momento de auge, en convivencia más o menos indiferente con el pequeño ejército de profesores italianos que enseñaban una gramática algo más pretensiosa que la acostumbrada, junto con retórica, poesía y a veces también griego. Casi siempre sin cátedra fija, estos excén-

tricos profesores se ponían a merced de cuantos quisieran escucharlos a cambio de una paga mínima que los alumnos escatimaban cuanto podían, así como de algún mecenas, más o menos mezquino, a cuyo servicio ofrecían una pluma más llena de tropos que de talento. "Dialécticos" o "gramáticos", estos maestros no siempre aparecían en medio de auras de virtud y eran tan vanidosos, que por cualquier "quítame estas pajas", estaban prontos para la más feroz calumnia, o para disputas así en el campo de las letras como en el de los palos.

Jerárquicamente por encima de dialécticos y de gramáticos, los maestros de teología eran a veces tan pendencieros como sus hermanos menores; pero otros de entre ellos, empapados en las mismas fuentes místicas y con preocupaciones análogas a las del todavía oscuro Lutero, llevaban adelante aquella tradición que sentía en carne viva la urgencia de una reforma, abonando la tierra para ulteriores acontecimientos.

Así pues, aquel París de los años estudiantiles de Vives fue un mundo de inquietudes y de conflictos latentes, sí, pero a la vez de que se transformaran en tumultos. El joven valenciano -al igual que la universidad- nos aparece todavía como alguien un tanto ajeno a los grandes problemas sociales y religiosos de su tiempo, a diferencia de la gran inquietud que sentirá por ellos pocos años después. Vives concentrado al parecer en los problemas académicos, no por ello se encerraba en cuatro muros para escuchar la voz de un único regente. De aula en aula y de corri--

llo en corrillo, se dejó impregnar de las ideas de distintos profesores y de las inquietudes y fermentos de aquel medio. De este modo, un día se vio ante el juríconsulto y humanista Bérault cuya influencia y actividad en París son como la pantalla contra la cual se hace visible la producción literaria de Vives en aquel período, misma que, no sin titubeos por parte suya, se inscribe ya en el ámbito del humanismo.

Habida cuenta de que Bérault llegaba a aquella universidad a mediados de 1512, fecha que bien pudo coincidir con la de la terminación del curso vivesiano de Artes, podemos dividir aquí para fines de estudio la permanencia de nuestro estudiante en la ciudad del Sena en dos etapas:

- la de su formación académica escolástica con los maestros Lax y Dullaert, que llegaría hasta la muerte del último en septiembre de 1513; y
- la de su iniciación en el humanismo, a partir de la amistad con Bérault.

En ambos casos, tratando de evitar el esquematismo de suponer -- que en el primer período Vives nada tuvo que ver con algo distinto de la filosofía escolástica, o de que, una vez en contacto -- con las nuevas doctrinas, su conversión a éstas haya sido radical y repentina.

III.3. Formación escolástica de Vives. Lax y Dullaet.

Habiéndonos propuesto en el apartado anterior dividir la estancia de Vives en París en dos partes: el período propiamente escolástico, en el que el valenciano realiza su curso de artes, y el más o menos humanístico en el que se inicia como profesor. Y puesto que aquí nos ocuparemos del primero de ellos, el de su formación escolástica, comencemos por explicar en términos generales el tipo de enseñanza que se impartía en la facultad de artes, llamando la atención sobre aquellos aspectos que habrían de generar polémica con el humanismo.

La facultad de artes, como se sabe, era la base de la enseñanza universitaria medieval. Sólo el que había cumplido con sus estudios podía ingresar a las facultades superiores de medicina, derecho civil o derecho canónico y teología. Se le llamaba así porque en última instancia se dedicaba al estudio de lo que en las escuelas públicas romanas se conoció como artes liberales, es decir, por un lado, las artes del lenguaje o artes sermocinales o, simplemente, trivium: gramática, dialéctica (es decir, lógica) y retórica; asimismo, las artes matemáticas o quadrivium: aritmética, geometría, astronomía y música. Y aunque tal clasificación formal del saber escolar (es decir, de las disciplinas) nunca fue cuestionada en cuanto tal, en la práctica había sido considerablemente enriquecida, y aun rebasada, con los aportes del corpus -- aristotélico y de la ciencia y filosofía árabes.

Ahora bien, si las artes matemáticas no presentaban mayor problema en cuanto a la determinación de sus respectivos campos, las artes sermocinales, por el contrario, nunca pudieron deslindar sin equívocos el terreno de la gramática, de la retórica y de la dialéctica. Es más, si algo caracteriza a la filosofía medieval es la gran atención que concedió al estudio de la lógica, al grado de que ésta fue convertida, no sólo en un instrumentum de todo el restante saber, sino en un fin en sí mismo, por lo que, a partir del S.XIII invadió, por así decir, el terreno de la gramática y descartó el estudio de la retórica. Y ello no sólo en el área de las propias disciplinas, sino en el lugar que la lógica ocupó en el curriculum de las facultades de artes medievales.

Por tal motivo, podemos decir que la polémica de humanistas contra escolásticos se centrará en la determinación del terreno de cada una de las tres artes sermocinales. En este contexto, los humanistas, herederos más directos de la tradición literaria romana, reivindicarán para la retórica la primacía que los escolásticos habían concedido a la dialéctica, y pugnarán por una lógica subsidiaria del arte de la elocuencia. Vives, como buen humanista, se quejará de que, de los tres años que el curso de artes duraba en París, dos se dedicaban exclusivamente a la dialéctica, y el tercero a todo el resto de la filosofía: natural y moral, a veces todavía se recortaba tiempo de este año para proseguir con la dialéctica. Y de que, si la dialéctica no era sino un instrumento para el desarrollo de las restantes artes, hubiera tantas -

gentes que pasaban el resto de su vida sin dedicarse a otra cosa que la lógica. Nada mejor para darnos una idea del papel de la dialéctica en las facultades de artes que el examen concreto de un plan de estudios. Pero antes, digamos que como el curriculum de la universidad medieval nada tenía que ver con lo que hoy conocemos como ciencias experimentales y tecnología, todo su método de estudio era de carácter libresco y discursivo. Cualquier tipo de asuntos, o bien ya estaba escrito, o debía ser concluido, deducido de lo anteriormente escrito por un autor; circunstancia que fundamentaba el método de recurrir a las autoridades. De esta manera, el profesor tenía la misión de leer el libro de un autor -- con rango de autoridad, y de comentar las proposiciones en él contenidas a fin de despejar dudas, posibles ambigüedades o malinterpretaciones del texto que los estudiantes oían. Y para que el asunto quedara firmemente grabado en la mente del auditorio, el lector proponía a sus oyentes una serie de dudas o questiones que éstos debían despejar mediante ejercicios de disputa o disputationes. Las questiones a disputar solían presentarse bajo la forma disyuntiva utrum...ut (o esto...o aquello), y eran suscitadas por el propio texto o a veces el profesor las tomaba de cualquier palabra del mismo, así no tuvieran nada que ver con el contexto. Lo importante de estas questiones disputandae es que, si en algún momento tuvieron la finalidad práctica de aclarar un asunto concreto, conforme la dialéctica medieval fue desarrollándose, dicho ejercicio pasó a tener la finalidad didáctica de proponer la discusión de cuestiones abstractas en un contexto concreto(48). Por

la misma razón, aquellas cuestiones, casi siempre capciosas, conscientemente falaces, sofísticas, se volvieron progresivamente rebuscadas, sofisticadas. Pero no para engañar al alumno, sino para motivarlo a encontrar, mediante un análisis semántico de aquel enunciado, el punto donde se encontraba la inconsistencia, es decir, la falsedad lógica del mismo. Entonces, el mejor profesor vino a ser aquél que tenía mayor agudeza para proponer tales acertijos. Lax, el maestro de lógica de Vives, estaba orgulloso de ser considerado "el príncipe de los sofistas parisienses". Los humanistas, en su momento, no desaprovecharon la ocasión de dar a sofista su tradicional sentido peyorativo y rechazaron en bloque toda aquella lógica, a la que consideraron mera sofistería.

Con estos elementos, asomémonos al plan de estudios aprobado para la facultad de artes de la ciudad alemana de Reifswald, en 1456(49):

LECTURAS

EJERCICIOS DE DISPUTACION

Para el Bachillerato (de tres años de duración):

- | | |
|---|---------------------------------|
| - <u>Ars vetus</u> (la <u>Isagoge</u> de Porfirio, más las <u>Categoriae</u> y el <u>De interpretatione</u> de Aristóteles), tres meses mínimo; | - <u>Ars vetus</u> , 6 meses; |
| - <u>Los Analytica priora y posteriora</u> aristotélicos, 3 meses; | - <u>Nova logica</u> , 6 meses; |
| - Sus <u>Sophistici elenchi</u> , 2 meses; | |

LECTURAS

- El Labyrinthus (?), mes y medio;
- Los Parva logicalia (generalmente consistían en la segunda parte de las Summulae de Pedro Hispano), 4 meses;
- La Physica de Aristóteles, 6 meses;
- El De anima, del mismo, 3 meses;
- La Sphaera, de Sacrobosco, mes y medio.

Para la maestría (sin especificación de tiempo, pero rara vez duraba más de un año):

- Los Topica, De Caelo et mundo, De generatione et corruptione, Metheorum, Parva Naturalia, Ethica Nichomachaea, Theoria planetarum, todos ellos aristotélicos o tenidos por tales; más Perspectiva, Arithmetica, Musica y Geometría, para lo que se leían diversos autores; y la Metaphisica -- aristotélica.

EJERCICIOS DE DISPUTACION

- Parva logicalia, 6 meses;
- Pedro Hispano y Sophismata, 6 meses;
- Physica, 6 meses;
- De anima y Parva naturalia, 6 meses.

- Physica, Nova logica, De caelo, De generatione, Metheora, Ethica, Metaphisica.

Si comparamos el programa anterior con el currículo parisiense, - encontraremos que el último contemplaba la licencia entre los grados de bachiller y de maestro. También contenía la especificación de que, para el inicio de los cursos universitarios, el aspirante debía haber leído con anterioridad el Doctrinale -del que hablábamos en el capítulo pasado- o bien el Graecismus, otra de las gramáticas en verso, así como ser experto en la ars metrificandi. De ahí sin duda la cantidad de poemillas que los estudiantes de artes escribían en las páginas preliminares de los libros de texto de sus maestros (50). Sin duda también, en París se hacía más hincapié en tal o cual autor o libro de texto; pero, en lo fundamental, encontramos en la mayoría de las universidades medievales las características del plan de estudio de Greifswald -- que aquí nos sirvió de ejemplo.

En primer lugar, en él destaca la medida en que la dialéctica había absorbido prácticamente todo el programa de artes, según Vives señalaba, pues fuera de los libros de filosofía natural del tercer año de estudios, y de los que se veían para la maestría, - aquellos estudiantes se dedicaban exclusivamente a la lógica.

En segundo lugar, queda de manifiesto que, si atendemos al tiempo dedicado a los ejercicios acerca de un libro y el dedicado a la lectura del mismo, encontramos que las disputas eran más importantes que los propios autores a estudiar. Tales ejercicios estaban minuciosamente reglamentados y, cuando eran públicos, constituían verdaderos espectáculos en los que el auditorio podía participar,

circunstancia que con frecuencia daba pie a verdaderas batallas - campales. Antes de cada grado académico, el aspirante debía disputar públicamente de una determinada manera. Y tal ejercicio, lejos de desaparecer en las facultades superiores, era fundamental para la carrera de teología. De ahí la fama de rijosos y quisquillosos que los teólogos escolásticos tenían. Vives recordaba que su maestro Dullaert, pequeño, pálido y macilento, a la hora de -- disputar se llenaba de vida y parecía cobrar estatura (51).

En tercer lugar, puede advertirse en dichos planes la importancia que se daba al Organon aristotélico y, en general, a todos sus escritos. Tanto así, que todavía en el S.XVII los términos aristotelismo y escolástica eran prácticamente sinónimos. Pero debemos matizar semejante afirmación. Si nos fijamos en la tabla anterior, los ejercicios de los estudiantes durante sus dos primeros años de estudio de artes versaban sobre la ars vetus, la nova logica, los parva logicalia, el Pedro Hispano y los sophismata.

Ello significa que la enseñanza de la dialéctica se realizaba en tres etapas. Los dos primeros niveles -el del ars vetus y de la nova logica- se ocupaban expresamente del estudio de los libros lógicos de Aristóteles. En tercer lugar -a partir de los parva logicalia- los estudiantes se centraban en el tipo de dialéctica que había sido creación de los propios profesores escolásticos, -de ahí su nombre genérico de logica modernorum, mejor conocido como lógica terminista. Veamos sumariamente cada etapa.

La parte elemental de aquella enseñanza se impartía en base a la llamada ars vetus, así denominada por tratarse de la única parte del Organon aristotélico conocida por los escolares latinos con anterioridad al siglo XII. Consistía en tres tratados: la Isagoge o introducción que Porfirio (S.III d.C.) escribiera a las Categorías de Aristóteles. Porfirio se ocupa en su tratado, de los predicables, es decir, de los diversos conceptos mediante los cuales podemos describir a los nombres, particularmente mediante la definición (species); pero también mediante el género, la diferencia, el propio y el accidente. Por esto al tratado se le llamaba también Predicabilia o Tratado de las cinco voces. De la Isagoge se pasaba al estudio de las Categorías o Predicamenta de Aristóteles. Aquí se estudiaba, para decirlo en términos actuales, la semántica de los términos in combinados, es decir de los elementos del lenguaje indivisibles, que no significan por ellos mismos, sino que deben combinarse para formar proposiciones. El último libro de la ars vetus -Peri hermenias o De interpretatio ne- constituía una semántica de los términos combinados, es decir, de las proposiciones. Estos libros se conocían en latín gracias a la traducción y comentario que Boecio (S.VI) hiciera de ellos. Como vimos, se centraban en el análisis lógico de los nombres y de las proposiciones.

Cuando el interés por la lógica crece y, ésta se desarrolla notablemente, los estudiosos medievales sienten necesidad del resto de los escritos lógicos del estagirita. Así, a fines del siglo XII se traducen aquellos al latín. Esta nueva adquisición fue de

signada como lógica nova, y comprendía: los Analytica priora y posteriora, que se dedicaban al estudio de los silogismos categóricos e hipotéticos; los Topica, para los lugares comunes; y, finalmente, los Sophistici elenchi, que examinaban las falacias.

Por último, a partir del siglo XIII, y en concordancia con el auge de los estudios lógicos, empezaron a añadirse a los resúmenes escolares de los libros aristotélicos -llamados summulae- unos trataditos de nuevo cuño, dedicados a un análisis más a fondo de los elementos (términos) de una proposición, es decir, se ocupaban en el análisis de las propiedades de los términos. Estos nuevos tratados, debido a su brevedad, recibieron el nombre genérico de parva logicalia.

La más famosa de estas summulae, debida al menos en su mayor parte al portugués Pedro Hispano, se convirtió en texto corriente de lógica desde mediados del S.XIII hasta mediados del XVI. Estaba dividida en 11 tratados. Los 6 primeros se ocupaban de la logica vetus y de la nova, reformulando sus materiales como sigue: en el primero se examinaba la proposición, así categórica como hipotética; en el segundo, los predicables; en el tercero, las categorías; el cuarto los silogismos; quinto, los tópicos o lugares comunes; sexto, las falacias. A partir del séptimo tratado, hacía su aparición la lógica modernorum, y generalmente comprendía los siguientes tratados (parva logicalia):

séptimo: De la propiedad de los términos;

Octavo: De las voces sincategoremáticas;

- noveno: De las obligaciones;
 décimo: De los insolubles;
 undécimo: De las consecuencias.

Esta logica modernorum constituyó un fermento que llevó a la reformulación de los materiales tratados por Aristóteles. Quiero - con esto decir que, a partir de su desarrollo como disciplina autónoma, "englobó", en función de su propio método o vía -la vía nominalista o terminista- los escritos lógicos de su maestro. Así, lo que en tales cursos se lefa no era una exposición crítica y rigurosa del pensamiento de Aristóteles, sino que, de sus escritos, se tomaban materiales para una nueva construcción. Lógica aristotélica sí; pero no la de Aristóteles, sino la de ellos, lógica escolástica. Esta disciplina nueva se convirtió en instrumentum para la reformulación de los escritos no lógicos de aristóteles y del resto de ciencias de la enciclopedia medieval, incluida la teología.

Vives, que en su Valencia natal había cumplido con el prerrequisito de aprender la gramática más o menos empírica que los manuales medievales ofrecían, llegado a la universidad de París se sometió al régimen de estudios de su facultad de artes. Ahí se impregnó hasta la médula -como él mismo, su maestro Erasmo y sus propios escritos lo atestiguan- de los procedimientos de aquella disciplina, bajo la dirección principalmente de Dullaert y de Lax, -- cuando no también de Dolz. Más tarde abandonó aquellas disciplinas que tan bien conocía, para pasarse al humanismo. Entonces di-

jo que los parva logicalia eran más bien prava (depravados) logicalia. ¿Qué nos explica semejante transformación?

Como ya arriba apunté, el paso de la escolástica al humanismo, y de ahí a la filosofía moderna, no se entiende si nos situamos al margen de la polémica entre humanistas y escolásticos en torno al papel instrumental de las artes sermocinales. Tal polémica la inauguró Lorenzo Valla a mediados del S.XV y se centraba en la determinación del papel de la lógica en relación con sus artes hermanas, la gramática y la retórica, y del papel y alcances de aquella disciplina en cuanto tal. Esto nos lleva al problema de las tradiciones lógicas que humanistas por un lado y escolásticos por el otro representaban y continuaban.

Digamos, pues, que por más diversos que los medios escolares griego, latino, árabe y cristiano alto y bajo medieval hayan sido entre sí, todos tuvieron como característica común la del carácter fundamentalmente especulativo de su ciencia. Resulta entonces lógico que los instrumenta para el cultivo de aquellas disciplinas no hayan sido la observación y la experimentación, sino, precisamente, la lógica. Sólo a partir del pensamiento cortesiano la logica es sustituida como instrumento por la teoría del conocimiento. El instrumento, desde entonces, de lógico que era se transformó - en epistemológico(52). Los humanistas, al cuestionar los fundamentos de la lógica medieval en tanto disciplina discursiva, y al insistir en el problema del método, iniciaron aquel cambio de enfoque de la lógica a la epistemología.

La lógica, sin embargo, nunca fue concebida de una manera unívoca. Desde Aristóteles, verdadero creador de la lógica como disciplina -e independientemente del nombre que éste le hubiese dado- la lógica ha tendido a desarrollarse en dos direcciones básicas que de algún modo se hallan implícitas en su etimología. En efecto, --- $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ puede interpretarse ya sea como "razón" o "razonamiento", ya sea como "palabra", "discurso" o "sermo". Análogamente, la lógica ha sido entendida unas veces como arte o ciencia del razonamiento, y otras como arte o ciencia del discurso. La primera vertiente pasó de Aristóteles a buena parte de la filosofía platónica, luego es adoptada y desarrollada por la filosofía árabe y, en el nuevo mundo cristiano la adoptan Alberto Magno y Santo Tomás. La segunda corriente, la que ve a la lógica como arte del discurso, del sermo, aunque también hunde sus raíces en Aristóteles, -- fue desarrollada por la escuela estoica, en el seno de la cual -- también se creara la gramática en tanto que disciplina. De ahí -- que fueran también los estoicos los primeros en hablar de la tríada de las artes del discurso. A través de los profesores estoicos que enseñaban en Roma, esta tradición pasó al Imperio, y el -- cristianismo pronto la adoptó. Desarrollada progresivamente durante la Baja Edad Media, a partir de Abelardo en el S.XII --y más especialmente desde el XIII-- esta lógica toma la modalidad a que nos referíamos más arriba, y que fuera conocida como logica modernorum o lógica terminista.

La diferencia entre ambas corrientes de lógica dependía, en última instancia, del tipo de solución aportada al problema de los --

universales. Si se consideraba que los universales tenían una -- existencia propia e independiente de las cosas que significaban, entonces se tendía a hacer de la lógica una ciencia que estudiaba entidades reales -es decir, los universales, existentes realmen te-, mismas que la razón aprehendía gracias a un adecuado proce- so discursivo. La lógica, así, se dedicaba a estudiar los proce- dimientos conceptuales capaces de permitirnos la captación de los universales. Al mismo tiempo, se consideraba que estos universa- les guardaban una relación de congruencia con la realidad extraló- gica. Por tal motivo, para este tipo de lógica el criterio de -- verdad dependía, en fin de cuentas, de aquella realidad extralógi- ca que la razón aprehendía, a través de los universales, una vez que se había seguido un procedimiento lógicamente válido.

Si por el contrario, se consideraba que los universales eran una - palabra, pero una palabra a la que se había impuesto un significa- do -voz + significado = sermo-, la lógica era entonces una cien- cia del lenguaje, del sermo, un arte sermocinal. Y como el sermo constaba de palabras a las que se había impuesto (gracias a una - impositio) cierto significado, el cual unas veces dependía simple- mente de la significación de éstas en el lenguaje ordinario, pero otras dependía del lugar (suppositio) que dicho término ocupaba - dentro de una proposición, así como de las conectivas lógicas -- (syncategoremata) que en tal proposición aparecían; entonces, --- pues, la lógica sermocinal tenía como objeto el estudio de las -- propiedades de las palabras significativas (términos, es decir, - sujeto y predicado, es decir, categoremata) y de los mecanismos --

formales mediante los cuales aquellos términos adquirirían tal o cual nuevo significado en virtud de su lugar en la oración y de las constantes lógicas (sincategoremas) existentes en la misma. Así pues, para esta lógica sermocinal, la verdad depende exclusivamente de su estructura lógico-formal en tanto discurso coherente. Dicho de otro modo, la verdad era una consecuentia, algo que se deducía, de la coherencia interna del sermo.

Esta segunda corriente de lógica, que en su vertiente medieval recibió el nombre de terminista por su énfasis en los términos del lenguaje, tenía por punto de partida el lenguaje ordinario, al cual el uso había impuesto un significado. Sin embargo, esta primera instancia de significación importaba poco al lógico, preocupado por la estructura formal de las proposiciones de tal lenguaje. Para esto tenía que recurrir a un metalenguaje, a una segunda impositio. El nuevo lenguaje que de aquí resultaba, ahora de tipo lógico, permitía prescribir las condiciones o reglas para cualquier inferencia válida, y discernir entre éstas y las inválidas, especialmente en el caso de los sofismas, que eran resueltos mediante la aplicación de principios generales válidamente inferidos, que permitieran develar cada caso particular.

Con todo, aquel aparato deductivo cada vez más perfeccionado y capaz de mayores niveles de abstracción, no tenía una clara idea de sus relaciones con el mundo extralógico, el de lo concreto, ni -- por lo demás una especial inquietud por establecerlas. Fuera de su disciplina, dirá Vives, los locuacísimos dialécticos son seres

enteramente mudos, y no existe silencio mayor al de un profesor - de dialéctica retirado(53). Los humanistas, más preocupados por el hacer que por el discurrir, encontraron que aquel brillante -- aparato discursivo era incapaz de aportarles conocimiento positivo acerca de ninguna cosa concreta ni de resolverles el menor problema práctico. De este modo, hicieron de la lógica nominalista, y no de la conceptualista, el centro de sus ataques.

Sin embargo, no se crea por esto que los humanistas atacaban a la lógica nominalista desde la perspectiva de la lógica racionalista. De hecho, aunque esta última concepción de la lógica -- así como el realismo inherente a ella -- estuvo claramente representada durante la Edad Media, su verdadero auge comenzó en el S.XVI, cuando la - Iglesia católica, decidida de una vez por todas a descalificar a aquel nominalismo que tantas questiones le proponía a cada paso, adoptó de manera oficial el realismo tomista, menos problemático y más dúctil para la elaboración de una teoría positiva. Los humanistas, preocupados ante todo por las artes sermocinales, rechazaron tanto como los terministas la lógica conceptual. Para humanistas y para terministas la lógica es un arte sermocinal; para - ambos, más que "lógica": proceso del raciocinio, es "dialéctica": habla, lenguaje, sermo. Y es precisamente esta coincidencia de - principio la que vuelve tan difícil la captación del sentido de - la polémica entre unos y otros. Tanto, que muchos historiadores de la lógica terminista han considerado que los humanistas abandonaron la "verdadera lógica". Lo que los humanistas hacían era re tomar aquella misma tradición que Roma heredara de los estoicos,

transmitiera el pensamiento cristiano, y que Abelardo reformulara. El humanismo quería, saltándose a Abelardo y a Pedro Hispano, pero entroncando con los ancestros comunes, una nueva formulación de las artes liberales que hiciera de ellas un instrumentum apropiado para preocupaciones de muy distinto orden de las de los -- creadores de la lógica terminista.

Habíamos anunciado que dos maestros parisienses dieron a Vives la parte fundamental de su formación escolástica, el comentarista de Aristóteles y físico gantés Jehan Dullaert (1486?-1513) y el sumu-- lista y matemático aragonés Gaspar Lax (1487-1560). Ambos deja-- ron numerosos escritos producto de sus cursos de artes, lo que -- nos ofrece un material inestimable para el examen de su pensamien-- to. Ambos también fueron discípulos del escocés John Mair (1470-1540) quien en el famoso colegio de Montaigu formara la última ge-- neración de profesores nominalistas que diera la Universidad de -- París, los cuales dejaron una abundante producción bibliográfica que sigue esperando la atención de algún estudioso.

Todos estos profesores formados por Mair enseñaron en París entre 1505 y 1520, luego de lo cual, los que no murieron prematuramente, abandonaron la universidad, que ya por aquellas fechas estaba a -- punto de ser tomada por el humanismo, al menos al nivel de la fa-- cultad de artes. Esta temprana desaparición de figuras como Al-- main, Antonio Coronel o el propio Dullaert, ha sido atribuida a -- los excesos disciplinarios y penitenciales de aquel colegio de ar-- tes que fuera orgullo de París a principios del XVI, y que más --

tarde satirizaran Erasmo, Rabelais, Buchanan. Vives, como decía, debió visitar aquel colegio, al menos desde que Lax empezó a regir cátedra en él, pero es poco probable que haya pertenecido a él. Con todo, el hecho de que sus profesores procedieran de Montaignu, merece un comentario.

Este colegio había sido reformado por un austero exdiscípulo de los Hermanos de la Vida Común, el maestro en artes Jean Standonck(54). En virtud del nuevo reglamento, una cantidad creciente de becarios empezó a compartir los cursos con huéspedes capaces de pagar su pensión. Y si esto no tenía nada de raro en aquel París, lo notable fue la áspera disciplina a que los pobres debían someterse: vida cuaresmal, rezo de las horas nocturnas, etc. Al mismo tiempo, los reglamentos constituían una verdadera muralla contra todo intento de apertura a las nuevas ideas. Por consiguiente, y este dato es digno de ser retenido por los conflictos que creará en el pensamiento de Vives, la lectura de los poetas estaba prohibido en el plantel. Y aun se aclaraba que, si por alguna razón tuvieran que citarse, o no se dijera que eran poetas, o se hiciese de modo tal que el alumno no fuera después capaz de localizar la cita(55). Sin duda, una frase que Vives recordaba haber oído a Dullaert, procedía de este medio: "cuanto mejor gramático y retórico seas, tanto peor filósofo y teólogo serás"(56). Nada tiene de raro que Noël Bedier o Beda, el sucesor de Standonck en la rectoría del colegio, hubiese sido el más agrio y encarnizado de los teólogos parisienses enemigos del humanismo, de Erasmo y de Lutero.

En aquel ambiente ascético y ultraconservador, John Mair impartió sus famosos cursos de artes, en los que, a la par que se enseñaba la vía nominalista, se preparaban ediciones de numerosos "clásicos" de la escolástica y se publicaban los apuntes de clase del maestro. Hábito el de ligar la cátedra a la imprenta que también los discípulos cultivarán. Por todo París, como ya señalaba, des puntaron en todas partes las inquietudes humanísticas. Sin embargo, el conflicto entre los nuevos y viejos métodos aún estaba latente. Bastaba únicamente dar las espaldas a Italia y hundir las raíces en la rica tradición escolástica, tan viva aún en París, para que en fecha tan tardía, el terminismo alcanzara un último florecimiento. Gracias a esta circunstancia, Vives pudo tener -- una formación nominalista intensa y todavía de primera mano.

Desconozco si Vives recibiría tutela formal de Lax o de Dullaert, pues a ambos llama preceptores, y también con cuál de ellos entablara contacto más temprano. Sin embargo, el hecho de que Dullaert falleciera primero, y de que sus libros aparezcan más ligados al corpus aristotélico, es decir, a la lógica vieja y nueva (al menos curricularmente), mientras que los de Lax se dan todos en el campo de la lógica moderna, me llevan a hablar antes del gantés.

Jehan Dullaert nació en Gante, hacia 1486-7, en una de las familias patricias de la otrora pujante ciudad pañera, familia que a mediados del siglo XVI todavía ocupaba cargos en los consejos municipales. Hizo los primeros estudios en la ciudad natal, en el colegio que tenían ahí los Hermanos de la Vida Común, a los que -

recordará más tarde con cariño. Parece que la relación con su paisano el poeta Eligio Houckaert, quien también fuera estudiante en Montaigu hacia las mismas fechas que Dullaert, data de este tiempo y quizás de esa escuela. Nada difícil resulta que el futuro profesor de Vives hubiese sido educado entonces también en las preocupaciones religiosas, pedagógicas y digamos bibliográficas acostumbradas por los Hermanos, preocupaciones a las que hicimos alusión al hablar del clima intelectual de Valencia. Recordemos únicamente que aquella espiritualidad estaba muy ligada a una intensa práctica de la oración mental y que en aquellas escuelas se fomentaba el hábito del estudio, si bien era ajena a ellas la preocupación por la pureza del latín. Por último, que parte de las prácticas de aquella comunidad consistía en la multiplicación de códices manuscritos, actividad que luego se traspuso al libro impreso.

Por una pequeña biografía de Dullaert escrita por el propio Vives, sabemos que aquél se trasladó a la universidad de París a los 14 años (1500-01), donde estudió artes en Montaigu con Mair, hasta graduarse de maestro. Ahí enseñó durante un tiempo, y luego pasó al Beauvais (por las cartas dedicatorias parece que el cambio fue en el otoño de 1509), ubi duas scholasticorum classes ductavit. Pienso que el mencionado texto de Vives significa que Dullaert dio en total dos cursos de artes, uno en Montaigu (1506-1509) y el otro en Beauvais (1509-1512), pues éstos duraban tres años, y de otro modo no habría alcanzado a concluirlos antes de 1512, cuando dejó París. Cosa que, además confirman las

cartas con que dedicaba sus libros.

