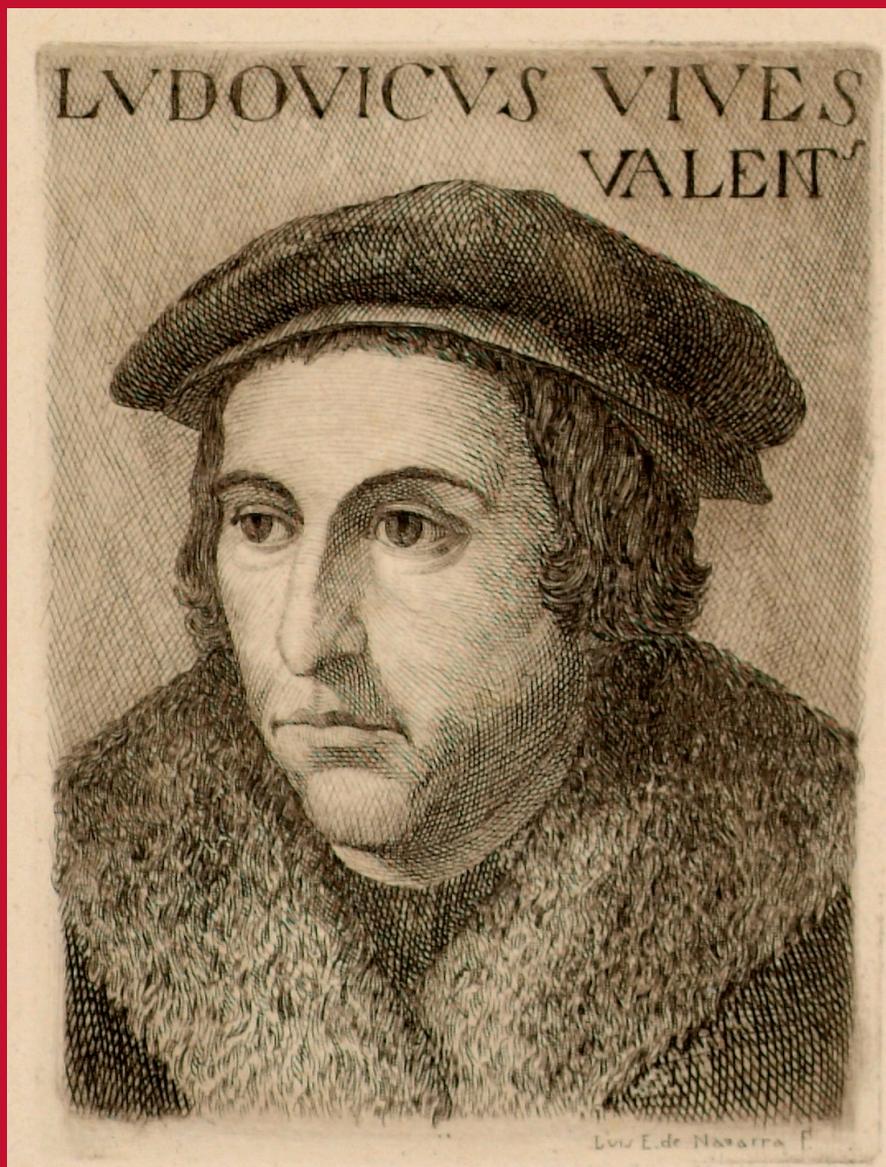


Semana Marañón 2006

# Luis Vives

## Humanista español en Europa

Antonio López Vega y Pedro Schwartz Girón (Eds.)



Biblioteca  Valenciana

 GENERALITAT VALENCIANA  
CONSELLERIA DE CULTURA I ESPORT



**Luis Vives**

*Humanista español en Europa (Semana Marañón 2006)*



Biblioteca  Valenciana

**Luis Vives**  
*Humanista español en Europa (Semana Marañón 2006)*

ANTONIO LÓPEZ VEGA y PEDRO SCHWARTZ GIRÓN (Eds.)

 GENERALITAT VALENCIANA  
CONSELLERIA DE CULTURA I ESPORT

*Biblioteca  Valenciana*

© De l'edició: Generalitat Valenciana, 2008

© Dels textos: els autors

Maquetació: Inés Pérez Sanjuán, Àrea de Publicacions  
Direcció General de Relacions amb les Corts i Secretariat del Govern  
Conselleria de Presidència

Biblioteca Valenciana  
Monestir de Sant Miquel dels Reis  
Av. de la Constitució, 284  
46019 València - Espanya  
<<http://bv.gva.es>>

ISBN:

Dipòsit legal:

Imprés a Espanya

Queda prohibida la reproducció total o parcial d'este llibre, com també la inclusió en un sistema informàtic, la seua transmissió en qualsevol forma o mitjà, tant electrònic, mecànic, per fotocòpia, registre com altres mètodes, sense el permís previ i per escrit dels titulars del *copyright*.

## ÍNDICE

Luis Vives en la obra de Marañón	
<i>Antonio López Vega</i> .....	11
Valencia en el Mediterráneo renacentista	
<i>Pablo Pérez García</i> .....	21
La fundación del primer hospital psiquiátrico del mundo	
<i>Juan José López-Ibor Aliño</i> .....	59
El gobierno de la ciudad y la polémica de los pobres	
<i>Pedro Schwartz Girón</i> .....	75
Vives cristiano	
<i>José María Belarte Forment</i> .....	85
Luis Vives y la Inquisición	
<i>José Antonio Escudero</i> .....	107
Inquisición y cultura en la España Moderna: Un reto para seguir investigando y una polémica que no cesa	
<i>Virgilio Pinto Crespo</i> .....	121
Medicina antigua y médicos y humanistas en el siglo XVI	
<i>Francisco Rodríguez Adrados</i> .....	133

Erasmus, Moro y Vives <i>Joseph Pérez</i> .....	149
Erasmus en España y Vives en Europa. De adalides de la ortodoxia al ostracismo por su heterodoxia <i>José Luis Orella Unzué</i> .....	165
El ideal humanista de la libertad de conciencia: Erasmo, Vives y Servet <i>Ángel Alcalá Galvé</i> .....	199
Vives y el entorno de Carlos V <i>Alfredo Alvar Ezquerro</i> .....	231

A Antonio Fernández  
de Molina y Cañas, *in memoriam*



## Luis Vives en la obra de Marañón

ANTONIO LÓPEZ VEGA | Director de la Fundación Gregorio Marañón

**P**ara la Fundación Gregorio Marañón es motivo de gran satisfacción el éxito que ha obtenido la XVII edición de la Semana Marañón dedicada a «Luis Vives. Humanista español en Europa». Celebrada en la ciudad de Valencia en el mes de noviembre de 2006, ha contado con la colaboración y patrocinio de la Dirección General del Libro y la Conselleria de Cultura, Educació i Esport de la Generalitat Valenciana, instituciones a las que expresamos nuestro agradecimiento. Hacemos extensiva también nuestra gratitud a la Universidad de Valencia, que ofreció como sede el marco incomparable de la Universidad Literaria, la Universidad Politécnica y la Universidad Cardenal Herrera CEU. Este volumen reúne los textos de las diversas conferencias que constituyeron este Ciclo que fue coordinado por nuestro patrono D. Pedro Schwartz Girón, a quien hago constar nuestro agradecimiento.

Como director de la Fundación Gregorio Marañón estimo de interés que esta presentación haga referencia a la obra de Marañón que ha inspirado este Ciclo. Gregorio Marañón y Posadillo (1887-1960) escribió su *Luis Vives, un español fuera de España* durante su exilio en París. Salido de España como consecuencia de la más incivil de nuestras guerras en los últimos días de 1936, Marañón no pudo regresar a su patria hasta finales de 1942. Libre de ocupaciones académicas y médicas regulares, el célebre médico y escritor pudo dedicar buena parte de su tiempo a la investigación histórica, a la elaboración y redacción de nuevas publicaciones tanto humanísticas como médicas –entre estas últimas destaca el *Manual de Diagnóstico Etiológico*–. A pesar de no disponer de su riquísima biblioteca, la producción científica y humanística de Marañón no sólo no se vio mermada, sino que durante estos años se asiste a algunos de sus años más prolíficos.

En esa labor contó con la inestimable colaboración de su esposa, Doña Dolores Moya Gastón de Iriarte. Quizás no se ha hecho suficiente hincapié en el papel determinante que esta mujer tuvo en su vida y su obra. Éste no es mal lugar para insistir en ello, dado que quien se acerque al *Vives* de Marañón, podrá entrever en las páginas que éste dedica a la mujer del humanista, Margarita Valldaura, algunas reflexiones que pueden aplicarse a su propia esposa. Así, si Marañón se refiere a aquella como «la compañera de su vida de emi-

grado», a ésta le había dedicado un ejemplar de su obra *Tiberio. Historia de un resentimiento* (1939) del siguiente modo, «Para Lolita: mi compañera en mi vida de viajes y en el viaje de mi vida: de Gregorio, 9-X-1939». En su *Vives*, Marañón caracterizaba el ideal femenino en torno al dulce decir de la mujer, la discreción de su gesto, la vestimenta aseada, la buena administración de los bienes matrimoniales y la admiración, satisfacción y comprensión con el trabajo de su compañero. En cualquier caso, para lo que aquí nos interesa, el papel de doña Lola Moya fue esencial en el exilio de Marañón, no sólo por su apoyo anímico, sino también en cuestiones tan prosaicas como la transcripción de sus manuscritos. Aunque a lo largo de toda su vida, Lolita había ayudado en esta tarea a su esposo, aquellos fueron unos años de febril investigación y redacción. Esa ayuda inestimable llamaba la atención a todo el que se acercaba por casa de los Marañón en la Rue Georges Ville. Por ejemplo, en un reportaje dedicado a la vida parisina de algunos exiliados –Marañón, Azorín, Pérez de Ayala y Ortega y Gasset–, se describe la siguiente escena en casa de Marañón:

Une voix chaude dicte en sourdine, suivie par le tic tac hâtif de la machine à écrire. Dans un coin de la pièce, un homme est debout qui, de temps en temps, fait lentement quelques pas. Il est grand, fort sans paraître épais, brun de peau et de cheveux; ses traits rappellent ceux d'un Arabe d'Andalousie. De temps en temps, il pose ses feuillets et s'éloigne pour réfléchir. Lorsque la voix se fait, le tic tac de la machine continue seul.

– Cela suffit pour aujourd'hui.

Et, tranquillement, sans montrer la moindre fatigue, il interrompt le labour qu'il recommencera le lendemain.

