

Ismael ROCA MELIÁ

**EL HÉROE CLÁSICO Y EL SABIO HUMANISTA.  
TOMÁS DE AQUINO Y JUAN LUIS VIVES**

**INTRODUCCIÓN**

Cabría afirmar que el héroe clásico está abocado plenamente a la acción, que no se resigna a fenecer en el seno de su familia arrastrando una existencia apagada y vulgar, sino que pretende ennoblecerse con brillantes gestas, pues camina en pos de la gloria para dejar un buen nombre tras de sí. Podríamos decir en términos griegos que es más Diónisos que Apolo<sup>1</sup>.

En cambio, el sabio humanista medieval, y en buena medida el renacentista, quiere conjugar la acción con la contemplación quiere ser Diónisos y Apolo al propio tiempo, quiere *contemplata aliis tradere*<sup>2</sup>, si tenemos en cuenta que la contemplación no es sólo visión intelectual del objeto contemplado, sino una operación de amor hacia el mismo objeto y que en una sociedad teocéntrica como la medieval se identifica con Dios conocido, vivido y compartido con los demás<sup>3</sup>.

Aquí la virtud primordial, más que la σωφροσύνη, es la caridad que no absorbe las restantes virtudes, sino que respeta la naturaleza y los fines específicos de ellas, de las otras teologales, como también de las cardinales, especialmente de la prudencia, virtud de gran tradición clásica grecolatina, que supone un equilibrio armónico de las facultades y potencias anímicas del hombre y que se refleja en la serenidad interior, y hasta en el semblante risueño y atrayente, como se afirma por sus coetáneos que era el de Domingo de Guzmán<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf. P. Dumas, *Humanités chrétiennes*, Paris, 1952, págs. 52-57.

<sup>2</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 2ª pars, II, quaest, 188, art.6.

<sup>3</sup> Cf. M.D. Chenu, *St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1959, págs. 58-65.

<sup>4</sup> Cf. *Ibidem*, pág. 155.

La virtud es razón, recta razón y sabiduría, en la que existe una jerarquía de valores (Dios, los semejantes, el mundo inferior) y una cosmovisión que nos lleva a ver a Dios en el mundo y en los hombres (en el macro y microcosmos) para consagrar con el estudio y la acción todas las realidades humanas<sup>5</sup>.

## I. EL HÉROE CLÁSICO EN LA LITERATURA

Desarrollando la síntesis introductoria, insistiremos en que el rasgo principal que caracteriza al héroe clásico es su gusto por la acción, por la noble acción. Sin ésta la vida no tendría sentido. Es digno de notarse que ἀρετή como sinónimo de virtus ha querido significar «valentía», «intrepidez» antes de «valor moral»<sup>6</sup>. Pindaro dice que ninguno quería quedarse atrás y contemplar como su juventud se marchitaba sin riesgo permaneciendo junto a la madre<sup>7</sup>. Es por el afán de la gloria que los héroes obran de este modo, porque tienen deseos de inmortalidad.

El héroe, en efecto, se mantiene firme ante la perspectiva de la muerte. El hombre magnánimo, cuyo retrato teje Aristóteles, se preocupa poco de su vida, porque estima que no debe querer vivir a toda costa<sup>8</sup>. Por ello Aquiles, aun a sabiendas de que morirá en plena juventud si da muerte a Héctor, decide vengar el honor de su amigo Patroclo<sup>9</sup>. Y es de notar que este pasaje de la *Ilíada* es el que recuerda Sócrates ante el tribunal ateniense al

<sup>5</sup> Cf. I. Roca, «Razón universal y sociabilidad en el estoicismo senequista», *Millars*, I (1974), págs. 94-98; M.D. Chenu, *O.c.*, 138-149: donde se habla de la virtud=razón, de la prudencia y construcción del mundo.

<sup>6</sup> Cf. O. Bauernfeind, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965, s.v. ἀρετή donde se analiza ampliamente el término en la literatura griega (cols.1219-1225) hasta la misma época del Nuevo Testamento (cols.1226-1228) con las siguientes acepciones: excelencia, valentía y valor militar, mérito, virtud, acto con que dios se da a conocer y gloria.

<sup>7</sup> Cf. *Pit.* IV,184 s. No quiere uno verse privado de nobles gestas εἶναι κάλων ἄμμορος. Cf. Virgilio, *En.* V,230 y XII,49.

<sup>8</sup> Cf. *Etic. Nicom.* lib. IV, cap. III, 23.

<sup>9</sup> *Il.* XVIII, 90-96: «Mi ánimo no me incita a vivir, ni a permanecer entre los hombres, si Héctor no pierde su vida atravesado por mi lanza, recibiendo así la merecida pena por la muerte de Patroclo Menetiada». Respondióle Tetis derramando lágrimas: «Breve será tu existencia, a juzgar por lo que dices, pues la muerte te aguarda así que Héctor perezca».

asumir ser ejecutado para mantenerse fiel a sus convicciones<sup>10</sup>. Tal asunción lúcida de un destino trágico no es el aspecto menos seductor del héroe antiguo.

Mas es ante la prueba donde se mide la grandeza y los límites del héroe tanto griego como romano. La tentación más frecuente será la del suicidio cuando de otra suerte no se puede mantener la dignidad personal. Séneca nos presenta numerosos ejemplos de ello, particularmente en la Epístola 70<sup>11</sup>.

Ahora bien, hablamos del héroe literario y no del héroe histórico político. Así, en el relato épico, el héroe aparece señalado con frecuencia ya desde el principio: v.gr. en la *Iliada*, en la *Odisea*, en la *Eneida*<sup>12</sup>, y en el desarrollo de la narración presenta rasgos casi divinos, en sus gestas sale triunfante de los peligros, resulta simpático y atrayente, y aunque puede ser objeto de reconvención, nunca lo será de burla o menosprecio. De esta forma se muestran el impetuoso Aquiles, el paciente Odiseo y el piadoso Eneas.

Por esta causa no faltan quienes piensan que en la *Farsalia* de M. Aneo Lucano no existe dicho héroe literario: tal no puede ser J. César el triunfador de la contienda, pues la admiración de Lucano hacia él no es sostenida, es más, aparece tergiversada y hasta se convierte en verdadera antipatía; tampoco puede serlo Pompeyo el Magno, el derrotado; más que héroe del relato es un ex-héroe o anti-héroe, aunque atraiga en buena medida las simpatías del autor; pudiera ser el héroe político. Menos todavía puede ser el héroe Catón de Útica, por el que Lucano siente simpatía y admiración, pues se trata de un personaje episódico, realmente ausente en la trama esencial de la narración<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Cf. Platón, *Apol.*, 28 c-d.

<sup>11</sup> Cf. §§ 5-10: el sabio no debe continuar su existencia a cualquier precio, ni menospreciar su vida, pero sí la fortuna.

<sup>12</sup> Cf. los primeros versos de los respectivos poemas, donde aparece o el nombre del mismo héroe, así en la *Iliada*, o los rasgos característicos que lo definen con claridad, como en la *Odisea* o en la *Eneida*.

<sup>13</sup> Cf. S. Mariner, «La *Farsalia*, poema sin dioses, ¿también sin héroes?», *Est. Clás.*, XV (1971), págs. 132-159 con abundante bibliografía. Para toda la cuestión, cf. W.S. Chetter, *Das Romische Epos*, Wiesbaden, 1978.