Al mismo tiempo que enseñar -sabemos por la mencionada biografía-, se dio a los estudios teológicos hasta volverse socio sorbónico y bachiller formal en teología. Entonces regresó a la patria, - en donde fue falsamente acusado de traición, a resultas de lo --cual volvió a París, donde murió de amargura el 10 de septiembre de 1513. Pienso que el viaje a Gante lo realizaría desde la segunda mitad de 1512, cuando se pierde su rastro en las imprentas de París. Parece que en su patria, Dullaert enseñó en la pedagogía que Houckaert tenía "in montem arenosum", por ciertos versos escritos a la muerte del primero. La coincidencia del viaje de Vives a Brujas en 1512 y el de Dullaert a la vecina Gante, ha dado pie a suponer alguna relación entre ambos desplazamientos (57). Lo cierto es que aún está por explicarse la temprana relación de Vives con aquel círculo gantés de amigos de Dullaert, y que más tarde veremos desfilar por la vida del valenciano: el propio --Houckaert, los poetas Berthoff y Graphaeus, discípulos del primero; el misterioso Comes Bellocasius (Etiène du Graeff), el mecenaz Antonio Clava y no sé si el editor Keysere, todos ellos ligados al humanismo y más o menos relacionados con la corte de Carlos, luego rey de España y emperador. Cabe incluso la pregunta de si el último Dullaert se inclinó al humanismo, como vagamente sugirió Vives en un texto sumamente polémico(58). También está por aclararse si este grupo de Gante tuvo alguna influencia en - el paso de Vives al humanismo. Por otra parte, pienso que la --acusación de traición a Dullaert, independientemente del funda--

mento, es claro indicio de su participación en las intrigas políticas de la ciudad, inquietud que, sin duda, compartía con Vives.

El hecho de que Dullaert haya sido confundido con su paisano -- Jean de Jandun, averroísta del siglo anterior (todavía hoy sucede así en numerosos catálogos bibliográficos) ha dado, pie no sólo a la suposición de que nuestro profesor hubiese sido dominico, sino a que, en las escasas noticias acerca de su persona y obra no se sepa a ciencia cierta de quién se habla. H. Elie, por su parte, sin más base que el hecho de que Dullaert editara al agustino Paolo Veneto, afirma que el profesor gantés también fue eremita agustino, dato que no registran los diccionarios bibliográficos de aquella orden, ni se ampara en ningún documento, pero que ya circula por todas las escasas noticias biográficas(59).

Si Dullaert llegó a París hacia 1500-1501 y se pasó los doce -- años siguientes estudiando artes y teología y enseñando en Montaigu y Beauvais, ¿cuándo tuvo tiempo de profesar en aquella orden?(60). O Dullaert era laico o sería clérigo menor, en espera quizás de un acomodo conveniente, al que no sería ajeno su regreso a Gante, donde la familia, como señalé, tenía influencia.

Un artículo reciente(61) acerca del gantés, y no muy preciso en noticias biográficas, afirma que el profesor era eclético, aunque próximo al realismo de su hermano Paolo Veneto y con simpatías por el nominalismo. Que estaba interesado en las teorías de los calculadores de Oxford y en la escuela terminista de Pa--

rís. Asimismo, que dedicó gran atención al estudio del movimiento, pero que en sus comentarios a la Física deja las cuestiones sin decidir. Pienso que lo que falta es un poco de atención a su persona y obra.

Los escritos personales de Dullaert son todos de carácter escolar, algunos póstumos, y, como buen discípulo de Mair, dedicó -- parte de su tiempo a la actividad editorial. En el campo de la lógica, tenemos un Tractatus terminorum, aparecido póstumamente, y con el que inició el curso de lógica en Beauvais, previniendo por cierto a sus alumnos que, a la manera de los hebreos, les -- aguardaban tres años de camino por el desierto. A continuación, y para seguir el orden de la logica vetus, dejó unas Questiones (...) in librum Predicabilium Porphirii, secundum duplicem viam nominalium et realium, publicado póstumamente, como el anterior, por su discípulo Drabbe, en 1521(63). En tercer lugar, el mismo año y con el mismo impresor, Questiones (...) in librum praedicatorum Aristotelis. Secundum viam nominalium nunquam(64). De aquí, me parece, resulta evidente la posición nominalista de Dullaert: curso que se abre con un tratado acerca de los términos, se sigue con Porfirio, en cuya Isagoge plantea el problema de -- los universales; si son reales, las consecuencias que se siguen, y lo mismo en caso de ser nominales. Acto seguido, las Categorías son explicadas solamente en función de la via nominalis. El autor dio a las prensas, en esta materia, únicamente el tercer libro de la "lógica antigua": Questiones super duos libros peri hermenias Aristotelis una cum ipsius textu eiusque clarissi

ma expositione Magistri Ioannes Dullaert de Gandano. El libro - apareció en abril de 1510(65). A diferencia de los anteriores, publicados por manos ajenas, aquí Dullaert tuvo el cuidado de -- añadir el texto aristotélico. El libro alcanzó unas tres reim-- presiones. Vives nos dice también en la mencionada biografía, - que su maestro dejó inconcluso un comentario a los Priora Analytica, que parece haberse perdido.

En filosofía natural, publicó Questiones super octo libros phisicorum aristotelis necnon super libros de celo et mundo, y una expositio & questiones sobre el primum meteororum(66), ninguno - de los cuales presentaba el texto del estagirita, sino que se li mitaba -more scholastico- a poner questiones acerca del mismo. La más extensa fue la de el problema del movimiento, muy a tono también en esto con la escuela de Mair, que tanta atención conce diera al asunto.

En caso de que Vives hubiera seguido los cursos del gantés desde que el primero llegó a París, tendríamos en este corpus noticia efectiva de las lecciones que le fueron impartidas, pues de to-- dos los escritos conocidos del maestro, sólo las Cuestiones so-- bre la Física correspondían a los cursos de Montaigu, y el pro-- pio profesor corrigió aquéllas, ya en el Colegio de Beauvais, para su reedición de 1511.

Por otra parte, la restante actividad editorial de Dullaert, -- quiero decir, la dedicada a la difusión de escritos ajenos, tie-- ne importancia para nosotros no sólo porque nos da una idea com-

plementaria de sus inquietudes intelectuales, sino porque parece ser que Vives se introdujo en los medios tipográficos gracias a su maestro, como ya arriba dije, así como porque los dos impresos de Vives más antiguos conocidos hasta hoy, aparecieron en libros escritos o editados anteriormente por su maestro. Parece que esta actividad complementaria la inició Dullaert en 1509, -- cuando preparó la edición príncipe de las subtilissime questio-- super octo phisicorum libros Aristotelis de John Buridan (hacia 1300-h.1358).

Con todo, es a partir de que entra en contacto con el impresor-librero Thomas Kees, de Westfalia, muerto con toda probabilidad a fines de 1514, cuando se dedica sistemáticamente a preparar -- escritos para la imprenta. En adelante, este impresor, que tan escasa atención ha merecido de los bibliógrafos, se ocupará de todos sus escritos.

- El primero de los impresos con Kees consistió en un sermonario acerca del rosario del dominico G. Pepin(67), Dullaert le añadió una carta datada el 15 de octubre de 1511.
- Luego, hacia abril de 1512, pero antes de mayo, dirigió la impresión de un libro profusamente ilustrado, que reprodujo hasta con poemas y epístolas a su modelo italiano. Dullaert se limitó a añadir una carta a sus alumnos e incluir un poemilla de su discípulo Berthoff. El título anunciaba (subrayo lo que me parece más significativo):

(...) Pauli Veneti philosophi clarissimi librum maximum de compositione mundi: una cum figuris(,) ad intelligentiam astronomiae accomodatissimum(,) per uigili cura Ioannes Dullaert de Gandauo adamussim castigatum(68).

- En tercer lugar, y casi contemporáneo del anterior (22 de abril de 1512), tenemos un libro que Vives reeditará en abril de -- 1514, prácticamente con el mismo título, pero añadiendo la carta-biografía de Dullaert arriba mencionada, y que constituye, hasta hoy, el impreso más antiguo con un escrito del valenciano. Ya nos habíamos referido a este escrito de Dullaert al -- mencionar sus escritos de filosofía natural:

Habes(,) humanissime lector(,) Librorum meteororum facilem expositionem, & questiones super eosdem Magistri Ioannis Dullaert de Gandauo: in quibus diuerse Astrologice veritates ab omni erroris vicio immunes(,) & philosophis pariter et medicis doctrinis conformes esse probantur(69).

- En un cuarto impreso, la labor de Dullaert parece haberse limitado al cuidado de la edición y a la confección del título - (tan distinto al de los ejemplares que le sirvieron de modelo). Sabemos que Dullaert metió la mano en él, sólo porque Vives -- nos lo informa en la segunda edición del mismo, que fuera preparada por el valenciano en mayo de 1514, y le añadió una carta prólogo. Vives por su parte, fuera de cuidar que los caracteres góticos de la edición de Dullaert se pasaran a latinos, y de la carta que añadió, apenas si modificó ligeramente la -- sintaxis del título. El de Dullaert, de mayo de 1512, decía:

Hyginiij historiographi verissimi simul & philosophi profundissimi(,) Aureum opus historiasque adamussim pertractans una pariter cum multis astronomice rationis ambagibus & signis(,) poetarum locis prope infinitis exacte ca

llendis non mediocriter conducturis(,) in lucem editum - habes candidissime lector quod pauxilla tibi pecunia com parare poterit(70).

Con ese libro de mayo cesa toda noticia acerca de la actividad - tipográfica del profesor gantés. Debió retornar a la patria por las mismas fechas y al año siguiente regresaría a París, a morir, a una edad no superior a los 28 años. La atribución a Dullaert de la edición de la Summa de Paolo Veneto, editada por Kees en - 1513?, no es segura. El impresor Bade, paisano de Dullaert, años después recordó que éste preparaba una edición de Enrique de Gan te, cuando le sobrevino immatura morte(71).

Lo que me parece más notable de tales publicaciones dullardianas es que en tres de los cuatro títulos se haga mención de la astro nomía y astrología, y que ambas sean propuestas como de utilidad para filósofos, médicos y poetas. Ello parece obvio en el caso de filósofos y médicos, que deben conocer la filosofía natural. Más curioso resulta que mencione que la historia celeste (en el sentido de historia natural) sea útil para la comprensión de los poetas, sin duda debido a sus constantes referencias a la mitolo gía, en particular a aquella que griegos y romanos introdujeron en su interpretación de las constelaciones. Tal curiosidad del maestro de Vives por los astros fue ampliamente compartida por - el discípulo durante aquellos años, tanto, que la considero una de las inquietudes centrales de Vives antes de permearse del hu manismo cristiano de Erasmo. Ya volveremos al tema.

Desaparecido Dullaert de la escena, un nuevo profesor entusiasma a Juan Luis, el aragonés Gaspar Lax (1487-1560). No sabemos -- cuándo nuestro estudiante entró en relación con este otro alumno de Mair; pero es evidente la peculiar simpatía de Vives por él -- todavía en 1514, cuando ya el valenciano nos aparece en pleno camino del humanismo.

Lax, aunque condiscípulo de Dullaert, debió tener un carácter -- muy distinto al del reconcentrado y piadoso flamenco. Es cierto que Vives, que puso al aragonés en el papel central de su convivio El triunfo de Cristo, nos lo pinta en él como un ferviente -- cristiano. Es posible, aunque es significativa la falta de interés por la teología que se advierte en Lax, a diferencia de sus colegas Antonio Coronel y Dullaert, así como el estilo tan distinto de Lax respecto del de aquéllos para tratar los mismos -- asuntos lógicos. Dullaert y Coronel abundan en exordios piadosos, citas bíblicas; Lax entra de lleno en la materia y nadie lo saca de sus sophismata e insolubilia. Por otra parte, el aragonés, que estaba orgulloso de ser considerado "el príncipe de los sofistas parisienses", debió tener su sentido del humor.

En efecto, Vives, hacia el final de la Ovación --pieza declamatoria compañera del Triunfo-- calificó a Lax de urbanus, es decir, jovial, ingenioso(72). En dicho pasaje, Lax solicitaba a Vives: "déjanos escuchar tus cuentos (fabellae) o, como dices, tus habladurías (gerras): ¿Van a ser sobre Virgilio o sobre Ovidio? ¿O quizás sobre Valerio Flaco? (...) ¿O sobre aquel viejo loco de --

Homero,, padre de todas las frivolidades (nugarum omnium)? Vi--
 ves le replica que por qué mejor no sobre fábulas milesias. Fá-
 bulas milesias, es decir, cuentos obscenos (73). También en 1514,
 el valenciano concedió a Lax la precedencia sobre Bérault en el
 diálogo Sapiens, con todo y que el último era humanista y unos -
 15 años mayor que el primero. Y en él se atreve a poner en boca
 de su maestro de lógica y matemáticas palabras de crítica contra
 los dialécticos parisienses. Más aún, en el prólogo al Higinio,
 dos meses anterior al Triunfo, el valenciano proponía a su condís-
 cípulo Fort que dejara a un lado, durante dos o tres días, "las
 cavilaciones suiséticas y las argutísimas agudezas dialécticas -
 de Lax" (74), y se diera de lleno a la lectura de Higinio. Al --
 aragonés, ni duda cabe, no le enfadaban las bromas. Dato que --
 nos ayudará en la lectura del Triunfo.

No es difícil que el profesor aragonés haya llegado a París ha--
 cia 1501, como Dullaert, y que juntos hubiesen seguido los cur--
 sos de Mair en Montaigu. Ciertamente, ambos regían cátedra ya -
 en 1507, año en que cada uno diera su primer escrito a las pren-
 sas. Con haber sido tan diferentes de carácter, uno y otro maes-
 tro también compartían sus discípulos, como vimos arriba con Vi-
 ves y varios de sus amigos. El magisterio de Lax parece haberse
 iniciado en el Colegio de Calvi o Petit-Sorbonne, en el que fir-
 mó la dedicatoria de un libro en 1508. Luego vemos algunas dedi-
 catorias escritas desde el Victriacensis gymnasii, centro de es-
 tudios no identificado, y que pudo estar en las afueras de París.

Consta que ahí estuvo el maestro al menos entre febrero de 1511 y septiembre de 1512. A continuación, encontramos que desde diciembre de 1512 escribía sus nuncupaciones ex famatissimo colegio de Montaigu. Bien pudo ser que, Dullaert ausente, y Vives - de regreso de su primer viaje a Brujas, éste se acercara al nuevo profesor de Montaigu, colegio tan vecino del de Lisieux, en el que bien pudo Vives haber estado inscrito. Conjeturas aparte, es seguro que Lax todavía publicaba en París en diciembre de -- 1515. Más tarde, en 1517, aparece un escrito suyo en Zaragoza, - pero no sé si él mismo lo editó en la capital de Aragón, como sí me consta en el caso de un libro de 1521, donde Lax se declara - asociado a esta universidad. Con todo, hay constancia oficial - de que participó en un acto universitario en París en 1523(75). Por fin, parece que se estableció definitivamente en Zaragoza -- desde 1524, donde murió siendo vicescanciller de esta universidad, en 1560.

Lax es el caso proverbial de dialéctico de por vida, al estilo - de los que Vives criticara. Si obtuvo el doctorado en teología, como se lee en su epitafio, lo haría en Zaragoza, pues en la última mención oficial de él en París, en 1523, parece todavía ligado a la facultad de artes(76). Mientras que Dullaert se interesó directamente por los escritos aristotélicos, así para la lógica como para la filosofía natural, y lo vimos alternar la actividad didáctica con la editorial, y en sus libros hay citas de - diversos autores, incluso Valla y Lefèvre d'Etapes, Lax, en cam

bio se limitó a ser un sumulista y matemático autodidacta. A -- partir de 1507, asistió a la edición, reimpresión y corrección - de unos 35 manuales escolares, y todos ellos, excepto unas Questio nes phisicales y dos tratados matemáticos, se ocupan exclusiva-- mente de cuestiones específicas de la logica modernorum. Des-- pués de un Tractatus consequentiarum, publicado en Zaragoza en - 1532, desaparece toda noticia de cualquier libro suyo impreso: a 25 años de intensa labor editorial en el campo de la lógica ter-- minista, siguieron 28 de completo silencio. Y ni siquiera se si-- guió de ahí una reedición por obra de cualquier discípulo o bi-- bliófilo más tardío. Al igual que los de Dullaert y de toda la escuela de Mair, sus libros siguen esperando a quien se atreva a examinarlos con detenimiento.

En cuanto a la producción parisiense del tiempo en que Vives se-- guía sus cursos o estudió sus libros, tenemos unos nueve títu-- los, más las correcciones y ampliaciones a varios de ellos:

1. No se sabe si fue el primero de todos, pues la edición origi-- nal no está suficientemente localizada y datada: una Parvae divisione terminorum París, ¿?, ¿1506-07?

Se reimprimió como Terminorum secundo revisi, Paris, ¿1512? - Fevre y Roche (77).

2. Tractatus exponibilium propositionum, París, 1507, firmado en el colegio Calvi (78), y tal vez reimpresso en 1511.

En 1512, Exponibilia (...) correcta et revisa per ipsum (...), París, octubre de 1512, por Fevre y Roche.

3. Insolubilia, París, Bonemère, septiembre de 1508, Colegio Calvi (79).

¿Reimpreso en 1511? Sí, en París, marzo de 1512, por Fevre y Roche (80).

4. Tractatus Syllogismorum, París, Roche, Anabat, febrero 1509(81).

Reimpreso como Tractatus syllogismorum, una cum de arte inveniendi medium, París, Marnef, diciembre, 1514(82). Anunciado desde la portada, el segundo tratado, con portada y signat.es p_{ecial}, suele crear confusión cuando aparece separado.

5. Tractatus de materiis et de oppositionibus in generali, París, Kees (el impresor de Dullaert, Vives y Bérault), febrero de - 1511, "Victriacensis gymnasii"(83). Reimpreso como Tractatus de oppositionibus propositionum cathegoricarum in speciali, París, septiembre 1512. Roche. Firmado en el mismo lugar(84).

6. Obligaciones, París, Fevre y Roche, diciembre de 1512, desde Montaigu(85).

7. Impositiones, París, Marnef, Roche, noviembre de 1513(86).

8. Proportiones, París, Fevre, Barre, octubre de 1513(87).

9. Arithmetica speculativa (...) duodecim libris demonstrata, París, Fevre, Barre, diciembre de 1515(88).

En la biografía que Vives dejó de Dullaert a raíz de su muerte, el maestro fue evocado como alguien diminuto de cuerpo, macilento, imberbe, pero de "divino espíritu". Vives recordó también - que cuando aquél se concentraba en el estudio, hacía abstracción de cualquier otra cosa, y mencionó su gran devoción, unida a una cierta avidez de gloria y alabanzas. Además, su alumno consideró que, haber durado un poco más la vida del maestro, éste habría superado a sus colegas (89).

A Lax, por su parte, el discípulo lo alabó hiperbólicamente al comienzo del Tiunfo: varón verdaderamente bueno y prudente, de ingenio acérrimo y memoria tenacísima. Es tan grande la dedicación de Lax a las óptimas artes, que Vives pregonará por todas partes, a voces y con sumas alabanzas, toda la doctrina liberal y digna verdaderamente de un hombre libre que él ha recibido de tal maestro... Y seguían otras tantas líneas en el mismo tono, - en las que Vives arguía por qué, su maestro era merecedor de tamaños elogios (90). Sin embargo, cinco años más tarde, en la edición definitiva del Triunfo, no quedará de toda esta alabanza sino el encomio del ingenio y gran memoria del aragonés.

Este cambio de opinión por parte de Vives se inició desde París. El mismo año de la primera redacción del Triunfo, el valenciano escribió su diálogo Sapiens, verdadero anticipo del In pseudodialecticos y del De disciplinis, y en él no oculta un cierto desengaño por la universidad de París, pues en el diálogo Vives, Lax y Bérault examinan a los profesores de las distintas disciplinas

impartidas en la universidad. Entonces Vives pone en boca de -- Lax un juicio acerca de los dialécticos de París. Y aunque se vale del subterfugio de curar en salud a la persona de Lax, esas afirmaciones recaen también sobre el tipo de enseñanza y de disciplina del "príncipe de los sofistas parisienses": yo enseñé dialéctica -afirmaba Lax en el Sapiens-, pero estas cabezas estólicas enseñan adivinación. No son maestros in artes, son maestros inertes. Y por boca del mismo profesor de dialéctica terminista, es ahí propuesto el ideal de una nueva dialéctica, compuesta de enunciaciones brevísimas y fáciles de ser respondidas. Este programa nos dice que para entonces ya había hecho acto de presencia en el pensamiento de Vives la dialéctica del humanista Valla, el cual quería hacer de dicho arte, antes que nada, una res brevis prorsus et facilis (91).

El disgusto vivesiano por la escolástica, en particular por el tipo de dialéctica que le servía de instrumento, se transformó en abierto rechazo a partir de In pseudodialecticos (1519). En el opúsculo, Vives trajo de nuevo a sus viejos maestros a la memoria; pero no para burlarse de ellos, sino para declarar que -- ellos mismos se desengañaron más tarde de la dialéctica que enseñaron durante tanto tiempo. Lo cierto es que, muerto uno y alejado de París el otro, ninguno de los dos podía salir a desmentir al antiguo discípulo. Finalmente, cuando Vives investigaba las causas de la decadencia de las artes que se impartían en las escuelas, no resistió la tentación de mencionarlos y de -- traer a cuento aquella frase de Dullaert acerca de la incompati-

bilidad entre gramática y teología. De tal manera, y sin Vives habérselo propuesto, dio lugar a que el binomio Lax-Dullaert (e indirectamente España, patria de buen número de estos profesores) se convirtiera, para irrisión de los humanistas, en sinónimo de la más crasa barbarie.

Sin embargo, el rechazo rotundo que el valenciano manifestó por la escolástica, no dispensa a los estudiosos de su vida y pensamiento -como hasta hoy ha venido haciéndose- de la necesidad -de estudiar las características de esta formación filosófica, ni autoriza de buenas a primeras a quienes examinan los escritos de Vives a adoptar su mismo punto de vista, so pena de carecer de -la suficiente perspectiva para comprenderlos. Antes bien, el hecho mismo de esta reacción antiescolástica nos obliga a examinar en lo posible las características del método discursivo de las -escuelas si es que queremos dar razón de los términos en que la polémica fue entablada y desarrollada, de la medida en que Vives fue educado como escolástico, y del grado en que siguió siéndolo sin quererlo ni saberlo.

Y ello, además, porque en Vives convergen tres corrientes de pensamiento que deben ser puestas en claro por sí mismas y en su re cí pro ca influencia: la escolástica terminista, trasfondo conflictivo pero subyacente; en segundo lugar, la influencia del humanismo italiano -o lo que de él había atravesado los Alpes a principios del siglo XVI-; y, finalmente, la del humanismo nórdico, del que Erasmo es la figura más notable.

Tratemos ahora de situar en términos generales la significación del método de los humanistas italianos y de asomarnos a la manera como Vives entró en contacto con él.

III.4 El encuentro de Vives con el humanismo. Nicole Bérault.

Los términos Humanismo y Renacimiento (con mayúsculas) fueron -- acuñados en el S.XIX para dar razón de fenómenos históricos concretos. Humanismo, el primero de ellos, se refirió al tipo de educación más o menos escolar en que se daba preponderancia al estudio de las letras latinas o griegas, es decir, a las humanidades(92). Dicho estilo de educación había sido consecuencia, en la Europa latina, del movimiento literario, pedagógico e intelectual nacido en Italia a finales del S.XIV y que, extendido a buena parte de Europa hacia el S.XVI, marcó de manera determinante la educación en aquel continente cuando menos hasta el S.XIX. Señalemos de una vez que, si el concepto de humanismo era desconocido para los contemporáneos de Vives, la voz humanista, en -- cambio, era de uso común desde el S.XV, fecha de su probable invención.

El segundo término, Renacimiento, se aplicó a un amplio movimiento de renovación y desarrollo sin precedentes de las diversas artes, así las mecánicas como las denominadas bellas artes. El Humanismo, en tanto que "renacimiento de las letras", quedaba dentro de este movimiento general, si bien siguiendo una lógica propia. El Renacimiento, pues, coincidiría aproximadamente con las coordenadas de tiempo y espacio señaladas para el Humanismo, y respondería a inquietudes intelectuales y sociales análogas.

Los contemporáneos, sin llamar a su época renacimiento con mayúsculas, tenían clara la idea de estar asistiendo a un "renacimien

to" de las artes y de las letras. De hecho, parte de la peculiaridad histórica del Renacimiento consistió en la fecunda interacción de sus dos distintas vertientes, la artístico-manual y la literaria. Así, la preocupación por la Naturaleza, común a los cultivadores de las artes mecánicas en el Renacimiento, contagió a muchos de los humanistas; al mismo tiempo, la inquietud de éstos por el método, llevó a los artistas plásticos y mecánicos a buscar un fundamento teórico para su mester particular. Tal fue el caso, por ejemplo, del ingeniero y pintor Leonardo Da Vinci, que trató de fundar La ciencia de la pintura (93).

Antes de seguir adelante, vale la pena precaverse contra una concepción de renacimiento, y sobre todo de humanismo, que poco tiene que ver con los fenómenos históricos que aquí acabamos de --mencionar. Resulta que, en vista de la fortuna con que aquellos términos corrieron, pronto empezó a darse a humanismo y renacimiento un nuevo significado, ahora de carácter prosopopéyico, a resultas del cual se tendió a adornar cualquier tipo de manifestación cultural (al igual que a determinadas figuras históricas) con los calificativos de renacimiento, humanismo y humanista. Este empleo abusivo de dichas palabras acabó por vaciarlas de todo significado que no fuere encomiástico, y ha sido fuente de innumerables confusiones. Por ejemplo, en la historiografía hispanoamericana del S.XVI, el vocablo humanista ha venido aplicándose a toda persona a la que se tiene por "muy humana", especialmente en relación con su actitud hacia los indios. Sin embargo, al hacer esto no se tienen en cuenta los inconvenientes de apli-

car tal calificativo a figuras del S.XVI, época del mayor auge del humanismo entendido como estudio de las humanidades. En consecuencia, si atendemos al significado histórico de dicho término, resulta válido referirnos a la polémica del humanista (es decir, latinista y helenista) Ginés de Sepúlveda, que juzgaba acorde con el derecho natural someter a los indios, seres bárbaros e inferiores, en contraste con la opinión del escolástico (es decir, educado en los métodos de las escuelas) Bartolomé de las Casas, que negaba tal derecho y tal inferioridad. Por el contrario, si al término humanismo le aplicamos el sentido corriente entre nosotros de humanitarismo, tendremos que adjudicar al escolástico Fr. Bartolomé el título de humanista y al humanista Ginés el de inhumano, o algo así, todo lo cual resulta un contrasentido histórico.

Quede entonces claro que, para los siglos que nos ocupan, un humanista no era necesariamente un filántropo, sino alguien formado según un método de estudio que se contraponía al de la escolástica. Sin embargo, como trataré de explicar, esta circunstancia que parecería limitar la cuestión al campo estrictamente académico, estaba llena de implicaciones sociales, políticas y filosóficas.

En efecto, el término humanista, nacido en Italia hacia el S.XV, empezó a ser aplicado al profesor de humanidades para distinguir lo del profesor universitario de artes o artista, el cual, según veíamos, centraba su enseñanza en el estudio de la dialéctica, -

disciplina que había acabado por ahogar a las dos artes sermocinales restantes: la gramática y la retórica. Los humanistas, disgustados por el predominio de la dialéctica, predominio al que -- achacaban buena parte de los males de su tiempo --al menos en lo tocante a lo que ellos llamaban "postración de los estudios"-- empezaron a reivindicar el estudio de la gramática; pero gramática en el sentido en que hoy hablamos de literatura, y aun en un sentido más amplio, pues a la literatura pertenecían no únicamente -- la poesía y el teatro, (la novela apenas si existía) sino toda la prosa, así se ocupara de cuestiones históricas, jurídicas, filosóficas o incluso de arquitectura y agricultura. Por tal motivo, -- cuando la polémica entre ambos bandos estalló, los humanistas declaraban su desprecio por los escolásticos tildándolos de sofis--tas; éstos, en contrapartida, decían que los humanistas no pasaban de gramáticos, calificativo que resultaba peyorativo, porque el profesor de primeras letras (que no era mucho más que esto lo que se enseñaba en las escuelas de gramática durante la Edad Media) estaba situado en el lugar más bajo del escalafón académico.

Sin embargo, debido al énfasis puesto por unos en la dialéctica y por otros en la gramática, se ha tendido a sobresimplificar las cosas y a declarar que los humanistas, abandonando a la "dama dialéctica", corrieron a los brazos de la "dama gramática". Tal confusión se debe, en parte, a que no siempre se tiene en cuenta la diferencia entre el sentido de los términos arte y disciplina.

Por arte se entendía aquel tipo de conocimientos que se aprendían según una serie de reglas, es decir, según un método, a diferen--

cia de los conocimientos empíricos. Y cuando las artes eran susceptibles de algún tipo de enseñanza escolar, recibían el nombre de disciplinas. Arte, pues, hacía referencia al método para adquirir cierto conocimiento; disciplina, al método para enseñarlo. Así, la primera parte de la obra central de Vives se intitulaba "De las causas de la corrupción de las artes", mientras que la segunda: "De la enseñanza de las disciplinas". Los humanistas pues, no fueron simplemente unos "reformadores de la enseñanza" que pusieron a las letras en el lugar de la filosofía en los currículos escolares. Antes bien, se propusieron una reforma de los métodos y objetivos del saber, lo que trajo como consecuencia necesaria su pugna por una reforma pedagógica. Para ello partieron de un examen crítico de los fundamentos metodológicos de las artes liberales, en particular de las tres del discurso, para buscar un instrumentum nuevo que les permitiera privar a la lógica terminista de su carácter de disciplina central en las escuelas, encontrar nuevos fundamentos para las artes liberales en su conjunto y, por último, hacer extensivo el carácter de arte a nuevas ramas del saber, incluso en el campo de las artes mecánicas, demasiado ligadas todavía al campo de los simples conocimientos empíricos; pero en plena efervescencia dentro de los talleres como aquel de Verrocchio, maestro de Leonardo, en Florencia (94).

Para este proceso de revaloración fue una pieza clave el concepto de studia humanitatis, gracias al cual fue posible, sin salir del terreno de las artes sermocinales, dar la pelea a la lógica termi

nista en su propio terreno, y poner el énfasis en las artes liberales como un conjunto, no como disciplinas susceptibles de ser reducidas a la dialéctica, y encaminar el estudio de éstas hacia la formación del hombre entendido como un ciudadano elocuente.

Sabido es que, para la tradición grecorromana, cuya heredera fue la Edad Media, existía la distinción entre artes liberales o propias del hombre libre, que se agrupaban en artes sermocinales y artes del número, y las artes serviles o bajas, centradas en la destreza manual. Ahora bien, de entre las artes dignas del hombre libre, es decir, del hombre a secas, las artes sermocinales eran tenidas por más humanas (humaniores) que las otras, pues se centraban en la cualidad humana por excelencia: el habla. De este modo, los studia humanitatis eran aquellos que enseñaban al hombre a hablar con propiedad, con eficacia, los que enseñaban la elocuencia. Pero la eficacia del lenguaje no se desplegaba individualmente ni se aspiraba a alcanzarla por considerársela una virtud en sí misma, sino para emplearla en la sociedad de los hombres. Y como esta sociedad se desenvolvía en medio de instituciones legales y políticas, éstas sólo podían mantenerse según las creencias político-morales de la época- si constituían asociaciones de hombres buenos. La verdadera elocuencia, pues, no podía darse al margen de la virtud. De ahí que el ideal romano de educación se cifrara en la máxima: vir bonus dicendi peritus: hombre bueno experto en el habla.