La femme qui était assise devant la machine à écrire se lève. L'un et l'autre échangent un sourire à peine perceptible. Depuis des années, depuis de l'époque où tout jeunes ils se sont mariés, c'est la répétition de cette scène quotidienne qui a formé, petit à petit, une œuvre énorme et rendu célèbre dans le monde entier le nom de Gregorio Marañón.<sup>1</sup>

Antes de referirnos a sus ensayos históricos, y más concretamente a su *Vives*, conviene hacer una breve referencia a lo que fue su obra científico-médica en París. Como

<sup>1</sup> «Comment vivent. Comment travaillent à Paris les écrivains espagnols exilés», *Les nouvelles littéraires*, París, 11 juin 1938. Traducción [Una voz cálida dicta pausadamente, acompañada por el rápido tic tac de la máquina de escribir. En un rincón de la habitación, de pie, se encuentra un hombre que de vez cuando traza unos pasos lentos. Es alto, fuerte sin parecer grueso, de piel y cabellos morenos; sus rasgos recuerdan a aquellos de un árabe andaluz. A veces, abandona sus hojas y se aleja para reflexionar. Cuando la voz rompe el silencio, el tic tac de la máquina continúa solo.

– Esto basta por hoy

Y tranquilamente, sin mostrar la más mínima fatiga, interrumpe la tarea que retomará mañana.

La mujer que estaba sentada delante de la máquina de escribir se levanta. Uno y otro intercambian una sonrisa apenas perceptible. Desde hace años, desde la época en que bien jóvenes se casaron, es la repetición de esta escena cotidiana lo que ha ido formando, poco a poco, una obra enorme y hecho célebre en el mundo entero el nombre de Gregorio Marañón.]

consecuencia de su enorme prestigio profesional, Marañón fue autorizado a ejercer la medicina. En medios científicos internacionales habían destacado sus aportaciones en años anteriores tales como su descripción del síndrome pluriglandular, sus trabajos sobre insuficiencia suprarrenal, la fisiopatología tiroidea, hipofisaria e hipotalámica, su concepto de edad crítica o sus aportaciones acerca de la emoción y los estados prediabéticos, entre otros. De hecho, en 1932, la Universidad de La Sorbona le había nombrado *Doctor honoris causa*. Además de su colaboración con centros sanitarios franceses, Marañón prestó auxilio médico a buena parte de la comunidad española exiliada. En este sentido, quizás el episodio más conocido fue su intercesión, junto al también médico y amigo suyo Teófilo Hernando, para que los prestigiosos médicos Gosset –cirujano– y Abrahmí –internista–, operasen la vesícula biliar de Ortega y Gasset. En estos años, Marañón impartió múltiples conferencias tanto en París como durante sendas estancias en varios países latinoamericanos en 1937 y 1939. Además, redactó y publicó varias monografías médicas de lo que hasta entonces había constituido su trabajo clínico, sobre todo endocrino, y algunas traducciones.<sup>2</sup> Entre ellos, destaca la elaboración del *Manual de Diagnóstico Etiológico* que se publicó en 1943, al poco tiempo de regresar a Madrid. Como confesaba a un rotativo peruano en 1938, «este [es] uno de los libros que me había gustado siempre escribir. El trabajo agotador de Madrid no me dejaba hacerlo. Ahora lo he logrado. Dejaré en él mi experiencia de tantos años y de tantos dolores humanos. Quisiera hacer un libro útil, no académico. Es empresa ardua».<sup>3</sup> Así fue. Esta monumental obra presentaba el repertorio de síntomas que aparecían ante diferentes dolencias y su etiología, es decir, sus posibles causas. Con sus sucesivas ediciones –hace pocos años ha visto la luz la décimo segunda–, el *Manual de Diagnóstico Etiológico* constituyó, de facto, uno de los manuales más importantes en la enseñanza de la medicina de la segunda mitad del siglo xx español.

Desde el punto de vista de su obra histórica, sus años parisinos fueron especialmente prolíficos en investigación y producción. Marañón había inaugurado la que se ha llamado psicohistoria o psicobiografía a comienzos de los años treinta cuando había publicado títulos como *Ensayo biológico sobre Enrique IV de Castilla y su tiempo* (1930), *Amiel. Un estudio sobre la timidez* (1932), *Las ideas biológicas del padre Feijoo* (1934) o *El Conde-Duque de Olivares. La pasión de mandar* (1936). En sus años de París publicó nuevas monografías que seguían esta línea tales como *Crónica y gesto de la libertad. Avatar de Tiberio César (Contribución a la crónica de las ideas liberales)*. *Psicología del gesto* (1938), *Tiberio. Historia de un resentimiento* (1939), *Don Juan. Ensayos sobre el origen de*

2 G. Marañón, *Problemas clínicos de los casos fáciles*, Espasa-Calpe, Madrid, 1937; *Estudios de endocrinología*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1938; *Manual de enfermedades endocrinas y del metabolismo*, Hachette, Buenos Aires (Argentina), 1939; *Diagnóstico precoz en Endocrinología*, Lima, 1940; (junto a Ch. Richet), *Estudios de fisiopatología hipofisaria*, Buenos Aires (Argentina), 1940; *Nuevos problemas clínicos de las secreciones internas*, Afrodisio Aguado, Madrid, 1940; (junto a Richet), *Alimentación y regímenes alimentarios*, Espasa-Calpe, Madrid, 1942. Entre las traducciones se puede destacar, *Le probleme des sexes*, Denoel, París, 1937.

3 «Reportaje al Doctor Gregorio Marañón», *La Prensa*, Perú, 1938.

su *leyenda* (1940) o la obra que aquí nos ocupa, *Luis Vives: un español fuera de España* (1942).

Como historiador, Marañón se había fijado especialmente en el género biográfico. Sus *psicobiografías* eran introspecciones en el alma humana a través del diagnóstico médico de determinados personajes históricos como método para comprender los resortes que movieron su actuar humano. Así, analizaba aspectos del carácter humano como la timidez, la pasión de mandar, la impotencia o el resentimiento, que reflejan cierto influjo determinista. Con todo, su obra se hacía eco de la nueva concepción historiográfica fraguada en el seno de la conocida Escuela de los Annales. Fundada en 1929, sus principales representantes fueron los conocidos historiadores March Bloch, Lucien Febvre y Fernand Braudel. *Grosso modo*, proponían una nueva metodología que acabase con la visión historicista y positivista de la historia, basada fundamentalmente en la concatenación de acontecimientos aislados políticos o militares, frente a una nueva metodología sustentada en el análisis de las corrientes ocultas que habían influido en las transformaciones históricas, sociales, económicas, culturales, políticas, etc. En este sentido, la obra histórica de Marañón se caracterizaba, metodológicamente, por su atención a la herencia biológica de los personajes que estudiaba, su contextualización en lo que llamaba «el espíritu del siglo o de la época», es decir, el ambiente que rodeó a los grandes personajes y sucesos históricos, y la importancia que concedió a los individuos anónimos de cada período histórico.

Durante estos años su proyecto historiográfico esencial consistió en la elaboración de una magna obra sobre la *Historia de las emigraciones políticas españolas entre los siglos XV y XX*. Este estudio surgió como consecuencia de las reflexiones surgidas al hilo de su propia experiencia de exiliado y se vio favorecido por la abundante documentación al respecto que encontró en los Archivos Nacionales de París, en donde contó con la colaboración de la archivera Mme. Vilar, esposa del célebre historiador Pierre Vilar. En su *Vives* explicaba que a lo largo de ese período se produjeron tres grandes emigraciones políticas. La primera de ellas correspondía a la primera mitad del siglo XVI y su polo de atracción había sido la Universidad de La Sorbona. Marañón se hacía eco de las teorías cíclicas de la historia que habían cobrado singular auge a finales de los años veinte con la obra de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*. Sostenía que los momentos álgidos del progreso del pensamiento se caracterizaban por la heterodoxia de ciertos pensadores que daban cauce a las nuevas ideas. A su modo de ver, esta primera oleada migratoria había llegado de la mano de los movimientos reformistas y, sobre todo, del erasmismo. La segunda oleada migratoria fue la del siglo XVIII. También entonces la influencia reformista llegó sobre todo de Francia, donde surgió la «era de las ciencias técnicas y naturales bajo el signo de lo que después se llamó liberalismo». Los heterodoxos entonces fueron los ilustrados. Por último, la tercera emigración se produjo a mediados del XIX y tuvo como foco de atracción Alemania. En aquella ocasión su origen fue el krau-

sismo y la influencia de sus ideas sobre filósofos, naturalistas, sociólogos, etc. En cierta medida, Marañón concebía su propia emigración política integrada en ésta.

Esta idea de Marañón de hilvanar la historia de España tomando como eje vertebrador del relato las emigraciones políticas, le llevó a interesarse por episodios y personajes de todas esas centurias. En carta a Natalio Rivas, de 4 de septiembre de 1940, le explicaba «voy a escribir una *Historia de los Emigrados Españoles en Francia*. ¡Nada menos! Porque es, casi la Historia de España; seguramente la del XIX. Empezaré con Vives, con Servet, con Antonio Pérez; y llegaré hasta hoy, si bien este último acto [la guerra civil y su propio exilio], no lo publicaré por ahora [...] lo más importante será el estudio de lo que estas emigraciones influyeron en el ánimo de los personajes expatriados y, a su vez, en la política española». <sup>4</sup> En otra carta a su amigo le decía, «lo más importante será el estudio de lo que estas emigraciones influyeron en el ánimo de los personajes expatriados y, a su vez, en la política española». <sup>5</sup> En todo caso, aunque esta obra no vio la luz como tal, constituyó la base de sus trabajos de estos años y, posteriormente, dio lugar a su memorable *Antonio Pérez, el hombre, el drama y la época*, que es, junto al *Conde-Duque de Olivares*, su mayor aportación historiográfica.

Este interés por los emigrados políticos españoles inspiró su *Luis Vives. Un español fuera de España*, publicado por Espasa-Calpe en Madrid en 1942, coincidiendo con el IV centenario del fallecimiento del humanista. La aparición de esta monografía fue celebrada por sus amigos y los estudiosos del Renacimiento. Entre las numerosas cartas que recibió podemos destacar la que le escribió, el hispanista Marcel Bataillon a propósito de la publicación de una parte de su *Vives* en una obra colectiva dedicada al humanista español. <sup>6</sup> Bataillon le decía entonces, «Je viens tard vous remercier pour l'envoi du fascicule consacré à Vivès. Ce peu s'empressément traduit bien mal le plaisir extrême que j'ai pris à lire vos pages. Quoi que les comparaisons soient odieuses, laissez moi vous dire que votre étude dépasse de loin tout le reste de ce fascicule, non seulement par l'art de présenter les choses, mais aussi (autant que j'en peux juger) par la justesse et la pertinence. Ces pages pleines de poésie nous instruisent mieux sur Vivès et son temps que telles ambitieuses dissertations sur son philosophie ou son humanisme». <sup>7</sup>

<sup>4</sup> Archivo Fundación Gregorio Marañón. Correspondencia privada. *Marañón a Natalio Rivas*. Signatura 2-14.