## II. EL SABIO CLÁSICO FRENTE AL HÉROE

El héroe clásico puede seducirnos por su entrega a la acción, por su intrepidez, por su sentido del honor y la gloria. Mas permanece en una atmósfera de leyenda, bañada de luz irreal. Frente a él el sabio clásico aparece como quien encarna mejor un ideal realizable.

Ciertos textos permiten subrayar, aunque brevemente, cuál es para el sabio la jerarquía de valores: así en varios diálogos platónicos<sup>14</sup>. De este modo aprendemos que la gloria sin más es un falso bien, que la fuerza sin la «razón» o la «cordura» (φρόνησις) más que ayudar perjudica a quienes la poseen, que todo el oro del mundo no merece ser puesto en la balanza frente a la virtud, que preferir la hermosura corporal a la espiritual supone anteponer el cuerpo al alma, lo cual no implica renunciar a un ideal en el que la belleza moral se conjugue con la física<sup>15</sup>, el ideal del καλός-κάγαθός que implica «virilidad» (ἀνδρεία), «medura» (μηδὲν ἄγαν), «piedad» (εὐσέβεια), «justicia» (δικαιοσύνη), «razón» (φρόνησις) y muy particularmente la temperancia o «prudencia» (σωφροσύνη); tales son las cualidades esenciales a las que complementan las virtudes anejas que constituyen el encanto de la vida social<sup>16</sup>.

Es sobre todo ante la prueba cuando el sabio se nos muestra superior al héroe: comprende el valor educativo del sufrimiento: los παθήματα son para él μαθήματα<sup>17</sup> y se pone en manos de la Providencia como lo enseña Séneca en el diálogo filosófico del mismo título<sup>18</sup>. El propio Séneca en la Epístola 66, aprovechando las enseñanzas de Epicuro, acepta una división de bienes similar a la estoica; Epicuro preferiría conseguir los bienes del sosiego en el cuerpo y de la serenidad en el alma, pero aprueba y elogia los bienes que derivan del sufrimiento, de la enfermedad y de los dolores más graves, de que dio prueba este maestro del placer en sus últimos días,

<sup>14</sup> V.gr. *Apol.*, 30 a, o bien *Leg. I*, 7260-7281.

<sup>15</sup> Como en el *Carmides* platónico donde se trata de definir el concepto de σωφροσύνη o en el *Teeteto*, donde se discute lo que es o mejor lo que no es la ciencia.

<sup>16</sup> Cf. A.J. Festigiére, *La Sainteté*. Paris, 1942, págs. 117 ss. Del mismo autor: *Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, págs. 17-43, y el art. «La Sage et le Saint» reproducido en un capítulo de su obra *L'Enfant d'Agrigente*, Paris, 1941.

<sup>17</sup> Cf. Esquilo, *Agam.* 177-178 y 249-250.

<sup>18</sup> V.gr. *V*, 6-8: la existencia del mal en el mundo entra en los designios de la mente divina. Por ello el sabio debe obedecer a Dios y secundar el Destino. Así mostrará su entereza ante la prosperidad y el infortunio.

soportando con entereza la tortura de la vejiga y de la úlcera intestinal; Séneca hace una afirmación más audaz: supuesto que unos bienes pudieran ser superiores a otros, él elegiría éstos que parecen lúgubres, en lugar de los suaves y delicados, y los hubiera proclamado más grandes. Porque es más meritorio superar las dificultades que moderar las alegrías<sup>19</sup>. Tal actitud es la «punta fina» de la sabiduría antigua que converge con el ideal de la sabiduría y santidad cristianas.

### III. EL SABIO Y SANTO CRISTIANO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

Será necesario mostrar aquí cómo la sabiduría y santidad cristianas superan el heroísmo y la sabiduría antigua sublimando sus valores. En realidad Cristo y los santos son también héroes y sabios en un plano distinto al de los clásicos antiguos, pero, a nuestro juicio, más auténtico. Los trabajos de Pablo de Tarso son tan cautivadores como los de Hércules y son verdaderos. El primer tipo de sabiduría y santidad cristiana es la del mártir que es un héroe. En la comunidad cristiana para ser proclamado santo se precisa la heroicidad de las virtudes. Y Francisco de Asís es para el cristiano más sabio que los cínicos, como Domingo de Guzmán, Tomás de Aquino, y hasta el propio Vives, lo son más que los estoicos.

No será difícil mostrar lo que falta al héroe clásico a menudo rebosante de orgullo, empeñado en su propia gloria y desprovisto, en ocasiones, de algunas virtudes morales, cual es el amor a la vida y la disposición al perdón.

El sabio antiguo podrá parecer en algún momento el tipo perfecto de hombre, mas su ideal resulta demasiado limitado, a la medida tan sólo de lo humano, es decir, no del todo transcendente; si bien debemos admitir que se trata de un humanismo abierto, esto es, humilde, consciente de su limitación y deseoso de encontrar noble y sinceramente la verdadera solución al destino del hombre<sup>20</sup>. Este sabio aun cuando aspira hacia Dios y le procla-

<sup>19</sup> Cf. *Ep.* 66, 45-50.

<sup>20</sup> Síntesis basada en la doctrina expuesta por Ch. Moeller en el cap.: «Homero y Virgilio o el clasicismo pre-cristiano» de su obra *Humanismo y santidad*, Barcelona, 1967, págs. 56-81.

ma, por boca de Séneca, padre<sup>21</sup>, creador<sup>22</sup> y bueno<sup>23</sup>, basado en la comunidad de la razón, no se atreve a considerarse integrado en la familia divina, llamado a ser perfecto hombre con el Hijo de Dios y a dejarse invadir por la fuerza de su gracia y a vivir en su intimidad. De hecho la santidad cristiana es un don del todo gratuito y transformante: el cristiano vive una vida nueva<sup>24</sup>, lo que traduce espléndidamente Bossuet: «como en una mañana de primavera».

En fin, la caridad cristiana (agápe y no éros) lleva a su plenitud toda la vida moral y amplía las posibilidades del héroe y santo medieval; en la regeneración de la humanidad ya no se trata de predicar como Sócrates la moral a sus conciudadanos, sino de promover por toda la tierra la solidaridad y fraternidad universales.

La santidad clarifica y orienta la sed de acción del héroe, satisface las más nobles aspiraciones del sabio hacia el Absoluto y la trascendencia, y fundamenta al hombre en la alegría al ir realizando en su vida la imagen exultante del rostro de Dios<sup>25</sup>.

De lo dicho se desprende cuán bien encaja en el desarrollo posterior de nuestra exposición la consideración de la figura vigorosa de Tomás de Aquino, humanista cristiano. Tampoco queda fuera de cuestión la consideración de J. Luis Vives, más vinculado a la doctrina y al espíritu medieval de cuanto podría parecer<sup>26</sup>; también en su condición de humanista cristiano, y cuya obra en el V Centenario de su nacimiento se halla en plena actualidad.

<sup>21</sup> *Ep.* 110,10: *parens noster*; *Prov.* 1,5: *parens ille magnificus*.

<sup>22</sup> *Ep.* 119,15: *id actum est ab illo mundi conditore*; *Nat. Quaest.*:...*operis huius dominum et artificem*.

<sup>23</sup> *Ep.* 65,10: *Quaeris quod sit propositum deo?* *Bonitas*.

<sup>24</sup> S. Pablo, *Rom.* 6,4: *in novitate vitae*= ἐν καινοτητι ζωῆς.

<sup>25</sup> Cf. P. Dumas, *O.c.*, pág. 55.