Quintiliano, en el S.I d.C., dejó un tratado pedagógico que ha---

bría de despertar el entusiasmo de los humanistas y sería determinante en pensadores como Valla, Erasmo, Vives. Este último, incluso, en uno de los calificativos tan socorridos por los humanistas, recibió el título de segundo Quintiliano. Escritos de Vives como el De disciplinis, De ratione dicendi son en buena medida un cuidadoso comentario a las Institutiones oratoriae de Quintiliano.

En dicho libro, que lleva como idea rectora la del vir bonus dicendi peritus, se plantea que si la bondad, la virtud, es un impulso natural, ésta necesita perfeccionarse mediante la doctrina (95). Así pues, a lo largo del tratado se prepara al futuro ciudadano desde que es un infante, hasta que ha conquistado, en la ciudad y no en las aulas, el arte de la elocuencia, suma de la doctrina. El niño debe partir de la gramática, no únicamente para conocer la estructura de la lengua, sino para aprender los modelos literarios, así como los asuntos que los diversos autores tratan en su prosa o su poesía, pues cómo hablar con propiedad de algo que se ignora. Viene entonces la Dialectica o Disputatricem, arte por la que através del contraste de opiniones ejercita al futuro ciudadano para que a la hora de tratar los diversos asuntos con el resto de los hombres, sea capaz de encontrar (mediante la inventio) los tópicos o lugares comunes del asunto que quiere fundamentar, y sea también capaz de desmenuzar, mediante el juicio, la estructura de los argumentos del discurso de cualquier otro ciudadano. Doble ejercicio que es de primordial importancia a la hora de fungir como defensor de cualquier causa en un tribunal.

De modo que aquel hombre que aspira a la elocuencia, no puede ignorar las leyes escritas y consuetudinarias de una ciudad, así como el derecho, el arte de la equidad. La historia (que trata de los dichos y hechos de la antigüedad) es un verdadero arsenal de ejemplos a la hora de hablar en público, y a veces un ejemplo tiene más peso argumentativo que cualquier disertación, de ahí lo recomendable de su estudio. Finalmente, la retórica nos enseña a disponer de todo este arsenal de conocimientos para hacer de nuestro sermo -reflejo de nuestra virtud ejercitada con la doctrina- una palabra eficaz, es decir elocuente.

Sin embargo, aunque el hombre que Quintiliano se había propuesto educar para orador debía ser un varón sabio, el maestro recomendaba al discípulo no demorar demasiado en las polémicas de los filósofos, esos hombres tan alejados de la administración pública. Para Quintiliano, la sabiduría de su orador no debía proceder de las secretis disputationibus de los filósofos, sino de la experiencia de las cosas y de los negocios, a fin de que en todo fuera capaz de mostrarse como un vere civilem virum(96).

Así pues, la tradición literaria romana, de la que Quintiliano había sido el pedagogo minucioso -Cicerón era el modelo de elocuencia, no el teórico de aquella enciclopedia de disciplinas- se abría como una alternativa orgánica para muchos de aquellos estudiosos de los siglos XV y XVI, desengañados de la enseñanza impartida en las escuelas, pero que se resistían a recurrir al solitario consuelo de la mística, dado que su vida giraba en torno a --

los asuntos públicos y privados de la ciudad. Entonces se dieron apasionadamente a los studia humanitatis, que eran, sí, un método de enseñanza, una doctrina, pero que por ello mismo, eran proclamados una virtud, pues sus partidarios aseguraban que este tipo de estudio hacía a quien lo adoptaba, un verdadero hombre, es decir, un ciudadano. Podemos resumir diciendo que durante los siglos XV y XVI, humanismo no significaba filantropía, en el sentido en que se aplica el término a D. Vasco o a las Casas; humanista, en cambio era aquel individuo formado en los studia humanitatis, y convencido de las virtudes morales de aquellos métodos para la formación óptima del hombre.

Y si humanista era alguien que luchaba por la instauración de un cierto tipo de estudios es porque lo movía a ello su mayor o menor inconformidad con las condiciones históricas de su tiempo. Este disgusto, sin embargo, lejos de llevarlo a promover una revolución social o a una resignación fatalista, lo indujo a explorar críticamente la historia para buscar algún tipo de remedio.

Como se sabe, la historia fue una disciplina tan secundaria para griegos y romanos que apenas si constituía un apartado de la gramática. Aristóteles prefirió la poesía a la historia porque consideraba que Orestes, por ejemplo, desde el punto de vista poético, era una figura de buena parte de la humanidad; el Orestes histórico, en cambio, no era más que un individuo particular sobre el que no se podía hacer ciencia, pues ésta, por definición, no puede fundarse sino en universales (97). El dicho aristotélico --

dio lugar a que en las escuelas de retórica se disputara frecuentemente acerca de la primacía de poesía o historia. Y la cosa no fue más allá.

El tiempo por su parte, no fue considerado sino desde el punto de vista mítico y metafísico. Así pues, el hombre transcurría eternamente en un mundo inalterable, gobernado por la fatalidad, ante la que sólo quedaba la resignación o la inútil rebeldía. Y si se hablaba de progreso o de decadencia, dichos fenómenos se inscribían en círculos que eternamente recomenzaban. La historia, en este mundo inmutable, no pasaba de ser, como para Quintiliano, -- "los dichos y los hechos de los antiguos" (98), consecuentemente, su conocimiento era útil para el orador en la medida en que lo -- proveía de un arsenal de ejemplos a la hora de componer sus oraciones.

Con la llegada del cristianismo, para el que el mundo es una creación divina a partir de la nada, la historia se convertía en un proceso lineal, inaugurado por Dios el día de la creación, y que él mismo cancelaría tras el juicio final o "fin de los tiempos". En esta nueva concepción, el papel del destino venía a ser suplantado por el de providencia: desde su origen, el mundo y el hombre se encaminaban hacia un fin previsto por Dios. En consecuencia, nada de lo que acá sucedía escapaba a su plan perfecto y -- eterno. A partir de entonces, Roma y Grecia fueron para los cristianos, una especie de bosque, más o menos peligroso, pero que estaba a la mano para cortar madera y utilizarla en lo que se tuvie

ra a bien. No se tenía la impresión de que fuese un mundo distinto al de ellos. Si acaso, se pensaba que el paganismo era sólo la sombra de algo que vino a cobrar cuerpo a partir del cristianismo.

Sin embargo, desde la segunda mitad del S.XIV, y a raíz de crisis como la del papado fuera de Roma, o de calamidades como la peste negra, y en relación con los grandes cambios sociales que entonces se precipitan en Europa, empezó a cobrar fuerza la idea de que las cosas en el mundo definitivamente iban empeorando. Petrarca se quejaba, en 1370, de que por todas partes de Italia y de Europa abundaban las pruebas de que el mundo había llegado a una misera, reciente e innegable decadencia: recens, simul et misera et aperta mutatio est(99).

Este poeta, hoy famoso por las 76 páginas de poesía italiana y no por los 1375 de escritos latinos que se encontraban en sus Opera de 1554(100), fue el primero en plantear abiertamente que entre la época de los romanos y la suya, había tenido lugar un cambio. Cambio que había sido para peor, por lo que, mientras la época de los antiguos había sido luminosa, en la suya sólo se asistía "al fulgor horrible y lúgubre de tantas pésimas novedades"(101). Y aunque difícilmente Petrarca había podido considerarse el iniciador de una nueva época, lo cierto es que su afirmación acerca de la muerte de la antigüedad iba a tener enorme resonancia, al igual que sus declaraciones de desprecio por la época que siguió a la de los antiguos, así como su deseo de un cambio: "este sopor de

olvido no ha de durar eternamente. Disipadas las tinieblas, nuestros nietos caminarán de nuevo en la pura claridad del pasado" (102).

El siguiente paso fue dado por los "nietos" de Petrarca, cuando, al proclamar el "re-nacimiento" de las artes y las letras de la antigüedad, se lanzaron a la recuperación de aquel pasado. Entonces fueron capaces de verse a sí mismos como los iniciadores de una nueva edad, tan dorada como la antigua, la cual estaba teniendo lugar gracias al esfuerzo de ellos. Les pareció claro que entre su propia época y la antigüedad se interponía una media aetas nefasta, que, a modo de mampara, impedía que la luz del pasado siguiera difundiéndose hasta sus días, y de la que resultaba imperativo liberarse.

Pero si el acceso a la antigüedad había sido cancelado por obra de la "edad media", es evidente que ya no se podía llegar a ella como quien va por madera al bosque de junto. Sin embargo, los discípulos de Petrarca tampoco tenían la intención de desenterrar los huesos de la antigüedad para observarla como a un fósil, y menos aún, exhibirlos en vitrina. Así pues, consideraron que era posible ayudarse de la historia y de la filología para remontar la corriente del tiempo, hasta llegar al manantial de cada una de las artes inventadas por el hombre, y ahí beber de su agua pura. Entonces, por obra de aquel contacto vivificante, ellos mismos quedarían en condiciones de guiar las distintas artes a su renacimiento; bastaba seguir torrente abajo el mismo curso que antes se ascendiera, para encontrar los lugares donde cada arte se estancó;

en ellos debía depurarse el cauce, para que aquella pudiera alcanzar, pura y fecundante, la época de los renovadores del estudio.

Esa nueva actitud ante el saber diferenciaba enormemente a los renacentistas de sus contemporáneos los profesores de artes. Mientras los escolásticos, más modestos, consideraban que la ciencia se hallaba en las auctoritates, de donde había que localizarla o deducirla, los humanistas hablaron de volver a las fontes. Pero esta vuelta no era un punto de llegada sino el de una nueva partida. Descubierta la legítima vía para cada disciplina, en adelante ellos podían desarrollarla por su cuenta, porque lo que querían era re-vitalizar, no repetir. Es decir, se abría la posibilidad de conocimientos nuevos. Así pues, tal concepción de renacimiento tenía un carácter a la vez mágico, histórico, filosófico y teológico. Y este concepto múltiple de renacimiento era aplicable a todas las ramas del quehacer humano: artes manuales, liberales -y dentro de ellas el humanismo o renacimiento de las artes sermocinales-, medicina, derecho y teología.

Ahora bien, ¿cuándo y por qué había surgido aquella nefasta media aetas? Hubo diversas opiniones según los gustos y fobias de cada pensador o escuela, aunque dos de las periodizaciones tuvieron mayor aceptación. La más radical de ellas aseguraba que el surgimiento del cristianismo había dado al traste con la antigüedad. Este punto de vista, admitido especialmente en ciertos círculos -agnósticos y paganizantes de Italia, no tuvo demasiada aceptación, en parte porque muchos de aquellos hombres soñaban también con un

renacimiento del cristianismo. En consecuencia, prevaleció la -- opinión de que, si la antigüedad había tenido a Roma por cabeza y centro, su invasión y destrucción por los pueblos bárbaros había marcado el fin de dicha edad. Y como los godos, aquellos "asesinos de la antigüedad" se quedaron a poblar las ruinas que ellos mismos produjeron, y ahí crearon sus instituciones sociales, políticas y culturales, los artistas y escritores del Renacimiento empezaron a calificar todo lo que les parecía distinto de los usos antiguos, como "bárbaro" y "gótico", al grado de plantear (lo que sigue siendo frecuente todavía hoy), que dicha edad media no había traído sino "barbarie gótica" y tinieblas. Y por más que en la actualidad semejante planteamiento resulta insostenible, esto no excluye que hayan sido precisamente en el renacimiento --y a la sombra de la tesis aquí expuesta-- cuando fueron introducidos dos conceptos que habrían de tener importancia capital en la historia del pensamiento europeo: el de cambio histórico, y el del hombre como productor de una historia de cuyos yerros o aciertos él es -- el responsable. Uno y otro concepto fueron acuñados gracias a que entonces por primera vez se planteó el hombre a sí mismo como ser histórico, circunstancia que fue propiciada por las grandes crisis sociales y de conciencia que se manifestaron en Europa con -- creciente intensidad, a partir de la segunda mitad del S.XIV.

Hasta aquí, he tratado definir al humanismo en términos de su revaloración de las humaniores litterae y de las connotaciones cívicas de dicho método. A continuación, traté de inscribir al huma-

nismo dentro del marco general del renacimiento, movimiento que descubrió e introdujo en su concepción del hombre y de la ciencia los conceptos de cambio histórico, y de acierto o error, los cuales dependían del hombre. Ahora me propongo señalar mínimamente la medida en que aquellos dos elementos, puestos en juego, constituyeron el arma principal en la batalla de los humanistas contra los métodos escolásticos.

Pudiéramos resumir el caso diciendo que, mientras el método de los escolásticos era deductivo, el de los humanistas, en cambio, histórico analítico. Para los primeros, bastaba un cierto grado de pericia en el arte de la dialéctica que permitiera deducir la verdad o la falsedad de cualquier enunciado, para poder discernir acerca de cuestiones de filosofía natural y hasta de teología. Para los segundos, sin un estudio profundo de la historia, de las artes liberales y de los autores que tratan de todas esas materias no hay conocimiento positivo alguno, sino mera especulación acerca de productos calenturientos de la mente.

Y sin embargo, como antes decía, humanistas y escolásticos tenían como trasfondo cultural común la tradición escolar romana. Esta, aunque más marcada por preocupaciones literarias y jurídicas que filosóficas, había recibido de los profesores estoicos la teoría de la dialéctica como arte del sermo, en compañía de la gramática y de la retórica. Concepción que fue desarrollada por Cicerón, Quintiliano y Boecio, quien además tradujera al latín la Isagoge de Porfirio y el Organon aristotélico, si bien de esta colección

de tratados, sólo circularon con anterioridad al S.XIV, las Categorías y el Peri hermeneías, los que, no por casualidad, se ocupaban de los términos y de las proposiciones. Por último, la dialéctica fue tratada por Capella y por Prisciano, en su monumental Gramática, en la medida en que ésta se relacionaba con las otras artes del discurso. Esas son las fuentes, un tanto híbridas, de donde Abelardo (1079-1142), descartando buena parte de los elementos de lógica neo-platónica, sentó las bases de la dialéctica terminista, que había de dar la pauta al pensamiento filosófico medieval (103).

Así, pues, la lógica terminista no fue una consecuencia de la latinización del corpus aristotélico, al menos no una consecuencia directa. Por el contrario, aquellos profesores medievales habían llevado la lógica a tal grado de desarrollo, que sintieron necesidad de conocer los restantes escritos lógicos y filosóficos del Estagirita. Y precisamente porque al momento de llegar a las escuelas el corpus aristotélico y la filosofía árabe ya se había consolidado la lógica terminista, es decir sermocinal, ésta no fue suplantada por el modelo aristotélico de lógica "racionalista" (104). Con todo, aquel encuentro de tradiciones dio lugar a una simbiosis que no podía resultar sino monstruosa a los ojos de los humanistas. Quiero decir, al esquema tradicional del trivium y quadrivium se sobreimpuso la enciclopedia científica aristotélica, que acabó por ser determinante en el programa escolar de artes, el cual adquirió un cariz cada vez más filosófico y menos li

terario. Al propio tiempo, la dialéctica terminista, cuerpo extraño al sistema aristotélico, fue llevada al interior de éste como instrumento de análisis, lo que trajo como consecuencia una -- versión nominalista y formal de todas las áreas de la filosofía -- del peripatético.

Bajo las nuevas condiciones, conforme el campo de la lógica se ensanchaba, no sólo fue descartada la lectura de los lectores latinos, sino su estilo hermenéutico. Quiero decir que, mientras en las escuelas romanas, y después durante siglos en las cristianas, se acostumbraba leer un autor profano o sacro para intepretar el sentido de sus afirmaciones, el método cambió a partir del desarrollo de la escolástica. Desde entonces, los autores empezaron a ser examinados con el arma de aquella dialéctica, a fin de establecer si había o no coherencia interna en sus afirmaciones. Entonces los autores dejaron de ser entendidos como los portadores de un pensamiento orgánico a descifrar, y el interés de profesores y alumnos se centró en los casos que eran propuestos en tal o cual texto. Es decir, los autores se convirtieron en meros proveedores de questiones disputandae, las cuales con frecuencia ofrecían menos interés que el tipo de falacias que los profesores elaboraban con fines didácticos y en las que ponían en juego todo su refinamiento y habilidad.

Por fin los propios autores fueron descartados, no sin que antes se extrajeran de éstos las questiones consideradas de interés. Con ellas, y con las elaboraciones de los profesores empezaron a

formarse resúmenes sistemáticos (summae) de las distintas materias, así como resúmenes de resúmenes (summulae), hasta que la nueva literatura escolar (scholastica) acabó por constituir un mundo aparte, elaborado y desarrollado en base a las premisas de su propio aparato discursivo, y que vino a englobar no únicamente las dos restantes artes del discurso, sino aun la filosofía natural, moral, y llegó a la misma teología.

Aquel saber resultaba lógicamente impecable, todos sus pasos eran consequentiae estrictamente formales de las operaciones anteriores; pero, por lo mismo, era incapaz de salir de sus propias reglas. De ahí que acabó por disgustar profundamente a muchas de las personas ocupadas en menesteres mundanos como la política, -- los negocios, las artes mecánicas, dado que no aportaba nada a sus necesidades de saber práctico. De ahí que se dieran a la búsqueda de un método capaz de sistematizar el mundo de los conocimientos optativos, cuestionables, de los juicios inciertos, es decir, capaz de englobar las masas de nueva información que estaban llegando con el comercio en alta escala (y en el S.XVI por los viajes ultramarinos); las de los talleres donde se cultivaban las artes mecánicas "superiores" como pintura, escultura, arquitectura, que habían empezado a formular teóricamente los viejos postulados empíricos que constituían la tradición del gremio, como en el caso de la teoría de la perspectiva(105); finalmente, un saber que ayudara a secretarios y administradores públicos en sus deliberaciones, que rara vez tenían el carácter de deducciones necesarias.

Gentes como Petrarca, concededores de la historia y de la literatura clásicas pusieron de relieve el contraste entre un saber y el otro. Entonces se convirtió en tópico la yuxtaposición de la diálctica de los modernos (es decir, los escolásticos), verbal, ríjosa, huera y oscura, con la sabiduría de los antiguos, elocuente, serena, enjundiosa y clara. Los partidarios de la "claridad de los antiguos" se dieron apasionadamente a la recuperación de los monumentos de aquel pasado. Y no por razones esteticistas, como sigue siendo común decir, ni por una comodina sustitución de las arideces filosóficas por la exquisitez de las letras -asunto en el que hay que insistir-, ni por refugiarse en un pasado fantástico de los afanes del presente, o por negarse a reconocer conocimientos nuevos, distintos de la antigüedad. Al respecto, ya expliqué el sentido re-creativo que los humanistas daban a la recuperación de las artes de los antiguos. Y si aquéllos se opusieron a las "novedades inauditas" de los escolásticos, fue por su firme convicción de que los modernos no habían aportado ningún conocimiento nuevo ni viejo, sino que sólo depravaron los genuinos métodos de las artes, por haberse aferrado a la autoridad de un Aristóteles que de Aristóteles sólo tenía el nombre, y que lo que las escuelas habían creído que era un avance no fue sino dar pasos en círculo. En suma, al rechazar la escolástica no creían -- dar un no a la filosofía, sino a la pseudo-filosofía. Vives no escribió contra la dialéctica, sino contra los pseudo-dialécticos.

Significativamente, del mismo modo como Abelardo partiera del De differentiis topicis de Boecio para asimilar la teoría de los si-

logismos a la más amplia de las consequentiae(106), los humanistas partieron del mismo libro de Boecio para sistematizar las técnicas de argumentación no silogísticas, en particular la inventio y el juicio, con el fin de presentarlas como del mismo o aun mayor valor que el silogismo, cuya teoría solía presentarse en los manuales de lógica humanística, sólo una vez que se había presentado y desarrollado la teoría de los tópicos(107). Al propio tiempo, los humanistas retomaron de los mismos autores latinos -- que los dialécticos medievales el esquema de las artes liberales, que incluía la tríada de las sermocinales, cuyo cultivo rebautizaron, sin duda para darle nuevo énfasis, como studia humanitatis. Ahí volcaron sus inquietudes históricas, sociales, metodológicas, en una palabra, su espíritu crítico.

Había que comenzar con una revaloración de la gramática. Se partió de la distinción en las escuelas romanas, entre la enseñanza elemental o ludus litterarius, donde el litterator enseñaba las primeras letras, y las escuelas medias, donde el grammaticus instruía en el manejo del idioma y en la lectura y comentario de los principales autores: poetas, dramaturgos, oradores e historiadores. En la Edad Media, en cambio, el título de gramático correspondió al del profesor de primeras letras, con unos rudimentos de arte versificatoria y unas pocas lecturas, como ya señalé al hablar de Valencia, pues cayó en desuso el estudio detenido de las letras latinas.

En tales condiciones, el gramático era el representante infimo de

la jerarquía docente, seguido por el dialéctico o artista y, en la cima, el teólogo. Y como cada nueva etapa del curriculum era considerada una superación de la anterior, además de que recibía mejor paga, se tenía como vanidad volver a las esferas inferiores. De esta manera, sin que los escolásticos fueran necesariamente -- enemigos de las letras daban por sentado que, pasada la escuela gramatical, la poesía estaba bien para que los estudiantes adornaran con ellas las guardas de los libros de dialéctica, y que la cita de algún poeta u orador, adornara una epístola dedicatoria. Pero nada más. Lo que generalmente era mal visto era que se quemaran etapas, de ahí que la costumbre de los dialécticos de hacer silogismos con asuntos teológicos llevara a constantes fricciones a la facultad de artes con la de teología. Otras veces, la misma persona que se había destacado en el campo de las letras o de las artes, al entrar a la facultad de teología renegaba de su pasado y de sus viejos colegas. Tal fue el caso de Martín van Dorp, humanista y amigo de los humanistas de Lovaina que, al sindicarse en la facultad de teología en 1514, escribió contra los métodos empleados por Erasmo al publicar su Nuevo Testamento. Más tarde, al volver a la amistad de sus viejos camaradas, Dorp se vio forzado a dejar la cátedra teológica (108).

Así pues, los humanistas decidieron devolver al nombre de gramático el perdido prestigio. En adelante, un gramático sería lo que hoy llamamos un hombre letrado. El hecho no molestó en un principio a los maestros de artes, que asistieron con indiferencia a la

readaptación de los viejos manuales de latín, así como a la proliferación de profesores italianos o italianizantes que, al margen de las cátedras oficiales se dieron a la lectura de autores latinos y aun griegos: allá los gramáticos.

El problema empezó cuando éstos, por sobre declararse orgullosos de su infima profesión, empezaron a inmiscuirse en cuestiones jurídicas y teológicas. Vives ilustró bien esta novedosa circunstancia: "muchos de los antiguos (prisci) llevaron el nombre de -- gramáticos, y no faltaron en nuestra edad hombres doctísimos que tuvieron a honra ese mismo apelativo, como Angel Poliziano y nuestro español Antonio de Nebrija, quien a pesar de que podía valerse de cualquier título, en vista de su varia y evidentísima erudición, y de que era versado en todo tipo de escritores (... sin embargo), afirmaba que ningún otro (título) quería tener que el de gramático" (109).

Lorenzo Valla (1407-1447), uno de estos nuevos "gramáticos" apoyado no más que en su erudición filológica, se dió al examen comparado de los textos griego y latino de la Biblia. En otra ocasión, aplicando la crítica textual, demostró que la Donación de Constantino, el famoso documento en que se fundaba legalmente la posesión papal de los Estados Pontificios, no era sino un escrito apócrifo, lleno de anacronismos. El español Nebrija, por su parte, no se limitó a las famosas gramáticas latina y castellana, diciéndose discípulo de Valla, emprendía el comentario a 50 lugares de la Biblia, manuscrito que le decomisara el Inquisidor Deza (110). En

este mismo terreno, la edición de Erasmo del Novum Instrumentum, en 1514, provocó tales iras por parte de los conservadores, que a partir de ese momento no hubo más remedio que tomar partido por o contra los nuevos gramáticos.

Otra notable e inquietante audacia de ellos fue protagonizada por Budé, el futuro amigo de Vives y Erasmo, cuando dio a la prensa, en 1508, unas Annotaciones a las Pandectas: en este caso, se corrigió y explicó el texto jurídico, no con base en Acurcio y en los glossatores y postglossatores, que fueron tildados de ignorantes, sino a partir de los propios autores griegos y romanos, cuyas lenguas Budé conocía a fondo. Dicho libro significaba tanto como cuestionar la base misma de la enseñanza de derecho civil en las universidades.

Pero tales ataques a los modernos no hubieran llevado muy lejos - sin una embestida a fondo contra el asunto central, y este debate fue conducido por el ya mencionado Lorenzo Valla, a quien todos los lógicos humanistas reconocieron como maestro. Parece que la polémica se centró en lo que cada bando entendía por lenguaje, dado que uno y otro se proclamaba seguidor de la dialéctica como arte sermocinal. Los escolásticos, aunque partían del lenguaje natural latino, entendían a éste en términos generales y su interés se dirigía ante todo a las segundas intenciones, por lo que su valor dependía únicamente del contexto interno, al margen de todo posible receptor. Es decir, que la escolástica se ocupaba del lenguaje, no de un habla particular o idioma. Valla, en cambio,

partió de la afirmación de que el sermo, puesto que no consiste en una voz vacía, significa algo, y ese algo es, en última instancia, una cosa, no un concepto. Al mismo tiempo, que el lenguaje sólo significará algo si existe un receptor capaz de asimilar dicho significado. En otras palabras, que el sermo es eficaz si, además de argumentar acerca de cosas, logra persuadir de ello al oyente. Resulta claro entonces que la dialéctica no produce un sermo en su sentido acabado sin una estrecha conexión con la retórica, la cual, por definición, se ocupa de dar eficacia al discurso.

Con base en lo anterior, Valla señaló que, si bien los escolásticos hacían de cualquier arte una cuestión de términos y consideraban que bastaba con un análisis de éstos para resolver cuestiones así de gramática como de teología, dicho procedimiento distaba de ser auténticamente sermocinal, pues descansaba en supuestos ajenos al lenguaje, y cuyo carácter era, en cambio, estrictamente metafísico. En efecto, dicho análisis de los términos resultaba imposible sin suponer un orden lógico preestablecido, el cual a su vez remitía a la concepción aristotélica de filosofía como sistema completo de verdad en el que las diversas doctrinas tendrían una unidad de coincidencia íntima. Así pues, que el pretendido sermocinalismo de las escuelas no pasaba de ser una metafísica -- disfrazada de dialéctica. De esta manera, Valla se propuso seguir adelante hasta demoler el fundamento de tales supuestos, el que encontró en la noción aristotélica de sustancia y en la teoría peripatética de los trascendentales. Consideró que, una vez

demostrada la inconsistencia de tales fundamentos, quedaba invalidada la posibilidad de construir una dialéctica de carácter deductivo.

A cambio de esta crítica negativa, cuyo alcance y características requiere de un estudio a fondo, Valla propuso la vía para una dialéctica que partiera de la consideración de que las estructuras lógicas no son sino modos particulares de los distintos sermones, nacidas de las necesidades prácticas de cada uno de ellos. Este arte, pues, debía ser extremadamente simple, y consistir en la descripción, más que en la prescripción de las principales estrategias sermocinales así como de los principios esenciales del uso de dichas estrategias o tópicos.

Los tópicos no son sino los frascos de una farmacia -Vives propondrá este símil (111)-, de los que el boticario, es decir el orador, tomaría las distintas sustancias para elaborar la pócima. Así la función de la dialéctica estribaría en la disposición (ordinatio) de todos aquellos frascos o tópicos de la manera más conveniente; en el diagnóstico (iudicium) de la enfermedad que el paciente manifiesta, es decir, en discernir el tipo de discurso que en cada caso está llamando nuestra atención; por último, en la localización (inventio) de las sustancias idóneas para el adecuado tratamiento de aquella enfermedad, es decir, del tipo de argumentos -- que en cada circunstancia debemos emplear como respuesta.

Una vez que el dialéctico ha servido convenientemente al retórico,

éste hará uso de aquellos elementos para dar al lenguaje su último toque: el que lo hace eficaz para cada circunstancia o auditorio. El sermo, pues, mediante aquella reordenación, se convertía en instrumentum útil para los casos y las cosas del mundo real. Mediante este método se buscaba acceder, no a la sapientia terminorum sino a la sapientia rerum. En pocas palabras, a la lógica como instrumento deductivo de los escolásticos, se contrapuso la lógica como instrumento inductivo y probabilístico.

Rodolfo Agrícola (1433-1485) no sólo llevó adelante esta reforma de la lógica, sino que, con su De inventione dialectica redactó - lo que se convertiría, a partir de 1530, en el nuevo manual escolar para la enseñanza de la lógica, una vez que los humanistas, - luego de expulsar a los viejos gramáticos, acabaron por desterrar también a los sumulistas como Lax de la mayoría de las universidades europeas. El desarrollo de este tipo de dialéctica llegó a - su culminación con Ramus (15 -15), y su enseñanza predominó en las escuelas hasta mediados del S.XVII (112).

Dentro de este proceso, Vives se sitúa históricamente entre Agrícola y Ramus, si bien el alcance de sus preocupaciones metodológicas superó con mucho el examen exclusivo de la dialéctica. Armado con la filología humanística, con su penetrante visión histórica y con los métodos dialécticos de Valla y Agrícola, sometió al análisis a cada una de las artes liberales, así como a la medicina y al derecho. En París, junto con la formación en las disciplinas escolásticas empezó a experimentar disgusto por ellas al -

asomarse al humanismo de Bérault; pero no se introdujo de lleno - en la corriente de renovación intelectual sino hasta sus años de Lovaina. Ahí, junto con la vertiente italiana del renacimiento, estuvo en contacto con el humanismo cristiano bajo la égida de -- Erasmo, el más importante de los maestros de Vives.

Nicole Bérault (hacia 1473-¿1555?) parece haber sido el iniciador de Vives en los temas del humanismo. Hombre quizás sin gran talento ni grandes preocupaciones teóricas, fue sin embargo un entu^usiasta promotor de los estudios humanísticos, al menos entre los años de 1512 y 1517.

Había nacido en Orléans, donde estudió leyes en su famosa escuela de derecho y en la que obtuvo la licencia. Luego, hacia los 22 - años, viajó a Italia, de donde volvió convencido de la bondad de los nuevos métodos. De regreso a la patria, puso una escuela de "tutela" o pensión, donde recibía estudiantes como huéspedes, a - la vez que como alumnos de cursos libres que se impartían bajo su pervisión de la universidad, la que ocasionalmente le daba autori^uzación para lecturas en escuelas públicas. Casado, la esposa debía ayudarle a tener la pensión en la que alguna vez se hospedara Erasmo (1507), de paso por Orléans.