<sup>5</sup> Archivo Fundación Gregorio Marañón. Correspondencia privada. *Marañón a Natalio Rivas*. Signatura 2-14.

<sup>6</sup> VV. AA., *Vivès. Humaniste espagnol*, Collection occident études hispaniques, Plon, Paris, 1941.

<sup>7</sup> Archivo Fundación Gregorio Marañón. FGM. Correspondencia privada. Marcel Bataillon a Marañón. Signatura 1-108. Traducción [De manera algo tardía le agradezco el envío del fascículo dedicado a Vives. Este retraso no hace honor al inmenso placer que me ha producido la lectura de sus páginas. Aunque las comparaciones son odiosas, permítame decirle que su estudio supera con mucho el resto del fascículo, no sólo por su maestría a la hora de presentar los hechos, sino también (por lo que puedo juzgar) por su precisión y pertinencia. Estas páginas llenas de poesía nos acercan mejor a Vives y a su tiempo que otras ambiciosas disertaciones sobre su filosofía o su humanismo].

En el prólogo de su obra, Marañón alertaba del error de valorar a los hombres de trascendencia histórica simplemente por su obra, obviando sus avatares vitales y se unía a lo ya denunciado por el filólogo ilustrado Gregorio Mayans y Siscar, quien ya en el siglo XVIII había lamentado la escasa atención que se había prestado a un pensador de la talla de Luis Vives. En este ensayo biográfico, al referirse a la situación de emigrado de Vives, se percibe una evidente reflexión autobiográfica. Si, como el mismo Marañón señalaba, la biografía de todo hombre esta presente en su obra escrita, no cabe duda que en el Vives de Marañón se refleja su propia experiencia vital de exiliado. De hecho, a lo largo de sus páginas, se trasluce su propia añoranza de la patria perdida, su nostalgia de España. Marañón sentía que había sido enajenado a algo constitutivo de sí mismo, su país. Esa sensación no hizo sino incrementarse a lo largo de estos años con episodios como su depuración universitaria o acontecimientos como el saqueo al que se vio sometida su casa y su cigarral toledano, donde perdió, no sólo numerosos recuerdos y objetos, sino también sus preciados libros y papeles.<sup>8</sup>

Lo cierto es que a lo largo de toda su obra en el exilio es palpable esa melancolía, así, por ejemplo en *Vida e historia*, reconocía «no ha habido para mí descanso comparable ni premio que superase al de recorrer cualquiera de las tierras de España [...]. Si el amor de España es la raíz y decoro de mi existencia, es, no sólo porque nací en la península de los altos y tristes destinos, sino porque he empleado las horas de más noble afán de mi vida en conocerla, palmo a palmo, con la minucia incansable con que buscamos hasta las honduras recónditas del alma de la mujer amada [...]. Por eso amo tanto a España; porque la conozco, hasta los más remotos hontanares de su alma y de su tierra. Por eso también creo en ella». En esta línea, hay que señalar que para Marañón la emigración forzosa por motivos políticos suponía, ante todo, un enorme desgarró en el emigrado. Para él no había causa ideológica que justificase la expatriación de nadie.

Entre los motivos fundamentales de la emigración de Vives, Marañón encontraba su sintonía con el espíritu de su tiempo. La inquietud viajera propia del Renacimiento y la rebeldía intelectual, estaban implícitas en la biografía del humanista. Teniendo como fondo el transcurrir de Vives por las cortes europeas, Marañón hacía hincapié en su intensa labor intelectual entre otros aspectos en la educación de diferentes miembros de la realeza europea. Vives había visitado centros universitarios como La Sorbona u Oxford y había conocido y tratado a algunos de los sabios y protagonistas más destacados de su tiempo como el mismo Erasmo, Ignacio de Loyola, el padre Vitoria o al futuro cardenal Silíceo de Toledo. Para Marañón, la emigración había supuesto para el humanista la libertad necesaria para dedicarse a la fruición del saber y el pensar según su propia voluntad.

<sup>8</sup> «Madrid se incautó del Palacio del Dr. Marañón», *La Nación*, Buenos Aires (Argentina), 13 de octubre de 1937. No obstante, algunos de sus enseres fueron custodiados por conocidos y, cuando sus hijos regresaron a España, los recuperaron y comenzaron a ordenar en espera de su regreso.

En su ensayo, Marañón situó a Vives como arquetipo del humanismo renacentista junto a Erasmo de Róterdam. Vives representaba el afán de saber y el auspicio de una patria humana universal, fruto de su constante preocupación por la paz y por el equilibrio de poder europeo. También vio en él a un precursor del espíritu ilustrado que inspiró el siglo XVIII. Si esta centuria era paradigma de la razón y origen del liberalismo con el que Marañón se identificaba, no había duda que pensadores como Vives y Erasmo eran, para él, antecedentes directos de esa tradición. Marañón consideraba a Vives un intelectual. Si bien este no es el lugar para ahondar en el anacronismo en que incurría el médico respecto al uso de este sustantivo, apuntemos simplemente que, aunque la génesis de tal término se produjo a finales del siglo XIX, existe cierto debate a propósito de la existencia de los intelectuales en centurias anteriores aunque no se denominasen así. En todo caso, Marañón señalaba que para él, «un intelectual es una parte de la conciencia de su patria durante los años de su vida mortal» y que, generalmente, se podían encontrar uno o dos hombres de esta categoría en cada generación. Para él, Vives fue uno de ellos. Justificaba esta opinión, apuntando que los hombres de pensamiento eran aquellos capaces de señalar tanto las virtudes como los defectos de su patria, precisamente por su amor a ella. De este modo, eran éstos los que legaban a la posteridad el conocimiento histórico de su tiempo. En este sentido, señalaba:

La historia tiene el deber de ser justa, por encima de las consideraciones más sagradas, como son las que impone la santa pasión nacional [...]. El intelectual sabe o presiente que sólo de la crítica estricta puede partir el camino de la perfección. El halago adulatorio no sólo embota a los hombres, sino a las colectividades; a éstas en mayor medida aún que a aquellos. Los hombres que sólo huelen a humo del incienso están irremediabilmente perdidos; y también los pueblos, que están formados de hombres. He aquí el sino, duro y a veces trágico del intelectual: afrontar, por deber, el servicio de la verdad desagradable y sufrir las injurias de los mismos que, a la larga, saldrán ganando con su actitud.

Marañón destacaba como la principal cualidad intelectual de Vives su honradez que, sin embargo, al igual que había sucedido tantas veces en la historia, no había sido reconocida. Así lo expresaba en las páginas de su ensayo, «el mundo ha sido siempre así. El vivir para la vida del espíritu ha sido y será un servicio heroico [...], sólo los que hayan sufrido persecución por la gloria de ser soldados de la inteligencia dejarán una huella de su paso por el mundo». Por eso, la historia de las incomprendiones era la historia del pensamiento español. De este modo, la debilidad del espíritu nacional se manifestaba, sobre todo, por la enfermiza y secular susceptibilidad ante las críticas de los hombres más representativos de nuestra historia del pensamiento. Marañón sentenciaba que cuando una nación tiene conciencia de su grandeza, las críticas del intelectual, por muy aceradas que sean, quedan compensadas por la gloria que añade su nombre y su ciencia a la nación.

Además de las breves pinceladas que se han apuntado hasta aquí para incitar a la relectura del *Vives* de Marañón, destaquemos que la amenidad y claridad del estilo de la prosa marañoniana nunca defrauda al lector. Recordemos también que este ensayo biográfico incide en cuestiones propias de su condición médica. Así, trató de adentrarse en algunos aspectos de la personalidad de Vives en relación con su salud como la relación entre el carácter gotoso y el humorismo que le caracterizó. También se detuvo en algunas consideraciones gastronómicas reflejadas en la obra *Diálogos* de Vives como, por ejemplo, el placer de comer carne de cerdo, la inconveniencia de mezclar carne y pescado, la técnica del buen cocinar, la excelcitud de variedad en los quesos, el gusto por el pan en las comidas con salsas o diferentes consideraciones acerca de los vinos que debían acompañar las comidas. Del mismo modo, destacó algunas propuestas de Vives que, varios siglos más tarde, serían recogidas por los higienistas, como su alabanza de la sobriedad en el comer (dando algunos consejos acerca de las distintas comidas del día y qué alimentos debían protagonizar cada una de ellas, el uso y consumo del pan, el decoro en la mesa, amén de algunas consideraciones sobre las especias, el vino y el agua), su elogio del madrugar, del trabajo y del paseo vespertino, algunas pautas elementales de higiene matutina o algunas consideraciones sobre el sueño y las condiciones en que se ha de dormir.

A continuación el lector se adentrará en el texto de las conferencias que conformaron la Semana Marañón «Luis Vives. Humanista español en Europa». La jornada inaugural se articuló en torno a la relación de Vives con Valencia. El profesor Pablo Pérez de la Universidad de Valencia pronunció la conferencia inaugural «Valencia en el Mediterráneo renacentista» en la que, como enseguida se verá, se ocupó de desmitificar algunos aspectos de la imagen de Valencia en el siglo xv que la reciente historiografía está matizando. En la misma jornada inaugural dictaron sendas conferencias los patronos de la Fundación Gregorio Marañón, D. Juan José López-Ibor, que disertó sobre la fundación del primer hospital psiquiátrico del mundo en Valencia, y D. Pedro Schwartz, que contextualizó a Vives en su tiempo y se refirió a su célebre obra *De subventionem Pauperum*.

La segunda jornada de la Semana Marañón tuvo como temática la relación de Vives con el universo religioso de su tiempo. Los profesores José María Belarte y José Antonio Escudero pronunciaron sendas conferencias sobre el carácter cristiano de Vives y sobre su relación con la Inquisición que sirvieron de pórtico a un vibrante debate acerca del papel de la Inquisición en la cultura española, moderado por el profesor Alcalá y al que se añadió el profesor Pinto.