<sup>26</sup> En efecto, como señalamos en nuestra edición del tratado vivesiano *De anima et vita*, Valencia, 1992, págs. 24-25, algunas de las enseñanzas del Doctor Angélico en la *Summa Theologica* han sido asumidas por Vives.

#### IV. TOMÁS DE AQUINO EN LA CORRIENTE HUMANÍSTICA MEDIEVAL

Sin duda los historiadores y filólogos estarán de acuerdo en que es lícito hablar de un renacimiento humanístico en la época carolingia<sup>27</sup>, promovido por la corte imperial, y sobre todo de un esplendor literario en el siglo XII, del que son fiel exponente las escuelas de Chartres y Orleans<sup>28</sup>. Probablemente su conformidad se desvanezca si pensamos en el siglo XIII, el del apogeo de la Escolástica, Y, sin embargo, si no podemos hablar en relación con él de un verdadero renacimiento literario, sí de una ideología humanística cuya principal figura fue Tomás de Aquino.

Es cierto que en este siglo «el humanismo retórico y ciceroniano del siglo XII se hunde bajo tierra para no reaparecer sino mucho más tarde<sup>29</sup>»; que el latín del siglo XIII es inferior en su pureza clásica al del siglo precedente: las grandes obras de la Escolástica, entre ellas las de Santo Tomás, son notables por su claridad y precisión, tienen el mérito de haber hecho del latín «la lengua técnica del pensamiento abstracto<sup>30</sup>», pero han limitado su dominio universal.

Particularmente en este siglo se extiende el empleo del «cursus» rítmico, prueba evidente de que los escritores se preocupaban también de la forma literaria. Era la prosa rimada latina, basada en el acento, de la que con tanta profusión como brillantez hizo uso el Doctor Angélico en sus escritos, no menos que en sus sermones que pronunciaba en latín durante su estancia en París<sup>31</sup>. Sin embargo, dejando aparte la obligada abstracción del lenguaje, se introdujeron numerosos barbarismos y expresiones artificiosas que alejaron cada vez más al latín medieval de su modelo clásico.

En nuestro breve análisis de la figura de Tomás de Aquino como sabio humanista nos referiremos primero a su fecunda y prodigiosa *actividad*, para bosquejar luego una síntesis de su *doctrina* de marcado carácter teocéntrico.

No por conocido es menos revelador de la inquebrantable decisión de

<sup>27</sup> Cf. A. Forest, «Le mouvement doctrinal du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup>» en vol. XI de *Histoire de l'Eglise*, Paris, 1951, pág. 69.

<sup>28</sup> Cf. Ch. Mohrmann, «Le dualisme de la latinité médiévale» *Rev. Et. Lat.* XIX (1952) pág. 340; R.G. Villoslada, *Historia de Iglesia*, Madrid, 1952, III, págs. 381 ss.

<sup>29</sup> R.G. Villoslada, *O.c.*, pág. 871.

<sup>30</sup> Ch. Mohrmann, *O.c.*, pág. 347.

<sup>31</sup> Cf. S. Ramírez, *Suma Teológica*, Madrid, 1947, «Introducción general», págs. 5 y 43.

Tomás de ser fiel a su vocación de dominico el episodio<sup>32</sup> del secuestro y detención de que fue objeto por parte de su familia a fin de que abandonara la Orden de Predicadores, pues, recluido en la fortaleza paterna de Rocaseca se vio forzado a coger de la chimenea encendida un tizón para ahuyentar a la joven lasciva que sus hermanos habían introducido en su aposento con la intención de seducirle. Luego fray Tomás con ayuda de otro religioso pudo descolgarse con una cuerda por la ventana de la habitación para desaparecer rápidamente rumbo a Nápoles donde completaría su noviciado.

En las vacaciones de 1247, a sus 22 años fue enviado al Estudio General de París, donde acudían los mejores alumnos de las Provincias dominicanas. Mas, como el convento de Santiago de París estaba demasiado repleto de estudiantes, estos fueron distribuidos en parte por otros Estudios Generales, y a Tomás le correspondió el de Colonia donde tuvo la suerte de escuchar las brillantes lecciones de Alberto Magno al que en lo sucesivo le uniría una profunda veneración y amistad.

Ya ordenado sacerdote, bajo la dirección del propio Alberto comenzó a impartir sus clases en Colonia. Por estas fechas, el papa Inocencio IV le ofreció la abadía de Monte Casino, pero Tomás rechazó dicha oferta, como posteriormente la del arzobispado y del beneficio de la abadía de San Pedro de Nápoles. Su vocación era el estudio en calidad de simple fraile.

Cuando apenas contaba 26 años, a propuesta de su maestro Alberto Magno fue elegido para la vacante de Bachiller en el Estudio General de Santiago de París donde sus lecciones convocaron gran concurrencia de alumnos, mostrando Tomás tal sabiduría en su exposición que, según su biógrafo, parecía superar a los mismos maestros, y por la claridad de su doctrina estimulaba a los estudiantes al amor de la ciencia.

Durante cuatro años desempeñó con gran éxito su cargo de Bachiller comentando la Biblia y las Sentencias de Pedro Lombardo. Por sus conocimientos merecía se le otorgase la licenciatura y el grado de Maestro «*in Sacra Pagina*», mas la edad requerida para ello eran los 35 años y Tomás a la sazón solo contaba 30. Por ello el Papa Alejandro IV intervino para que se le concediese la *Licentia docendi*. Tres años duró por esta vez su magis-

---

<sup>32</sup> Respecto de los distintos episodios de la vida de Santo Tomás que reflejan su comportamiento activo y contemplativo, dechado de heroicidad y sabiduría cristianas, remitimos al propio S. Ramírez, *O.c.*, págs. 8-64, quien se fundamenta en G. Tocco, *Vita Sti. Thomae Aquinatis*, ed. D. Prümmer en *Fontes vitae Sti. Thomae*, St. Maximin, 1927, págs. 57-160.



terio parisiense, al que regresaría diez años más tarde; las aulas apenas eran suficientes para contener el número de alumnos. La actividad científica y publicaciones de fray Tomás fueron realmente prodigiosas. A tan importante labor magisterial se añadieron sus continuas predicaciones.

Por otra parte, el rey San Luis le consultaba constantemente acerca de los asuntos más graves del gobierno de Francia. Tenía la costumbre de informar a Tomás la víspera de celebrar un consejo y le encarecía se sirviese darle su parecer a primera hora del día siguiente, encargo que Tomás cumplía fielmente. En el verano de 1259 abandonaba París para regresar a su patria.

Los nueve años que permaneció en Italia, de 1259 a 1268, fueron seguramente los más fecundos de su vida: contribuyó a organizar los estudios de la Orden y se dedicó asimismo a la docencia. Entonces fue encargado por el Papa Urbano IV, de acuerdo con Alberto Magno, de corregir y depurar la filosofía de Aristóteles para que sirviese eficazmente a la teología. Y fray Tomás tuvo la suerte de encontrarse con el dominico Guillermo de Moerbeke, gran helenista, que con su nueva versión de Aristóteles, realizado con fidelidad y rigor, le ayudó grandemente a culminar con éxito el encargo recibido del Pontífice.

En noviembre de 1268, el General de la Orden dominicana envió a fray Tomás a la ciudad del Sena a fin de ocupar de nuevo la cátedra de Teología para extranjeros, caso poco frecuente en aquel tiempo, ya que un profesor no solía enseñar en París más de una sola vez. El motivo fundamental que movió al general a tomar tal decisión fue la situación delicada de los estudios que reclamaba un profesor de gran prestigio. Por otra parte los gerardinos combatían encarnizadamente a los frailes mendicantes en la cátedra, en el púlpito y en las publicaciones. Tomás se aprestó a medir sus armas con ellos y, en su empeño, ganó definitivamente la batalla, reconociéndose solemnemente la utilidad de las órdenes mendicantes: franciscanos y dominicos.