De sus cursos de Orléans, sabemos que llegó a leer con entusiasmo al poeta neo-latino de la orden carmelita Bautista Mantuano (1448 -1516), todavía vivo por aquellas fechas, así como escritos del - humanista sienés Agostino Dati. Ya desde entonces tenía la cos--

tumbre de mandar imprimir a París los textos de los autores que pensaba leer, como consta que lo hizo en 1505 y 1507(113). Jurista, en 1511 dictó un curso público acerca de las Pandectas 1a. y 2a., intituladas De origine iuris, donde se sirvió de las Annotaciones que Budé editara tres años antes. Debido al entusiasmo -- que le produjo el libro de Budé, entró en contacto epistolar con él. El mismo año de aquella lectura, se inscribió en los cursos de griego que Jerónimo Aleandro dictara temporalmente en Orléans. Vuelto su maestro a París, Bérault, que probablemente acababa de enviudar, y había comenzado a relacionarse con impresores como Ba de y con humanistas de la talla de Budé y de Aleandro, decidió -- probar fortuna en París, ciudad en la que ciertamente ya vivía en mayo de 1512(114).

En París a donde llegó al rededor de los 40 años, Bérault reanudó sus estudios de griego con Aleandro, quien profesaba en el colegio de la Marche, y tenía entre sus alumnos al futuro poeta Marcrin, quien se vuelve gran amigo de Bérault y que escribirá unos versos para Vives en 1514.

Bérault, al mismo tiempo que seguiría los cursos de algún otro -- profesor de París, cultivó la amistad de Budé y su círculo de eruditos, y pronto reinició sus actividades magisteriales, al servicio de las cuales tenía ahora la cercanía de innumerables impresores. En una carta que pudiera datarse a principios de 1514, escribió que no aspiraba a más gloria que la de haber colaborado en la reivindicación del "óptimo derecho", y en ella dejó relación --

de su atareadísima vida docente, que comenzaba antes del alba y - proseguía a lo largo de la jornada, pues además de promover los - nuevos métodos para el estudio del derecho, quería fomentar la -- lectura de autores "sumos y clásicos" como Quintiliano(115).

Vives, atraído quizás por el interés que Bérault demostraba por - el derecho, pronto entraría en contacto con él, haya sido a tra-- vés de los cursos del jurista, si no es que por medio de la im-- prenta de Kees, en la que Dullaert había colaborado, y donde Vi-- ves coincidió con Bérault al menos durante la primera mitad de -- 1514.

Entre 1513 y 1516, el humanista francés explicó a Quintiliano, Poliziano, Cicerón, Suetonio, Juvenal, los libros Económicos que en - tonces se tenían por aristotélicos, y al parecer toda la Historia natural de Plinio, a la vez que editó no menos de 17 títulos de - distinto tamaño y con diferente grado de participación. La rese- ña de parte de esta actividad es importante para nosotros en la - medida en que se entrecruza con la del Vives de la última etapa - parisiense, y resulta de enorme ayuda para explicarnos su produc- ción editorial de entonces, y aun sus hábitos pedagógicos en Pa-- rís y luego en Lovaina. Desgraciadamente, parte de la producción no está datada y de algunos de dichos escritos se conserva un úni- co ejemplar, lo que aumenta aquí nuestras dificultades.

Dejando para otra ocasión mis motivos para proponer la siguiente cronología, presento los siguientes títulos:

O. En 1513 profesó las Institutiones de Quintiliano, pues se refiere a ellas en un curso sobre Poliziano iniciado el 9 de noviembre de 1513. No sabemos si mandó a la imprenta alguna reseña de este curso.

1. El 23 de febrero (1514) Bérault dató la carta dedicatoria de una colección de tres opúsculos que Kees imprimió para H. Le Févre, intitulada In hoc opusculo continentur infrascripta, que además de la epístola mencionada, comprendía:

a) La Prelección al libro de las Leyes de Cicerón, verificada en el colegio de la Marche, donde al momento de imprimirse el libro, aún proseguía el curso correspondiente. Recordemos -- que en este colegio Alejandro impartía sus clases de griego, -- que duraron, en su última etapa, de junio de 1511 a diciembre de 1513;

b) La Prelección a la silva Rusticus de Poliziano, leída en -- el colegio Tréguier el 28 de octubre (1513), pero que para -- esas fechas el curso concluyó, y espera pronto dar a las prensas el texto del mismo;

c) La Prelección a las Pandectas De origine Iuris que ofreciera en Orléans "ante hoc triennium" (1511). Por último, al -- fin de la portada anunciaba la próxima aparición de su comentario a las Leyes y, como ya señalé, al Rusticus de Poliziano (116).

2. El 14 de marzo (1514), también para el librero Févre, y con -- material tipográfico identificable con el de Kees publicó, por --

primera vez en París, los Convivia mediolanensia de Francesco Firdelfo, edición que dedica a su antiguo colega Louis Berquin, que más tarde traducirá a Erasmo al francés y morirá en 1529 en la hoguera por luterano(117).

3. En mayo de 1514, Bérault prologó el Syderalis abissus, también para la sociedad Kees-Févre. Parece que el libro en cuestión, de tema astrológico, se imprimió para aprovechar los grabados en madera de tema astronómico propiedad de Kees, empleados anteriormente en las ediciones dullardianas de Paulo Veneto e Higinio, y que Vives aprovecharía también para su reimpresión del Poeticon astronomicum(118).

0.1. Delaruelle cree que en julio de 1514 se imprimieron por primera vez las notas de Bérault a su curso sobre la Sylva de Poliziano, pero que desaparecería todo rastro de la primera edición. Pienso que la confusión procede de que él desconoció In hoc opusculo(el núm.1) y que la primera edición sería mi núm.5(119).

4. Un 25 de septiembre, Bérault dedicó a sus alumnos Iosmart y Odeberto los comentarios del Trapezuacio a las Filípicas de Cicerón. Difícilmente fue una edición posterior a 1514, por la probable muerte de Kees, el impresor, en dicho año. En la epístola -- hay saludos para el poeta Salmon Macrin, que acababa de hacerse amigo de Bérault, por lo que el libro también pudo ser de 1513, cuando uno y otro asistían a los cursos de Alejandro en el Colegio de la Marche, donde habíamos visto que Bérault comentó las Leyes de Cicerón a partir de noviembre de 1513(120).

5. En julio de 1515, si mi análisis del ejemplar en cuestión fue correcto (121) habría salido por fin la primera edición de los -- Comentarios al Rusticus, y ahí, a manera de prólogo, se publicó -- de nuevo la prelección mencionada en el núm. 1b. El libro impreso por J. Gourmont, fue editado por Chaudière y Gaudoul. Iosmar, el curador, es el mismo que fue citado en el título anterior (122).

6. El 24 de octubre, Bérault publicó su Metaphrasis a los libros Económicos de (pseudo) Aristóteles. Debió haber sido en 1515, -- pues hablaba de sus Anotaciones al Rústico recientemente impresas. Jean Barbier era su nuevo editor (123).

7. El 23 de diciembre, Bérault daba a luz las Vidas de los césares, de Suetonio. Fue en 1515, pues el humanista preparó dicho -- texto para un curso que estaba a punto de dictar acerca de Suetonio y cuya prelección aparecerá poco después, como veremos. También salió por cuenta de Barbier (124).

8. La Prelección a las Vidas de los césares se imprimió a principios de 1516, pues Bérault comentaba en ella su reciente boda, y se sabe que casó con la viuda de Barbier su editor, muerto en enero de 1516, a la vez que anunciaba la preparación de su libro sobre Plinio, aparecido en noviembre de aquel año (125).

Las anteriores notas bibliográficas nos servirán de punto de partida para darnos una idea de aquellas actividades y métodos didácticos, que luego veremos practicar a Vives al final de su estancia parisiense. En primer lugar, una palabra sobre las preleccio

nes, que constituirían una suerte de lectura inaugural de un curso no curricular acerca de determinada obra de cualquier autor antiguo o contemporáneo, lo que no excluía la posibilidad de que una prelección fuese realizada por el autor de un libro reciente, el cual era "lanzado" a la venta gracias a este procedimiento.

Efectuada la prelección, se proseguía con la lectura del escrito anunciado, siempre y cuando se hubiese reunido un número mínimo de oyentes dispuestos a pagar por aquellas lecciones. No sé si semejante procedimiento tendría su equivalente entre las prácticas didácticas de los escolásticos, lo cierto es que constituía el procedimiento favorito de los humanistas por su mayor conformidad con los métodos hermenéuticos y filológicos de la tradición latina, y también por la libertad de acción que les permitía, precisamente porque estaban al margen de las exigencias curriculares.

Normalmente, en las lecciones sobre algún poeta se analizaba el texto en cuestión palabra por palabra, buscando explicar cada una en función del empleo que otros autores clásicos hicieran de tal término. En cuanto a las lecciones acerca de prosistas, el texto del autor era explicado en función de un contexto que el profesor procuraba localizar en cualquier otro escritor antiguo. También se daba noticia de los personajes históricos y mitológicos ahí citados, al igual que de los lugares geográficos, corrientes filosóficas, estilos literarios, etc., sin que tampoco escasearan las noticias acerca de las palabras menos usuales. Al mismo tiempo, humanistas del tipo de nuestro profesor no perdían ocasión de pon

derar las virtudes de los nuevos métodos, en contraste con la -- "barbarie" de los escolásticos; afirmaciones en las que cada cual hacía hincapié en sus preocupaciones particulares: Bérault en el derecho, por ejemplo, otros profesores en la moral, todos en la - lectura de los autores clásicos.

Por otra parte, dependía de la iniciativa y recursos de cada maes- tro si el texto de la prelección a su curso pasaría a las prensas y en qué momento. Las prelecciones eran escritos breves que rara vez llenaban más de un pliego o dos de papel doblado en cuatro, que se distribuían entre los asistentes al curso a modo de hojas volantes, y probablemente a bajo precio, todo lo cual nos explica que sólo escasas muestras de aquellos opúsculos llegaran hasta no- sotros. Y lo que sobrevive de dichos materiales didácticos obede- ce a que de vez en cuando el mismo profesor los reimprimía en con- diciones menos precarias, o simplemente a la suerte. Así, por ejem- plo, la Prelección a las Vidas de los césares (núm.8) fue impresa en ocho hojas en cuarto, sueltas y sin pie de imprenta, y el úni- co ejemplar del que hay noticia se conserva porque alguien lo en- cuadernó al frente de la edición beraldiana de las Vidas (núm.7) de la que, en cambio se conocen más de cuatro ejemplares. La Pre- lección al Rústico, a su vez, primero apareció en febrero de -- 1514, como segunda pieza del In hoc opusculo continentur... (ver núm.1), cuando ya el curso acerca del Rústico había concluído, -- mientras que el texto de aquellas lecciones se imprimió con toda probabilidad hasta el año siguiente (núm.5), junto con la reedi- ción de la prelección. Otra de las prelecciones de In hoc opuscu

lo se refería a las Leyes de Cicerón y al momento de imprimirse - (febrero de 1514), el curso no había concluido, pero ya el profesor anunciaba la próxima impresión de sus comentarios, cosa que - anunció durante los cuatro años siguientes, sin haber nunca cumplido la promesa.

De hecho, sólo en casos en que el profesor consideraba que la calidad de sus comentarios tenía cierto mérito daba a la imprenta - el texto de su curso. Lo habitual era o dar la lectura del autor en base a un ejemplar propiedad del maestro o preparar de antemano una edición del autor que se planeaba leer. En el primer caso tenemos la lectura que Bérault hizo de Quintiliano, de la que sólo sabemos por noticia que su expositor dejara en otros escritos y sin que al parecer trascendiera nada a la imprenta. El segundo, lo ejemplifica el curso beraldiano sobre las Vidas de los césares, que fue precedido por una preparación del texto para la cual el profesor-editor cotejó ejemplares de varias ediciones. Gracias a este procedimiento se podía disponer de un texto confiable, de un mínimo de ejemplares para los alumnos que quisieran adquirirlo y, sin duda también, ello se traducía en alguna pequeña ventaja económica para el profesor.

Digamos finalmente que, cuando el texto de aquellas prelecciones o de los respectivos cursos llegó hasta nosotros, nos ofrece pormenores de todo tipo acerca de la vida y afanes de aquellos profesores que ganaban su vida al margen de los programas oficiales, a veces en abierta competencia con ellos, y que acabaron por suplan

tar el tipo de enseñanza medieval. El mismo Bérault, por ejemplo, nos contaba en su prelección a las Vidas de los Césares (núm. 8) - que había hecho imprimir esa lectura inaugural para dar gusto a - los alumnos que desde meses atrás seguían sus cursos acerca de -- Plinio, y a los que acababan de iniciar el de Suetonio. La noticia permite ver que el profesor contaba con un auditorio más o menos estable, afirmación que, sin embargo, es bueno matizar con la declaración heraldiana, poco más adelante, de que interrumpió la lectura de Juvenal a causa tanto de su reciente boda como de esos estudiantes que vienen y van de aula en aula sin quedarse con ningún profesor. También en dicha prelección, Bérault señalaba que Salmon (Macrin), el poeta amigo de Vives, había participado en -- aquellas lecciones con un elegante prefacio(126), noticias sobre las que volveremos.

En el mismo año de 1516, nuestro profesor, que había adquirido la librería del difunto Barbier, editó unos diez títulos y otro tanto al año siguiente, a la vez que proseguía sus cursos. Luego, - cansado del mucho trabajo y escaso rendimiento de aquel tipo de - actividades, buscó -al igual que su profesor de griego Alejandro lo hiciera unos cinco años antes- la agregación a la "familia" de algún potentado seglar o eclesiástico que le permitiera un sustento menos azaroso. Desde entonces, y sin dejar de escribir ni abandonar la amistad de humanistas y poetas de su época, Bérault abandonó la enseñanza como modus vivendi.

Vives, que en París se ligara bastante a él, y lo hiciera interlo

cutor en su diálogo Sapiens, había de recordarlo una vez -al parecer en De disciplinis- y desde que el español salió de París uno y otro se enviaban saludos a través del común amigo Budé, corresponsal de Vives hasta la muerte de éste. Bérault, que era unos 20 años mayor que su amigo valenciano, lo sobrevivió cuando menos 16 años, y parece que a su muerte simpatizaba con los reformados.

III.5. Producción literaria de Vives en París.

Los escritos parisienses de Vives llegados hasta nosotros consisten en dos cartas-prólogo y nueve opúsculos, cinco de los cuales son prelecciones. De todos ellos tenemos noticia a través de cuatro libros de 1514, uno de 1537, más una nota de catálogo que no ha podido confirmarse.

- I. En primer lugar, se conoce una carta-prólogo a (seudo) Higinió fechada el 31 de marzo de 1514, y que apareció con el texto de dicho poeta en las prensas de Tomás Kees(127).
- II. En una carta sin fecha, pero en un libro con colofón del 30 de mayo de 1514, Vives escribió la biografía de su maestro Du llaert, al frente de unos comentarios de éste al Primum meteororum(128).
- III. Una colección de tres opúsculos de carácter oratorio, acompañados de una carta dedicatoria al embajador Bernardo Mesa. El libro acabó de imprimirse mense Iunio, y se trata de 1514 pues Mesa sólo en dicho año estuvo comisionado en París, porque Vives mismo testimonia dicha fecha, y por la reimpresión del mismo en el mes de octubre. Aunque son tres, el libro se intitula Opuscula duo, por lo que es de creerse que la última pieza fue añadida para llenar un blanco. Se trataba del --- Christi Iesu triumphus, de la Virginis dei parentis ouatio y de la Clypei christi descriptio.

IV. Una compilación de Opera, conocida sólo a través de su probable reedición lyonesa, acabada de imprimir el 19 de octubre de 1514. Comprendía:

- a) los tres opúsculos impresos en junio, con ligeras variantes textuales que denotan un mínimo de correcciones por parte del autor, pues luego fueron admitidas en la edición definitiva de los mismos (Lovaina, 1519);
- b) el diálogo Sapiens;
- c) cinco prelecciones, a saber:
 - i- al Triunfo de Cristo (Veritas fucata);
 - ii- al diálogo Sapiens (la cual fue impresa dos veces en el mismo volumen: primero, en el verso de la portada, a título de prefacio; luego, en el interior del libro como praelectio al Sapiens, y con la especificación del autor de que había querido hacer de dicho texto el prefacio a todos los opúsculos ahí reunidos(129);
 - iii- a los Convivia de Filelfo(130);
 - iv- a las Leyes de Cicerón(131);
 - v- al libro IV de la Retórica a Herenio.

Además parece que Gourmont había editado, con anterioridad a esta colección, el diálogo Sapiens(132), y que la edición de los Convivia de Filelfo en Colonia, 1537, recoge una versión más primitiva de la prelección de Vives a dicho libro(133). Por otra parte, --

cuando Vives preparó una nueva colección de opúsculos en Lovaina, en 1519 (134), retomó únicamente cinco títulos del corpus parisien- se, no sin haberlos corregido en diferente medida, a saber: la - tríada Triunfo, Ovación, Clypeus, y las prelecciones a las Leyes y a su Triunfo (Veritas fucata), lo que, en principio, permite su poner que, a partir de esa fecha, su autor consideraba los escri- tos restantes de escaso o ningún valor.

Lo primero sería tratar de datar este grupo de escritos. Podemos partir de que ninguno de ellos es posterior a octubre de 1514, fe- cha de la edición lyonesa, y de que cinco de los títulos son data- bles con seguridad entre marzo y junio de dicho año, es decir: - las dos cartas (31 de marzo y 30 de mayo), y el Triunfo-Ovación-- Clypeus (mense iunio). Así mismo, como la prelección al Triunfo no puede ser anterior a éste, tenemos ya ubicados cronológicamen- te a seis de los once títulos.

De los cinco restantes, podemos hacer otro subgrupo, como sigue: la prelección al Herenio es anterior al Sapiens, pues en este diá- logo Vives declaró que, por haberse creído un maestro en el arte de la persuasión, emprendió un curso de retórica basado en el -- IV a Herenio y fracasó rotundamente, pues no logró persuadir a -- sus alumnos de que le pagaran. Ahora bien, la prelección a Convi- tes se abría con la justificación del motivo por el cual Vives in- terrumpió bruscamente su curso anterior (sin especificar cuál): - los alumnos no le pagaban. Cabe pues suponer que dicha prelec- ción sería inmediatamente posterior a la del Herenio, y anterior

al Sapiens. Ahora bien, si es verdad que la primera edición parisiense de los Convites fue preparada por Bérault en marzo de 1514, nada impedía a su amigo Juan Luis aprovechar la reciente edición del libro para dictar un curso acerca del mismo. El hecho de que en 1537 apareciera en Colonia una edición de los Convites con el texto preparado por Bérault y su epístola dedicatoria, a la vez - que con la prelección de Vives, hace aún más evidente la relación entre estos dos escritos, preparados por dos amigos que trabajaban para el mismo impresor en aquellas mismas fechas. En consecuencia, podríamos señalar que el curso fallido para el cual se preparó la prelección a Herenio habría tenido lugar entre enero y principios de marzo, siguiéndole inmediatamente el de los Convites, a fines del último mes, y el Sapiens, tal vez en abril o mayo, pues si el fracaso de su primer curso fuese algo tan lejano - al que nuevos triunfos o fracasos hubiesen ofuscado, no nos habría sido relatada la anécdota de un modo tan singularizado. Ello admitido, la prelección al Sapiens -diálogo sobre el que tengo motivos para sospechar que la primera vez fue editado de manera individual(135)- habría tenido lugar a la hora de "lanzar" el opúsculo recién impreso.

Queda ahora por señalar una fecha tentativa para la prelección a las Leyes de Cicerón. Al respecto, considero dos posibilidades. La primera consistiría en afirmar que Vives hubiese escrito dicha prelección a modo de colaboración para el curso acerca de las Leyes que Bérault iniciara en noviembre de 1513 en el colegio de -- Marche, y que aún no concluía en febrero de 1514(136). Al respec

nos consta que Salmon Macrín dijo una oración a modo de prefacio para el curso de Bérault sobre Suetonio, iniciado a finales de 1515(137). Análogamente, la prelección de Vives a la Leyes habría tenido lugar entre fines de 1513 y principios de 1514 y se convertiría en el más antiguo de los escritos de Vives. Pero -- tal suposición cae por su peso al comparar la relativa madurez -- del opúsculo de Vives acerca de las Leyes con aquellos esbozos -- casi informes que son las prelecciones a Herenio y a los Convi--tes. Por tal razón, y sin contar con argumentos definitivos, me inclino a creer que la prelección a las leyes sería el último de los escritos parisienses de Vives, entre julio y septiembre.

Podemos recapitular afirmando que todos los escritos parisienses conocidos de Vives fueron elaborados en 1514, y posiblemente en este orden, susceptible de revisión:

- enero o febrero: la Praelectio in quartum Rhetoricorum ad Herennium(138);
- marzo-abril: Praelectio in convivio Francisci Philelphi de la que se conocen dos versiones(139); y, del 31 de marzo, el prefacio al Higinio, o carta de I.L.V.V.S.D. Ioanni Forti viro philosopho et contubernali(140);
- mayo: la Vita Ioannis Dullardi per I.L.V.V.(141), y posiblemente el diálogo Sapiens(142), cuya Praelectio in sapientem(143) debió seguir a la publicación del opúsculo;
- junio: el convivio que se componía de dos juegos de declama-

ciones, el primero intitulado Christi Iesu Triumphus, y el otro, Virginis Dei parentis Ouatio; a estas dos piezas fue agregada -- una declamación que abundaba sobre el tema anterior, la Clypei - Christi descriptio(144);

- julio-¿septiembre?: la I.L.V.V. in suum Christi triumphum -- prelectio que dicitur veritas fucata(145); y la Praelectio in Leges Ciceronis(146).

Digamos ahora una palabra acerca de estos escritos, refiriéndonos en primer lugar a las prelecciones y cartas que se ocupan de autores distintos de Vives, y luego a los escritos más propiamente literarios: el diálogo, las declamaciones y las prelecciones de Vives a sus propios escritos.

Desconocemos la fecha en que Vives empezó a dedicarse a la docencia, y si antes de ocuparse de temas humanísticos enseñaría privadamente lógica terminista. También es un misterio la cuestión de si el valenciano obtuvo en París siquiera la licencia en artes, asunto en el que me inclino por una negativa, al igual que la mayoría de los biógrafos que, de medio siglo a estas fechas, se han ocupado del tema. El hecho de que las lecciones parisien^{ses} del valenciano fueran, con toda probabilidad, de carácter -- privado, nos confirma en la sospecha de que el gran reformador de la enseñanza universitaria, y profesor en París, Lovaina y -- Oxford, y que fue solicitado para suceder a Nebrija en Alcalá, -- no tenía siquiera una licenciatura. Ello, aunque sorprendente,

resulta lógico en alguien que dedicó tantos esfuerzos a lo largo de su vida a la reforma de aquellos métodos de enseñanza, y que desde París empezó a manifestar disgusto por la docencia. Tanto, que su primer curso documentado (que dedicara al libro IV de la Retórica a Herenio pseudociceroniana) fue un fracaso porque los alumnos -"que para que desembolsaran haría falta contratar un la drón"(147)- no pagaron.

Asuntos prosaicos aparte, nos encontramos con que la vida literaria de Vives se inauguró con una afirmación de la facultad del habla como distintiva del hombre. Gracias a ella -afirmaba- el hombre quiere manifestar sus afectos y mover los ajenos, lo que resulta imposible mediante horrida verborum. En consecuencia, -Vives se proponía mediante aquel curso, formar a un hombre capaz de disertar acerca de las cosas particulares de manera conveniente y ornada (apte ornateque), y aseguraba a su auditorio que --aquél que se hace capaz de conducir las mentes de los hombres -- por los diversos afectos como por un huerto, adquiere imperium -sobre ánimos y voluntades. Y aducía el valenciano como prueba -de ello, el poder que tuvieron, gracias a su palabra, Cicerón, -Demóstenes, Jerónimo e Isaías.

Ahora bien, en su curso, Vives no querría proceder a la manera -de los literatos de su época, que se imaginan capaces de formar oradores a base de florecillas y retintines verbales. Ellos son "retoristas", porque, en el orador, el sermo ha de ser puro y común (vulgaris), capaz de ser comprendido por todos, ciudadano ro

mano y no de ciudadanía adquirida, como Quintiliano dijo. Para lo cual es necesario conocer el artificio conveniente para un -- asunto grave, así como para uno medio e ínfimo, lo cual no es po-- sible sin dominar dicho arte, pues no hay manera de leer todos - los libros. Es un quehacer difícil; pero la voluntad y mucha -- lectura lo harán posible. Dios y su madre nos ayuden en este em-- peño, y hagan que la elocuencia adquirida se emplee en adornar - la verdad y no para el mal. Sea la sabiduría el rey de la elo-- cuencia. Y en este curso, primeramente se tratará del IV a Here-- nio a fin de que nuestras oraciones no carezcan de pigmento y -- adorno (mal llamado color); y luego se tratará del arte y ratio de mover los afectos(148).

Antes de entrar en la materia de la prelección y curso que Vives dedicara a los Convivios de Filelfo a raíz de su fracaso en el - curso anterior, digamos que el texto de la misma ha llegado has-- ta nosotros en dos versiones. La más breve y antigua la encon-- tramos en una edición de Colonia impresa en 1537 que, junto con la prelección de Vives, reproducía en todos sus aspectos la edi-- ción de Bérault atrás mencionada(149). Luego de buscar sistemá-- tica pero infructuosamente cualquier clase de noticia acerca de la edición que habría sido el arquetipo del ejemplar de Colonia, llegué a la conclusión de que con la prelección de Vives y el -- texto de los Convites de Filelfo había sucedido lo mismo que en el caso de las Vidas de Suetonio y la prelección de Bérault a - dicho libro(150): que la prelección fue encuadernada con algún

ejemplar del libro que había sido objeto del curso. De este modo, las dos piezas reunidas habrían llegado -casi 30 años después, cuando ya era grande la fama de Vives- a manos de Gymnicus, editor de Colonia que tenía otros títulos del valenciano en su repertorio, el cual calcularía que un prefacio de Juan Luis, suficientemente anunciado en la portada, haría vendible una reedición de los Convites. Esta hipótesis, de ser válida, confirmaría la conexión entre la edición de Bérault del texto de Filelfo y el curso de Vives. De ahí saldría también la explicación de la versión ampliada: quiero decir, cuando Vives, hacia septiembre-octubre de 1514 preparó una edición conjunta de sus Opera, hizo pequeñas correcciones a sus restantes escritos, y a la Prelección a Filelfo añadió una segunda parte.

En la parte primitiva de su prelección, luego del excursus, Vives explicaba que Filelfo, autor de los Convivia, se propuso emular a Aulio Gelio, y que éste, para alabanza de su memoria, reunió en un volumen todas cuantas cuestiones había "libado" en las más diversas lecturas, así de primicias como de reconditeces de ciencias y disciplinas. Algunos escritores contemporáneos de Vives imitaron el procedimiento geliano, como Pedro Crinito, y Poliziano en sus Miscellanea. Entre los antiguos, Macrobio quiso seguir a Gelio; pero, a diferencia de éste, se propuso dar cierto orden a sus escritos. Con tal fin, imaginó (finxit) que un grupo de amigos se reunía para banquetear durante los siete días de las fiestas saturnales, y en cada jornada se había discutido uno

de siete temas, entre comida y comida. De modo análogo, Filelfo había querido dar pie con sus convites a que se juzgara el grado de su erudición.

Vives dejará aquí de lado el simposio de Platón (traducido por - Ficino para el padre de León X, actualmente reinante) porque en él Platón trata del tema único del amor, y nada se dice de alimentos puestos en la mesa o de que coman. En otro simposio, el Timeo, Platón dice con muchas palabras lo que en el Génesis se afirma con pocas y graves, cosa que obedece a que Platón tomó mucho de la filosofía antigua y de la teología de hebreos y egipcios -(es decir, aclaro, de la tradición hermética)-: "¡Oh feliz Platón, que tuviste tanta lectionem de ambas filosofías!"(151).

Pero volviendo Vives a Filelfo, el valenciano explica que en los Convivia se citaba el dicho de Quintiliano de que las abejas, --yendo de flor en flor, producían un fruto dulcísimo, y que el --hombre podía hacer otro tanto volando de libro en libro de los --autores óptimos. Filelfo, en sus convivios, trata excelentemente de la íntima filosofía natural y moral, demuestra grandes conocimientos astrológicos y conserva numerosas noticias acerca de los inventores de disciplinas; tanto, que muchos piensan que su libro podría justamente intitularse: "Del origen e incremento de ciertas disciplinas": de quarundam ortu et incremento disciplinarum(152).

Ahí terminaba la prelección más antigua, con la frase: "Esto te nía que decir de nuestros convivios. Veamos qué dice el filósofo"(153). Vives intercaló después, entre una y otra frase una larga anécdota relacionada con su curso. Que "el día anterior" un familiar suyo leyó las cedulas donde Vives escribiera su lección (es decir, el texto del curso), y exclamó que aunque todo aquello aparentemente trataba de filosofía natural y de astrología, no era sino gramática. Vives replicó que aquél se equivocaba si -- creía que toda la filosofía natural consistía únicamente en las quisquillas suiscéticas, en la intención y la remisión y en el movimiento uniforme y disforme. Vives no niega que tales asuntos hubiesen sido tratados por hombres de sumo ingenio; pero no veía por qué dedicarles tanto tiempo, y menos aún que la filosofía estuviese reñida con la elocuencia. Platón, Aristóteles, Xenofonte, Cicerón --especialmente él, y en todos los ramos de la filosofía-- y Boecio, así como Jerónimo, Ambrosio y Agustín demuestran que la misma divina filosofía puede ser abordada con elocuencia(154).

Por las mismas fechas del curso sobre los Convivios, Vives preparó una edición del Aureum de Higino en la que se limitó a pasar a caracteres romanos el libro que su maestro Dullaert editara -- con letra gótica, y a añadir una carta a su amigo J. Fort, que empezaba por una reseña de la labor editorial de su maestro entre cuyos títulos aparecía el De coelestium formarum historia, obra que Vives consideraba tan elocuente como erudita y que Gelio la

juzgaba escrita en excelente latín. Vives piensa que él y Arato, traducido al latín por Cicerón, son los más peritos en cuestiones astronómicas, y afirman cosas certísimas, dignas de saberse e incuestionables. Y como el valenciano planeaba leer públicamente el libro en París (cum essem Parrhisijs publico professorus auditorio) decidió hacer imprimir el libro con caracteres más legibles, pero sin meter la mano en la corrección del texto. Y Vives terminaba diciendo a Fort que, aunque ya era doctísimo, la lectura de este autor podía hacerlo más docto aún; que dejara un momento las cavilaciones suiséticas y las argutísimas agudezas de Lax para dedicar tres o cuatro días a Higino.