La tercera jornada se centró en Vives y el humanismo. Contó con las intervenciones de los profesores Francisco Rodríguez Agrados y Joseph Pérez. Si el primero se ocupó de glosar la tradición humanística de la medicina desde la Antigüedad, el segundo se refirió a la relación entre Vives, Erasmo y Moro. Al debate posterior moderado por el patrono de la Fundación Gregorio Marañón, D. Tom Burns, se sumó el profesor de la Universidad de Deusto D. José Luis Orella.

Por último, la jornada de clausura se articuló en torno a Vives y la conciencia política de su tiempo. La sesión se inició con la intervención del profesor Ángel Alcalá quien, al disertar acerca de la libertad de conciencia, hizo un llamamiento para que las autoridades civiles y eclesiásticas de Valencia promuevan el proceso de beatificación de Luis Vives. Posteriormente, se unieron a él los profesores Schwartz y Alvar para debatir a propósito del entorno de Carlos V y su relación con Vives, moderados por el vicepresidente de la Fundación Gregorio Marañón, D. Gregorio Marañón y Bertrán de Lis. La conferencia de clausura corrió a cargo del profesor José Varela Ortega quien disertó a propósito del carácter de exiliados de la libertad de Vives, Marañón y Ortega y Gasset.<sup>9</sup> Concluía así, esta nueva edición que la Semana Marañón que, podemos afirmar, ha resultado un éxito.

<sup>9</sup> El profesor Varela Ortega ha rehusado publicar su texto dado que constituye una parte sustancial de una investigación en curso.



## Valencia en el Mediterráneo renacentista

PABLO PÉREZ GARCÍA | Dep. Història Moderna. Universitat de València

### El Siglo de Oro valenciano y el Renacimiento

Ningún tópico carece de fundamento y algunos, además, se hallan plenamente justificados. Pero los tópicos, como las afirmaciones rotundas o las negaciones absolutas, entrañan una cierta metafísica que incomoda siempre al historiador. La caracterización del Cuatrocientos valenciano como «centuria áurea» es, sin lugar a dudas, un lugar común. No existe obra de síntesis sobre el XV valenciano –ya sea histórica o literaria– que haya conseguido eludir esta especie de consenso universal. Su mención evoca de inmediato el gusto literario de aquella floración sin par de talentos integrada por Jordi de Sant Jordi (c.1394-1424), Ausias March (1397-1459), Jaume Roig (1400-1478), Joanot Martorell (1413-1468), Joan Roís de Corella (1433-1497), el protagonismo de los valencianos en las grandes empresas de la Corona de Aragón y de la Monarquía Católica –Nápoles, Granada, América, las guerras de Italia, el norte de África– o el liderazgo de la Cristiandad que llegaron a ostentar dos papas valencianos, Alfonso y Rodrigo de Borja o, lo que es igual, Calixto III (1455-1458) y Alejandro VI (1492-1503).

Y aunque es verdad que ciertos detalles menores tal vez podrían empañar esta imagen gigantesca –casi mítica– lo cierto es que prácticamente nada la distorsiona: ni en el plano económico, ni en el político-administrativo, ni en el municipal, ni en el urbanístico, ni en el educativo, ni en el eclesiástico. Y si no, repárese en esta breve lista de destellos cuatrocentistas y temprano quinientistas: crecimiento demográfico intenso, expansión general de la economía, incremento de la actividad mercantil y de las colonias de mercaderes extranjeros, más de seiscientos mil libras prestadas por la ciudad a los reyes Alfonso V, Juan II y Fernando el Católico, creación de la magistratura del Maestre Racional (1418) construcción de las Torres de Quart (1441-1460), del Palacio de la Generalitat (1482-1510) y de la Lonja de la Seda (1483-1498), de las atarazanas del Grau (1500), fundación del Hospital de Inocentes y Locos (1410), constitución del tribunal valenciano del Santo Oficio (1481-1483), inicio del proceso de unificación hospitalaria (1482-1512), elevación de la diócesis valentina al rango de Arzobispado (1492), fundación de la Universidad de Valencia (1499-1502), fundación del tribunal de la Real Audiencia (1506). Y todo ello sin

mencionar la infinidad de edificaciones particulares –religiosas– que jalonan esta etapa: la Torre del Miquelet de la Catedral de Valencia (1381-1418), la Capilla de los Reyes del Convento de Santo Domingo (1437-1452), el Convento de Jesús de monjas franciscanas observantes (1428), el Convento de la Trinidad de religiosas clarisas (1445), el Convento de Santa Catalina de Siena de monjas dominicas (1491) o el Convento de Jerusalén de franciscanas conventuales (1503) (Sanchis Guarner, 1972, 129-198).

Todo induce a pensar que Valencia era entonces una de las urbes más opulentas y cosmopolitas de todo el Mediterráneo: una ciudad dinámica, culta, receptiva, y tempranamente atraída por el incipiente espíritu del Renacimiento que se había gestado en Italia. ¿Cómo extrañarse entonces de que el más grande y enconado de nuestros humanistas del Renacimiento, Juan Luis Vives (1493-1540), hubiera visto la luz en la ciudad española más moderna e innovadora de aquella época? Y, sin embargo, argumentos como estos pueden ser fácilmente objetados, así desde un punto de vista lógico o metodológico, como desde una perspectiva histórica. Pueden serlo porque no existe una ley que vincule necesariamente el origen de los grandes hombres de letras con los grandes emporios literarios, ni prosperidad económica y vanguardia cultural son siempre las dos caras de una misma moneda, ni la mera acumulación de quilates puede o debe ser confundida con el brillo de la cultura.

Lo que en definitiva pretendo señalar es que la prosperidad valenciana del Cuatrocientos –incuestionable, aunque matizada desde hace ya tres décadas (Belenguier, 1976, 299-304)– no basta para explicar la que se ha venido considerando temprana recepción del Renacimiento en nuestras latitudes. Que la ciudad de Valencia estuviese –digámoslo así– «madura» para una experiencia cívica y cultural semejante no significa que esta hubiera tenido que materializarse de una manera forzosa (Gil Fernández, 2003, 19). Lo que pretendo discutir –aquello que finalmente trataré de ir perfilando a lo largo de las páginas que siguen– es si nuestro ilustre compatriota, Juan Luis Vives, respiró los aires del Renacimiento en su Valencia natal o si, por el contrario, tuvo que trasponer nuestras fronteras para hacerlo. Por descontado, no voy a entrar a discutir algo que, sin duda, hubiera sido del agrado de D. Marcelino Menéndez Pelayo y de su discípulo D. Adolfo Bonilla y Sanmartín, algo tan radicalmente metafísico como la «españolidad» del pensamiento de Vives o el «vivesianismo» de la ciencia española. Retomar a estas alturas la vieja y envenenada provocación sobre la ciencia española acabaría esterilizando cuanto escribiéramos y probablemente nos conduciría hacia la misma sima, decepción y desencanto que el maestro Ortega acabó sintiendo ante los retos intelectuales de D. Marcelino (Marías, 1973, 154-197).

Nuestra pretensión –como ya hemos avanzado– es mucho más modesta y concreta. Aun así, si aspiramos a reflexionar sobre la cultura, la formación y el talante intelectual con los que Vives abandonó Valencia a finales del verano del año 1509, no tenemos más remedio que enfrentarnos al problema del Renacimiento, de su origen, de sus rasgos

esenciales y de sus canales de transmisión. Nadie en su sano juicio se atrevería hoy a abordar la cultura del Renacimiento –y, ni siquiera, el humanismo renacentista– desde un punto de vista conceptual. Proceder de este modo, además de pueril, sería suicida, ya que cualquier caracterización que pudiera ensayarse sobre esta idea –la más completa imaginable, incluso– podría ser de inmediato objetada y recusada. Como alternativa, podría intentarse una aproximación historiográfica, es decir, una pequeña incursión por la selva de opiniones, posturas e interpretaciones que el Renacimiento ha suscitado desde la época de Giorgio Vasari hasta nuestros días (Burke, 1993, 35-44). No obstante, un recorrido como este resultaría prolijo y a buen seguro nos distraería de la senda que tenemos trazada. Ante la disyuntiva que se nos plantea, tal vez sea más oportuno situarnos en un plano algo más elemental. Aunque así no soslayaremos ni los riesgos ni las críticas, sí, al menos, ganaremos en claridad y nitidez expositiva. De esta manera, pues, optaremos, en primer término, por una aproximación nada pretenciosa a la idea de Renacimiento, y aludiremos, a continuación, a algunas de las cuestiones que todavía gravitan sobre la investigación especializada.

Hace ya tiempo que el Renacimiento ha dejado de contemplarse como una lucha entre la civilización moderna y la barbarie medieval. Sin embargo, continúa vigente (en cierto modo, al menos) la idea de que el Renacimiento fue algo así como un «cosa», es decir, que el Renacimiento fue una realidad singular, distinta y diferenciada de la Edad Media, e incluso, un hito histórico de un carácter abrumador y definitivo. Debido a ello todavía perviven en el discurso histórico algunas contraposiciones groseras –como teocentrismo *vs.* antropocentrismo, o cristianismo *vs.* paganismo– y algunas otras más sutiles –como escolástica *vs.* humanismo, o teología *vs.* escritura– como rasgos característicos, respectivamente, de la medievalidad y de la modernidad. En este sentido, considero que nunca se hará suficiente énfasis en la idea de que el Renacimiento, mucho más que un objeto, el Renacimiento fue un estilo, un gusto, una actitud, una perspectiva diferente, una mirada distinta. En definitiva, el Renacimiento fue –ante todo y sobre todo– un programa cultural elitista y exigente destinado a satisfacer los anhelos y las expectativas de ciertas minorías dirigentes.

Pero esto no es todo. De igual modo que hemos convenido con autores ya clásicos como Eugenio Garin, Paul Oskar Kristeller, José Antonio Maravall o Carlo Dionisotti que hay –que hubo– diversas concepciones de lo humanístico en la Europa de los siglos XIV a XVI, tendremos que admitir con Peter Burke (Burke, 2000, pp. 11-24) –y me temo que no tanto con Francisco Rico (Rico, 1993, 19-34)– que asimismo hubo diversos renacimientos, o, al menos, que hubo un núcleo central –Italia– y una periferia –o unas periferias– europea.