Pero el Aquinatense continuó impartiendo con brillantez sus lecciones ordinarias y solemnes y publicando sus obras: comentarios a numerosas obras de Aristóteles, comentarios a los libros de Job y al Evangelio de San Juan; mas particularmente la continuación de la *Summa Theologica*.

Durante este segundo profesorado en París, tuvo lugar una anécdota reveladora de la nobleza de espíritu del santo: los estudiantes de la Universidad Sorbonense que gozaban siempre de su compañía le invitaron a dar un paseo hasta la abadía y el santuario de San Dionisio; a su regreso, cercanos

ya a las murallas de París, le dijeron: «Maestro, mire qué ciudad tan hermosa: ¿No querría ser su dueño?». Esperaban oír de sus labios algunas palabras de edificación. En efecto, él les respondió: «Mayor satisfacción me daría poseer las homilias de San Juan Crisóstomo sobre San Mateo. La posesión de esta ciudad turbaría la paz de mi alma y me impediría dedicarme a la contemplación de las cosas de Dios»<sup>33</sup>.

Mas, como la agitación de la Universidad continuaba, ante la insistencia del rey Carlos I de Anjou que lo reclamaba como profesor de la Universidad de Nápoles, los superiores dieron orden a Tomás de regresar a Italia después de la Pascua de 1272, y aunque el Rector y profesores de la Universidad de París suplicaron al Capítulo general de los dominicos que le permitiesen continuar en París, aquél decidió que Tomás quedara en Nápoles en el convento de Santo Domingo, sede del nuevo Estudio General que era público y sus clases estaban agregadas a la Universidad.

Durante el curso 1272-1273 explicó el primer tercio del Salterio y las Epístolas de San Pablo. Asimismo predicaba con frecuencia ya no en latín como en París sino en el dialecto napolitano. El pueblo fiel, según nos dice su biógrafo G. Tocco, escuchaba con tanta reverencia sus sermones como si hablase el mismo Dios<sup>34</sup>. Al propio tiempo redactaba sus comentarios a diversas obras de Aristóteles y ultimaba la tercera parte de la *Summa Theologica* que se ocupa del misterio de la Redención y de los Sacramentos. Fue el 26 de marzo del 73, cuando estaba escribiendo sobre los dolores de Jesucristo en la Pasión, que experimentó un éxtasis acompañado de abundantes lágrimas. En los meses siguientes escribió sin descanso sobre los Sacramentos. Durante la redacción del Sacramento de la Eucaristía, solía bajar a la Iglesia por la noche antes de maitines, cuando aún no había nadie en ella. En la capilla de San Nicolás se pasaba largas horas de rodillas ante el Crucifijo. Allí le sorprendió una vez el sacristán, Domingo de Caserta, elevado dos codos sobre el suelo, y escuchó la voz que desde el Crucifijo le decía: «Tomás está muy bien lo que has escrito de mí; ¿Qué recompensa quieres por tu trabajo?», a lo que Tomás respondió; «¡Señor, no quiero nada más que a Ti!»<sup>35</sup>.

A partir de entonces ya no quiso dictar nada a su amanuense fray Reginaldo. Insistiéndole éste en que hiciera un pequeño esfuerzo para terminar

<sup>33</sup> Cf. G. Tocco, cap. 42; *Fontes...*, pág. 115.

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*, cap. 48; *Fontes...*, pág. 108.

<sup>35</sup> Cf. *Ibidem*, cap. 34; *Fontes...*, pág. 108.

la *Summa Theologica*, Tomás le dijo al fin: «Después de lo que Dios se ha dignado revelarme el día de San Nicolás, me parece paja todo cuanto he escrito en mi vida. Mas te ruego no digas a nadie, mientras yo viva, cuanto acabo de manifestarte<sup>36</sup>.

Camino del Concilio unionista de Lyon, al que había sido convocado personalmente por el Papa Gregorio X, falleció santamente fray Tomás en el monasterio de Fosanova, el 7 de marzo de 1274, cuando había cumplido los 49 años de edad.

Tomás de Aquino era de imponente presencia corporal, de elevada estatura, de cabeza voluminosa, bien proporcionado y de porte distinguido. Tenía gran sensibilidad, pero dotado de un vigor varonil cuando se ejercitaba en los actos de virtud. Su inteligencia era ágil y profunda, su memoria prodigiosa, su laboriosidad inquebrantable. Comprendía fácilmente cuanto leía u oía, pero era más dado a la reflexión y meditación. Evitaba toda conversación inútil y no hablaba más que de Dios o con Dios. Sin embargo, era muy cortés, afable y servicial.

En suma, provisto de las virtudes más excelsas: de una pureza angelical, amante de la pobreza, y de una sobriedad y frugalidad extremas, su humildad fue excepcional. Dotado de una gran paciencia en los trabajos y enfermedades, era, sin embargo, enérgico en defender la verdad. Y por encima de todo un hombre entregado a la oración y contemplación divina<sup>37</sup>.

Entre sus muy numerosas obras cabe señalar sus Comentarios a los libros de la Escritura del Antiguo y del Nuevo testamento; sus Comentarios a los filósofos, sobre todo a las obras de Aristóteles; sus obras mayores: *Summa contra Gentiles* y *Summa Theologiae* y un sin número de opúsculos u obras menores<sup>38</sup>.

Hombre virtuoso, activo y contemplativo, Santo Tomás es en la baja Edad Media un testigo fidedigno y un *modelo acabado de sabiduría y de santidad o heroicidad cristianas*.

A continuación pasamos a exponer en síntesis *la ideología humanística que representó Tomás de Aquino*: es la concepción teocéntrica del mundo en que vivimos, inspirada en las aportaciones de la filosofía griega que él supo comprender y exponer debidamente.

<sup>36</sup> Cf. Bartolomé de Capua, *Proceso napolitano de canonización* n.79; *Fontes...*, pág. 377.

<sup>37</sup> Cf. S. Ramírez, *O.c.*, págs. 53-64, donde presenta la semblanza de Santo Tomás.

<sup>38</sup> Para un mayor detalle de toda la producción del Aquinatense cf. asimismo S. Ramírez, *O.c.*, págs. 65-72.

En la época clásica de la Grecia antigua existió una oposición irreconciliable entre la mentalidad de los sofistas y la que preconizaron Sócrates, Platón y Aristóteles<sup>39</sup>. Para los sofistas, padres espirituales de los modernos filósofos agnósticos, el conocimiento en cuanto depende para ellos más del sujeto que conoce que del objeto conocido, no es sino la sensación interpretada por el sujeto, y por lo mismo variable como él. De aquí que toda opinión pueda mantenerse como verdadera al ser relativa al sujeto, y de este modo queda abierto un camino hacia el escepticismo. En efecto, Protágoras fue acusado de impiedad por un escrito que comenzaba así: «Por lo que toca a los dioses no sé si existen o no»<sup>40</sup>, afirmación ésta comprensible si admitimos el principio establecido por él: «El hombre es la medida de todas las cosas»<sup>41</sup>.