En otra carta de Vives, publicada a finales de mayo, encontramos una biografía de Dullaert. Nada nos dice que la reedición de los comentarios de éste al Primum Metheororum haya tenido como objeto otro curso vivesiano, por lo que no es difícil que la actividad de éste haya sido aquí de carácter sólo editorial.

La prelección a las Leyes de Cicerón está mucho mejor estructurada que los escritos vivesianos anteriores, y gira en torno al problema de si el filósofo juega algún papel en el estudio del derecho. Pero la pregunta, además de su alcance teórico, tiene la intención de insistir en el carácter social de la filosofía. Vives parte de la afirmación ciceroniana de la existencia de tres tipos de derecho: natural, religioso y político, siendo el primero de ellos el fin y los otros emanación y medios del primero, que tiene validez universal, y se halla inscrito en el corazón del

hombre. De esta manera, buen legislador será aquel que, apuntando al blanco del derecho natural, logre derivar de él las leyes que mejor lo interpreten, cosa que sólo podrá hacer quien apunte hacia el verdadero fin del hombre, es decir, a su fin natural. Al respecto, existe consenso en que el fin del hombre es la felicidad; pero mientras unos se fijaron en los animales para determinarla, y sostenían que la felicidad consiste en el placer, -- otros se fijaron en los hombres, y propusieron la virtud. Sólo Aristóteles planteó como fin del hombre lo que en los dioses era más representativo de su divinidad, y dijo que el fin del hombre consistía en desarrollar la capacidad de discernir (speculatio). Y como todas las leyes están ordenadas para vivir bien y felizmente, al filósofo toca enseñar ese camino. Y puede hacerlo en virtud de que la filosofía se divide en natural, moral y racional. Así, aquél examina si una ley particular no se contrapone a la naturaleza o va contra las buenas costumbres o si oculta algún dolo a causa de su oscuridad, para dilucidar lo cual el filósofo se vale de la dialéctica.

En tales condiciones, no es sorprendente que los grandes legisladores hayan sido filósofos, como Mercurio Trismegisto, Licurgo, Solón, y hasta Platón y Aristóteles. Con frecuencia los filósofos vivían en apartamiento, dedicados a escudriñar las causas de la naturaleza. Sócrates descubrió que no sólo se debía a sí mismo, sino también a la ciudad, patria, familia y amigos, por lo -- que decidió dar parte de su vida a la ciudad, dedicándose a ense

ñar la mejor vía para llegar al mejor fin.

Cicerón -proseguía Vives- dividió su libro en tres partes, dedicando la primera al estudio del derecho natural, sus orígenes, -valor y diversos aspectos; la segunda, al del derecho divino, y lo hace de tal manera, que si uno pone a Cristo y María donde se lee Júpiter y Juno, creería que está leyendo a un autor cristiano. Yo mismo -nos confiesa- dudé si no leía a uno de los padres del cristianismo; sólo la pureza de su estilo y las referencias a las Leyes en otros libros de Cicerón, me persuadieron de lo --contrario. Pero el valenciano está convencido de que, después -de los libros de la religión, ningunos son tan recomendables como las Leyes y De officiis de Cicerón. Por fin, la última parte -del libro ciceroniano, trata de las magistraturas y del derecho de gentes y civil.

A partir de ahí, en la prelección primitiva Vives dedicaba las -lecciones así inauguradas a Cristo y María. Dicho párrafo fue -suprimido en la edición definitiva de 1519, añadiéndosele a cambio una larga biobibliografía de Cicerón.

Pasando ahora a una visión general de los escritos propiamente -literarios que Vives escribió en París, y de las prelecciones a ellos, tenemos ante todo que las formas que emplea son típicamente humanísticas: el diálogo y la declamación, a la vez que no -vemos aparecer las questiones ni la literatura "asnal" -diría Vi- ves- es decir, aquella que en todo momento se ilustraba con ejem

plos de asnos. Habrá que ver si también el contenido de aquellas declamaciones responde al espíritu humanista.

En ese sentido, tenemos que el recurso literario básico de Vives por estas fechas es el del símil. Parte del planteamiento de cualquier semejanza o paralelismo entre un par de elementos y desarrolla tales semejanzas hasta llegar a veces a verdaderas alegorías. Así, por ejemplo, se vale de la enumeración de las condiciones que los romanos imponían para conceder a alguien el triunfo militar, según y como se leen en Aulo Gelio(155), para así aplicarlas paso a paso a la vida y resurrección de Cristo, para demostrar que a él se debe la corona triunfal. Pero como Cristo y María son términos complementarios para la religiosidad medieval, pronto decide Vives que en María se cumplen las condiciones gelianas para conceder la Ovación. Escritos ambos opúsculos, Vives encuentra en la descripción virgiliana del escudo de Eneas(156), un motivo para también intentar la descripción del escudo (clypeus) de Cristo. Y por qué no también, así como se escriben horóscopos de hombres, no establecer el de Cristo... .

No otro es el procedimiento cuando Vives transita por la alegoría: comienza por sentar unos equivalentes básicos: verdad divina=Dios=doncella purísima. Análogamente, se establece el opuesto: mentira=demonio=doncella pintarrajeada con afeites (fucata). Acto seguido, la Verdad que ha sido fucata por obra de los poetas, relata sus pasadas glorias y su actual infortunio, mediante un pormenorizado monólogo. Se describe a sí misma en su antigua

condición de doncella bellísima, declarando el tipo de hermosura de cada parte de su cuerpo; luego habla de los afeites y describe también -verdaderamente con pelos y señales- el horroroso estado en que quedó. La alegoría siguió siendo afecta al valencia no durante sus primeros años de Lovaina: el hombre es una fábula escénica, y se describe paso a paso el estadio, el foro, y los espectadores y actores. Luego, con nombres de Júpiter, Juno y -equivalentes, se hace relación del cielo, con Jesús y María, de Adán, Eva y el paraíso. Otro tanto vale para las leyes: son un templo sagrado, y se describen los atrios, pórticos, torres de -aquel Aedes Legum.

Todos aquellos procedimientos tenían carácter didáctico y suponían un auditorio escolar, familiarizado mal que bien con aquellos tópicos, pero al que se debía instruir, principalmente en un mejor manejo de la lengua. De este modo, mientras el escolar imaginaba a la verdad en sus buenos tiempos, aprendía el nombre latino de las partes del cuerpo; en otros casos, como en el Triunfo y la Ovación, buena parte del texto de las declamaciones se empleaba en desarrollar explicaciones filológicas de todo tipo, "libadas" por Vives en el prado de las letras y ofrecidas para el deleite de sus alumnos: hay elementos de historia natural -- acerca del laurel, del olivo y del aceite, el mirto, el encino, así como de sus connotaciones simbólicas, mitológicas y aun religiosas dentro del campo cristiano. Y es precisamente por la -- preocupación vivesiana de instruir deleitando, que éste hace --

un constante recurso a audacias diríamos conceptuales, a juegos de palabras y salidas humorísticas que hoy nos parecerán largas y pesadas -en especial si perdemos de vista la finalidad con que se escribían-, pero que harían reír al auditorio. Chistes solo para universitarios, pero chistes.

Esta inadvertencia de la vena jocosa o, mejor dicho, lúdica de los primeros escritos de Vives, ha dado lugar a toda clase de incomprensiones acerca del carácter de los mismos y, consecuentemente, a equívocos de tipo biográfico. Casi todos sus opúsculos juveniles emplean expresamente el verbo ludo tanto en el sentido de composición literaria, como en el de juego. Así en una Oblatio, operis Christo et Mariae (157) que acompañaba a la primera versión del Triunfo, Vives saludaba a sus "dioses" y les relataba que había compuesto (lusimus) aquellos opúsculos en sucesivos intervalos que había robado quizás a ocupaciones mejores; pero que confiaba en que serían recibidos por ellos con gesto risueño (hylari fronte): nada de solemnidad. Ello explica que en la edición definitiva del Triunfo, por ejemplo, se tachara a Homero de "viejo loco", y que se crucen chanzas entre Vives y Lax. El diálogo Sapiens es definido ya en el título de urbanus pariter et grauis: festivo y grave a la vez. Y no hay mejor calificativo para la producción vivesiana de aquellos años.

Tales consideraciones nos obligan a reexaminar el Triunfo de Cristo, opúsculo que ha tendido a calificarse de transcripción literaria de una cena verificada efectivamente en la casa de Lax la

tarde de pascua de 1514, en la cual los interlocutores, mutatis mutandis hubiesen declamado acerca de dichos asuntos. Y si nos hallamos ante un escrito autobiográfico, lo único que cabe es -- ponderar la piedad ascendrada de Lax, de Vives y de sus amigos y calificar su tratadito entre los escritos "de carácter piadoso".

Vimos arriba que en la Oblatio del Triunfo, Vives se refería expresamente a su escrito como una composición literaria cuya elaboración le tomó su tiempo. Y hemos hablado ya del interés que entonces mostraba el valenciano por escritos del tipo de los Convites de Filelfo, las Saturnales de Macrobio y los mismos diálogos platónicos en la versión de Ficino, para no hablar de Aulo - Gelio. Entre los diálogos que entonces circulaban profusamente, Vives difícilmente ignoraría el de Bruni Ad Petrum Paulum Histrium(158) en el que unos jóvenes que paseaban por Florencia -- aprovechando el asueto del domingo de resurrección, decidían dirigirse a la casa de su maestro Coluccio, el cual les propuso un tema de discusión, que vino a tratarse en dos jornadas distintas. Comparado esto con el Triunfo, vemos que Juan Luis, en vez de referirse a dos jornadas, divide su simposio en dos partes verificadas el mismo día y en el mismo escenario; la primera será el Triunfo, la segunda la Ovación. En lo restante, ya Vives, en su prelección a Filelfo, nos había dado la clave formal de los convivios: se trataba de reunir a varios amigos en torno de una mesa en la cual podían banquetear mientras trataban acerca de una o varias materias.

Examinemos ahora la estructura del convivio vivesiano a la luz - de sus observaciones anteriores y de su tendencia a servirse de los paralelismos a la hora de la construcción literaria: Vives, que pasea por París con sus amigos la tarde del domingo de resurrección, se encontró con el maestro Lax en el vestíbulo de su colegio y los invitó a cenar. Ahí, con el pretexto de un libro historiado, el maestro propone el tópico de la disertación: a partir del texto de Gelio se comparará el triunfo de César y el de Cristo. Dos oradores, acabada la cena, glosan el asunto. Uno de ellos aclara incluso que su oración no tendrá la parquedad del estilo ático, sino la profusión asiática, a la manera de Cicerón. Concluida la ronda, otro de los participantes propone hablar de la Ovación que corresponde a María, y dos oradores tocan el tema. Y para que la simetría sea mayor con la primera -- parte donde Lax había hecho el exordio, ahora otro profesor cerrará la discusión. Para ello se echa mano del relato de una -- anécdota valenciana. El teólogo Daniel Sisó hacía su aparición en el pórtico de la universidad de Valencia, cuando también llegaba el profesor de poesía Partenio Tovar. Entonces plantea el contraste entre teólogos y poetas: Tovar, el poeta, relata que, en los escritos de los historiadores más confiables se lee que - Cástor y Pólux se aparecían a mitad de las batallas. El teólogo dice que los dioscuros están en el infierno, y que si alguien se aparece en las batallas, es Jesús y María. El diálogo en la versión definitiva, concluía cuando los estudiantes, dejada la casa del maestro, proseguían su paseo por París.

En consecuencia, considero que el Triunfo y la Ovación, más que escritos directamente autobiográficos, son textos literarios a través de los cuales podemos detectar las preocupaciones, aficiones y lecturas de aquel Vives, en especial si los ponemos en relación con los restantes opúsculos que ahora podemos reconocer como efectivamente escritos en París, en 1514. Así mismo, a través de ellos podemos rastrear sus progresos en el dominio de la lengua y literatura latinas, preocupación capital entre las de los humanistas.

Y el Vives que nos descubren aquellas primicias literarias es un hombre que -como veremos más abajo con el diálogo Sapiens- para 1514 ya había experimentado un desencanto irreversible por la -- universidad de París y por su estilo de enseñanza. El estudiante que acompañara a Lax por los vericuetos de la dialéctica de los moderni, y el que con Dullaert se interesara profundamente -- por la astronomía y por la ciencia natural, al lado de Bérault -- vino a descubrir a Quintiliano y a Cicerón, y se sintió atraído, al igual que por la filología, por un difuso neoplatonismo, tal como podía encontrarse en los prólogos de Ficino, fuertemente im-- pregnados por las corrientes herméticas. Así, el interés vive-- siano por la astronomía --que entroncaba con los tiempos de Dulla-- ert- encontró nueva vertiente en escritos como el ciceroniano -- Sueño de Escipión y el comentario al mismo de Macrobio, autor -- también de los convites Saturnales. En Lovaina, Vives dará una muestra del entusiasmo que tales escritos le produjeron, con su

doble comentario al Somnium. Pero si en París aquel humanista - incipiente entrevió las posibilidades de la elocuencia y tuvo -- ocasión de asomarse a la lógica que promovían los enemigos de la escolástica(159), él todavía parece empeñado en conciliar a Lax con Bérault y a Suiset con Macrobio, y con cierta resistencia a abandonar definitivamente todo lo aprendido en París con sus maestros terministas. La ruptura vendrá hasta 1519, desde Lovaina, con In pseudodialecticos.

Además, otros aspectos dificultaban aún la plena afiliación al humanismo por parte del valenciano, en especial el conflicto no resuelto -atestiguado por la Veritas fucata- entre moral, historia y filosofía, por una parte, y todas las narraciones de los -poetas por la otra. Vives, filósofo por formación e inquietudes, se declara ansioso de la "verdad pura" y no le ve ningún sentido a "maquillarla" con todas imágenes, mentiras e indecencias de -- los poetas. Es altamente significativo que la versión parisien- se de la Veritas fucata apareciera casi idéntica en la reedición lovaniense de 1519, y que Vives escribiera un nuevo opúsculo en 1523 con el mismo título y muy diverso enfoque, donde por fin -- nos aparecía reconciliado con los poetas.

Otro factor que obstaculizaba una más honda adhesión de Vives al humanismo, era su todavía estrecha vinculación con la religiosidad medieval, más inclinada a un fervor mariano casi mariolátrico, que a aquella espiritualidad más intelectualizada de los humanistas cristianos, nutrida de una profunda meditación evangélica

ca y paulina. De esta manera, mientras el Triunfo y la Ovación están dedicados al binomio Cristo-María, no solo en razón del tema, sino también a causa de la oblatio que aparecía al final de los dos opúsculos y de la cual vemos equivalentes en las prelecciones a Herenio, a Filelfo y a las Leyes, a partir de Lovaina, - en cambio, la costumbre de tales dedicatorias a Cristo y María - desaparece. Y es que en sus años de París, Vives aún participaba plenamente de aquella visión del mundo que se empeñaba en ver alegorías e imágenes de Cristo y de María incluso en Cástor y -- Pólux o en Júpiter y Juno, pues lejos de haber descubierto cabalmente la peculiaridad, la "otredad" de lo pagano, la cristianizaba.

Por otra parte, aunque en el diálogo Sapiens Vives incurría en - el lugar común de afirmar que la sabiduría estaba en el alejamiento del mundo, gracias a la influencia del jurista Bérault, que - lo inició en las humaniores litterae, el español pudo encontrar una vehemente invitación a la vida civil en escritos como los de Quintiliano o las Leyes de Cicerón. Dicho llamado a la vida civil, más a tono con sus antecedentes valencianos, pero tan poco favorecido por el clima parisiense, donde los estudiantes vivían al margen de cualquier realidad que no fuese la de las escuelas, debió haber hecho especial mella en aquel Vives que desde temprano se convenciera del poco futuro que le deparaba una vida dedicada a la enseñanza de unos estudiantes que tan poco y mal pagaban. Así pues, en su prelección a las Leyes, Vives alabó la ac-

titud de Sócrates que había llevado a la filosofía, de la apartada inquisición de las causas de la naturaleza, al centro de las ciudades y de sus problemas. Al mismo tiempo, en la carta dedicatoria al Triunfo de Cristo y a la Ovación, el valenciano ofrecía sus servicios a cualquier señor que quisiera disponer de él para la enseñanza privada de sus hijos o familiares y, en fin, - hacia el otoño de 1514 abandonaba definitivamente su residencia parisiense.

En este contexto, el diálogo Sapiens constituye un balance de lo que Vives pensaba de París al momento de abandonar la universidad, y un punto de partida, explícito aunque todavía vago, de su programa de reforma de las disciplinas, tema central del pensamiento vivesiano. En dicho diálogo, Bérault se encontraba con su amigo Vives, y le preguntaba si por fin encontró al sabio que ha venido buscando con tanto empeño. Vives respondía que no, -- pues los sabios son sumamente escasos. Tal respuesta sorprende a Bérault, dado que en París abundan los colegios y los expertos - en las cyclicis disciplinis. En consecuencia, Bérault propone a Vives buscar al sabio entre los exponentes de cada una de las cátedras que se profesaban en la Universidad, y decide acompañar - al valenciano. Lax, que los ve, también se une al grupo. De este modo, se asoman a la cátedra del gramático, a la del poeta, a las de los dialécticos, físicos, retóricos, astrólogos, matemáticos, jurisconsultos y médicos, y en ninguna descubren al sabio. Dejan por fin el área de la universidad y llegan a la cueva don-

de un santo ermitaño les dice que la sabiduría estriba en el abandono del mundo.

Cuando Vives dejó París, sin duda no sospechaba que en Lovaina - habría de encontrar el magisterio y amistad de Erasmo, que vinieron a ser determinantes para dar forma y madurez a unas inquietudes que, manifestadas en París, no pudieron encontrar salida positiva en dicha ciudad. Por entonces, Vives se contentó con advertir a los maestros de su diálogo Sapiens, tan alejados de la sabiduría, que si no se enmendaban, él se encargaría de declarar públicamente, en un discurso más extenso (longiore sermone), todas sus vanidades. Y de ningún modo estaba dispuesto a cejar en ese empeño, por el que lucharía hasta triunfar o perecer. Porque, en fin de cuentas, ha descubierto que los satíricos son más provechosos para la vida humana que los panegiristas: mihi de humana vita multo plus benemeriti Satyrici videntur quam Panegyrici.

CONCLUSIONES PROVISIONALES.

La parte presentada hasta aquí del estudio acerca de la formación intelectual de Juan Luis Vives tuvo por objeto particular el reexamen de tres aspectos de su vida y pensamiento que, planteados anteriormente con escasa precisión y sin demasiado interés, han dificultado hasta hoy un estudio a fondo del papel que jugara el humanista valenciano en el complejo tránsito de la filosofía medieval a la moderna, a saber: las vicisitudes de la transmisión del pensamiento de Vives; el trasfondo valenciano en la vida e ideas de Vives; y finalmente, la formación escolástica del valenciano en la universidad de París y su iniciación en el humanismo hacia el final de aquella residencia.

Así, en primer lugar se echó un vistazo al problema de la recepción y transmisión del pensamiento de Vives de su época a la nuestra. Para ello se partió de que la vida de nuestro humanista nos es mal conocida porque sus contemporáneos se interesaron más por sus libros que por sus actos, bastante poco aparatosos. Que sólo cuando su obra empezaba a ser olvidada, el erudito español Nicolás Antonio escribió una pequeña vida que se leía en su diccionario bibliográfico. Esta, a más de constituir la base de las sucesivas noticias acerca de Vives publicadas hasta hoy en diccionarios y enciclopedias, aportó un esquema biográfico que había de ser enriquecido por Mayáns en el S.XVIII, por Namèche -

en el XIX y por Bonilla a principios del XX, pero que no volvió a ser cuestionado. Y que esta sola circunstancia -a la que se une la de la publicación, durante este siglo, de documentos como los procesos inquisitoriales contra su familia- obliga a una revisión de aquella biografía, especialmente en lo tocante a los primeros y menos conocidos años de su vida.

Y entrando de lleno en el problema de la recepción de las ideas de Vives, se habló de que estas alcanzaron difusión en dos planos distintos. En primer lugar, que Vives fue el crítico de los fundamentos del saber escolar de su tiempo, así como de los métodos para su enseñanza, de ahí que su nombre apareciera en cada lugar donde querían hacerse reformas a la enseñanza. En segundo término, Vives tuvo importancia como divulgador, tanto de tratados morales que centraban su atención en la vida familiar (más bien que en la monástica o nobiliaria), como de un método para ejercitarse en el estudio del latín, cuya boga duró al menos -- tres siglos, y borró la memoria de otros escritos vivesianos.

Asimismo, que pasada la etapa en que los escritos de Vives fueron "de actualidad", razones políticas y religiosas acabaron por dar al traste con su fama. Entre las últimas, estuvo la circunstancia de la escisión de la cristiandad latina en el bando romano y en el bando reformado, y Vives, que fuera partidario de una reconciliación que no se dio, acabó resultando sospechoso para los dos lados rivales. Por último la circunstancia del origen español de Vives dio lugar a que cuando estallaron las rivalida-

des entre Francia y aliados contra la casa de Habsburgo, todo lo que para los primeros sonaba a español se volvió objeto de desprecio, y Vives acabó por ser alcanzado por esta enemiga. En fin, que los tres factores arriba indicados -superación de los puntos de vista vivesianos acerca de las ciencias y las disciplinas, actitud conciliadora de éste entre católicos y protestantes y su "nacionalidad" española en el marco de las rivalidades internacionales por la hegemonía europea- explican el olvido de Vives fuera de su tierra y de los Países Bajos, segunda patria del valenciano.

Ahora bien, precisamente porque Vives fue español, era indispensable ver con un poco más de detalle el eco de su pensamiento en la patria. Para esta revisión, se partió de que Vives había recibido lo más sólido de su formación intelectual fuera de España, cuando se ligó a las corrientes humanistas y erasmitas, movimientos que, si por un tiempo prosperaron en España, pronto fueron desterrados por los detentadores de la escolástica y del espíritu de la contrarreforma. A partir de entonces, Vives había sido objeto de desconfianza general o de culto casi secreto para sus paisanos. Que en el S.XVIII, Mayáns y los ilustrados valencianos en vano intentaron reivindicar su figura, misma que sólo fue grata en España a partir de los ardientes escritos de Menéndez y Pelayo, a fines del S.XIX. Sin embargo, por obra de la imaginación de D. Marcelino se hizo de Vives la figura medular de la historia intelectual de España a partir del S.XVI. Y como el santanderino había insistido tanto en la hispanidad de Vives,

pretendido creador de un sistema filosófico español, cuando los "nacionales" ganan la Guerra Civil Española, Vives acabó por -- transformarse en un espantajo que tenía mucho que ver con las pasiones políticas del momento, pero apenas algún contacto con el personaje histórico. Y como tal imagen de Vives sigue circulando todavía hoy por casi toda la bibliografía en lengua castellana, consideré que un examen crítico de tales escritos era imprescindible si queríamos buscar de nueva cuenta al personaje histórico.

En la segunda parte de esta investigación, se pasó al tema de -- los antecedentes valencianos del pensamiento de Vives. La conveniencia de este examen obedece a que, hasta bien entrado el siglo XX, fueron ignoradas o silenciadas las raíces judeoconversas de Vives, y a que el hecho no se limita al plano anecdótico, sino que nos da una de las claves de su pensamiento social: el humanista valenciano se nos revelaba como miembro de un grupo marginal, ligado a la vida urbana, y con intereses fuertemente asociados al patriciado urbano. Mucho del Vives laico, cortesano, tolerante en materia religiosa, y desterrado durante dos tercios de su vida, tenía explicación con base en aquel trasfondo valenciano. Así, se estudió la organización social de la Valencia de Vives, se dijo alguna palabra acerca de la cuestión judeoconversa y la Inquisición valenciana, para luego dar noticia de la triste suerte de la familia de Vives ante aquel tribunal. Ello sirvió para preguntarnos acerca del tipo de formación familiar que reci

biría el futuro humanista, y concluimos que fue educado según -- las costumbres tradicionales del grupo (mismas que no abandonará a lo largo de su vida) y que su formación religiosa no pudo sino haber sido de gran ambigüedad. Pero que ello no nos autoriza a sospechar que Vives haya sido más tarde un cripto-judío, sino -- más bién a plantear que Vives, en algún momento de su vida, tuvo que decidir en materia religiosa y optó por un cristianismo bastante poco formulista, definición en la que sin duda lo ayudaría el tipo de religiosidad erasmiana.

También se trató aquí del ambiente cultural de Valencia hacia la juventud de Vives. Se puso de manifiesto que la cultura local - estaba entonces en manos del patriciado laico de la ciudad, el - cual fomentó la imprenta y creó la universidad, inaugurada en -- 1502. Desde la imprenta fue difundida la devotio moderna, parte de la rica producción literaria en lengua catalana, así como del pensamiento político local, en especial Eiximenis, y algunos ma- nuales escolares y textos de autores clásicos latinos. Al parecer, en aquella universidad incipiente Vives fue educado en los viejos sistemas para el estudio de la gramática, y recibiría una deficiente preparación dialéctica, vista la falta de una tradi-- ción filosófica local. Y que, aunque Vives se iniciaría en la - patria en el estudio del derecho, hacia 1509 partió a París, don- de recomenzaría el curso de artes.

La última y más extensa parte de mi investigación se ocupa de la estancia de Vives en París, de su formación escolástica e ini-

ciación en el humanismo. Aquí me propuse reexaminar el punto de vista de las biografías tradicionales que, sobre no dar importancia a la etapa en que Vives aprende "sofisterías" en París, la limitan al trienio 1509-1512 y suponen que en la dicha ciudad -- aquél no iniciaba aún su producción literaria. Expuse las razones que tenía para suponer que Vives (no importando su número de viajes a Brujas a partir de 1512) permaneció en la universidad de París hasta finales de 1514. Que ahí, independientemente del colegio donde se hospedó, buscó seguir las lecciones de distintos profesores, abriéndose así a las diversas corrientes intelectuales que circulaban entonces por París.

Con todo, planteé que Vives, durante sus primeros años en aquella universidad, se concentró en el estudio de las artes, que valía tanto como decir dialéctica. Expliqué en términos generales el curriculum de la facultad de artes, así como el papel de la lógica como instrumentum para las restantes disciplinas, que poco a poco se fueron viendo "englobadas" por la dialéctica. Dije alguna palabra acerca de la distinción medieval entre lógica antigua, nueva y moderna y por qué razón la última era entendida como un arte sermocinal, de términos, y la conexión de dicha concepción con la tradición romana de las artes liberales del trivium y el cuadrivio. A continuación, ofrecí una noticia biobibliográfica acerca de Lax y otra dedicada a Dullaert, los profesores escolásticos que más huella dejaran en Vives, y sin adentrarme en el estudio de sus libros, planteé su vinculación con -

la escuela terminista que Mair capitaneaba desde su colegio de -
Montaigu. Asimismo, señalé que la formación de Vives en el campo
de la escolástica ni fue superficial, ni consistió en un entrena-
miento en ejercicios "bárbaros y degenerados". Que si Vives re-
accionó contra la escuela terminista, ello, en vez de exonerar--
nos, nos obliga a estudiar y tratar de comprender sus caracterís-
ticas si queremos saber las razones que Vives tuvo para abando--
narla y entender los fundamentos metodológicos del humanismo, co-
rriente desde la que Vives combatió a la escolástica tan a fondo
como pudo. En una palabra, que la transición del método escolás-
tico al humanístico será siempre un fenómeno incomprensible si -
nos mantenemos al margen de los términos reales en que se reali-
zara aquel debate: la disputa por los métodos del saber.

Planteado lo anterior, quise definir en alguna medida al humanis-
mo. Comencé por prevenir contra el empleo anacrónico de humanis-
ta en el sentido de humanitario o filantrópico. Dije que huma--
nista era, ante todo, alguien que se había formado intelectual--
mente con base en las humaniores litterae, es decir en la literatu-
ra romana (y a veces griega), y no a partir de la dialéctica es-
colástica. Y así como la formación literaria romana estaba enca-
minada a preparar al hombre en tanto ciudadano, los humanistas -
-que no se aficionaron a la literatura latina por puro esteticis-
mo-, al adoptar aquellos métodos, lo hacían por considerarlos --
más aptos para la preparación del hombre a su vida en sociedad.
En resumen, humanista era aquel hombre educado con base en las hu-

manidades para su participación en la vida humana, es decir ci-
vil.

Luego propuse que el humanismo se inscribía en un movimiento más amplio, el Renacimiento, que buscó nuevos fundamentos para las artes liberales y las mecánicas, lo que lo llevó a sonados enfrentamientos con muchos de los usos y costumbres medievales, en especial contra la escolástica. Que la oposición entre escolásticos y humanistas, con frecuencia irreconciliable, en buena medida fue consecuencia del descubrimiento humanístico de que el hombre y su saber estaban sujetos al cambio histórico, cambio -- que podía conducir al acierto o al error, y que dependía en última instancia del hacer humano. Concepción relativa e histórica del saber que es fundamental para el pensamiento humanístico y -- que podemos contar entre sus aportaciones a la fundamentación de las ciencias modernas. Ahí mismo, traté de plantear en términos muy generales la polémica entre los partidos, señalando que mientras los escolásticos veían en la dialéctica un arma para construir un saber deductivo, los humanistas querían un instrumentum para un saber útil y de carácter inductivo.

A continuación, hablé un poco de Bérault, el profesor que iniciara a Vives, en París, en los métodos del humanismo, y que lo apoyara tanto para impartir cursos libres acerca de autores romanos o humanistas, y para dar a la luz sus primeras publicaciones.

Por último, hice una "presentación" de los once pequeños escritos parisienses de Vives, para tratar de aclarar los principales problemas "externos" que plantean, y para rastrear las inquietudes del Vives protohumanista. En ellos nos aparece aún a medio camino entre los dos métodos y un tanto desconcertado. Con todo, ya aparecen en él algunos de los principales lugares comunes del humanismo: la afirmación de la importancia fundamental de un -- adecuado empleo del lenguaje, virtud humana por excelencia; de la necesidad de simplificar la lógica hasta convertirla en instrumento útil y simple; consideraciones acerca de la necesidad de que el saber se enfoque hacia el provecho de la sociedad civil.