Mucho más que de Renacimiento –pese a tratarse de una categoría historiográfica consolidada desde mediados del XIX gracias a Jules Michelet, Georg L. Voigt y Jacob Burckhardt– debiera hablarse en un sentido estricto y riguroso de un estilo renacentista, de

una actitud renacentista o de un modo renacentista de contemplar el mundo. Dicho de otro modo: renacentista sería un adjetivo cuya sustantivación, de llevarse a cabo, debiera realizarse con sumo cuidado y atención. Pondré un ejemplo que tal vez ilustrará lo que pretendo decir. Cualquiera que piense que Europa se hallaba a punto de alumbrar o ya plenamente inmersa en una nueva era –*nova aetas*– no tendrá ningún reparo en admitir que nada menos que el hallazgo de un nuevo continente el año 1492 gracias a la iniciativa de Cristóbal Colón no sólo fue –como se ha afirmado hasta la saciedad– un genuino descubrimiento, sino también uno de los más rotundos exponentes o reflejos del nuevo espíritu del Renacimiento. Ahora bien ¿qué diferencia hubo entre la expedición colombina y aquella que, dirigida por otro ilustre genovés, Lancelotto Malocello, descubrió en 1312, es decir, 180 años antes, el archipiélago canario? El resultado se responderá, tal vez. En este caso, no estaría de más echar una ojeada al croquis que Bartolomé Colón –el hermano del almirante– confeccionó en torno al año 1503. En él, siguiendo un esquema calcado de la geografía medieval de Claudio Ptolomeo, las tierras e islas exploradas o avistadas por el gran navegante forman un simple –aunque desproporcionado– brazo de tierra situado, a modo de península, en el extremo sudoriental del *sinarum situs*, esto es, de la China. ¿Quién fue –pregunto– el genuino descubridor de América? ¿un perplejo y, en última instancia, medieval Cristóbal Colón, debatiéndose permanentemente entre la topografía asiática o índica de sus cuatro periplos, o una mente racional, técnica y, en pocas palabras, renacentista como la de Américo Vespuccio?

Desafortunadamente, no puedo entrar ahora a desmenuzar todas y cada una de las manifestaciones de la nueva sensibilidad renacentista en campos tan diversos como las artes plásticas, la edificación, la filosofía, la política o la espiritualidad. Me centraré en un dominio concreto, el del humanismo, que fue precisamente aquel en el que militó nuestro Vives, dentro del cual debemos –además– inscribir su pensamiento y su obra.

Si aceptamos al escritor aretino Francesco Petrarca (1304-1374) como padre ideológico del Renacimiento (Reeve, 1998, 42-44) y valoramos su evolución intelectual, desde el descubrimiento del discurso ciceroniano *Pro Archia* en la biblioteca de la Catedral de Lieja (1333) hasta la composición de su celebérrimo alegato *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367), tendremos que admitir que la propuesta de renovación cultural se hallaba en pugna, en realidad, con otros dos modelos alternativos de modernidad que entonces se hallaban en vías de consolidación en Europa. Ambos se habían gestado en un mismo ámbito académico y ambos se estaban proyectando hacia la sociedad desde el mismo foro: la universidad; más aún, desde las facultades de artes. Una nueva estirpe de filósofos y de pensadores dialécticos –los nominalistas, los escotistas, los terministas– y una nueva clase de profesores y pedagogos –los *dictatores*– andaban empeñados entonces en la modernización de las técnicas expresivas, de la escritura y del pensamiento con el fin de dar respuesta a las necesidades cada vez más complejas, diversificadas y específicas de la abigarrada sociedad ciudadana europea surgida tras la revolución urbana del siglo XII.

En las facultades menores, *dictatores* y terministas enseñaban a argumentar, a debatir, a persuadir, a redactar cartas, a componer discursos, a preparar documentos, a debilitar los argumentos del contrario, a ser convincente, a hablar con brillantez. La elegancia, la pureza de estilo, indudablemente tenían su importancia, pero no eran esenciales. El latín –el bajo latín, si se prefiere– era entonces una lengua viva, se usaba en muchos más dominios de la vida ordinaria de los que hoy podemos imaginar y lógicamente se había convertido en una lengua de gran plasticidad, adaptable a muy diversas circunstancias; en definitiva, gracias a los expertos del *ars dictaminis* y del *ars arengandi*, el latín continuaba siendo una lengua útil. Petrarca, sin embargo, no veía las cosas del mismo modo. Para él, el latín no era un simple instrumento de comunicación o de persuasión. La lengua latina era para Petrarca la llave que podía dar acceso al más alto grado de conocimiento, de sabiduría y de civilización conocido nunca por la humanidad: la tradición clásica greco-latina (Reeve, 1998, 43). Desde el año 1333, Francesco Petrarca venía participando activamente en la polémica sobre la modernidad –sobre las vías modernas, si se prefiere– con una propuesta tan radical como alternativa, pues no en vano, para el aretino no había modernidad más genuina ni preferible que la Antigüedad. Su posición había ido tomando cuerpo durante algo más de treinta años, hasta que finalmente, ante la provocación de unos jóvenes universitarios, acabó resumiéndose en uno de los mayores alegatos contra la barbarie escolástica y a favor de una nueva ratio cultural. Nos referimos, claro, a la *Ignorancia propria y la de muchos* (1367).

Conozcamos en primera persona el juicio que esta obra ha merecido al profesor Garín. «Más que una requisitoria, el texto de Petrarca de 1367 sobre la *Ignorancia* es todo un manifiesto... Se trata de una confirmación argumentada en detalle del cambio que está sufriendo el episódico contraste con los “sofistas modernos” para convertirse en un gran mito-programa. Ahora lo “antiguo” y su “renacer”, la *reformatio* y la *renovatio*, se transforman en ideales universales con un peso que no sólo trasciende los confines de todo conflicto literario, lingüístico y genéricamente cultural, sino también los de un resurgimiento nacional para asumir una profunda resonancia pedagógica, metafísica y teológica universales. Los “antiguos” ya no son los viejos *auctores* tan caros a los hombres del siglo XII, sino los griegos, con su lengua y su poesía... los orientales y la sugerente invitación que representaban los textos bíblicos en sus versiones originales, la apelación a las fuentes de la vida, la verdad y la luz, la reivindicación de la inocencia primordial y la pureza natural en la unidad y la paz de un género humano indiviso» (Garín, 1981, 65). Todos y cada uno de los ingredientes teóricos, estéticos, éticos, ideológicos y religiosos del programa petrarquiano –del Renacimiento, en suma– se hallan en este breve párrafo: Roma, Grecia, oriente, Antigüedad, renovación, reforma, originalidad, libertad, vida, luz, verdad, unidad, pureza, paz, humanidad, Biblia, Dios.

Una nueva sensibilidad –la sensibilidad renacentista– acababa de nacer. Y, como ha expresado bellamente Francisco Rico, el primer combate del Renacimiento iba a li-

brarse ante la opinión pública italiana bajo la forma de «Sueño del Humanismo»: no de un humanismo cualquiera –del humanismo elemental del trívio, por ejemplo, o del más sofisticado de los *dictatores*– sino bajo el estímulo de un genuino, complejo y ambicioso programa cultural –los *studia humanitatis*– que comprendía todo un espléndido abanico de posibilidades: desde la inquietud arqueológica por los textos originales, hasta el desciframiento de las claves de la cultura clásica. Pero más allá de esto, los *studia humanitatis* perseguían una transformación en profundidad de la vida civil, del pensamiento y de la espiritualidad en Italia y en toda la Europa cristiana. Aunque la primera ofensiva del Renacimiento se lanzó contra numerosos objetivos y se dirimió en incontables frentes, su triunfo únicamente se produjo en los dominios ciertamente restringidos de la estética y del selecto movimiento academicista. Ni la universidad, ni la Iglesia, ni la misma sociedad bajomedieval compartieron la *renovatio* humanística que había auspiciado Petrarca (a mediados del XIV) y estaba liderando (un siglo después) el filólogo, historiador y filósofo romano Lorenzo Valla (1407-1457). Únicamente en una ciudad italiana (Florencia) el «Sueño del Humanismo» traspasó las fronteras de la plástica, del proyectismo y de la poesía, para impregnar todos y cada uno de los poros de la vida civil y espiritual de aquella inquebrantable ciudad-estado del Renacimiento.

¿Por qué entonces en Florencia y no, por ejemplo, en Roma, Nápoles o Venecia? La respuesta es sencilla. Entre las grandes ciudades italianas del primer tercio del siglo XV, Florencia era la única que todavía gozaba de una constitución republicana –republicana sí, pero no democrática– la única en la que su oligarquía se debatía entre dos conceptos bien distintos de patriotismo: la fidelidad a la vieja constitución republicana o la necesidad inaplazable de abrazar con todas sus consecuencias un modelo político principesco. Florencia era, en definitiva, la única urbe donde las pugnas políticas también se estaban dirimiendo en el plano de la ciencia, de las ideas y de la sabiduría. Así, la ideología senatorial de un Cicerón o un Tito Livio resplandecía en el programa de la facción republicana, mientras que la filosofía helénica y el monocratismo platónico servía de aglutinante a las aspiraciones del clan mediceo.

Este y no otro fue el motor de lo que podríamos llamar renacimiento integral, para diferenciarlo de aquel otro renacimiento ornamental o epidérmico, más conocido y popular. Y no siendo el primero una mercancía susceptible de transporte –a diferencia del segundo– todo lo que no fuese una asunción deliberada, consciente y comprometida del nuevo estilo de vida y de pensamiento por parte de una minoría socialmente activa, de una minoría dispuesta a liderar un profundo cambio de las convenciones y de las convicciones vigentes, estaba llamado a convertirse en un mero producto estético, en una nueva moda o, lo que es peor, en una impostura.

Sin minorías dirigentes y sin un programa de transformación de la fibra misma de la vida no puede hablarse –en un sentido estricto– de Renacimiento. Ni las bellas letras, ni la restitución de los viejos textos greco-latinos a los nuevos anaqueles, ni los regímenes

edificatorios de Vitrubio, ni el nuevo orden urbanístico de Leonardo, ni el compromiso docente de Guarino, de Vittorino da Feltre, de Rodolfo Agrícola o de Conrad Celtis, ni la elegancia de Brunelleschi, ni la elocuencia de Valla, ni el idealismo de Ficino, ni el eclecticismo orientalizador de Pico Della Mirandola, ni la contundencia de Miguel Ángel, ni el sosegado equilibrio de Rafael, ni la discreción e intelectualizada piedad de Erasmo, ni tampoco el escepticismo fideísta y el reformismo sapiencial de Luis Vives bastan para armar la maquinaria argumentativa que consiga dar cuenta de lo que era –de lo que fue y de la importancia que tuvo allá donde se manifestó en toda su plenitud– la cultura del Renacimiento.