Contra los sofistas Sócrates esgrimió su dialéctica. Orientándose hacia la práctica y basado en la experiencia íntima del alma que todo hombre posee, sustituyó los hábitos inciertos empíricos y contradictorios, fundados en la opinión, por una moral racional en la que se definen las nociones del bien, de la piedad, de la justicia, etc. Para él Dios es la inteligencia suprema, organizadora del cosmos, ser inmenso y providente. Platón a su vez, puso a Dios en el centro de su reflexión filosófica, pues la Idea eternamente verdadera de la Justicia y del Bien, fuente original de toda perfección, ocupa un lugar preeminente en su sistema. San Agustín le considera el padre de la teología en cuanto plantea racionalmente el problema de Dios. Por otra parte, a la luz de los diálogos platónicos se va comprendiendo cómo la sofística supone una crisis y hasta una decadencia del modelo cultural griego.

Para Aristóteles la auténtica filosofía es la Metafísica, refutación por su solo nombre del empirismo sofístico. Es en el libro de la Metafísica, donde, en demostración plena, afirma la existencia de una substancia trascendente, eterna, inmutable y perfectísima, Acto Puro, Dios. Se trata, pues, de una filosofía en la que, en abierta oposición a Protágoras, «Dios es la medida de todas las cosas»<sup>42</sup>.

De aquí la importancia de Tomás de Aquino como humanista cristiano. Su gran mérito estriba en el esfuerzo que puso en comprender el espíritu y

<sup>39</sup> Cf. W. Jaeger, *Humanisme et théologie*, Paris, 1956, págs. 66-87.

<sup>40</sup> Cf. E. Chambry, *Platon. Protagoras...*, Paris, 1967, pág. 30.

<sup>41</sup> Platon, *Teaet.*, VIII, 152 a.

<sup>42</sup> Aristóteles, *De caelo*, II, 10-12.

la letra del autor, descubierto de nuevo en su siglo, Aristóteles. Como ya señalamos, fray Tomás pidió a Guillermo de Moerbeke que le hiciese la traducción del Estagirita, lo más fiel y exacta posible, para poder limpiar su filosofía de todas las adherencias extrañas, contraídas a lo largo de los siglos, particularmente a causa de los comentaristas árabes, a fin de hacerla apta para ilustrar la verdad revelada<sup>43</sup>. De esta suerte, siguiendo de cerca el texto griego y sin perder de vista el conjunto de la doctrina aristotélica, tuvo un conocimiento del filósofo griego superior al de su maestro Alberto Magno, hasta el punto de que muchos historiadores reconocen que sus comentarios son los más penetrantes que jamás se hayan hecho sobre Aristóteles<sup>44</sup>. Si bien éste es la fuente principal de su filosofía, puesto que Tomás ha descubierto las intuiciones esenciales del aristotelismo: teoría del conocimiento, doctrina de la potencia y del acto, el hilemorfismo; se trata, no obstante de un aristotelismo platonizante, ya que habla de la doctrina de la participación, del ejemplarismo, de la causalidad metafísica, de la distinción del «esse» y la «essentia» en las criaturas. Mas, en el plano histórico, es sobre todo el cristianismo la fuente que le informa debidamente sobre Dios, el mundo creado, el hombre y el destino de éste. El tomismo se convierte así en la confluencia de todas las grandes corrientes del pensamiento medieval: platonismo y aristotelismo, arabismo y cristianismo<sup>45</sup>.

Como asegura W. Jaeger, nada hubo en el Renacimiento de los siglos XV y XVI comparable a la penetración analítica y sintética de Tomás, que al renovar la filosofía renovó todo el saber humano y puso las bases del desarrollo ulterior del pensamiento racional, sin las cuales el Renacimiento no hubiera sido lo que fue<sup>46</sup>. Guiado por el principio de que «la verdad según la razón y la verdad según la fe deben... coincidir en sus resultados y ayudarse la una a la otra»<sup>47</sup>, porque la verdad es una y Dios es la verdad total; el Doctor Angélico como ya antes el príncipe de los filósofos griegos, hizo resaltar deliberadamente el aspecto racional del problema teológico.

Esta es la característica de su humanismo: se trata de una construcción racional en la que todos los aspectos de la realidad son estudiados con

<sup>43</sup> Cf. S. Ramírez, *O.c.*, pág. 34.

<sup>44</sup> Cf. R. Garrigoy-Lagrange, «St. Thomas commentateur d'Aristote», *Dict. Theol. Cathol.* t. XV, I, col.624.

<sup>45</sup> Cf. Van Steengerghen, «Le mouvement doctrinal du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup>», en *Histoire de l'Eglise*, Paris, 1951, t. XIII, págs. 256-258.

<sup>46</sup> Cf. W. Jaeger, *O.c.*, págs. 51 ss.

<sup>47</sup> Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, II,4.

referencia a Dios, principio supremo del ser y regla absoluta de perfección. Pero, así como para Aristóteles Dios está eternamente aislado del mundo, aun siendo la causa primera del movimiento; para Tomás es causa creadora y fin último de la creación, providencia universal que gobierna el mundo. Los seres existentes son materialización de las formas ideales, por donde el mundo de la experiencia sensible puede dilatarse en el cosmos de las formas substanciales. Forma sin materia y Acto Puro es Dios; los demás seres, incluso los ángeles, sustancias espirituales, constan de potencia y acto.

Aguda intuición la del santo de Aquino fue armonizar de modo original la doctrina de la participación platónica con la aristotélica del acto y la potencia; la perfección del Ser Infinito, absolutamente simple, es participada y limitada en las criaturas gracias a la composición de «esse» y «essentia», interpretada por Tomás en términos de acto y potencia. Dios, primer Motor Inmóvil, pone en movimiento al mundo entero, como el amante al amado, en virtud de su propia perfección. Al temor de Kempis<sup>48</sup>: «Todos los hombres naturalmente desean saber, mas ¿de qué sirve la ciencia sin el temor de Dios?», responde el Angélico que el deseo de saber lo ha infundido el Creador en nuestra alma y que, en último término, conduce a Él. Por ello afirma Tomás que es necesaria al hombre la búsqueda de la inmortalidad y la realización de todos sus actos de suerte que viva en conformidad con el espíritu, ya que éste constituye esencialmente al hombre y es su parte más excelente<sup>49</sup>.

Otro tanto es aplicable a la Ética. Ésta es para Santo Tomás el «fruto de toda su filosofía, está fundada sobre el sentido de la trascendencia divina y de la personalidad humana, fuente de responsabilidad y de valor imperecedero»<sup>50</sup>. Aquí supera a Aristóteles: la moralidad de los actos consiste en su conformidad con la razón humana, destello de la Razón Divina, que es la norma suprema de actividad moral. El hombre encuentra la felicidad al poner en juego la potencia racional de su alma, iluminada por la fe. Y será mediante el acto de conocimiento —en ello difiere de Escoto y en parte de San Buenaventura— como disfrutará, en la vida futura, de Dios, Sumo Bien y fin último del hombre.

Así la naturaleza humana y la razón, columnas de la cultura griega, son conceptos fundamentales para el Angélico, que se esfuerza en aplicar metó-

<sup>48</sup> Lib. II,1.

<sup>49</sup> Cf. R. Garrigou-Lagrange, *O. et I. c.*, col.649.

<sup>50</sup> Van Steenberghen, *O. c.*, pág. 260.

dicamente la razón humana al sobrenatural revelado. Toda una visión admirable del mundo en torno a Dios, que brinda la ocasión para realizar la armonía entre la fe y la razón, siempre supuesto que la fe es don de la gracia. No es, por tanto, el «credo quia absurdum», sino el «credo ut intellegam» de San Anselmo, lo que motiva su sistema. Es decir, que para el que se ha cimentado sólidamente en la fe, no hay inconveniente para que se esfuerce por comprender racionalmente lo que cree. Entre la fe y la visión beatífica, hay aquí abajo un intermediario: la inteligencia de la fe<sup>51</sup>.