Dentro de un terreno de preocupaciones de carácter más personal, pude detectar en Vives un interés por la astrología y astronomía que quizás se remonta a su período escolástico, pues hubo manera de constatarlo también en su profesor escolástico Dullaert. Curiosamente, parece que tal inquietud también estaba presente en Bérault, su profesor humanista, sólo que en él bajo el ropaje humanístico de vago neoplatonismo y hermetismo ficiniano. Por tal motivo, no descarté la posibilidad de que, en el caso de Juan -- Luis, el puente entre humanismo y escolástica haya sido la astrología. Y cierto o no, de lo que no cabe duda es de que tal inquietud lo lleva entonces a interesarse por la lectura de Higinió, Arato, Macrobio (uno de sus favoritos de entonces), y los -- modernos Filelfo y Ficino, cuyas traducciones de Platón también

devoraba el valenciano por aquellas fechas. Esta inquietud, que sería necesario rastrear con más cuidado, dio lugar a que Vives se propusiera poco después, en Lovaina, escribir el Horóscopo de Jesucristo, y a que emprendiera un nuevo comentario al Sueño de Escipión, el texto ciceroniano que Macrobio comentara extensamente. Ahora bien, Vives abjuró solemnemente de tales "veleidades" en algún pasaje de los Comentarios a la Ciudad de Dios, y en fechas posteriores lo vemos renegar de aquellos autores y llamar filosofastro a Ficino. Estos indicios me llevan a suponer que a partir de un momento Vives optó, dentro de la gama de humanistas italianos, por aquellos más dados a la filología y a la crítica que a la especulación más o menos esotérica, pues, críticas aparte, hasta el último día mostró admiración por el trabajo filológico de Valla, Poliziano, Crinito, Volterrano, Bárbaro. Un adecuado seguimiento de este tema será de importancia capital a la hora de abordar un tema tan insoslayable como el de la deuda de Vives con el humanismo italiano, muy en especial con Valla, figura tan seguida y criticada por Vives, para el que su lectura debió ser fundamental (sólo Noreña ha insistido en esta influencia).

Con todo, lo que más me sorprendió de la lectura de los escritos más tempranos del todavía titubeante humanista, fue el descubrimiento de que ya desde París, y quizás sin darse cabal cuenta de ello, esbozó su programa de crítica sistemática de las disciplinas a través de su diálogo Sapiens y de la Prelección que poco después le escribiera. Como arriba mencioné, todavía hoy se si-

que creyendo que el Sapiens había sido escrito en Lovaina en -- 1522. Traído ahora a su contexto parisiense de 1514, nos permite trazar una nueva panorámica de la vida intelectual de Vives: toda ella habría sido una preparación, lenta pero lúcida, para aquella crítica y proyecto de restauración de las artes y disciplinas medievales, si bien sólo cobraría cuerpo en la última -- etapa de su vida. El De disciplinis y tratados que lo siguieron, lejos de ser la actividad fortuita de un profesor y político retirado, nos aparecen así como el leitmotif del pensamiento vivesiano, plan reformador del que también podemos encontrar -- alusiones en In pseudodialecticos (1519), en las cartas para la educación de niños y niñas (1523/24) y, cuando menos desde 1526, vemos al valenciano en plena redacción de tan vasto programa, según lo comunica crípticamente a amigos muy de su confianza como Vergara, Craneveld, Budé y algún protector de sus estudios.

El hecho de no haber abordado aquí el capítulo de la vida y actividad literaria de Vives en Lovaina impide en este momento -- completar la imagen de sus años de formación intelectual. Con todo, creo haber adelantado la jornada al insistir en que el -- eje de la investigación debe girar en torno a la crítica humanística de los métodos escolásticos. Y pienso, como ya arriba -- señalé, que el examen de la polémica deberá partir de un estudio comparado del desarrollo de las lógicas terminista y humanística a partir de sus fuentes romano-estoicas comunes y, muy en especial, de los comentarios lógicos de Boecio. Dicho análisis de

berá explicarnos a qué obedece que, aun considerándose a sí -- mismas ambas dialécticas como artes sermocinales, y por lo mismo parte del trivium, hayan tenido desarrollos y conclusiones tan excluyentes.

Con parecer tan obvio, dicho planteamiento apenas si ha ocupado a los modernos estudiosos de Vives. Fue propuesto por los lectores liberales del valenciano en España a mediados del siglo XIX, aunque se vio oscurecido por su afán polémico contra los neoescolásticos, a quienes tanto pesaban las críticas de Vives al escolasticismo. Fue entonces cuando D. Marcelino -- ni liberal ni escolástico, pero polémico como el que más -- desvió la atención de unos y otros llevando a Vives al terreno de precursor de Kant y de la escuela escocesa, y haciendo de Vives -- bandera de la Hispanidad. Desde entonces, el tema de su antiescolasticismo quedó casi totalmente fuera de la atención de los vivistas de habla española, quienes se contentaron con repetir que el humanista, más que antiescolástico, había sido enemigo de los "excesos" de la escolástica. Tal afirmación equivalía, -- dado el neotomismo de casi todos ellos, a una afirmación tácita o expresa de que Vives había sido escolástico y tomista en lo fundamental, pero enemigo de aquel "exceso" llamado nominalismo. Fuera de España, como dijimos, Vives tuvo una sola ocasión de salir a escena, durante los años que precedieron a la Primera Guerra Mundial, y entonces interesó nada más en su faceta de pedagogo. Hubo que esperar a los estudios de Vasoli --

(1968) y de Guerlac (1978) para que volviera a darse relieve al Vives antiescolástico; pero ambos estudiosos son los primeros - en reconocer la necesidad de un examen profundo y sistemático - de tan ardua cuestión.

Hasta aquí pues, han sido planteadas las principales vicisitudes de la transmisión del pensamiento vivesiano, se ha abordado el problema del trasfondo valenciano de las ideas de Vives, así como el de su entrenamiento en los métodos escolásticos y el de su iniciación en el humanismo, ambos durante su estancia en París. Quedaría por hacerse una revisión, también en términos generales, de las actividades de Vives en Lovaina y de su vinculación con el humanismo nórdico, para concluir de esa manera con el reexamen del período de maduración del pensamiento de Vives. Más tarde, en una segunda etapa podría intentarse el estudio -- del pensamiento histórico social y político del valenciano; entonces se pondría de relieve la importancia de los años valencianos por la profunda impronta laica y civil que dejaran en su -- pensamiento social. Por fin, en un tercer momento se intentaría pasar al estudio a fondo de la crítica vivesiana no sólo a la escolástica sino a toda la tradición greco-latina-medieval de las artes y disciplinas, crítica con la que el valenciano, convencido del carácter histórico del conocimiento, quiso contribuir al incremento del saber humano.

NOTAS AL CAPITULO I.

1. Antonio. Ver el artículo correspondiente.
2. Mayáns.
3. Nameche.
4. Bonilla, Vives.
5. Allen.
6. Vocht, Craneveld.
7. Bataillon, De nouveau.
8. Vocht, Monumenta.
9. Pinta.
10. Noreña.
11. Watson, sus diversos títulos.
12. Ver Coseriu; Guerlac; Ijsewijn, J.L.Vives; Jiménez; McCully; Noreña; Norland; Sáinz; Sancipriano; Vosters; etc.
13. Vives: I,II,III y IV, que bien pudo ser reimpresión de una edición parisiense hoy perdida.
14. Para estos datos bibliográficos me baso en un fichero que - elaboré a partir de la revisión directa de ejemplares de la mayoría de las distintas ediciones, que espero publicar. Cfr., entre tanto los números, bastante más reducidos, que - encontramos en Palau.
15. Vives: 51.
16. Michaud.
17. En la traducción al alemán del Vives: 14, por Gaspar Hedio, Estrasburgo, Becken, 1532, en las hojas E3 Vo. y E4 Ro. -- aparece un párrafo del De disciplinis.
18. Kempfi lo atestigua para el caso polaco.
19. Dasypodius.
20. Volckmar.

21. Carta de Baltazar Lazio en la h. α 2 del De ratione studii puerilis, Basilea, 1539.
22. Por ejemplo, Baillet.
23. Ejemplos en Ibíd.
24. Vives: 2.
25. Cfr. Allen, Ep. 1306; Vives a Erasmo: De Graphaeco et aliis rebus, puto ad te scribi per Petrum Aegidium et alios qui sciunt.
26. Hablo del ejemplar M.H.R-A.12 de la Biblioteca Universitaria de Ginebra, si bien el ejemplar de la Institutio corresponde a la edición de Estrasburgo, 1543. I. Knechtenhofer anotó ambos libros con profusión. El otro ejemplar de dicha biblioteca con el texto de Vives perteneció a Bonivard, cronista de la reforma ginebrina, quien incluso le dedica unos versitos latinos.
27. Heinrich Pantaleon, Basilea, 1571.
28. Cfr. Graef 152-53, que estudia otros casos de su influencia también del lado católico, como Cano.
29. Lemaitre. p.22. Trad. y subrayado mío.
30. Ibíd. pp.24-25.
31. Ibíd. p.25.
32. Ibíd. p.27.
33. Ibíd. p.29.
34. Ibíd. p.56.
35. Ibíd. p.58.
36. García C. Notas, pp.341-42. La caja se vendió en 264 sueldos, 8 dineros, y dos libros, según tamaño, a razón de 3 y 4.5 sueldos, lo que da el máximo y mínimo de volúmenes indicados.
37. Para un intento de definición de dichos términos, ver cap. III,3.
38. Cfr. Erasmo, Enchiridio, caps. I. y IV.
39. Allen, Ep. 1836, lins.

40. Erasmo, Enchiridio, Canon V.
41. Erasmo, Enquiridion, trad. a la que Vives se referirá enseguida, del Arcediano del Alcor.
42. Cfr. Allen, 1792.
43. Cfr. Allen, 1836, líns. 45-66. Traspuse ligeramente de -- "Nunca...a...intelligat" para no cortar la secuencia al examen de los tumultos. Subr. mío.
44. Vocht, Craneveld, Ep. 617, del 6-VII-1527.
45. Cfr. Ibíd, introd. a la Ep. 246; Allen, 1144, 1183, 1192, - 1212, etc.
46. Vocht, Monumenta, pp.435-36; subrs. míos. Ver Jiménez.
47. Cfr. en Mayáns, pp.13-19, un inventario, tal vez completo, de las referencias de Vives a Nebrija.
48. Cfr. Bataillon, Erasmo, pp.
49. Cfr. las eps. de Erasmo a Vives, Allen
50. Cfr. Bataillon, Erasmo, p.
51. Carta a Vergara Allen, No.
52. El contexto no es del todo claro. La respuesta de Vergara fue publicada en Bonilla, Clarorum, pp.251-254.
53. Ibíd. pp.273-75. Subr. mío.
54. Ver unos pocos datos más adelante en el cap.II.4.
55. Casi seguro que tomé el dato de Castro, pero extravié mi referencia.
56. Vives: XI, vol.7, p.222.
57. Varias alusiones al tema pueden hallarse en Vives: 11, -- passim.
58. En Valencia, difícilmente alguien lo ignoraba; la tragedia del padre no era desconocida del toledano Juan de Vergara: Cfr. la carta editada en Bonilla, Clarorum, p.

59. Cfr. el caso del valenciano Benet Perera, cit. en García V. Loyola, p.228 y en Bonilla, Vives, p.118, y de ahí por -- Fuster, Rebeldes, 166.
60. Cit. en Bonilla, Vives p.118 y en Fuster, Rebeldes p.166. - Subr. mío. En García V. Loyola, se citan no menos de diez documentos donde para asuntos de censura se cita a Vives - en conexión con Erasmo.
61. García V. Loyola, p.227, que toma su cita de Reusch, p.564.
62. Me refiero al L. X, cap.9; Graf demuestra el plagio en base a citas paralelas, en las pp.152-53.
63. Casualmente, el mismo a quien Vives dedicará dos años después su primer libro.
64. Casas, Historia, 1.3, cap.9. Vol.II, p.191. Subr. mío.
65. Ibidem, p.196, subr. mío.
66. Casas, Apologética, cap. CVIII, V.II, p.575. Subr. mío. - El texto de Vives decía: "libellus circumfertur nomine Berosi Babyroni, qui Ianum dicit fuisse Noam. eum libellum mera somnia narrare puto, digna profecto commentis Annianis"; nota de V. al cap.37 del L.VII de la Civitas Dei.
67. Ibidem, pp.575-76.
68. Ibid, p.276.
69. Ibid, p.276.
70. Para estas notas me he servido de Mestre, así como de un -- vistazo a los manuscritos de Mayáns, cuyo acceso, que mucho agradezco, me fue facilitado por D. Antonio. Desgraciadamente, el encuentro tuvo lugar la víspera de salir yo de Valencia, por lo que mi hojeada fue sólo una ojeada.
71. Mestre, p.88.
72. Cit. en Mestre, p.85, nota.
73. Cit. en Mestre, p.86.
74. Ver por ej. el Theatro, t.4, Disc.14: "Glorias de España", parágr.53 y 79; o el t.8, D.4, par.29.
75. Carta de Mayáns a Sales, de Oliva, 22-7-1752. Manuscrito existente en la Biblioteca del Colegio de Corpus Christi -- (Patriarca), vol.245 (?).

76. "Aviso al lector", al frente del Tratado del socorro de los pobres, Valencia, Monfort, 1781.
77. El asunto plantea un problema de autoría, que fue expuesto por Mestre en su nota de la p.367.
78. Es el caso por ejemplo de las supresiones al texto de la -- carta Progresso mihi, detectadas por Jiménez.
79. Para lo del matrimonio: Mestre, 273; para sus ideas religiosas, Id, la Introducción.
80. Cfr. Kamen, 298.
81. Reglá p.259.
82. González-M, p.4.
83. Id, Ibid.
84. Ibid, p.13.
85. Ibid, p.27.
86. Ibid, p.9 y también 84.
87. Ibid, pp.74-75.
88. Ibid, p.44.
89. Ibid, p.52.
90. Ibid, pp.38-39.
91. Ibid, 104.
92. Ibid, 105.
93. Ibid, 105.
94. Ibid, 106.
95. Ibid, pp.107-108.
96. Para esta clasificación, sigo a López pp.8-9. El nada dice aquí de Vives o el vivismo.
97. López, p.9.
98. Alejandro Pidal y Mon, en Menéndez, Ciencia, I, p.283.

99. Estelrich, trad. mía, 164-65.
100. Cfr. Menéndez, Ensayos, pp.169 y ss.
101. Cfr. Menéndez, Ciencia, T.I, 107.
102. Mallaina, 168.
103. Id, Ibíd.
104. Menéndez, Ciencia, I, 183.
105. Ibíd, 35.
106. Ibíd, 322.
107. Ibíd, 186.
108. Ibíd, 215.
109. Ibíd, 312-13.
110. Ibíd, passim, p.113.
111. Ibíd, 305.
112. Ibíd, 311; la frase "es espíritu". Subr. por mí.
113. Ibíd, 305; la frase y porque yo la subrayé.
114. Ibíd, 391.
115. Ibíd, 283.
116. Ibíd, 285.
117. Cfr. Ibíd, 11.
118. Estelrich, 121.
119. Pin, p.LII-LIII.
120. García-V. Loyola, 229.
121. Menéndez, Ciencia, I, 383-84.
122. Encicl. E.Calpe, Apéndice II, 1931.
123. Por ej., no gustó mucho su declaración de que Vives, de haber vuelto a España, habría sido, como Vergara, víctima de la Inquisición. p.

124. Para noticias de la cátedra, Oliveros, Estelrich, Mateu, Catálogo.
125. Oliveros, p.192.
126. Estelrich, p.XVIII.
127. Oliveros, p.8.
128. Ibíd, 6.
129. Estelrich, p.XVIII.
130. Riber, p.15.
131. Oliveros, p.8, subr. del autor. Mi nota aquí no es clara - en un punto de sintaxis.
132. Gomis, p.369.
133. Ibíd, 318.
134. Cfr. Urmeneta, Agustín, vol.7, p.206; Fornet; y Marañón.
135. Noreña, p.24.
136. Puigdollers, p.176, cit. en Monsegú, pp.47-48.
137. Monsegú, 24-25.
138. Ibíd, 329-30.
139. Ibíd, 39-40.
140. Ibíd, 343.
141. Cfr. Menéndez, Ensayos, 167-78 y Monsegú, 343-44.
142. Por ejem. Monsegú, 179.
143. Ibíd, 315.
144. Ibíd, 315-24.
145. Guerlac, p.226: "but marred by typographical and substantive errors".
146. Rivera.

NOTAS AL CAPÍTULO II.

1. Belenguer, 12. A él y a García C. debo casi toda la información histórica de este apartado.
2. Fuster, Poetas, 109, que cita a Sobrequés, Historia social y Económica de España, II, 61.
3. García C., Inquisición, 74.
4. Cit. por Doussinague, 361.
5. Ver Guiral para un aspecto muy concreto.
6. Mateu, Vives, 23-24.
7. Ver su artículo en la Espasa C.
8. En su prefacio a Vives: 4.
9. Carta de V. al d. de Calabria, de Breda, 20-VIII-1538. El texto en Bonilla, Vives, Apénd. 5.
10. Castro, Realidad, p.
11. Mariana, L. 26, cap.1, vol.II, pp.181-82.
12. Cfr. Kamen, 26-27.
13. Ibíd, 36-37.
14. García C. Inquisición, 73, que concuerda con la opinión general al respecto.
15. Andrés Bernáldez, Historia de los Reyes Católicos, cap.43. Hay edic. de la B.A.E. LXX. Subr. mio. Cito de Domínguez, Judeoconversos, 22-23.
16. Caro, I, 129.
17. Kamen, 32-33.
18. Para Vives, que no asistió a la segunda implantación, véase el De concordia, passim; en la trad. de Paulinas, pp.72 y -87-88. Para Vergara y otros casos, Bataillon Erasmus, cap. IX.
19. García C. Inquisición, 37-47.

20. Vives: X, vol.2, 862, en la edición de Paulinas del De Pacificatione, 401-02: véase la nota de pie.
21. García C. Inquisición, 155.
22. Ibíd, 170.
23. Véase en Ibíd, 168-69, el tejido genealógico que aparece en el cuadro.
24. Tres el padre de Vives. Mestre Tristany, el primer profesor de Juan Luis, suena en las actas del tribunal en 1489, 1491, 1495, 1499, 1500, 1501, 1509, (año de su ejecución) y 1515, Ibíd, p.301.
25. García C., Notas, 345; Inquisición, 225.
26. Pinta, 96-105.
27. García C., Notas, 345.
28. Ibíd, 339.
29. Pinta, 85 y 102.
30. Ibíd, 102-103.
31. García, C., Inquisición, 244.
32. Pinta, 104.
33. Todos estos datos fueron traídos por el Sr. del Palacio, co editor de Pinta, lamentablemente dejado en su primera parte. Ver pp.98-99.
34. En una carta de febrero de 1519, Erasmo dice que Vives no pasa de 26 años. Cfr. Allen, ep.917.
35. Vives: VII,
36. Parece que este personaje es el tío mencionado en los Diálogos; para los marranos y la univ. de Bolonia: García C., - Inquisición, 232.
37. Pinta, 103.
38. Vocht, Monumenta, 19.
39. García, C., Notas.
40. Guiral, 82-83 y la gráfica 1, p.93.

41. García C., Notas, 341, e Inquisición, 153. Uniformé las cifras en sueldos.
42. Ibíd., 341.
43. Cosa que concuerda con la anécdota relatada por Vives, según la cual su padre se comparaba a sí mismo, en términos de felicidad conyugal, con "Escipión Africano el menor o Pomponio Atico". Vives: X, Vol.2, p.15 y XII, vol.2, P.1100: o el señor era leído, además de buen parlanchín, o Vives nos cuenta mentira piadosa y filial.
44. García C., Inquisición, 75-6.
45. Pinta, 106.
46. Pinta, 43-44.
47. Ibíd., 40-41.
48. Ibíd, 41.
49. Id, Ibíd.
50. Ibíd, 53-54.
51. Caro, T.III, apénd.59, p.520.
52. Vives:
53. Es cierto que en el diálogo El banquete compadece a los judíos por privarse de un manjar como la carne de puerco. -- Cervantes también pone a sus "peregrinos" a comer tocino públicamente en las plazas para no dejar dudas acerca de su cristianismo viejo. Y como señala Américo Castro, aun el mismísimo Don Quijote comía tocino los sábados...
54. Vives: X,4, vol.
55. Vives: X,32, vol.
56. Ibíd, p.
57. Vives: X, vol.2, 738. Riber da una versión más libre en Vives: XII, vol.2, 1144-45.
58. Lo cuenta Vives en su Comm al 1.15 de la Ciudad de Dios, -- cap. 9. Mayáns da la noticia de los Bugarino p.64, y remite a Viciiana, IV p. de la Crónica, fol.22. Pero no se puede deducir de aquí que Vives haya estado en Valencia el año de 1523 para la fiesta del santo, pues ahí habla como de dos niños, y los comentarios son de 1522.

59. Para la noticia, Ximeno en su art. sobre Alejandro VI.
60. Para las series episcopales, Gaume; noticias sobre los Borja en Ximino, para el ob. de Llieja, la ep. dedicatoria de Vives al Somnium y Allen No.
61. García C., Inquisición, 45.
62. García C. Germanías, 43.
63. Ibid., 46
64. Fuster, Poetas, 51-67. García C., Germanías, 45-51, que da una opinión de conjunto acerca de aquella vida cultural.
65. Bonilla, Vives, 31, que en las pp.29-35 hace un excelente resumen de la situación.
66. Ximeno, artículos respectivos.
67. Ver nota 25 (1) de Bonilla, Vives, p.580.
68. Cfr. las cartas de noviembre de 1516, descubiertas por Bonilla, Vives, y editadas en las pp.731-34; y por Jiménez, -- 116-21. Igualmente, las del rey Carlos a su embajador en Roma y al papa, de 16-I-1516, pues se trata de 1516, nuevo estilo, cosa en que no repara Jiménez en 112-115.
69. A. van Belle, "La faculté des arts à Louvain", pp.46-7, en Ijsewijn, Universities. Ahí mismo J. Paquet, "Aspects..." p.13. O la larga exposición Bonilla, Vives, y Villoslada, - Universidad, quienes siguen a Thurot, que aquí no puedo -- consultar.
70. Mayáns, 10.
71. Ibid, 24, y Vives: VIII, nota al l.19, cap.24.
72. Vives: X,18, vol.
73. Vives: XI,46, vol.III, p.
74. Ne hoc quidem alumno (Vives) solum gloriari Valentia potest, quoniam multorum, cum oratorum, tum philosophorum edito ab hinc annis viginti beatissimo partu, susceptam priscis temporibus barbarie maculam non delere solum suis viribus, sed alijs quoque Hispaniae civitatibus eloquentia, et artium omnium ac disciplinarum lumen inferre valet". García M., 32 vo. Supresión de abreviaturas mía.
75. Ibid., f.30.

76. Incluso estudios tan renovadores como el de Bataillon, se ocupan tan de paso de Valencia, y aun de Cataluña, que no sería impropio llamar a su libro "Erasmus y Castilla".
77. Fuster, Rebeldes, 105.
78. Ibíd., 119.
79. Berger, Lecture.
80. Ver el apartado "Imprenta en España" de la Enciclopedia E. Calpe.
81. Por razones que habría que estudiar, España -y más aún su apéndice americano- nunca contrarrestó el volumen de libros que recibía con un flujo equivalente hacia el exterior; de modo que, con mucho, seguimos siendo hasta hoy, importadores, censores y traductores de una cultura que, más que producir, reproducimos.
82. Vindel, vol.4. El enumera 91, pero tres de ellos los considera fantasmas o extranjeros: los nos. 15,45,79.
83. Ibíd., núms 2 y 24.
84. Ibíd., 49.
85. Ibíd., 18, 22 y 19, Palau reseña más de 30 ediciones globales o particulares de estos comentarios, anteriores a 1541; otras 4 del resto del siglo, y una en el XVIII.
86. Vives: VIII, com. al 1.18, cap.14: ciuis meus Iacobus peres qui postremus in Psalmus longa commentaria scripsit, -- non tam disseta quam erudita, operis initio disputat de autoribus psalorum.
87. Palau, núm.
88. Cfr. Bataillon, Erasmus, p.
89. Impresa de febrero de 1477 a marzo de 1478, en base a la -- traducción de Fray Bonifacio Ferrer. Palau 29182, que además menciona el inventario de libros del caballero Pedro Garro, de 8-IV-75, donde se habla de una Biblia en catalán, -- impresa. De todo ello sobrevive únicamente la página del -- colofón de 1477-78.
90. Obra de Corella, si bien impresa en Venecia en 1490. Cf. -- Palau, 29185.
91. Cf. las Hores..., Palau, Bataillón,

92. Bataillon, Erasmo, p.
93. Lo tradujo Gonzalo García de Santa María; apareció en Zaragoza en 1491, y dos veces más durante el siglo. La edición valenciana sigue este modelo, no el latino. El mismo traductor aragonés había trasladado los evangelios de los domingos...
94. Palau, 87667.
95. Citado por Ximeno, artículo "J. Escrivá".
96. Ximeno, artículo respectivo, Palau, y en Rebeldes, la lapidaria condenación de Fuster, que arriba citábamos.
97. Cfr. el artículo de W. Lordaux, "Devotion moderne et humanisme chrétien", 57-77, en, The late middle ages... La Haya, 1972, donde el autor explica que si bien los Hermanos abonaron el terreno para el humanismo nórdico, raras veces se unieron al último movimiento, principalmente a causa de que para ellos el estudio era la preparación para una vida activa, y no una actividad en sí, según era el caso de los humanistas.
98. Fuster, Rebeldes, 107
99. Cfr. Palau, 85196. Acento en qué mío.
100. Ibid., 85196.
101. Ibid., 85198.
102. Ibid., 85214, y Eiximenis.
103. Cfr. Mateu, Catálogo, p.44.
104. Palau menciona 11 en Valencia y Barcelona; y en total, unas 23 ediciones peninsulares hasta 1542. 85185-224.
105. Fuster, Rebeldes, 27-31.
106. Y apenas rebasó la veintena de ediciones peninsulares a lo largo de todo el siglo XVI; fuera de España, en cambio, más de treinta incunables difundieron sus escritos. Palau.
107. Eiximenis, p.21, subr. y trad. míos.
108. Ibid., cfr. las pp.28-29 y la 20.
109. Vindel, 78,43,84,85,89,52 y 53, respectivamente.

110. Vindel, 14,42,44.
111. Ibid., 54; Palau, 365594. Sin embargo, fuera de este título, y en contraste con los 282 que menciona Palau, su obra apenas tiene eco en las imprentas valenciana y catalana, -- que, en el caso de este autor, se ven rebasadas por la castellana. Por lo que toca al otro gran escritor medieval de lengua catalana, Raimon Lull, se sabe de 15 ediciones peninsulares en el XV (11 catalanas), más 21 en el XVI, 8 de ellas barcelonesas, 7 valencianas, 2 ó 3 de Palma. Para bibliogr. Palau, 143674-953.
112. Fuster, Poetas, 51, localizó cuando menos 7 durante la segunda mitad del XV, y otro a principios del siglo siguiente.
113. Ver ejemplos en Ibid.
114. Tal vez porque García Cárcel, Germanías trata el tema de la cultura valenciana en otro contexto pero parece que la menosprecia en razón de su escaso espíritu contestatario: -- ¿Qué mérito literario quita a un Lope su orgullo por haber sido familiar de la Inquisición?
115. Berger, Déclin. El deja fuera de su cómputo las bulas, de ahí el número tan próximo al de Vindel.
116. Vindel, 6,56,75; 8,63,64,; 3; y 13, respectivamente.
117. Fuster, Poetas, 29, cita la biblioteca del canónigo Mercader, entre cuyos 200 libros, junto con padres, juristas, -- libros escolásticos, aparecen Quintiliano, Plauto, Cicerón, Virgilio, Suetonio, Marcial, Ovidio, Juvenal, Plinio, Salustio.
118. Así en Roig, p. : "...de cent nouelles/e Facecies,/filosofies/ del gran Plató,/Tuli, Cató,/Dant, poesies,/e tragedies". Fuster, Poetas.
119. Cfr. su art. en la Enciclopedia Italiana.
120. Palau, artículo Cicerón. De los textos latinos: 8 en Valencia, tres en la universitaria Salamanca, dos en la humanista Alcalá, y uno, respectivamente, en Sevilla, Zaragoza, Barcelona, Tudela y sin lugar.
121. Cf. Palau 370398-524: tres en el XV, siete en el XVI; seis castellanas, cuatro aragonesas.
122. Dato de mi fichero bibliográfico.
123. Bonilla, Clarorum, 265-66. trad. mfa.

124. Vocht, History, vol.1, p.80, trad. mfa.
125. Rénouard, Bade, I,
126. Cfr. la intr. de Palau a la bibliogr. de Nebrija. No hay noticia de la impresión en Valencia del Doctrinale; pero Palau registra 7 ediciones barcelonesas entre 1481 y 1509. La última de ellas incluye: "Antonii Nebrissensis erroribus quibusdam" (Pal. 3666519, quizás un texto polémico). Hay también edición de Salamanca y Gerona. Ver 366512-19.
127. Según definición del Compendium Latino-Hispanum vtrisque linguae, de Pedro de Salas, Madrid, Escribano, 1787, donde todavía hay eco de varias de esas acepciones.
128. 1, Samuel, 24,15, versión de Nácar-Colunga.
129. Ibid., 17-43.
130. Proverbios, 26,11.
131. Mateo, 7,6. También, según Salas, porque significa: "Furias del infierno, hombres mordaces, herejes".
132. Cfr. para éste y otros ejemplos Vocht, History, 1,83.
133. Curtius, 79-85.
134. Vindel, 118, que reproduce la 2a. h. del libro, de donde mi cita. Deshice abreviaturas y modifiqué parte de la puntuación.
135. Palau, 11292.
136. Cfr. NUC, NF.0194121; el catálogo del Museo Británico, y, para Nebrija, Palau, 189928.
137. Palau no menciona la edic. valenciana, Cfr. Mayáns, 12-3, y el no.18 de la bibliogr. de Odriozola, en la Rev. de Bibliografía Nacional, Madrid, (1946), T.VII, fasc.1-4.
138. Según Ximeno, I, 88, que cita de memoria, lo relata Palmireno, (m.ya en 1585); Mayáns lo atribuye a Escolano, y menciona su Historia (1610), 1.5, cap.23. No parece haber fuente más directa; Escolano, según Mayáns, no conoció el libro; pero el temprano y sostenido gusto de Vives por el género declamatorio, así como el brote de la polémica por toda Europa, hacen creíble la anécdota.
139. Mayáns, 13.

140. Palau, 34399.
141. Ibíd., 11293.
142. Ibíd., 365648; Vindel, 86, Fuster, Rebeldes, que cita a J.P. Fuster, Bibl. Val. I,102, que cita a Viciana.
143. Mayáns, 23.
144. Vindel, 2, 50, la gramática de Miravet, 71,77,86 y 90 para noticias sobre los restantes escritos gramaticales.
145. Ibíd., 89.
146. Palau, 45664; 28 h. en 40; le llama "curioso tratadito", e informa que se reimprimió en el XIX con la Consolatione de Boecio. Añadamos a la lista, que en un vol. misceláneo -- (Vind.89) que totaliza 18 f. en 4o. está el De remediis de Séneca.
147. Para Parthenio y su discípulo Capella ver la referencia en Palau, y para el Ovidio de Vives, García C. Notas, p.342.
148. Vives: X,18.2.
149. Vocht, Monumenta, p.60.
150. Vives: X,32, donde habla de hispanus vates, y una apostilla impresa aclara que es Juan de Mena.
151. Según la versión de 1514, en la que no se anuncia lo de profesor de Gramática, como en la de 1519. En la traducción castellana, Riber suprime un buen pedazo de texto, lo que impide captar la estructura del relato.
152. Cfr. 2, Macabeos, 3,24-34, y otros pasajes. Ya volveremos al tema.