Un Renacimiento cuyos orígenes y cuyas primeras fases de maduración se contemplan cada vez menos como un asunto «italiano» y cada vez más como un fenómeno «mediterráneo», puesto que en su configuración y destino no sólo influyó –y muy poderosamente– la tradición helénica importada de Bizancio –desde Manuel Chrysoloras a Demetrios Chalkondylas, pasando por Gemisto Pletón, Juan Bessarión, Juan Argyropoulos, Jorge Trapezuntio, Teodoro de Gaza, Marcos Musuro, Demetrios Dukas, Andrónicos Kontoblakas, etc.– sino también las tradiciones hebrea, caldea, aramea, siríaca, armenia, persa, egipcia, tunecina y, probablemente también, la granadina nasrita.

No en vano, cuando Luis vino al mundo en Valencia, probablemente el año 1493, la propuesta inicialmente enarbolada por Petrarca, es decir, la restitución de la cultura y de la tradición clásica bajo la forma de *sapientia concinnata* –saber eminente y armónico para la vida– ya había sido modificada y superada por los humanistas florentinos, cuyas aspiraciones intelectuales, en aquel momento, se orientaban con decisión hacia la reconstrucción de una nueva idea-mito: la *prisca sapientia*, la *prisca theologia* o, lo que es igual, la palabra primordial de Dios, desvelada a todos los hombres, a todas las culturas, a todas las escuelas filosóficas, y no sólo revelada a los cristianos (Garín, 1981, 159-196).

### **La prosperidad valenciana del cuatrocientos y la imposible reificación del Renacimiento**

El historiador no trabaja con presunciones, ni con inferencias, por muy lógicas, convincentes y racionales que parezcan. La materia prima de la historia son los datos –siempre fragmentarios y, en no pocas ocasiones, azarosos– que nos brindan los documentos originales que han sobrevivido hasta hoy, aunque también lo son los modelos teóricos y, sin duda alguna, los horizontes explicativos que adopta el historiador, ya que, en definitiva, sin historiador no puede haber historia. Este es el decálogo –por así decir– que todo profesional que se precie de su oficio debe conocer, de modo que nunca confunda evidencias con hipótesis, o inferencias con explicaciones. Viene lo dicho a cuenta de una íntima convicción existente entre los historiadores valencianos. A nadie se le oculta que nuestra historiografía continúa persuadida de que los aires del Renacimiento llegaron muy pronto a la capital del Reino. ¿Cómo podría ser de otro modo si Valencia

era una ciudad próspera y los valencianos, además de depositarios de valores netamente burgueses, se hallaban estrechamente vinculados con Italia, cuna del Renacimiento, mediante contactos personales, relaciones familiares y comerciales, intereses económicos y aspiraciones políticas?

El interés por el Renacimiento de los valencianos que visitaron Italia durante el siglo xv no se cuestiona. Y, a decir verdad, ha sido constatado que algunos de ellos sintieron preocupaciones e inquietudes culturales muy hondas que les impulsaron a cultivar la amistad y proteger a algunos de los más originales hombres de letras de su tiempo. Podría ser este el caso, por ejemplo, de Francesc Martorell, secretario notarial del rey Alfonso V en Nápoles desde 1444, *magister portulanus* de Sicilia, alguacil general y juez ordinario de los judíos del Reino de Nápoles, cuya estrecha relación de amistad con el poeta, cronista y también secretario Antonio Beccadelli, *il Panormita*, está perfectamente documentada (Ryder, 1987, 266). Podría serlo, asimismo, el de Andreu Gassull, redactor real en Nápoles desde 1432 y, más adelante, guardián de los sellos, secretario y embajador en Roma, que debió actuar de enlace entre su hermano, el poeta Jaume Gasull, y el mundo cultural italiano de mediados del xv (Ryder, 1987, 272-273; Cantavella-Jàfer, 1989, 9; Guía, 1998, 261-275).

Catalán, aunque vinculado a Valencia a través de una canonjía en su catedral, Jaume Torres fue librero mayor y custodio de la biblioteca real de Nápoles (1451-1455), así como director de la escuela de gramática vinculada a aquella biblioteca, en la que no pocos muchachos napolitanos cursaron sus estudios de latinidad. Por encargo de Alfonso V, Torres realizó en 1455 un importante viaje destinado a la adquisición de libros y manuscritos, aunque curiosamente este no le llevó a recorrer Italia, sino a viajar por España (Ryder, 1987, 97-98). También podrían figurar en esta pequeña avanzadilla Eximén Pérez de Corella, gobernador, cotutor de Fernando de Aragón, hijo de Alfonso V, virrey de Terra di Lavoro, miembro del Consejo Real, embajador en Roma y primer conde de Cocentaina (1448); el embajador Guillem Vich, tutor de las hijas del rey Alfonso, María y Leonor; el condottiero Francesc Marrades; don Lluís Despuig, maestre de la Orden de Montesa y embajador; el jurista Pere Belluga, el presbítero Melchior Miralles, el notario Pau Rossell, el historiador oriolano Lope de Espejo, el canónigo Macià Merceder, por no mencionar al mismísimo obispo y consejero Alfonso de Borja, futuro papa Calixto III (Ryder, 1987, 82-95; Navarro, 2005, 125-175). La presencia y galante actitud de los valencianos en Nápoles era tan proverbial, que no sólo fue celebrada en canciones populares, sino que pasó a convertirse en un *locus commune* de la poesía amorosa italiana de los siglos xv y xvi (Croce, 1917, 71-74).

Entre todos los valencianos afincados en el Nápoles de Alfonso el Magnánimo, el que más estrecha relación mantuvo con el movimiento literario renacentista local fue el secretario del sello y eventual canciller, Joan de Olzina, amigo de los humanistas Guiniforte da Barzizza y Antonio Beccadelli, protector *et quasi alter hoc saeculo Maecenas* del secretario Lorenzo Valla y de un jovencísimo Giovanni Pontano, a quien consiguió

acomodar en una de las mesas de la *Scribania Reale* (Ryder, 1987, 268). La trayectoria de Joan de Olzina simboliza perfectamente la perplejidad en la que puede quedar sumido un observador neutral al comprobar que el mismo personaje que promovió las letras y favoreció a los humanistas italianos en Nápoles, apenas movió un dedo para dinamizar la atmósfera cultural valenciana o para dar a conocer en nuestra ciudad los escritos más notables de los humanistas italianos del Renacimiento, tras haber regresado definitivamente a la capital del Turia el año 1454 (Ryder, 1987, 267). ¿Por qué motivo quien fuera llamado *Mecenas* por Valla y *esperanza de las Musas* por Beccadelli decidió confundirse literalmente con el paisaje tras su regreso a Valencia? ¿Basta la sospecha de corrupción y su reciente procesamiento por malversación de fondos –acusación de la que fue exonerado, siendo Olzina posteriormente vindicado y reparado oficialmente con la administración interina del *Reame*– para explicar el desinterés del viejo secretario por la vida cultural valenciana de mediados del Cuatrocientos? Quede, pues, planteado así el problema.

Acabamos de ver que la presencia en Italia de cortesanos valencianos y su –en algunos casos– estrecha relación con el Renacimiento literario local no parece haberse traducido sino en logros muy limitados o poco significativos a esta otra orilla del Mediterráneo. La pregunta que cabría formular a continuación –aparte, claro, de aquella otra que inquiriese por las razones de semejante omisión– es si la aparente adhesión de aquellos valencianos al humanismo renacentista italiano fue genuina y sincera, o, por el contrario, si fue más bien una actitud postiza, imprescindible en aquel contexto para alcanzar o disfrutar de un cierto estatus o, tal vez, por no dar pábulo a la aureola de *barbarie* con que los españoles fueron recibidos en Italia tras la irrupción de Alfonso V el Magnánimo en Nápoles (Croce, 1917, 98-121).

Sea como fuere, parece evidente que, de los contactos de Valencia con las letras y las artes italianas del Renacimiento, no debió derivarse necesariamente un injerto inmediato del movimiento en nuestras tierras y, en definitiva, parece quedar en entredicho la equivalencia entre prosperidad económica y dinamismo social con efervescencia cultural que en demasiadas ocasiones ha sido esgrimida por nuestros historiadores. El problema del origen –o, si se prefiere, de los primeros ecos– del Renacimiento en Valencia debería plantearse de un modo distinto, porque la incógnita que tratamos de despejar no es –en nuestra opinión– si Valencia era o no una ciudad donde podía haber arraigado el espíritu del Renacimiento –que, sin duda alguna, lo era– sino, más bien, si se daban entonces las condiciones mínimas para que el Renacimiento consiguiese enraizar en esta capital abierta, dinámica y cosmopolita que por descontado era Valencia.

La pregunta que debemos formularnos finalmente no es otra que esta: ¿qué grupo social, qué grupo profesional, qué grupo humano, qué individuos podían estar interesados en librar una batalla de resultado incierto a favor de un nuevo modo de contemplar e interpretar el mundo? ¿quiénes podían en Valencia sentirse llamados a defender –valientemente, por qué no decirlo– un paradigma distinto de enseñanza, de gusto literario,

de arte, de espiritualidad, de concepción de lo urbano, de idea de lo humano, de contemplación de lo divino? ¿quiénes dieron los primeros pasos en este sentido y cubrieron las primeras etapas de esta senda? ¿fueron acaso –como en Padua, Bolonia o París– los notarios? ¿no había sentenciado nuestro Martorell que la *rectòrica més se pertany a notaris que a cavallers*? ¿fueron los artistas –pintores, maestros de obra, imagineros, tapiceros– los que trajeron el Renacimiento a Valencia? ¿fueron los mercaderes? ¿no serían acaso los comerciantes genoveses, venecianos o florentinos que a menudo fondeaban sus naves frente a la playa del Grao? ¿serían los clérigos, siempre en peregrinación a Roma en busca de acomodo y santificación? ¿serían nuestros estudiantes universitarios, que tanto admiraron el prestigio de las facultades de artes, medicina y leyes italianas? ¿fueron acaso los libreros, los impresores, los mercaderes de libros? ¿fueron los conversos? ¿no serían, más bien, los miembros de la oligarquía urbana, aquellos que, hacia 1498 –más de ochenta años después del fracaso de un primer intento en 1412– promovieron la fundación de la Universidad de Valencia o *Estudi General*? ¿fue la nobleza valenciana –o la aristocracia– la encargada de importar el Renacimiento de Italia? ¿no serían los Borja, como tantas veces se ha sostenido y repetido? ¿el protagonismo –fuera cual fuese– fue uno o fue múltiple?