Con razón podemos hablar a lo largo del siglo XIII, más que de un renacimiento literario, de un excelso humanismo cristiano personificado sobre todo en Tomás de Aquino.

## V. J. LUIS VIVES EN EL HUMANISMO CRISTIANO RENACENTISTA

El humanismo renacentista (siglos XV y XVI) propugnaba, como es sabido, la enseñanza de las humanidades (*studia humaniora*), un conjunto de disciplinas de raigambre grecolatina y medieval: gramática, retórica, historia, filosofía, derecho, etc<sup>52</sup>.

Para llevar adelante su programa educativo los humanistas excogitaron métodos de crítica histórica y filológica, como acudir a las fuentes de inspiración de los autores clásicos y presentar un texto lo más depurado posible de sus obras<sup>53</sup>.

El entusiasmo por los autores clásicos perseguía un doble objetivo: el literario o artístico y el propiamente humanístico, de perfección moral. De hecho el interés de los renacentistas en el ámbito de la filosofía se centró en la Ética y como lo hiciera Petrarca, llamado «padre del humanismo», se consagraron con ahínco al estudio de la Biblia, desligando la teología de la filosofía natural para vincularla a una doctrina más libre y espontánea,

<sup>51</sup> Cf. W. Jaeger, *O.c.*, págs. 24-38. Interesa, en general, el estudio básico de E. Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942, dividido en tres partes: Dios, la naturaleza y la moral.

<sup>52</sup> Luego al referirnos a las obras de J. Luis Vives, hacemos especial mención del tratado *De disciplinis*, una de sus producciones más emblemáticas.

<sup>53</sup> Cf. A. Fontan, «El latín de los humanistas» en *Humanismo Romano*, Barcelona, 1974, págs. 257-272; y el opúsculo del mismo autor: *Pérdida y recuperación del latín*, Madrid, 1991, págs. 10-25.

basada en las humanidades. Tal disposición intelectual halló su culminación en el humanismo cristiano de las figuras señeras del renacimiento: D. Erasmo, T. Moro, G. Budé y L. Vives.

Vives<sup>54</sup> después de estudiar Latín, Griego y los rudimentos de Lógica en el Estudio General de Valencia, y con su tío Enrique March las Instituciones de Justiniano, dejó su ciudad natal a los 17 años para ampliar sus conocimientos en la ya célebre Universidad de la Sorbona. Vives criticaba los métodos de enseñanza de la Sorbona donde se imponía el estudio de la dialéctica, lo que contrariaba el espíritu de Vives, abierto a los ideales del humanismo renacentista de Erasmo, que le eran ya conocidos. En la Universidad de París terminó sus estudios académicos obteniendo el grado de Doctor.

De París se trasladó a Brujas donde mantendría su estancia, aunque con intervalos, hasta su muerte. Ciudad culta, apacible, bien organizada, centro comercial importante, constituía una sede de estudios abierta a los ideales erasmianos en flagrante contraste con los de la Sorbona.

Frente a C. García Noreña, el investigador francés A. Guy supone que fue ya en 1514, y no en 1519, cuando entabló amistad con G. Budé, renombrado humanista.

En 1517 de Brujas pasó a Lovaina donde permaneció hasta 1523, compartiendo la residencia con Brujas. Lovaina le ofrecía la posibilidad de incrementar los emolumentos y saberes en contacto con los mejores maestros de la época. Allí fue profesor y Director del Colegio Trilingüe, colega de Adriano de Utrech, el futuro Papa Adriano VI. Asimismo fue nombrado preceptor del joven Guillermo de Croy, obispo de Cambrai, quien pronto sería nombrado arzobispo de Toledo y que le introdujo en la corte del emperador Carlos V.

Fue ya avanzado el 1522 cuando se le ofreció la cátedra de Humanidades de la Universidad de Alcalá por el fallecimiento de A. Nebrija. La oferta de Alcalá era tentadora, pero en el fondo Vives no quería regresar a España:

---

<sup>54</sup> Entre los estudios más recientes sobre la personalidad de Vives en general, el hombre y la obra, señalamos por orden de aparición: C. García Noreña, *Juan Luis Vives*, The Hague, 1970 (=Madrid, 1978); A. Guy, *Vivès ou l'humanisme engagé*, Paris, 1972; A. Buck, *Juan Luis Vives*, Hamburg, 1982; E. González, *Joan Lluís Vives. De la Escolástica al Humanismo*, Valencia, 1987; A. Gómez Hortigüela, *Luis Vives Valenciano o el compromiso del filósofo*, Valencia, 1991; A. Fontan, *Juan Luis Vives, humanista, filósofo, político*, Valencia, 1992; VV.AA. *Ioannis Lodocici Vivis Opera omnia*, I, Introducción general, Valencia, 1992; A. Gómez Hortigüela, *Luis Vives entre líneas*, Valencia, 1993.



le retraían los gastos del viaje y el temor a la Inquisición. Por ello, al llegar a Inglaterra para trasladarse a España, la corte de Enrique VIII le ofrece la anhelada oportunidad de quedarse vinculado a la misma, por lo que renunció al viaje a España.

En el verano de 1523 Vives fue nombrado lector del Colegio del Corpus Christi de Oxford por el cardenal Wolsey, canciller del rey. Allí encontró la gran amistad de Tomás Moro y la generosidad de la reina, Catalina de Aragón.

Fue el 26 de mayo de 1524, cuando a sus 32 años de edad contrajo matrimonio con Margarita Valdaura, joven de ascendencia valenciana, la cual constituía para él el ideal de la esposa perfecta que plasmaría en su tratado: «La educación de la mujer cristiana».

La segunda y última visita a Oxford, no fue venturosa para Vives: el clima muy nocivo para su salud, la ejecución de su padre por la Inquisición y la crítica situación internacional motivaron su infortunio.

A su regreso a Brujas se enteró de que su íntimo amigo T. Moro, gran intelectual, ferviente cristiano y fiel servidor del rey, había sido condenado por éste al cadalso, porque Moro se oponía al propósito de Enrique de divorciarse de Catalina. Vives se esforzó en brindar sus buenos oficios para reconciliar a los soberanos, pero el resultado fue negativo para su economía: Enrique y Catalina le retiraron la pensión real y el divorcio se consumaría poco después.

Según era habitual entre los humanistas, Vives buscó otro protector no menos poderoso y lo encontró en el emperador Carlos V al que dedicó su tratado «La concordia y discordia en el género humano». Éste le concedió de forma regular 150 ducados anuales lo que suponía la mitad de sus gastos.

En los últimos años fue cordialmente protegido por el Señor de Comines y D<sup>a</sup>. Mencía de Mendoza. A partir del 37, Vives comparte residencia entre Brujas y el Palacio de Nassau en Breda como huésped de D<sup>a</sup>. Mencía y el duque, su esposo, ayudando a la duquesa a perfeccionar su cultura humanística.

Es a su regreso de Oxford cuando Vives escribe sus obras más originales como reformador de la cultura europea y filósofo y moralista de talla universal. Por entonces se entera de que T. Moro, fiel a su conciencia cristiana, es ejecutado (35), que Ana Bolena después de reemplazar a Catalina es decapitada (36), que Enrique VIII es excomulgado por el Papa (33) y que Catalina, abandonada, muere en 1536, el mismo año que Erasmo.