NOTAS AL CAPITULO III.

1. En Vives: VII,58, h.r3 Vo. se augura que habrá buenos profesores en Valencia.
2. Bonilla, Clarorum, 264: Videbatur quum adhuc essem celebs aperta esse via aliqua ad fortunam sectandi _____.
3. Vocht, Craneveld, Ep.13, líneas 59-60.
4. Ibíd., Ep.13, líns.23-24: ...disciplina iuris, vtrique comuni, tibi assecuto, mihi sequenti...
5. Ver la carta a Pons, en Vives: VII,58, h. D.4.
6. Cfr. Ijsewijn, Vives, p.89-90.
7. Vives: XI, vol.7, p.63.
8. Mayáns, 25.
9. Vives: XI, vol.4, p.420-21; y XII, vol.1, 1355-56.
10. Vocht, Craneveld, Ep.102; Vives: XII, vol.2,1758-59.
11. Vives: X, vol.2,p.131; y XI, vol.7,p.109. Fuente de X es VII, en cuya hoja 86Vo. leemos: Parrhisiis Mese Aprilí. - AN.D.M.XIIII (sic.). Mientras que las ediciones de 1514 - (Vives: III y IV) firmaban de otra manera.
12. Ver Vives: I y II. Me referiré a ellas como las cartas parisienses.
13. Me refiero a Ijsewijn, Vives, artículo que mucho me sugirió y sirvió, pero del que me aparto en puntos fundamentales.
14. Ver Ijsewijn, Vives, p.88-89 y nota 16.
15. Vives: I y VI.
16. Dejo para otra ocasión el enredo creado por estas suposiciones.
17. Kaiser, Johannes, 309. Péter.
18. Vives IV; en el verano de 1979 me autorizaron una reproducción.

19. Noreña, 335-36.
20. Se trata de Vives: VII, cuyo texto fue base de X y XI.
21. En Vives: III, h. Aij; en IV: h.B6.
22. Vives: VII, h. P2 Vo., modelo, insisto, de X y XI.
23. Vives: III.
24. García V. Universidad, 57-58.
25. Nota cancelada.
26. Después de Godet y de Renaudet no volvió a tocarse el tema.
27. García, V. Universidad, p.183n. quien sospecha que Vives estudió en Montaigne.
28. Cfr. Moreau, II, 80.
29. Sylogismorum, h. m6; y h.V9 Vo.
30. Disceptationes super primum...summularum, ver Moreau II, -- 296. Vo. de portada y
31. Vives II.
32. Vives: VII, h.N3.
33. Vives: XI, vol.3. p.51.
34. Ibid.
35. Ibid.: "Librum ostendere possum Sylogismorum (cuius auctorem Tu optime nosti) quorum secundi ordinis tertia forma, -- quae Festino vulgo nuncupatur, inter pocula, in thermis -- sancti Martini, me, Arnoldo, et Rocca praesentibus, ac de -- industria cantillantibus ut auctori perstreperemus, ut ex nomine rem sortiretur vere festino(...)et intempestive, -- tamquam abortus foetus, postridie ante lucem ejecta est".
36. Además es el único autor de un título semejante en París, -- entre 1510 y 1515, con excepción de Lax, al que no va la -- anécdota pues sus Sylogismorum es reedición de un libro ha -- cia 1506. Cfr. Moreau I y II.
37. Cfr. Villoslada, Univ., 185-89.
38. Ibid., p.100.

39. Para Berthof ver A. Roersch, "Autour d'Erasmus et de Rabelais. Hilaire Berthof", en L'humanisme belge à l'époque de la Renaissance, Bruselas, 1906. El libro en cuestión tenía como portada una carta Ad lectorem. Lector candide... (y un tablero de ajedrez.) (París, 1525). El nombre del editor en A2 y en C1.
- 40-46. Notas canceladas.
47. Lavisse, II parte, p.4.
48. Guerlac, 4.
49. Kretzmann, Cambridge, 18-19.
50. G. Villoslada, Universidad, pp.74-76; quien cita el Heptadogma (1517).
51. Compárese la descripción de Vives: II, con el profesor descrito al fin del diálogo Schola.
52. Kretzmann, Semantics, p.375.
53. Vives: XI,46. p.60.
54. Renaudet y Godet dan abundantes noticias. Ver también García.-V., Universidad.
55. Renaudet, 466.
56. Vives: 18.1, 1.2.
57. Ijsewijn, Vives, 99.
58. Vives: XI,46, p.63.
59. Elie, 222-23.
60. En dic. de 1511, el amigo de Dullaert Levino Austrico afirma que aquél no tenía aún 26 años; Dullaert, Metheororum, h.A2; Bade lamentó su temprana muerte, Ren. Bade II, 472-73.
61. En el Dictionary of scientific biography.
62. París, Aubry, 1521, ed. por el gantés Drabbe.
63. Ver el catálogo impreso de libros de la Bibliothèque National de París, bajo la voz, Jandun, Jean de.
64. Ibid.

65. 1509, nuevo estilo, pues Dullaert ya está en Beauvais, a - donde se mudó en otoño de 1509. Moreau, I,1509,70.
66. Moreau, II,81.
67. Moreau, II,188.
68. Moreau, II,679.
69. Moreau, II,299.
70. Moreau, II,881. Vives: I. Vives cambió el tibi de la edición de 1512, por a te.
71. Rénouard, Bade, II,472-73.
72. Vives: III,58, h.c4 Vo.
73. Vives: 58; preferí la versión definitiva (Vives: VII.) donde parece más claro el sentido irónico.
74. Vives: I.
75. García-V. Universidad, 406.
76. Id. Ibíd.
77. No está en Palau, dejo los detalles tipográficos para otra ocasión.
78. Palau, 133316.
79. No en Palau.
80. Palau, 133323.
81. Ibíd., 133317.
82. Ibíd., 133325.
83. Ibíd., 133319.
84. Ibíd., 133328.
85. Ibíd., 133326.
86. Ibíd., 133331.
87. Ibíd., 133335.
88. Ibíd., 133337.

89. Vives: II.
90. Vives: III,8, h.A2 Vo. y A3.
91. Vasoli, 41.
92. Kristeller, Renaissance, 22.
93. Cfr. Sarton, 215-28; Rossi, 34-38.
94. Rossi, todo el primer capítulo.
95. Quintiliano, libro XII, 2,1.
96. Ibíd., XII, 2.7.
97. Cfr. M.Finley, Uso y abuso de la historia, Barcelona, 1979, p.11-13.
98. Quintiliano, XII,
99. Petrarca, 870-71.
100. Gilson, 666.
101. Petrarca, 874, subr. mío.
102. Cit. en Panofski, p.43.
103. Moody, p.2, Kretzmann, Cambridge, 83-84.
104. Ver apartado anterior.
105. Panfski, 186-91.
106. Moody, 9-10.
107. Jardine, 145.
108. De Vocht, Craneveld, Introd. a la Ep.25.
109. Vives: 18.1, 1.2.
110. Bataillon, 39.
111. Vives: 18.7.
112. Jardine, 144.
113. Delaruelle, Notes, Núm.1, y Moreau, I, c.1507,179.

114. Delaruelle, Nicole, 258.
115. En el pról. a In hoc opuscula, infra No.1.
116. Ver Moreau II, 765, consulté el ej. del Museo Británico, -- único conocido.
117. Moreau, II, 1088.
118. Moreau, II, 954. Ver arriba bibl. de Dullaert.
119. Delaruelle, Notes, núm.2.
120. Moreau, II, 797.
121. Ver arriba 01. y Moreau II, 2181, quien enreda más el asunto, datando el libro hacia 1519. Pero no entraré aquí en la materia.
122. Moreau, II, 2181, quien data hacia 1519, por suponerlo variante de unas Opera de Poliziano, editadas dicho año.
123. Ibíd., 766.
124. Ibíd., 1228
125. Ibíd., 1267; Delaruelle, Nicole, p.289.
126. Delaruelle, Notes, p.126.
127. Vives: I, y la noticia sobre Dullaert arriba, III, 3.
128. Vives: II.
129. Vives: IV, hojas 1Vo. y 12Vo.
130. Ver la bibliografía de Bérault, núm.2 y Vives: IV.
131. Ibíd., núm.1.a.
132. Vives: IV.0.
133. Vives: IX.
134. Vives: VII.
135. Vives: IV.0
136. Ver arriba, bibliografía de Bérault, Núm. 1.a.
137. Ver parte final del apartado anterior.

138. Impresa en Vives: IV, X, XI y XII.
139. La versión primitiva sería conocida sólo gracias a Vives: IX; la definitiva, del mismo 1514, en Vives: X, XI y XII.
140. Vives: I, VI, y después en Bonilla, Vives; y en Ijsewijn, Vives.
141. Vives: II; e Ijsewijn, Vives.
142. Vives: ¿IV.0?, IV, X, XI y XII.
143. Vives: IV, X, XI y XII.
144. Vives: III, IV; la versión definitiva en VII, y de ahí a X, XI y XII.
145. Vives: IV; versión def. en VII, X, XI y XII.
146. Vives: IV; versión def. en VII, con título cambiado a Praefatio, y luego en X, XI y XII.
147. Vives: IV,46.
148. Vives: IV,43.
149. Ver arriba, bibliografía de Bérault, núm.2.
150. Ibid., núms. 7 y 8.
151. Vives: IV,41, h.A7.
152. Ibid., h.A7Vo.
153. Comparar Vives: IX, h.b8, con IV, h.A7V. y A8.
154. Vives: IV, h.A7Vo.. y A8.
155. A. Gelio, Noctes atticae, V,6.
156. Vives: III,9. h.d1Vo.-d3Vo.
157. Vives: III: h.d1 Ro. y Vo.; IV, h. D Ro. y Vo.
158. Prosatori.
159. Ver atrás, III.3.

B I B L I O G R A F I A

A. Inventario alfabético de los títulos de las obras de Juan Luis Vives.

- 1) Addita Suetonio in vita C. Iulii Caesaris. (Lovaina, 1521).
Brujas, Croock, 1526.
- 2) Adrianum. VI. Pontificem de tumultibus Europae (Ad). (Lovaina, 12-octubre-1522). Brujas, Croock, 1526.
- 3) Aedes legum. Lovaina, Martens, (1519).
- 4) Anima et vita libri tres (De). (Brujas) Basilea, Winter, 1538.
- * Anima senis. (Ver Praelectio ad Catonem maiorem Ciceronis).
- 5) Argumentum Somnii Scipionis Ciceroniani. Lovaina, Martens, 1520.
- 6) Aristotelis operibus censura (De). (¿Breda?) Basilea, -- (Oporinus), 1538.
- * Artibus, De. (Ver Disciplinis, De).
- * Bello Turcico. (Ver Europae dissidiis et bello Turcico dialogus).
- 7) Bucolica Vergilii interpretatio, potissimum allegorica. -- (Breda, 1537). Basilea, Winter, 1539.
- * Causis corruptarum artium (De). (Ver Disciplinis, De).

- * Censura de Aristotelis operibus. (Ver Aristotelis operibus...).
- * Censura veri (De). (Ver Disciplinis, De).
- 8) Christi Iesu triumphus. París, Lambert (Kees), (1514).
- 9) Clypei Christi descriptio. París, Lambert (Kees), (1514).
- 10) Commentaria ad libros De Civitate Dei D.Aurelii Augustini. (Lovaina) Basilea, Froben, 1522.
(Además de los Comentarios, comprende:)
10.1- Veteribus interpretibus huius Operis (De).
10.2- Quinam hominum fuerint gothi, et quomodo Romam ceperint.
- * Commentarius in orationem dominicam. (Ver Exitationes animi in Deum...).
- 11) Communione rerum ad germanos inferiores (De). (Brujas). - Amberes, Keyser, 1535.
- 12) Concio de nostro et Christi sudore. Brujas, Crook, 1529.
- 13) Concordia et discordia (De). (Brujas). Amberes, Hillen, -- 1529.
- 14) Conditione vitae christianorum sub Turca (De). (Brujas). Amberes, Hillen, 1529.
- * Conscribendis epistolis (De). (Ver Epistolis conscribendis (De)).
- 15) Consultatione (De). (Oxford, 1523). Lovaina, Rescius -- 1532.
- 16) Declamatio qua respondet parieti Palmato Quintilian. Réplique a la declamación de (Pseudo)-Quintiliano con dicho nombre. Lovaina, Martens, 1523.

17) Declamationes Syllanae. Quinque. (Lovaina) Amberes, Hillen, 1520.

* Dialogi. (Ver Linguae Latinae Exercitatio).

18) Disciplinis (De). (Brujas). Amberes, Hillen, 1531.
En tres partes:

18.1) -De causis corruptarum artium (7 libros).

18.2) -De tradendis disciplinis (5 libros).

18.3) +De vita et moribus eruditi.

-De artibus (que comprende los 8 libros siguientes):

18.4) +De prima philosophia (3 libros).

18.5) +De explanatione cuiusque essentiae.

18.6) +De censura veri (2 libros).

18.7) +De instrumento probabilitatis.

18.8) +De disputatione.

* Disputatione (De). (Ver Disciplinis, De).

19) Epistola a Adriano Barlando (I.L. Vives Hadriano Barlando suo). (Lovaina). Lovaina-París, Gilles de Gourmont, s.f. (21515?).

20) Epistolae. (En el artículo Juan Luis Vives, las fuentes de su correspondencia, en prensa, examino sistemáticamente lo relacionado con este tema).

21) Epistolis conscribendis (De). (Brujas). Amberes, Hillen - 1534.

(Incluye:

21.1) -Miscellanea de veterum consuetudine epistolari...).

22) Europae dissidiis et Bello Turcico dialogus (De). Brujas, Croock, 1526.

* Europae statu ac tumultibus (De). (Ver Adrianum. VI. Pontificem de tumultibus Europae, Ad).

23) Excitationes animi in Deum commentatiumculae. Amberes, -- Hillen, 1535.

Comprende:

- 23.1) -Praepratio animi ad orandum.
 23.2) -Commentarius in orationem dominicam.
 23.3) -Preces et meditationes diurnae.
 23.4) -Preces et meditationes generales.
- * Exercitatio Linguae Latinae. (Ver. Linguae Latinae Exercitatio).
- * Explanatione cuiusque essentiae (De). (Ver Disciplinis, De).
- 24) Fabula de homine. (Lovaina 1518). Lovaina, Martens (1519).
- * Francisco Gallorum rege a Caesare capto (De). (Ver Henricum. VIII. Angliae regem de rege Galliae capto, Ad).
- 25) Genethliacon Jesu Christi. (1518-1519). Lovaina, Martens, (1519). A veces se cita con el término en griego.
- * Georgica Vergilii Praefatio (In). (Ver Praelectio in...).
- * Gothi. (Ver Commentaria ad libros De Civitate).
- 26) Henricum. VIII. Angliae regem de rege Galliae capto (Ad). (Oxford, 12-marzo-1525). Brujas, Crook, 1526.
- 27) Henricum. VIII. de regni administratione, bello et pace (Ad). (Brujas 8-octubre-1525). Brujas, Croock, 1526.
- * Hyginii Poeticon Astronomicum. (Ver Prelección al Aureum - de Higino).
- 28) Initiis, sectis et laudibus philosophiae, (De). (Lovaina - 1518). Lovaina, Martens, (1519).
- * Institutione (o Ratione studii) adolescentum (o puellarum) (De). (Ver Ratione studii puerilis...).
- 29) Institutione foeminae christianae (De). (Brujas, 1523). Amberes, Hillen (Byrkman), 1524.

- * Instrumento probabilitatis (De). (Ver Disciplinis, De)
- * Interpretatio allegorica in Bucolica Vergilii. (Ver Bucolica Vergilii interpretatio, in).
- * Introductio ad sapientiam. (Ver, sapientiam introductio -- (Ad)).
- 30) Isocratis Oratio Areopagitica. (Oxford, 1523). Brujas, -- Croock, 1526. (Traducción al latín de Vives).
- 31) Isocratis Oratio Nicocles. (Oxford, 1523). Brujas, Croock, 1526. (Traducción al latín de Vives).
- * Leges Ciceronis (In). (Ver Praelectio in Leges Ciceronis).
- * Licentia poetica (De). (Ver Veritas fucata (II)).
- 32) Linguae Latinae Exercitatio. (Breda 1538). Basilea, Winter, 1539.
- 33) Meditatio de passione Christi. Brujas, Croock, 1529.
- 34) Meditationes in septem Psalmos poenitentiae (1517-1518) Lo vaina, Martens (1519).
- * Miscelanea de veterum consuetudine epistolari... (Ver Epistolis conscribendis, De).
- 35) Officio mariti (De). Brujas, Croock, 1529.
- * Oratio Areopagitica. (Ver Isocratis Oratio Areopagitica).
- * Oratio Nicocles. (Ver Isocratis Oratio Nicocles).
- * Ovatio Virginis Dei parentis. (Ver Virginis Dei parentis - ovatio).

- * Pace inter Caesarem et Franciscum Gallorum regem. (De).
(Ver Henricum. VIII. de regni administratione, bello et pace, Ad).
- * Pace in qua natus est Christus (De). (Ver Tempore quo natus est Christus, De).
- 36) Pacificatione (De). (Brujas). Amberes, Hillen, 1529.
- * Paries palmatum. (Ver Declamatio qua respondet parieti Palmato Quintiliani).
- * Passione Christi, Meditatio de. (Ver Meditatio de passione Christi).
- 37) Pompeius fugiens. Lovaina, Martens, (1519).
- 38) Praefatio in Georgica Vergilii. (1518). Lovaina, Martens - (1519).
- 39) Praelectio ad Catonem maiorem Ciceronis quae dicitur anima senis. Lovaina, Martens, (1519).
- 40) (Praelectio in Christi triumphum) Ioannis Lodovici Vivis Valentini in suum Christi Triumphum prelectio quae dicitur veritas fucata. (I) (Paris). Lyon, Huyón 1514.
- 41) Praelectio in Convivia Francisci Philelphi. (Paris). Lyon, Huyón, 1514.
- 42) Praelectio in Leges Ciceronis. (Paris). Lyon, Huyón, 1514.
- 43) Praelectio in quartum Rhetoricorum ad Herennium. (Paris). - Lyon, Huyón, 1514.
- 44) Praelectio in suum sapientem. (Paris 1514). Lyon, Huyón - 1514.

- * Praepratio animi ad orandum. (Ver excitationes animi in Deum...).
- * Preces et meditationes diurnae. (Ver Excitationes animi en Deum...).
- * Preces et meditationes generales. (Ver Excitationes animi in Deum).

- 45) Prelección al Aureum de Higinio (I.L.V.V.S.D. Ioanni Forti viro philosopho & contubernali). (Paris, marzo-31-1514). Paris, Lambert (Kees), s.f.

- * Prima Philosophia (De). (Ver Disciplinis, De).
- * Psalmos poenitentiae meditationes (In). (Ver Meditationes - in septem...).

- 46) Pseudo-dialecticos (In). Lovaina, Martens, (1519).

- * Quartum Rhetoricum ad Herennium (In). (Ver Praelectio In...).

- 47) Ratione dicendi (De). (Brujas). Lovaina, Rescius 1532.

- * Ratione studii (o de Institutione) puellarum (o adolescentium) (De). (Ver Ratione studii puerilis...).

- 48) Ratione studii puerilis epistolae duae (De). Lovaina, Martens, 1524.
(Comprende):
 - 48.1) -(De Ratione studii puellarum). I.L.Vives sereniss. -- Dnae. Catherinae Reginae Angliae. (Oxford, 7-octubre-1523).
 - 48.2) -(De Institutione adolescentum). I.L.Vives Carolo Montio Gulielmi filio. (Londres, 1523).

- 49) Sacrum diurnum de sudore Domini nostri Iesu Christi. Brujas, Croock, 1529.

- 50) Sapiens. (Paris). Lyon, Huyon.1514.
- * Sapientem, Praelectio in sum. (Véase Praelectio in...)
- 51) Sapientiam introductio (Ad), Lovaina, Martens, 1524.
- * Satellitium animi. (Ver Symbola sive satellitium).
- 52) Somnium et Vigilia. (Lovaina), Amberes, Thibault (1520).
Comprende:
- 52.1) -Somnium, quae est praefatio ad Somnium Scipionis Ci-
ceroniani.
-Argumentum in Somnium Scipionis. (Ver Argumentum --
Somnii...No.5).
- 52.2) -Vigilia quae est enarratio Somnii Scipionis.
- * Somnium Scipionis (In). (Ver Somnium et Vigilia).
- 53) Subventio pauperum sive de humanis necessitatibus, Li-
bri II (De). Brujas, Croock, 17 de marzo de 1525(=1526).
- * Sudore Iesu Christi (De). (Ver Sacrum diurnum de..., y --
Concio de...).
- * Suetonium quaedam (In). (Ver Addita Suetonio).
- 54) Symbola sive satellitium. Lovaina, Martens, 1524.
- 55) Tempore quo natus est Christus (De). (1518). Lovaina, Mar-
tens, (1519).
- * Tradendis disciplinis (De). (Ver Disciplinis, De).
- * Triumphus Iesu Christi. (Ver Christi Iesu triumphus).
- * Veritas fucata (I), (Ver Praelectio in Christi triumphum
...).

- 56) Veritas fucata (II), sive de licentia poetica. Lovaina, --
Martens, 1523.
- 57) Veritate fidei christianae (De). (Obra póstuma). Basilea,
Oporino, 1543.
- * Veteribus interpretibus huius operis (De). (Ver Commenta--
ria ad libros De Civitate).
- * Vigilia ad Somnium Scipionis. (Ver Somnium et Vigilia).
- 58) Virginis Dei parentis ovatio. Paris, Lambert (Kees), (1514).
- * Vita et moribus eruditi (De). (Ver Disciplinis, De).
- 59) Vita Ioannis Dullardi per Ioannem Lodouicum Viuem Valenti--
num (Epístola a Francisco Cristóbal). Paris, Kees, 30-mayo
1514.

B. Principales ediciones de escritos de Vives aquí citadas o estudiadas.

I. Pseudo-Higinio. Poeticon Astronomicum.

Hyginii (...) Aureum Opus historias ad amussim pettractans. Ed. Juan Luis Vives. París, (Thomas Kees) Jean Lambert, sin fecha (hacia 1514 por la dirección, el escudete y el prefacio. Moreau, II, 881). 4o. En la h.k4 aparece: Ioannes Lodouicus Viues Valentinus. S.D. Ioanni Forti viro philosopho & contubernali.//g; audaus (sic) ille (...) Hyginio dedas.//c Vale Parrhisiis priedie Kal'. aprilis M.CCCXIII(sic).// Vo. bco.

II. Dullaert, Johannes. In Metheororum Aristotelis.

Habes humanissime lector Librorum Metheororum Aristotelis facilem Expositionem et questiones super eosdem (...). Magistri Ioannis Dullaert (...) París, Thomas Kees, Olivier Senant, 30-mayo-1514. (Moreau, II, 821). 2o. En la hoja A2 Vo.: Vita Ioannis Dullardi per Ioannem Lodouicum Viuem Valentinum. // Io. Lodouicus Vives Francisco Christophoro valentino viro philisopho. (sic) 5.D.// I Oannes Dullardus (...) Fuerim scripsisse. Vale parrhisiis.

III. Vives, Juan Luis, Opuscula duo, París, Lambert (Kees), Junio, c. 1514.

1a.: IOANNIS LODOVICI VIVIS VALENTINI// OPVSCVLA DVO// Christi Iesu Liberatoris nostri Triumphus et Ma// rię parentis eius quatio in quibus Quandi// et Triumphandi Romanū ritū ape// rit et Coronarū signifi// catioēs exponit.// (Escudete de Lambert, con monos al pie del ár bol como lo usaba Félix Baligaut y al pie, en gótico: Jehan Lambert. Dos barras orladas verticales y una horizontal, abajo, encuadran el escudete y el resto del texto:) Venalia Sunt in quibus Ioannis Lā// berti in clauso Brunello iuxta colle// gium Coquereti Sub imagine bea// ti Claudij.// 1b: Ioannes Lodovicus Vives S.D. Bernardo Mensae// antisti Trinopolitano.// S Cio ego... 2a(Aij): adentator. Vale: ex// Academia nostra Parrhisiensi.// Ioannis Salmonij Materni Carmen.// Heus qui...viua plagae// 2b(A2Vo.): Christi Iesu triūphus Ioanis Lodovici Vivis Valēntini.// F Estus est... 8b(B4Vo.): demeritus

reportauit.// Christi Iesu triumphus finis.// **A** VIRGINIS DEI PARENTIS OVATIO.// **T** Vm Franciscus... 11a(c.iiij.): eternū; sedebit.// IMAGO VIRGINEAE SEDIS.// (y un espacio en blanco.)...13a(d.): exhibent legenda.// Oblatio operis Christo & Marię// 13b(d1Vo.): **T** Eigitur...adirectemus Amē.// Marianae// Ouationis finis.// Christi Clypei descriptio// **C** Lauseram iam...15b(d3Vo.): agunt sempiter num.// Pia Io. Lodouici Viuis opuscula Christi Iesu Triū// phus & Marię dei pētis Ouatio cui Christi Clypei de// scriptio adiecta est finiutur Parrihisijis impressa. Expē=// sis honesti Bibliopole Ioannis Lamberti mēse Iunio.// 16:blanca.
En 4o. 16 folios sin numerar, letra romana, apostillas. Signat ABCd

- Ejemplar revisado, Cambridge U.L.U.* 6.61.
- Otros ejemplares en París, B.N. y B. Mazarino (sin la hoja blanca).

IV. Vives, Juan Luis, Opera, Lyon, G. Huyon, 19 de octubre - de 1514.

1a.: IOANNIS LODOVICI VIVIS VALEN// TINI PHILOSOPHI OPERA.// Praelectiones quinq;:// In leges Ciceronis. vna.// In conuiuia Philelphi. vna.// In quartum Rhetoricorum ad Hereniū. vna.// In suum Christi triumphum. vna.// Christi Iesu triumphus.// Marie dei parentis Ouatio.// Christi Clypei descriptio.// Sapientis disquisitio.// Quę omnia (facimus tibi bone lector fidem) ex ipsius// authoris exēplarib9 emedatissima esse a nobis i pressa.// 1b: IOANNIS LODOVICI VIVIS IN SVVM// SAPIENTEM PRAEFATIO.// **O** Mnes...obpetiero. Vale.// 2a. (A2): In leges Ciceronis Praelectio.// IOANNIS LODVICI (sic) VIVIS VALENTINI// VIRI PHILOSOPHI IN LEGES CICERONIS// PRAELECTIO.// **C** Redo... 6a(A6).: (credite mihi) iuuauit.// EIVSDEM IOANNIS LODOVICI VIVIS VA=// LENTINI PRAELECTIO IN CONVIVIA F.// PHILELPHI.// **N** Escij...8a(A8): dicat videamus.// EIVSDEM IOANNIS LODOVICI VIVIS VALEN// TINI IN QUARTVM RHETORICORVM AD HE// RENIVM PRAELECTIO.// **B** Eluas...9b(B1Vo.): trademus.// IOANNIS LODOVICI VIVIS VALEN// TINI IN SVVM CHRISTI TRIVM// PHUM PRELECTIO QVE DICITVR// VERITAS FVCATA.// **S** Iquis...12b(B4Vo.): perfectus cōsistit.// EIVSDEM IOANNIS LODOVICI VIVIS VALEN// TINI IN SVVM SAPIENTEM PRELECTIO// QVAM PROEMIVM FORE OPVSCVLI IVBET.// **C** Vncti ...13a(B5): obpetiero.// 13b(B5Vo.): Christi Iesu Triumphus.// CHRISTI IESV LIBERATORIS NOSTRI// TRIVMPHVS ET MARIAE PARENTIS// EIVS OVATIO IN QVIBVS OVANDI// ET TRIVMPHANDI ROMANVM RI=// TVM APERIT ET CORONARVM SI=// GNIFICATIONES EXPONIT.// IOANNES LODOVICVS VIVES. S.D. BERNAR// DO MENSAE ANTISTI TRINOPOLITANO.// **S** Cioego...

14a(B6): adsentator. Vale ex Academia nostra Parrhisiensi.//
 Ioannis Salmonij Materni Carmen.// Heus... plagae.//
 14b/B6Vo.): Christi Iesu Triumphus.// CHRISTI IESV TRIVMPHUS
 ICANNIS// LODOVICI VIVES VALENTINI.// [F] Estus & (sic)
 ...20a(C4): reportavit. Christi Iesu triumphus tuis.//
 20b(C4 Vo.): Virginis dei parentis Quatio.// VIRGINIS DEI
 PARENTIS OVATIO.// [T] VM Franciscus... (23a(C7): Grabado
 en madera con la coronación de la Virgen por la Trinidad.).
 25a(D): exhibent legenda.// Oblatio operis Christo & Marię.//
 [T] E igitur... 25b(D1Vo.): attrectemus. Amen.// Marianę
 Quationis Finis.// CHRISTI CLYPEI DESCRIPTIO.// [C] Lauseram
 iam... 27b(D3Vo.): agunt sempiternum.// Ioannis Lodovici
 viuis Valentini viri philosophi vrab// nus pariter ac grauis
 dialogus qui Sapiens inscribitur: in// quo sapeintem per
 omnes disciplinas disquirēs professor// earum mores notat:
 deniq; veram Sapientiam breui ser=// mone depingit.// NICOLAVS
 BERALDVS. GASPAR LAX. VIVES.// Audiui sepius... 31b(D7Vo.):
 chari. Valete.// Registrum.ABCD.omnes sunt quaterni.//
 Expliciūt opera Ioānis Lodovici viuis Valentini philo=// sopher.
 Impressa in inclyta vrbe Lugdunē. opera & impē// sis
 Magistri Guilhelmi Huyon. Anno dñi M.ccccxliij// die
 vero.xix.mensis Octobris.// (32:blanca.).

En 8;32 folios sin numerar, el último blanco. Letra romana, apostillas, grabado en madera en la 23a. signatura A-D6.

- Ejemplar Biblioteca Universitaria de Utrecht, Rariora Bibl. Hisp. duod.120.- Otro ejemplar, de la Biblioteca Nacional Bávara, fue destruido en la II Guerra.

- IV.O En el catálogo impreso de la Biblioteca Municipal de Douai, y en el inventario manuscrito de la Reserva, hay la siguiente entrada: "Joanni Lod Viuis Dialogus qui Sapiens inscribitur, Lille de Courmont" (sic, ¿por Gilles de Gourmont?) 4? Rés. (xx630. La biblioteca fue bombardeada durante la II Guerra, si bien la Reserva no pereció, aunque todavía en 1980 estaba fuera de servicio, por lo que el libro, si existe, sigue siendo inconsultable. No hay la menor referencia al libro en otras fuentes. Pero la misma errata de notación y el nombre de Gourmont, hacen posible la existencia de tal edición de ese opúsculo.