Antes de comenzar a bucear en el programa que –en cierto modo– acabamos de poner encima de la mesa, permítasenos señalar que, en nuestra opinión, los gustos, las sensibilidades y las opciones culturales pueden experimentar cambios sustantivos tanto a pequeña –individual– como a gran –colectiva o social– escala. Los primeros tienen un interés relativo para el historiador, mientras que los segundos, mucho más que una preocupación, constituyen la esencia misma de nuestro oficio. Debo añadir, en este sentido, que ya hace mucho que sabemos que los fenómenos sociales no son ni un reflejo mecánico de los procesos económicos, ni una síntesis polifactorial de las diferentes facetas de lo humano un tanto arbitrariamente establecidas. Los fenómenos sociales constituyen el resultado de factores sin duda complejos, pero que pueden –y deben– ser jerarquizados para su estudio, análisis e interpretación. El Renacimiento pudo ser, en sus primeros estadios, el resultado de una crisis personal. Lo fue sin duda en el caso de Petrarca al que hemos aludido en diversas ocasiones. Francesco Petrarca acertó a formalizar convincente y esperanzadoramente su enojo contra las vías modernas que se habían abierto camino en el campo de la filosofía, de la retórica y de la preceptiva literaria de su tiempo, y con su actitud y ejemplo –exagero, por supuesto– cambió el curso de la historia.

Ahora bien, este episodio del devenir del humanismo –que para autores como Francisco Rico representa el origen del Renacimiento– resulta ser, a la postre, menos trascendental que aquellos otros que acabaron elevando el malestar intelectual petrarquiano a la categoría de una nueva apuesta cultural. La pregunta clave no es, pues, por qué cambió la mirada –el alma– de Petrarca, sino por qué otros muchos decidieron seguir su ejemplo, renunciando a los patrones estéticos, culturales, éticos e, incluso, profesionales heredados. Sea cual pudiera ser la respuesta, desde luego no lo hicieron como reflejo

de una vocación suicida, ya que los primeros humanistas decididamente renacentistas, si algo había que temieran más que la muerte natural, esto era la muerte civil. Petrarca tuvo seguidores no porque el modelo que el aretino representaba pudiera granjearles rechazo o desaprobación, sino todo lo contrario, porque les proporcionaba aceptación, éxito, una carrera profesional brillante, promoción social, placer y felicidad.

Los humanistas del Renacimiento –los nuevos pedantes como los ha bautizado Eugenio Garín– se convirtieron pronto en árbitros del gusto, de la moda, de las artes, de la idea misma de sabiduría, de lo que era aceptable y de lo que no lo era, tanto en términos estéticos como éticos, de lo civilizado y de lo bárbaro. En su mano estaba la expedición de certificados de brutez o de excelsitud. Ellos dominaban como nadie el latín clásico –y muy pronto el griego– redactaban cartas, documentos públicos y discursos con suma elegancia, se expresaban con elocuencia, persuadían a quienes les escuchaban, proponían a placer modelos dignos de estima y emulación –*magna moralia*– podían cantar mejor que nadie las glorias de la patria y a sus héroes, eran los mejores embajadores y los más hábiles diplomáticos. Desde luego, no cabe la menor duda de que estos nuevos humanistas clásicos se habían ganado a pulso un lugar eminente en la sociedad urbana de los siglos XIV y XV.

Nadie mejor que un italiano podía valorar la competencia y el valor social de los humanistas del Renacimiento. Permanentemente enfrascados en conflictos intestinos e internacionales que no siempre podían dirimirse mediante la daga o el tósigo, cualquiera que estuviese en liza habría estado encantado de que en su favor abogase una inteligencia tan sobresaliente y, al mismo tiempo, una pluma tan solvente como la que Lorenzo Valla puso al servicio del rey Alfonso el Magnánimo para demostrar sin sombra de duda la falsedad de la *Donación de Constantino* (Ryder, 1987, 259-260). De ahí, pues, que fuera Italia el paraíso primero de los humanistas del Renacimiento, pues, ni siquiera cuando una de las partes barría de la faz de la ciudad a sus enemigos –como hizo Giangaleazzo Visconti en Milán– podía el ganador prescindir de la justificación poética de un humanista de la talla de un Uberto Decembrio, ya que enfrente podía hallarse alguien tan temible en el uso de las palabras y de las ideas como el canciller florentino Coluccio Salutati, discípulo de Petrarca, reputado como uno de los hombres más sabios de su tiempo.

La península itálica había crecido. Sus ciudades se contaban entre las más populosas y ricas del orbe. Su agricultura era de las más productivas de Europa. Génova y, sobre todo, Venecia, controlaban el comercio en el Mediterráneo y parte de las rutas atlánticas. Los mercaderes italianos dominaban las técnicas fiduciarias y financieras más sofisticadas. La burguesía italiana era la más adelantada y progresista de Occidente. Pues bien, aunque Italia entera hubiera nadado en el cuerno de Amaltea y los italianos hubieran podido permitirse todos los lujos y las molicies imaginables, ni Brunelleschi hubiera elevado una cúpula no gótica en Santa María de las Flores de Florencia, ni Botticelli hubiera pintado el *Nacimiento de Venus*, ni Valla hubiera escrito sus prodigiosas *Elegancias*, si en Italia no hubiera existido un extraordinario, irrefrenable y casi enfermizo espíritu de emulación.

¿Y en Valencia? ¿Era su situación paragonable a la italiana? Sólo de una manera parcial o aproximada podría compararse Valencia con cualquiera de las grandes ciudades italianas e, incluso, con ciudades de un tamaño algo menor, como las más importantes e industriales de Flandes. Aun así, es completamente cierto que Valencia había experimentado un crecimiento demográfico extraordinario: 8.000 fuegos o unidades fiscales en 1418, 8.840 en 1489 y nada menos que 9.879 en 1510 (Cruselles, E, 1999, 63-66). Se ha escrito una y mil veces –y es verdad– que el impacto de la epidemia fue casi nulo en la Valencia del Cuatrocientos, no porque no se declarasen pestes tan graves como las de 1439, 1450, 1459 ó 1489-95, sino porque el tremendo flujo de inmigrantes procedentes de toda España, y aún de fuera, neutralizó sus catastróficos efectos (García Cárcel, 1975, 133-153; Rubio Vela, 1980, 158-170; Guiral, 1985, 1598-1610). Se ha sostenido con absoluta justicia que el sector manufacturero valenciano –sedero y pañero, principalmente– era uno de los más dinámicos de la península y que a través de la capital –bien merced a la iniciativa de los comerciantes locales, cuanto a la de los extranjeros– se exportaban a todo el Mediterráneo occidental los excedentes de nuestra producción agraria y algunos productos mercantiles tan apreciados como el azúcar de la Safor (Salvador, 1972; Guiral, 1989; Iradiel, 1989, Igual; 1992, 1998, 2000; Navarro Espinach, 2000; Cruselles, E, 2006).

Se ha subrayado que el enorme potencial económico de Valencia –enfaticado, si cabe, por la crisis catalana del último cuarto de la centuria– por sí solo explicaría que la ciudad del Turia se hubiera convertido en capital financiera de la Corona de Aragón. Entre 1426 y 1515, Valencia prestó a la Corona 617.163 libras. Sólo Fernando el Católico recibió 425.000 (casi un 70 %). A esta cifra habría que añadir otras 225.000 del servicio votado en las Cortes de 1484-88 y 1510, y otras 718.320 procedentes de los ingresos ordinarios del Real Patrimonio (Belenguer, 1976). Esta circunstancia fue determinante a la hora de aplicar la Monarquía una política autoritaria e intervencionista sobre el consistorio valenciano. Fernando el Católico utilizó para ello la figura del racional, al que dotó de atribuciones supervisoras y políticas muy semejantes a las que, en Castilla, competían a los corregidores (Belenguer, 1976, Narbona-Cruselles, 1998). Se ha apuntado, por último, que todo este dinamismo económico, social y político –pese a los desequilibrios existentes– redundó en una portentosa efervescencia cultural y culminó con la creación de la Universidad de Valencia (1499-1502), máximo exponente de la madurez de la vida civil valenciana y una de las primeras conquistas del humanismo renacentista en tierras españolas (Sanchis Guarner, 1972, 155-196; Felipo, 1993, 17-20; Rausell, 2001, 16-28; Gil, 2003, 19-25).

### **¿Sintió Valencia «avidez» de Renacimiento durante el siglo xv?**

¿Bastaría lo dicho –y, tal vez, algunas otras coincidencias– para afirmar que existía en la Valencia cuatrocentista una genuina avidez de Renacimiento? De ningún modo. La riqueza, la prosperidad, el dinamismo social, la jerarquía, el orden, la paz y el bien común pueden explicar, sí, el incremento del consumo, de la suntuosidad, del lujo, pero

no cambios estilísticos, de gusto, de sensibilidad y de comprensión de la realidad tan considerables como los que comportó el Renacimiento en Italia, en el Mediterráneo o en Europa.

Convengamos pues en ello, mas... ¿había en Valencia algún grupo social, alguna minoría, interesada en los cambios culturales que se estaban operando en el devenir de la cultura europea? En Italia, desde luego, las huestes del primer humanismo del Renacimiento se había reclutado dentro de las filas de la notaría, de la jurisprudencia y, en no pocos casos, de la medicina: Salutati, Manetti, Marsupini, Bruni, Poggio y Accolti formaban parte de la Corporación Florentina de Magistrados y Notarios (Garín, 1981, 73-105).

En Valencia, por el contrario, nada parece confirmar un compromiso semejante entre estos grupos socio-profesionales y el humanismo. Casos aislados de inquietud cultural los hubo. Hemos citado ya alguno, como Belluga, Martorell, Gassull, Rossell o Espejo. Pero algo así como una reacción colectiva o, sencillamente, apreciable desde un punto de vista cualitativo o cuantitativo, no. Basta repasar las páginas del excelente estudio de José María Cruselles sobre el notariado valenciano durante la primera mitad del siglo xv para comprobar que la cultura de nuestros notarios no ha merecido contar siquiera con un breve apartado dentro de este extenso y pormenorizado trabajo (Cruselles, J.M., 1998). Habrá que esperar a finales de la centuria o comienzos de la siguiente para hallar algún nombre digno de mención, como el notario Juan Gamissa, propietario de una notable biblioteca de 52 volúmenes, entre los que se contaba un Cicerón, un Virgilio, un Ovidio y un Juvenal –aunque resulta difícil determinar si se trataba de ediciones típicamente medievales o si, por el contrario eran ya ediciones humanísticas– (Cruselles, J.M., 1992b, 144) o el también notario Francisco Ros, primer catedrático interino de poesía del Estudio General entre 1499 y 1503 (Felipo, 1993, 83).