Vives en todo este tiempo exterioriza un gran fervor religioso. Ya antes

había escrito numerosos opúsculos sobre Jesucristo («El triunfo de Cristo», «El nacimiento de Cristo»), en 1529 «Sagrado diurno sobre el sudor de Nuestro Señor Jesucristo», «Meditación sobre la Pasión de Cristo en el salmo 37», en 1535 «Estímulos del alma hacia Dios». La transfiguración de su espíritu se hace ostensible en su preocupación por las miserias humanas individuales y colectivas. En 1531 publica su obra cumbre: «Sobre las Disciplinas», ocupándose de la reforma de la cultura en todos los ámbitos de la enseñanza; en 1538 su tratado «Sobre el alma y la vida» y entre 1538-1540 la que será su obra póstuma, de carácter apologético, dedicada al Papa «Sobre la verdad de la fe cristiana».

Seguidamente, mediante un breve análisis de su principales obras, ofrecemos una *síntesis del pensamiento y de las inquietudes intelectuales* de esta primerísima figura del humanismo renacentista.

Vives mostró sus dotes de *filólogo clásico* renovador, además de en sus comentarios a obras de autores como Cicerón<sup>55</sup>, Virgilio<sup>56</sup> y otros, de modo particular en su opúsculo, el más editado de todos sus escritos, *Linguae Latinae exercitatio*, de 1538<sup>57</sup>. Los 25 diálogos de que consta el libro están destinados a enseñar a hablar en latín a los estudiantes, sustituyendo los textos medievales por otros nuevos, con un léxico adaptado a la época renacentista; se acompaña al alumno a lo largo de toda la jornada, desde el despertar hasta la escuela, con la descripción de la casa, de las comidas, de los juegos, del vestuario, de las costumbres cívicas, de la misma educación. Hábilmente el autor sabe difundir la ideología humanística y su propio pensamiento, presentando el modelo del hombre burgués, el laico erudito de la sociedad renacentista.

Como un verdadero *educador* en los diversos campos de la cultura se dio a conocer en su ambiciosa obra *De disciplinis* (1531)<sup>58</sup>. Esta, aun supo-

<sup>55</sup> Recordamos *Ad Catonem Maiorem Ciceronis Praelectio quae dicitur Anima senis*, de 1518 (ed. C. Fantazzi, Leiden, 1987); *Praefatio in leges Ciceronis*, de 1519 (ed. C. Mattheussen, Leipzig, 1984) y *Somnium et vigilia in Somnium Scipionis*, de 1520 (ed. E.V. George, Greenwood, 1989).

<sup>56</sup> Recordamos *Praefatio in Georgica Vergilii*, de 1518 y *In Bucolica Vergilii interpretatio allegorica*, de 1537.

<sup>57</sup> Desde la primera edición de 1538, en Breda, hasta 1649, fue editada 65 veces. Entre las ediciones más recientes señalamos la de C. Fernández, Barcelona, 1949, con introducción, traducción, notas y vocabulario, y la de J.F. Alcina, Barcelona, 1988, también con traducción anotada.

<sup>58</sup> Para el texto latino, además de la edición primera de Amberes de 1531, se deberá utilizar la de G. Mayans, *Vivis Opera omnia*, Valencia, 1782-1790, y la traducción de L. Riber,

niendo un revolucionario programa de educación, constituye más bien una reflexión profunda sobre los propósitos de la cultura humana, su progresiva corrupción y los remedios para la misma. Interesa destacar las dos partes fundamentales de que consta: la primera analiza las causas de la corrupción de la ciencia en general y de sus diversas disciplinas: gramática, historia, retórica, filosofía natural, matemáticas, medicina, ética y derecho civil. La segunda que versa «Sobre la manera de enseñar estas disciplinas», brinda, aparte de su valor pedagógico, una información histórica, por cuanto examina y valora los libros de texto y las obras de consulta para profesores y alumnos.

Sin duda uno de los rasgos más acusados de la personalidad científica de Vives es el del *filósofo*. En efecto, ya en 1518 en su opúsculo *De initiis, sectis et laudibus philosophiae*<sup>59</sup> había ofrecido el primer esbozo moderno de una historia crítica de la filosofía. Un año después en *Adversus Pseudodialecticos*<sup>60</sup> criticó duramente lo que constituía el núcleo de la educación filosófica de la Sorbona, la lógica alambicada que no era sino la corrupción de la lógica aristotélica, pues Vives suspiraba por el retorno del Aristóteles original. En cambio, sus *Declamationes quinque Syllanae* (1520)<sup>61</sup> incluyen, por vez primera, la exposición del propósito y método de la filosofía.

Con todo Vives fue un filósofo más práctico que especulativo y así una de sus obras más importantes, la *De anima et vita* (1538)<sup>62</sup>, presenta una *orientación antropológica*: es el estudio de las operaciones del alma, basado en la reflexión y la observación empírica, independiente de razonamientos metafísicos. Por él, según Lange<sup>63</sup>, se le puede considerar padre de la psicología moderna. La impronta del tratado está en que Vives observa y describe

---

*Luis Vives. Obras Completas*, Madrid, 1947-1948. Tanto en la edición de Mayans, como en la de Riber, como es sabido, no se incluye el texto de los Comentarios a la Ciudad de Dios.

<sup>59</sup> La primera edición fue en 1518 en Lovania, pero ahora contamos con la ed. crítica del texto latino realizada por C. Matheussen, acompañada de la traducción inglesa de J. Roberts.

<sup>60</sup> Fue editado por primera vez en 1519 en Lovania y recientemente, en 1979, en Leiden con aparato crítico por C. Fantazzi. Para la versión castellana puede servir L. Riber.

<sup>61</sup> En Amberes fue su primera edición en 1520; y en edición crítica con traducción inglesa ha sido publicada en 1989 por E.V. George.

<sup>62</sup> La primera edición apareció en Basilea, en 1538, pero existe una edición con texto revisado a cargo de M. Sancipriano, publicada en Padua, 1974. La traducción castellana con notas ha sido preparada recientemente en Valencia, 1992, por I. Roca.

<sup>63</sup> Cf. *Luis Vives*, Buenos Aires, 1974, pág. 17 y ss.

el mecanismo de las acciones humanas partiendo de su origen en el conocimiento sensitivo hasta su plenitud en las decisiones de la voluntad, es decir observa al hombre para reformar sus hábitos, y así educarlo mejor.

De índole aún más práctica, *en el ámbito de la sociología cristiana*, dedicó Vives a los magistrados de Brujas, en 1526, su tratado *De subventionne pauperum*<sup>64</sup>. Es una declaración audaz de la función social de la propiedad privada y de la obligación que tienen los gobernantes de velar por la prosperidad ciudadana. Llama la atención su atrevido programa para la redención municipal de la pobreza y su firme ataque al mal crónico de su época, la mendicidad profesional. El libro I es una discusión teórica acerca del origen de la pobreza y la obligación moral de ayudar al pobre; el II constituye un programa concreto de asistencia y de bienestar social.