- V. Barlando, Adriano.
 Hadriani Barlandi Versuum ex(...)Vergilio proverbialium Collectanea rursus(...)recognita et aucta. París-Louvaina, Gilles de Gourmont, sin fecha (hacia 1515 según la fecha de

la la.ed. y el escudete de G. de Gourmont. Moreau, II, 1016).
 4o. En la h.g5 Ro.: ¶ IOAN. LVDOVICVS// Vives Hadriano
 Barlan=// do Suo.S.// [N] ARRAVIT MIHI(...)g5Vo.: (...)iudico
 meritos.// Vale Louanni.

VI. Pseudo-Higinio. Poeticon Astronomicon.

Hyginii(...) Libri quatuor(...) poeticas et hystoricas(...) et astronomicas(...) veritates(...) enodantes(...) adiectis nuper multis(...) notis cum recente(...) tabula. Ed. Juan Luis Vives. París, P.Lambert, sin fecha (hacia 1517, según el escudete de P.Lambert y la epístola de Vives. Moreau, II, 1639). 4o. En la h.K4.: ¶ Ioannes Lodouicus Vives Valentinus S.D.// Ioanni Forti Viro philosopho & contubernali.// [G] Andanus ille(...) Hyginio// dedas ¶ Vale Parrhisiis pridie Kal', septēbris.M.D.XVII.// Vo.bco.

VII. Vives, Juan Luis, Opuscula varia, Lovaina, Martens, 1519?

1a: +¶ IOANNIS LO// DOVICI VIVIS// Valentini Opuscula varia.// Meditationes in septem psalmos poenitentiae.// De tempore quo natus est CHRISTVS.// Clypei CHRISTI descriptio.// Triumphus CHRISTI IESV, // Ouatio Virginis dei parentis.// Veritas fucata.// Anima Senis.// De initiis Sectis & Laudibus Philosophiae.// Fabula de Homine.// Praefatio en Georgica Vergilii.// Genethliacon IESV CHRISTI.// Praefatio in Leges Ciceronis.// Aedes legum.// Pompeius fugiens.// In Pseudodialecticos.// Louanii in Aedibus Theodorici// Martini Alustensis.// lb:blanco.// 2a(a2): +¶ GVLIELMVS // CROIVS CARDINALIS IOAN// ni Lodovico Viui suo S.D.// [L] Egi tuam... 2b(a2Vo.): esse duco. Vale Louanii.// 3a(a3): +¶ IOANNES LO// DOVICVS VIVES// Gulielmo Croio designato Archiepiscopo Tolentino, & nostrae religionis Senatori.// S.D.// [I] Ncredibilem accepi... 5a(b): IOANNIS LODO// VICI VIVIES ME// ditatio prima in primum psalmum poenitentiae// domine ne in furore tuo, & c. ...143a(N3): Vale// mi suaussime Fortis Louanii idib⁹ Februariis M.D.XIX// ADVERSVS PSEV// DO DIALECTICOS FINIS// 143b(N3Vo): Errata, q̄ in sensu orōnis lectore remorari possent.// 144a(N4): blanca. 144b, Escudete de Martens.

-- Ejemplar consultado: Madrid, B.N.

VIII. Agustín (San). De Civitate Dei. (Vives, J.L. Commentaria in).

Basilea, Froben 1522. En habes, optime lector, absolutissimi doctoris Aurelii Augustini, opus absolutissimum de Civitate Dei... emendatum... per... Ioan. Lodovicum Vivem...et per

eundem eruditissimis planeque divo Augustino dignis commentariis... illustratum... (con prefacio de Erasmo).
BASILEAE, ex. officina J. FROBENII, 1522. Folio.

- IX. Filelfo, F. Convivia (Vives, J.L., Praelectio in-)
Colonia. Gymnicus. 1537.

la (a): CONVIVIO ◀ // RVM FRANCISCI PHILELPHI // Libri II. varia eruditione referti, de quibus sic // & recte quidem doctus imprimis uir Lo=// dovicus Vives sentit. // (*)// IN IIS SVNT (INQVIT EX IN-// tima naturali philosophia morali expeditae// questiones, Astrologiae multa cognitio. Quanta// in ijs Dij boni antiquitatis notitia? quanta & in-// ventorum & disciplinarum conservans hi-// storia? &c.// (Escudete con levenda "Discite Iustitiam monti")// Coloniae, excudebat Ioannes Gymnicus// Anno M.D.XXXVII.// lb(alVo.) Blanca.// 2a (a2): NICOLAUS BERL=// DUS ORNATISSIMO VIRO LU+// dovico Deberquino S.// P Hilelphi Convivia... 2b: Luteciae No// nis Martijs.// (+)// ... 13b(b5Vo.): + IOANNIS LODO=// VICI VIVIS VALENTINI PRAE=// lectio in Convivia Francisci// Philelphi // .:// N ESCII...16a(b8):uideamus// (+)// ... 8; de 16h. prels = 182(sic x 92). págs. + lh. blanca. Signat. a-b A-Lg; M4. Ejemplar consultado, Brit.Lib., 720.b.16.

- X Vives, J.L., Opera. Basilea, Episc. 1555(2 vols.)

Io. Lodovici Vivis Valentini opera, in duos distincta tomos: quibus omnes ipsius lucubrationes, quotquot unquam in lucem editas voluit, complectuntur: praeter Commentarios in Augustinum De Civitate Deie quorum desiderio si quis afficiatur, apud Frobenium inveniet... Basileae Anno M.D.L.V. Colofón: Basileae per Nic. Episcopium Iuniorem, Anno M.D.L.V. BASILEAE, EPISCOPIUS, 1555. Dos vols. en Fol., I: 32h. prel. + 687 págs., II:978 págs.

- XI. Vives, J.L. Opera omnia. Valencia, Monfort. 1782-1790. (8 vols.).

Joannis Ludovici Vivis Valentini Opera omnia distributa et ordinata in argumentorum classes praecipuas a Gregorio Majansio, Gener. Valent... Item Vita Vivis scripta ab eodem Majansio. Leberaliter editionis impensas sufficiente

Excellentissimo Domino, D.D. Francisco Fabian et Fuero,
Archiepiscopo Valentino,... Tomus I (-VIII). VALENTIAE
EDETANORUM, in officina BENEDICTI MONFORT,...1782 (-1790).
8 tomos en 8 vols. en Fol.

XII. Vives, Juan Luis.

Obras completas. Madrid, Aguilar, 1947-1948. 2 vols. Introd.
Trad. y notas de Lorenzo Riber.

C. Autores citados anteriores al S.XIX.

Agricola, Rodolphus. De inventione dialectica. Lovaina. Martens. 1515 (enero). 62 h. no numeradas. Pequeño Folio.

Antonio, Nicolás. Bibliotheca hispana, sive Hispanorum qui... scripto aliquid consignaverunt notitia... brevia elogia... operum catalogum duabus partibus continens, quarum haec... de his agit qui post annum... MD. usque ad praesentem diem floruerunt... auctore Nicolao Antonio,... ROMAE, ex off. N.A. TINASSII, 1672. 2 vol. Folio.

Brüker, J. Historia critica Philosophiae, Leipzig 1766 (5 -- vols.).

Cano, Fr. Melchor. Rev. D. Melchioris Cani, ... de Locis theologicis libri duodecim... SALMANTICAE, excudebat M. --- Gastius 1563. Folio. 520 p. y el índice.

Casas, Fray Bartolomé de las. Apologética historia sumaria. - (2 vols.). México, UNAM, 1967.

Casas, Fray Bartolomé de las. Historia de las Indias. (2 vols.) Madrid, B.A.E. tomos XCV y XCVI, 1957-1961.

Dasypodius, Petrus. DICTIONARIUM// VOCES PROPEMODUM VNIVERSAS// in autoribus latinae linguae probatis, ac uul--go receptis -- occurrentes Germanice ex--aplicans(...). Estrasburgo, W. -- Rihel, marzo 1535. En la h. 3b: IOANNES LVDOVICVS VIVES DE// tradendis disciplinis libro tertio. (11 líneas de texto). Hay ediciones cuando menos en 1536, 1554 y 1596.

Du Pin, E. Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques. Paris-Amsterdam. 1697-1715 (8 vols.).

Eiximenis, Francesc. Regiment de la Cosa Publica. Ed. del P. Daniel de Molins de Rei. Barcelona. Els Nostres Classics. -- 1927. (Ed. facsimilar de la edición de dicho año?).

Erasmus de Rotterdam. Enquiridion. (pr61. de Marcel Bataillon). Madrid, ed. de Dámaso Alonso, 1932. (Reimpresión facsimilar, -- Madrid, 1971).

Erasmus de Rotterdam. Opera omnia. (10 vols.). Leiden (Pieter Vander Aa), 1703-1706. (Reimpresión fotográfica de Georg Olms, 1961-1962). (El Enchiridio aparece en el Vol.V.)

García Matamoros, Alfonso. Alfonsi Garsiae Matamori, ... de Assenda Hispanorum eruditione, sive de Viris Hispaniae doctis narratio, ... COMPLUTI, ex officina J. BROCARII. 1553. Octavo.

Gesner, Conrad. Bibliotheca Universalis, ... authore Conrado -- Gesnero. TIGURI (ZURICH) apud CHRISTOPHORUM FROSCHOVERUM Mense Septembri, Anno 1545. Folio.

Mariana, Juan de. Historia de España. Madrid, hacia 1677, vol. II, p.181-182. Libro 26, cap. I.

Mayans y Siscar, Gregorio. "Vita Joannis Ludovici Vivis Valentini", en Vivis Opera Omnia. vol.I. Valencia, 1782.

Nicéron, J.-P. Mémoires pour servir à l'histoire des hommes -- illustres dans la république des lettres, avec un catalogue --- raisonné de leurs ouvrages (par J.P. Nicéron, continués par le P. Oudin, J.B. Michault et l'abbé Goujet). Paris, Briasson, 1727-1745. 12o. 43 vols.

Paquot, Jean-Noel. Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas, de la principauté de Liège et de quelques contrées voisines. Lovaina. Imp. Académique, 1765-1770. Folio. 3 vols.

Pedro Hispano. Tractatus Syncategorematum and selected anonymous treatises. Trad. por J.P. Mullally. Milwaukee, Marquette - University Press, 1964.

Petrarca, Francesco. Opere (texto latino e italiano) a curadi Giovanni Ponte, Milano, 1968.

Possevino, Le P. Antonio. S.J. Ant. Possevini, ... Apparatus sacer ad scriptores Veteris et Novi Testamenti... synodos et patres Latinos ac Graecos... theologos scholasticos... poetas sacros... VNETHIIS, apud SOCIETATEM VENETAM, 1603. Folio.

Prosatori latini del Quattrocento. I. Coluccio Salutati. Leonardo Bruni Aretino. Francesco Barbaro. A cura di Eugenio Garin. Turín, Einaudi, 1976.

Quintiliano, Marco Fabio. Instituzione Oratoria. (Prefacio, -- Trad. y Notas de Orazio Frilli). Textos latino e italiano. Los doce libros en 5 vols. Bolonia, Zanichelli, 1974-1982.

Rodríguez, el padre José. Bibliotheca Valentina. Compuesta -- por el... Fr. Josef Rodríguez... Juntase la continuación de la -- misma obra, hecha por el... Fr. Ignacio Savalis,... Valencia, -- impr. de J.T. Lucas, 1747. Folio.XVI + 614 p.

Roig, Jaume. Espill o Llibre de les Dones. Ed. de Marina Gustá. Pról. de Joaquim Bergés. Barcelona, Edicions 62. Primera Edición. 1978.

Valla, Laurentius. Opera Omnia. Basilea, 1540. Turín, 1962. Edición en facsímil. 2 vols.

Volkmar, Nicolaus. (trad.). COLLOQVIA// QVAEDAM PVERI-// lia, la tinogermanica Io.// achimi Camerarij, & Io. Lu-// dovicí Viuis// Adiecta est in gratiam iuuentutis// Dantiscanae interpretatio// Polonica// á// Nicolao Volkmaro.// (viñeta) // Cum Gratia & Priuilegio S.R.M.// DANTISCI. Excudebat Martinus Rhodus.// M.DC.XIII.// Ejemplar consultado: Biblioteka Jagiellonska (Cracovia). 52380/T. Hay - reimpresión en 1639.

Ximeno, Vicente. Escritores del Reyno de Valencia chronológicamente ordendos desde el año MCCXXXVIII de la Christiana Conquista de la misma ciudad hasta el de MDCCXLVII... Valencia, Dolz, - 1747. (Noticias sobre Vives, t.I: págs. 87-96 y 366; t.II: -- pág.357).

D. Autores citados o consultados. Siglos XIX y XX.

Allen, P.S., Allen H.M. y Garrod, H.W. (eds.).

Opus epistolarum D. Erasmi. Oxford, 1906-1957, 12 vols.

Arnaud, Charles.

Quid de pueris instituendis senserit Ludovicus Vives. Tesis doctoral. París, 1887.

Bataillon, Marcel.

Du nouveau sur J.L. Vives, en "Bulletin Hispanique", 32 (1930), 97-114.

Bataillon, Marcel.

"Humanisme chrétien et Litterature. Vivés moqué par Resende", en Coppens, J., Scrinium Erasmi. Leyden, 1969. vol.I, p.151-164.

Bataillon, Marcel.

Luis Vives, réformateur de la bienfaisance, en "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", 14 (1952), 141-158.

Batlle Vázquez, M.

Introducción, programa y bibliografía para un curso monográfico sobre el filósofo Juan Luis Vives. Murcia, 1942.

Belenguer Cebrià, Ernest.

València en la Crisi del segle XV. Barcelona. Edicions 62. Primera Edición. 1976.

Berger, Philippe.

"Contribution à l'Étude du déclin du Valencien comme langue littéraire au seizième siècle", en Mélanges de la Casa de Velázquez. T. (), 173-194.

Berger, Philippe.

"La lecture à Valence de 1474 à 1504", en Mélanges de la Casa de Velázquez. T.XI. (), 99-118.

Beuchot, Mauricio.

La filosofía del lenguaje en la Edad Media. México, UNAM. Primera edición. 1981.

Bibliotheca Belgica.

Bibliographie générale des Pays-Bas. Gante. 1891-1936. 16^a. 34 vols.

Bonilla y San Martín, A.

Luis Vives y la filosofía del Renacimiento, Madrid 1903.

Book E.

J.L. Vives, en reformator inom den pedagogiske vetenskapen, Helsingfors, 1887.

Buisson, F.

Répertoire des ouvrages pédagogiques du XVI siècle, Paris, 1886.

Bullón, E.

Los precursores españoles de Bacon y Descartes, Salamanca, 1905.

Caro Baroja, Julio.

Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea. Madrid, Ediciones Istmo, Segunda Edición, 1978. (3 vols.).

Carreras y Artau, T. y J.

Luis Vives, philosophe de l'humanisme, Lovaina, 1962.

Casanova R.A.

Soixante lettres de Juan Luis Vives traduites du latin, París, 1943,

Casas J.M.

Luis Vives y sus comentarios a la "Civitas Dei", en "La ciudad de Dios", 168 (1957), 615-619.

Castro A.

De la edad conflictiva, Madrid 1972.

Castro A.

La realidad histórica de España, México 1954.

Coppens, J., ed.

Scrinium Erasmianum, Leyden, 1969, 2 vols.

Coseriu, Eugenio.

Dos Estudios sobre Juan Luis Vives. Trad. de Ute Schmidt Osmanczik. México. UNAM. (Cuaderno de Lingüística 4). Primera Edición, 1978.

Daxhelet, E.

Adrien Barlandus humaniste belge, 1486-1538. Lovaina, (Humanística Lovaniensia), 1938.

Delaruelle, L.

"Nicole Bérault. Notes biographiques suivies d'un appendice sur plusieurs de ses publications", en Le Musée Belge. Lovaina-Paris. (1909), 253-311.

Delaruelle, L.

"Notes biographiques sur Nicole Bérault, suivies d'une bibliographie de ses oeuvres et de ses publications", en Revue des Bibliothèques, XII, (1902), 420-445.

Delaruelle, L.

Répertoire analytique et chronologique de la correspondance de Guillaume Budé. Paris 1907.

Dilthey, Wilhelm.

Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII. Trad. y Pról. de Eugenio Imaz. México. F.C.E. Segunda Reimpre. 1978.

Dobb, Maurice.

Estudios sobre el desarrollo del capitalismo. (Trad. de Luis Etcheverry). Buenos Aires, Siglo XXI, 5a. Edición, 1975.

Domínguez Ortiz, Antonio.

El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias, en Historia de España Alfaguara, vol.III. Madrid. Alianza Universidad 42. 1973.

Doussinague, F.

La política internacional de Fernando el católico. Madrid, Espasa-Calpe, 1942.

Ellie, Hubert.

"Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500", en Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 18-19 (1950-1951), págs.193-243.

Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti. Roma 1937, vol. XXXV.

Encyclopedia of Philosophy. Nueva York, Paul Edwards, 1967.

Estelrich, J.

La mission de l'Espagne: Au Mexique sur les traces de Vives, París. 1941.

Estelrich, J.

Vives. Exposition organisée a la Bibliotheque Nationale. París 1941.

Fornet, A. de.

Blanca March y Valencia. Las madres de Luis Vives. Madrid, 1942.

Fuster, Joan.

Poetas, Moriscos y Curas. Trad. de Josep Palacios. Madrid. Ed. Ciencia Nueva, S.L. 1969.

Fuster, Joan.

Rebeldes y Heterodoxos. Trad. de Josep Palacios. Barcelona. Ediciones Ariel. 1972.

García Cárcel, Ricardo.

Las Germanías de Valencia. Pról. M. Sanchis Guarner. Barcelona. Ed. Península. Primera Edición. 1975.

García Cárcel, Ricardo.

"Notas en torno al contexto familiar de Luis Vives", en Cuadernos de Historia de la Medicina. Vol.XIII (1974), 337-345.

García Cárcel, Ricardo.

Orígenes de la Inquisición Española. El Tribunal de Valencia. Pról. H. Kamen. Barcelona. Ed. Península. Primera Edición. 1976.

García-Villoslada, Ricardo.

La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, 1507-1522. Roma 1938.

García-Villoslada, Ricardo.

Loyola y Erasmo. Dos almas, dos épocas. Madrid. Ed. Taurus. 1965.

Garin, Eugenio.

La cultura filosofica del Rinascimento italiano, Florencia 1961.

Garin, Eugenio.

Storia della Filosofia Italiana. (3 vols.) Turín, Einaudi, 2a. Edición, 1966.

Gilson, Étienne.

La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del Siglo XIV. (Trad. de A.Pacios y S.Caballero). Madrid, Ed. Gredos, S.A., Segunda Edición, 1965.

Godet, M.

La Congrégation de Montaigu.(1490-1580). París, 1912.

Gomis, J.B.

Criterio social de Luis Vives, Madrid 1946.

González-Múzquiz, R.

Vindicación del ilustre filósofo español Juan Luis Vives, primer reformador de la filosofía en Europa, Valladolid 1839.

Graf, P.

Luis Vives como apologeta. Trad. de J.M. Millás Vallicrosa, Madrid, 1943.

Guerlac, Rita. (Ed. y trad.).

Juan Luis Vives Against the Pseudodialecticians. A Humanist Attack on Medieval Logic. Synthese historical library; v.18. Reidel. Dordrecht (Holanda). 1979.

Guiral, Jacqueline.

"Convers à Valence à la fin du XV^e S.", en Mélanges de la Casa de Velázquez. T.XI () 81-92.

Guy, A.

Vives ou l'humanisme engagé, Paris 1972.

Huizinga, J.

Erasmus, trad. W. Kaegi, Basilea.

Igual Ubeda, A.

Vida de J.L. Vives. Buenos Aires 1949.

Ijsewijn, Jozef.

"J.L. Vives in 1512-1517. A Reconsideration of Evidence", en Humanistica Lovaniensia. 26 (1977)82-100.

Ijsewijn, Jozef y Paquet, Jacques (Eds.).

The Universities in the Late Middle Ages. Lovaina. Leuven University Press. Segunda Edición. 1980.

Jardine, Lisa.

"Lorenzo Valla and the Intellectual Origins of Humanist Dialectic", en Journal of the History of Philosophy, 15(1977), 143-164.

Jiménez Delgado. (Ed.)

Vives, Juan Luis. Epistolario. Ed. y Trad. de José Jiménez Delgado. Madrid. Ed. Nacional. 1978.

Kaiser, F.

"Johannes Ludwig Vives (1492-1540)", en Historisches Jahrbuch, XV Band, Munich, 1894, pp. 307-353.

Kaiser, F.

Juan Luis Vives pädagogische Schriften. Freiburg 1896.

Kamen, Henry.

La Inquisición española. Trad. de Enrique de Obregón. Madrid. Alianza Editorial, S.A. 1973.

Kretzmann, Norman.

"History of Semantics", en The Encyclopedia of Philosophy. Nueva York, Paul Edwards, 1967.

Kretzmann, Norman y otros (Eds.).

The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism. 1100-1600. Cambridge. Cambridge University Press. Primera Edición. 1982.

Kristeller, P.O.

Augustine and Early Renaissance. Nueva York. 1943.

Kristeller, Paul Oskar.

Renaissance Thought and its sources. Nueva York, Columbia University Press, 1979.

Landa, Rubén.

Luis Vives y Nuestro tiempo. México. Instituto Luis Vives. 1969.

Lange, A.

Luis Vives. Trad. Menéndez y Pelayo. Buenos Aires. 1944.

Lavisse, E.

Histoire de la France illustrée, Paris, Hachette, 1911. (Utilicé los T. V-1 y V-2, preparados por H. Lemonnier).

Lecigne, C.

Quid de rebus politicis senserit J.L. Vives. Tesis doctoral. Lille. 1898.

Lemaitre, Jules.

Impressions de Théâtre. Paris, Ancienne librairie Furne, 1920. 364 pp.

Leroux, E.

Quid de puellis instituendis senserit Ludovicus Vives. Tesis doctoral. Paris 1888.

Lewis, G.

Une source inexplorée du Traité des Passions, en Revue philosophique de la France et de l'Etranger, 138 (1948), 341-381.

López Morillas, Juan.

El Krausismo español. Perfil de una aventura intelectual. México
F.C.E. Primera Edición 1956.

Mallaina, C.

Estudio biográfico de Luis Vives. Burgos 1872.

Manzoni, B.

Vives, Umanista Spagnolo. Lugano 1960.

Marañón, G.

Espanoles fuera de España. Madrid, 1961.

Massebieau, L.

Les Colloques scolaires du XVI Siècle. Paris 1878.

Mateu y Llopis, Felipe.

Catálogo de la Exposición Bibliográfica celebrada con motivo del IV Centenario de la muerte de Luis Vives. Redactado y ordenado por Felipe Mateu y Llopis. Barcelona 1940. 112 p. e índice, facsimiles y retratos.

Mateu y Llopis, Felipe.

J.L. Vives, el expatriado. Valencia 1941.

Mateu y Llopis, Felipe.

"Nueva aportación a la bibliografía sobre Juan Luis Vives (III, IV, V, VI)", en Anales del Centro de Cultura Valenciana. Segunda época. Año III, No.3(1942), p.70-74; Año IV, No.7(1943), p.181-187; Año V, No.9,(1944), p.198-204; Año V, No.10(1944), p.240-246. (Se entiende como No.I el catálogo y como el No.II Luis Vives el expatriado).

McCully, G.E.

"A letter of J.L.Vives to Jérôme Aleander, December 17, 1522",
en Renaissance Quartely, 22(1969), 121-128.

Menéndez y Pelayo, M.

Ensayos de crítica filosófica. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra,
1892. 397 p.

Menéndez y Pelayo, M.

La Ciencia Española. Edic. de Miguel Artigas. Madrid, Suárez,
1933. 2 vols.

Mestre, Antonio.

Historia, Fueros y Actitudes Políticas. Mayans y la Historiografía del XVIII. Pról. del Dr. E. Giralt y Raventós. Valencia.
Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva 2. 1970.

Michaud, G.L.

L'Influence de Vivés sur Rabelais, en Revue du seizième siècle,
12 (1925).

Millás Vallicrosa, J.M.

"La apologética de Luis Vives y el judaísmo", en Sefarad, 2
(1942), 293-323.

Monsegú, B.

Filosofía del humanismo de Juan Luis Vives. Madrid, 1961.

Moody, Ernest A.

Truth and Consequence in Medieval Logic. Amsterdam, 1953. (Reim-
preso por Greenwood Press, 1976).

Moreau, Brigitte.

Inventaire Chronologique des Editions Parisiennes du XVIe. Siècle. (...d'après les manuscrits de Philippe Renouard). Paris, Tomo I 1501-1510 (1972). Tomo II 1511-1520 (1977).

Moro, Tomás y otros.

Utopías del Renacimiento. (Trad. de la Utopía de Moro de A. Millares C.). México, F.C.E., 3a. Reimpresión, 1973.

Namèche, A. -Joseph.

Mémoire sur la vie et les écrits de J.L.Vives, Mémoires couronnés par l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Bruxelles, XV, Première Partie 1841, 3-126.

Noreña, Carlos G.

Juan Luis Vives. Trad. de A. Pintor-Ramos. Madrid. Ediciones Paulinas. 1978.

Norland, Howard B.

"Vives' Critical View of Drama", en Humanística Lovaniensia (Vol. XXX-1981), 93-107. Separata Enviada por el autor.

Oliveros, W.G.

Humanismo frente a Comunismo (con Trad. del De communione rerum), Valladolid, 1937.

Ortega y Gasset, José.

Vives-Goethe. Madrid. Revista de Occidente. 1973.

Palau y Dulcet, Antonio.

Manual del Librero Hispanoamericano. Barcelona-Oxford. Segunda edición. T.I (1948) en adelante.

Panofsky, E.

Renacimiento y renacimientos en el arte occidental. Madrid, Alianza Universidad.

Parmentier J.

J.L.Vives: De ses théories sur l'éducation et de leur influence sur les pédagogues anglais, en Revue Internationale de l'enseignement, 25 (1893), 441-455.

Pinta y Llorente, Miguel de la y Palacio, José María de.

Procesos Inquisitoriales contra la familia judía de Luis Vives. Madrid. Instituto Arias Montano. 1964.

Péter János.

Vives J. Lajos, Tárkul Sácu^vesc.

Pin y Soler, José. (trad. y pról.).

Joan Lluís Vives. Dialectes. Traducción e introducción de José Pin y Scler. Barcelona, Babra, 1915.

Rashdall, H.

The Universities of Europe in the Middle Ages. Londres. 1958 (3 vols.).

Reglá, Juan y otros.

España Moderna y Contemporánea. Barcelona. Ed. Teide, S.A. Sexta Edición. 1969.

Renan, E.

Averroes et l'Averroïsme. París 1861.

Renaudet, A.

Préréforme et Humanisme a Paris pendant les premières guerres d'Italie. Paris 1953. (Slatkine Reprints. Ginebra. Segunda edición. 1981).

Reusch, F.H.

Index der Verbotenen Bücher. (2 vols.). Bonn, 1883.

Riba, C.G.

Luis Vives y el Pacifismo. Universidad de Zaragoza 1933.

Riber, Lorenzo.

Ensayo biobibliográfico "Juan Luis Vives, Valenciano", en Juan Luis Vives, Obras Completas. Madrid (1947), T.I, p.13-255.

Rivari, E.

La sapienza psicologica e pedagogica di G.L.Vives da Valenza. Bolonia 1922.

Rivera de Ventosa, E.

"El joven J.L. Vives, comentador de "La Ciudad de Dios" de San Agustín", en separata de Cuadernos Salmantinos de Filosofía. IV (1978), 145-168.

Rossi, Paolo.

Los filósofos y las máquinas 1400-1700. (trad. de José Manuel García de la Mora). Barcelona, Labor, 3a. edición, 1970.

Sainz Rodríguez, P. y otros.

Homenaje a Luis Vives. Madrid 1977.

Sancipriano, Mario.

Il pensiero psicologico morale di G.L.Vives. Florencia, 1957.

Sancipriano, Mario (Ed.).

Vives, J.L., De anima et vita, Gregoriana Editrice, Padua, 1974.
Excelente edición crítica, con texto italiano al frente, notas,
introducción.

Sanz, V.

Vigencia actual de L. Vives. Montevideo 1967.

Sarton, George.

Seis alas Hombres de ciencia renacentistas. Buenos Aires,
Eudeba, 1965. (Texto original 1957) 304 pp.

Thibaut, F.

Quid de puellis instituendis senserit J.L. Vives. Tesis doctoral.
París 1888.

Universidad de Valencia.

Cátedra de Luis Vives. Ofrenda de los antiguos "Amigos en el IV
Centenario de su muerte": Valencia 1940. Presentación de F. Alcay
de Vilar (Edita los cursos de dicha cátedra de 1928 a 1930). Va-
rios Autores.

Urmeneta, F. de.

La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives. Barcelona
1949.

Urmeneta, F. de.

"Luis Vives como precursor de Suárez y Balmes", en Revista de Fi-
losofía, 7 (1948).

Urmeneta, F. de.

"San Agustín ante su comentarista Luis Vives", en Augustinus, 7(1962), 203-223; 8(1963), 519-533; y 12(1966), 135-176.

Vadier, B.

Un moraliste du XVI siècle. Jean Louis Vives et son livre de l'éducation de la femme chrétienne. Berna 1892.

Van den Bussche, E.

Jean Louis Vives. Eclaircissements et rectifications biographiques, en La Flandre. Revue des Monuments d'Histoire et d'Antiquités, 7(1876), 291-328.

Vasoli, Cesare.

La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo. Milán. Ed. Feltrinelli. Primera Edición 1968.

Vindel, Francisco.

El arte tipográfico en España en el siglo XV. Madrid, Tall. Góngora, 1945-1953. 9 vols. (Cito especialmente los vols. III. Valencia, Mallorca y Murcia, y IV. Zaragoza).

Vocht, H. de.

History of the Foundation and the Rise of the Collegium Trilingue Lovaniense (1517-1550). Lovaina 1951-1955(4 vols.). Kraus Reprint 1976-1980.

Vocht, Henry de. (Ed.).

Literae Virorum Eruditorum ad Franciscum Craneveldium 1522-1528. Lovaina. 1928.

Vocht, H. de.

Monumenta historica Lovaniensia. Lovaina 1934.

Vosters, S. A.

J.L.Vives en de Nederlanden, en Verslagen en Mededelingen v. d. Kon. Ulaamse Acad. (1964). 65-201.

Watson, F.

Vives and the Renaissance Education of Women. Nueva York 1912.

Watson, F.

Les relations de Joan Lluís Vives amb els anglesos i amb l'Anglaterra. Barcelona 1918.

Watson, F.

Vives and Saint Augustine's "Civitas Dei", en Church Quarterly Review, 76 (1913), 154-157.

Watson, F.

Luis Vives. Oxford 1922.

Xirau, J.

El Pensamiento vivo de J. L. Vives. Buenos Aires 1944.

Zaragüeta Bengoechea, J.

Las directrices de la pedagogía de Juan Luis Vives. Madrid 1945.