Mas la *obra de índole histórico-cultural* –y en buena medida filosófico-teológico– que consagró a Vives como a una de las figuras insignes del Renacimiento fue la de sus *Commentaria in XII libros 'De Civitate Dei' Divi Aurelii Augustini*<sup>65</sup>, escrita entre 1521 y 1522. Como el propio Vives indica, su propósito al escribir estos comentarios, a guisa de notas aclaratorias a la magna obra agustiniana fue: 1) recordar fábulas e historias; 2) describir ciudades y regiones; 3) dejar constancia de casi todos los filósofos platónicos, y también de los filósofos de otras escuelas como los estoicos, los epicúreos, etc...; 4) abordar asimismo los temas teológicos, si bien de forma más parca que los temas profanos. Siguiendo el modelo renacentista, Vives desvincula la moral de su fundamentación metafísica, y tiene de la historia una concepción pragmático-ejemplarista, como maestra de la vida, que presenta protagonistas de los hechos como modelos de virtud, mas no alcanza a considerar el valor de la historia en sí misma, como despliegue sin más de la humanidad dotada de todos sus valores culturales, positivos y negativos, a lo largo del tiempo. El autor evidencia un doble núcleo cultural: el reflejado por el mundo grecolatino y el teológico que representa la doctrina de Cristo.

Vives consagró numerosos opúsculos a la adorable persona de Jesucris-

<sup>64</sup> La primera edición fue en Brujas, en 1526. Mas existe una edición reciente con texto revisado, traducción italiana y notas, realizada en Firenze, 1973 por A. Saita.

<sup>65</sup> Con primera edición en 1522 en Basilea y pocos años después con otras ediciones en la propia Basilea, en París, Lyon y Amberes, pero ya no después de 1584, fecha en la que fue incluida en el *Index* por el Papa Paulo IV. Ahora ha sido publicado ya el primer volumen, con los cinco primeros libros de Comentarios, en edición crítica, a cargo de J. Pérez y de J.M. Estellés. Existen con todo varios estudios monográficos.

to; mas ahora, tratando de sintetizar, escogemos dos obras de carácter religioso especialmente importantes: *Introductio ad sapientiam*<sup>66</sup> y *De veritate fidei christianae*<sup>67</sup>.

La primera, escrita en 1524, es un prontuario moral para el sabio y una norma de vida para el filósofo cristiano. Con gran realismo y fina intuición afirma Vives que «la sabiduría consiste en juzgar rectamente de las cosas» y que «la virtud es el bien máspreciado de todos» que hemos de pedir a Dios. Se inspira en el pensamiento de los filósofos antiguos, pero sobre todo en la doctrina de la Sagrada Escritura, del Antiguo y del Nuevo Testamento.

La segunda «Sobre la verdad de la fe cristiana» la terminó en el mismo año de su muerte, 1540, y fue publicada por su amigo Cranevelt en 1543. Como amplio documento en defensa de la fe en Cristo, es el escrito más importante que poseemos para valorar el espíritu religioso de un judío converso al final de su existencia. Las páginas dedicadas a las verdades básicas del cristianismo y a su provechosa aplicación a las necesidades humanas son bien elocuentes. Ciertas verdades, según él, como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma pueden ser aprehendidas por la razón humana de forma tan convincente como para afianzar sobre ellas la conducta moral, pero el acto de fe no es una conclusión necesaria a partir de premisas evidentes, sino una convicción libre que debe ser estimulada. Cristo es confirmación e ideal de la virtud ética. Opuesto a todo sectarismo, el cristianismo del autor, de clara influencia estoica, era, en su espíritu, católico, es decir, universal.

*En suma:* Vives fue un *intelectual de enorme capacidad, fecundo y polifacético*. Aunque su vocación y talante de filósofo es bien patente, tanto al principio de su extensa producción, como a su regreso de Inglaterra, escribió numerosos libros de índole religiosa; de hecho su obra literaria culmina, según hemos visto, con una obra de carácter apologético-teológico. En verdad, según afirma García Noreña, Vives fue un hombre de convicciones religiosas, un cristiano sincero y serio, de modo que son inseparables de la estructura básica de su pensamiento tres principios: 1) la dependencia trascendental del hombre respecto de Dios; 2) la convicción de que cada

<sup>66</sup> Primera edición en 1524, en Lovaina. Además de las mencionadas ediciones de Mayans y de Riber, recientemente se ha publicado una traducción anotada en catalán, en Barcelona, 1992.

<sup>67</sup> Primera edición póstuma en Basilea, en 1543. Además contamos con el texto latino de Mayans y la versión castellana de Riber, ya mencionados. La obra de gran interés ha sido poco estudiada.

individuo pertenece a un género humano debilitado por la culpa original; 3) la admiración y amor sin límites por Jesucristo<sup>68</sup>.

Asimismo, nuestro humanista, sin desvincularse de su sólida formación filosófica, de orientación moral y pragmática, antes bien apoyado en ella, accedió a otras parcelas del saber, como lo demuestra su magna obra «Sobre las disciplinas» y sus «Comentarios a la Ciudad de Dios», donde hace gala de una vastísima erudición. No sería justo olvidar la veneración de Vives, compartida con los otros corifeos del Renacimiento, por la cultura grecolatina, a la que dedicó, como ya hemos dicho varios de sus escritos.

Vives nacido con toda probabilidad en el año admirable de 1492, el de la conquista de Granada y del descubrimiento de América, asistió a grandes acontecimientos en una generación a la vez atormentada y gloriosa, pues en ella se conquistó y civilizó América (1515-1540), pero también en ella apareció la reforma religiosa de Lutero (1517), de Zvinglio (1519), de Calvino (1536), y la proclamación de Enrique VIII como autoridad suprema de la Iglesia anglicana (1534); a la vez que se cernía amenazador el peligro turco frente a Viena (1529).

En esta época Carlos V sojuzgó en el interior de España los levantamientos de los Comuneros de Valladolid (1521) y de los agermanados en Valencia (1523), y se enfrentó con éxito hasta cuatro veces con el rey de Francia, Francisco I. Vives en su coherencia de intelectual crítico y de pacifista convencido, abogó repetidas veces, particularmente en su obra «Sobre la concordia y discordia del género humano», antes aludida, dedicada precisamente a Carlos V, por la reconciliación de los príncipes cristianos y la unidad de la Iglesia católica que poco después de su muerte, en 1545, celebrarían el Concilio de Trento, promovido en buena parte por la recién fundada Compañía de Jesús en París (1534).

Si es cierto que en esta cuestión, como en tantas otras, Vives compartió los ideales de Erasmo, no obstante fue siempre un intelectual independiente con notables diferencias respecto de aquel a quien consideró su maestro: Vives no era un monje como Erasmo, sino casado; Vives era modesto y despreocupado del juicio de la posteridad; en cambio a Erasmo le preocupaba mantener el prestigio de figura prócer del humanismo, universalmente reconocida; Vives era un pensador serio y reflexivo que, aun siendo capaz de escribir en bello latín y bien que lo demostró, con todo atendía más a las

---

<sup>68</sup> Cf. *O.c.*, pág. 264.

ideas que a las palabras, al contrario de Erasmo, de natural más imaginativo e ingenioso, y de estilo siempre brillante.

Vives no era un reformador religioso, sino un filósofo en pugna con los sofistas y un gran educador de la humanidad; en cambio Erasmo se sentía y era teólogo y reformador religioso, antagonista de Lutero, como también notable especialista en Sagrada Escritura que, a través de los fundamentos filosóficos de su teología, influyó poderosamente en la configuración del moderno espíritu europeo, liberal y cristiano. Vives, en fin, no fue ni un héroe, ni un santo, pero sí un hombre bueno que con sólida fundamentación filosófica y cristiana promovió una auténtica renovación en su momento histórico, convencido como estaba mediante una reflexión serena y optimista de que el hombre puede mejorar en el futuro<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> Cf. C.G. Noreña, *O.c.*, pág. 179 y ss.