Tampoco parece que los juristas o los médicos valencianos –si exceptuamos a alguno de los que cursaron estudios universitarios en Italia– desempeñaran un papel significativo en la difusión del Renacimiento por tierras valencianas. Los juristas y médicos matriculados en centros de enseñanza superior italianos tenían, desde luego, otro tipo de preocupaciones y entre ellas, al parecer, no se hallaba –específicamente hablando– la cultura del Renacimiento. Nuestros aprendices de jurista, además, difícilmente hubieran alcanzado a cuestionar –ya fuera en Padua, Bolonia, Roma, Florencia, Siena o en Pisa– el prestigio de la glosa y del bartolismo –es decir, del *mos italicus*– una escuela situada en las antípodas de las preocupaciones y del método humanístico (Cruselles, J.M., 1992b, 145-160; Codonyer, 2003, 133-181). Entre los estudiantes de medicina (Arrizabalaga-García Ballester-Salmón, 1992, 401-417), sí hubo personalidades relevantes como las de los hermanos Gaspar Torrella y Jeroni Torrella. Ahora bien, sea cual fuere el papel que quepa asignar a los Torrella dentro del movimiento humanístico español, del primero cabría decir que toda su carrera se desarrolló en Roma, a la sombra de los papas Alejandro VI y Julio II, mientras que del segundo sólo conocemos su curiosidad por la obra astro-

lógica de algunos humanistas –Girolamo Manfredi, Marsilio Ficino o Giovanni Pico della Mirándola– lo que en modo alguno fue un obstáculo para que, de igual forma, sintiese un enorme aprecio por autores medievales de solemnidad como Arnaldo de Vilanova, Ramón Llull, Roger Bacon o Duns Escoto (Codonyer, 2003, 113-125).

Comerciantes y mercaderes constituían –por así decir– el alma de la ciudad y del Reino de Valencia. Capital de un pequeño territorio prácticamente despoblado y confinado dentro de una estrecha franja litoral carente de una cuenca fluvial de dimensiones siquiera medias, Valencia era, por necesidad, una ciudad abierta a los cuatro vientos, avezada en los tratos, los contratos y los tráficos, hecha a las partidas y a los regresos, acostumbrada a despedir a sus hijos y a acoger a visitantes, forasteros y nuevos vecinos procedentes de toda Europa. Esta situación no se había modificado durante los dos últimos siglos ni, por lo que sabemos, iba a cambiar a lo largo de las dos centurias siguientes. Todavía el año 1624 los estamentos valencianos afirmaban ante el rey Felipe IV que «en esta ciudad y Reino de Valencia, la mayor parte nos sustentamos gracias a las vituallas y las mercancías procedentes de otros reinos» (Casey, 2006, 99). Así pues, sin los comerciantes, sin su intervención activa para convertir en renta el excedente agrario y para suministrar todo aquello que sus naturales precisaban, ni la ciudad, ni el Reino de Valencia podrían haber alcanzado el rango que poseían en la Corona de Aragón, en España y en el Mediterráneo durante el Cuatrocientos.

¿Cabría esperar, pues, que nuestros mercaderes fueran un grupo social inquieto, abierto a las novedades e interesado por la producción artística o literaria de la vecina Italia o la de cualquier otro enclave culturalmente activo del Mediterráneo? Lo cierto es que no, en principio. Los comerciantes estaban interesados en asegurar e incrementar sus beneficios, en impulsar sus negocios, en despejar de obstáculos la propia promoción social y la de sus hijos, en adquirir títulos y rentas, en intervenir en la administración y el gobierno de la ciudad. No niego que pudiera haber mercaderes dotados de una sensibilidad exquisita –como la que Giovanni Arnolfini tuvo por la obra de Jan van Eyck– pero, como punto de partida, estamos casi obligados a pensar que el interés de los comerciantes por la cultura era puramente especulativo o mercantil. En no pocos casos, a este habría que añadir el que pudiera derivarse de los estudios universitarios de sus propios hijos o de los hijos de otros, ya que ha sido perfectamente documentado que eran los mercaderes locales los que se ocupaban de que el dinero satisfecho por las familias valencianas llegase a las manos de los estudiantes universitarios matriculados en el extranjero o a las de sus acreedores (Cruselles, J.M., 1992a, 1992b, 1997, 2001).

Por lo que respecta a los mercaderes judíos, conversos y mudéjares, ninguna de las investigaciones realizadas hasta el momento ha aportado detalles significativos ni sobre la cultura literaria de estos grupos, ni sobre su participación en la recepción del Renacimiento en tierras valencianas (Hinojosa, 1999; Ruzafa, 2000). Y ello a pesar de que, en algún caso, como en el de los judíos refugiados en Sagunto tras el *pogrom* de 1391, se ha

subrayado la tremenda capacidad de recuperación social y el enorme dinamismo económico de aquella aljama saguntina (Meyerson, 2001-02, 23-25).

Más allá de lo dicho, los escasos estudios realizados sobre la cultura literaria de los comerciantes valencianos demuestran que sus gustos no se apartaban de la imagen estandarizada que poseemos del consumo de libros durante la segunda mitad del siglo xv, es decir, durante el llamado tiempo de los incunables (Eisenstein, 1994; Clair, 1998). En efecto, el 70 % de los libros localizados en inventarios *post mortem* fechados entre 1478 y 1557 –dentro, por cierto, de bibliotecas integradas por un mínimo de 3 y un máximo de 25 títulos– son obras religiosas o de devoción –Biblias, salterios, hagiografías, libros de horas, *Flos Sanctorum*, *De imitatione Christi*, etc.– mientras que el 30 % restante se repartiría entre obras de creación, morales, filosóficas, de astrología y de medicina, así como algún que otro libro de texto o manual de gramática, matemáticas y derecho. No faltan en ellas autores tan populares como Eximenis, Turmeda, Isabel de Villena, el Cartujano, Esopo, Egidio, ni novelas tan aclamadas y leídas como *Tirante el Blanco*, *Amadís*, *Tristán de Leonís*, *Palmerín*, *la Trapesonda*, *Pierre y Magalona* o *la Celestina*.

Como se ve, pues, nada o muy poco que revele una tendencia ni siquiera matizada-mente proclive al humanismo renacentista o a la literatura característica del Renacimiento entre nuestros mercaderes. «En síntesis –señala Berger– podemos decir que, por sus lecturas, los mercaderes valencianos reflejan algunas de las tendencias intelectuales de su ciudad y de su época, sin dejar por ello de tener su personalidad propia. No parecen demasiado seducidos por la especulación muy abstracta (filosófica en términos generales) pero se interesan por algunos de los libros que se estudian en las aulas. Su religiosidad ofrece rasgos muy tradicionales, pero no se cierra a las producciones recientes, aunque tal apertura no tenga nada de excesivo. Por fin, manifiestan un cierto gusto por la literatura profana en lengua vulgar que resulta ser su punto de contacto más patente con la nobleza» (Berger, 1992, 380).

Grupo peculiar y muy significativo dentro del conjunto del artesanado y del comercio urbanos era el integrado por impresores, editores, libreros y, en general, por grandes y pequeños mercaderes de libros. Los comerciantes de libros, desde luego, no irrumpieron en escena como consecuencia de la aparición de la imprenta. Existían desde hacía ya algún tiempo y, o bien se encargaban de tramitar encargos específicos para la copia, ilustración o encuadernación de determinado manuscrito, o bien adquirían y traficaban obras cuya venta estuviera más o menos asegurada, como textos religiosos, sumas universitarias, gramáticas, libros astrológicos y de pronósticos, xilografías, etc. En este sentido, no estará de más apuntar que uno de los antepasados del humanista Juan Luis Vives –precisamente Jacob Abenfaçam, aquel joven judío que, junto con su padre Abraham, tomó las aguas bautismales el trágico año 1391, y adoptó el nombre cristiano de Gabriel Vives– debió de ser uno de los primeros mercaderes de libros en la Valencia de finales del siglo xiv y comienzos de siglo xv, pues consta que, junto con Simón de

Carcassone, Gabriel Vives se dedicaba, entre otros negocios diversos, a la importación de libros (García, 1987, 58).

El papel económico, social y cultural de los impresores y libreros en la Valencia de las últimas décadas del siglo xv y primeras del siglo xvi fue cuidadosamente analizado por Philippe Berger en una solvente monografía titulada *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento* (1987). Pese a su enunciado, la idea de *Renacimiento* no constituye un problema historiográfico para el investigador francés, sino que se trata más bien de una referencia de carácter cronológico, que sirve de marco, a su vez, a un estudio, comprendería desde el establecimiento de las primeras imprentas en Valencia (c. 1474) hasta el final del virreinato del duque de Calabria (1550).

La lectura de las páginas de Berger demuestra con absoluta rotundidad que el de la imprenta y el del tráfico de libros no fue un mal negocio en la Valencia de aquellos años. De hecho, Valencia se convirtió muy tempranamente en uno de los grandes centros impresores y suministradores de libros de toda la península ibérica. De ahí que, pese a que la lengua vernácula continuara utilizándose de una manera natural como lengua de cultura, las prensas valencianas editasen en latín, en castellano y hasta en portugués, de una manera ostensiblemente mayor que en valenciano. En cualquier caso, la obra de Berger también demuestra con una nitidez radical que los estímulos editoriales de la etapa –salvado el último tramo de la misma, dominado por las figuras de los virreyes Germaine de Foix, Fernando de Aragón y su segunda esposa Mencía de Mendoza– fueron, por un lado, aquellos que existían antes de la aparición de la imprenta –es decir, la demanda de textos pedagógicos y de devoción, o, lo que es lo mismo, aquello que el profesor Albert Hauf ha llamado *la nostra cultura medieval* (Hauf, 1990)– y, por otro, la efervescencia literaria local, volcada casi exclusivamente hacia el cultivo público de la poesía en certámenes, cenáculos y *parlaments* (Berger, 1987, 308-316).

Así pues, si nuestros mercaderes no hicieron ningún esfuerzo significativo por la difusión de la cultura renacentista en la Valencia del siglo xv, ni nuestros impresores, libreros o editores se movilizaron merced a otro estímulo que no fuese el beneficio y la rentabilización de la inversión, ¿podría haber sucedido que este papel hubiera sido asumido por comerciantes extranjeros o por mercaderes valencianos afincados, por ejemplo, en Italia? Como en los casos anteriores, tampoco en este punto disponemos de estudios específicos o de investigaciones *ad hoc* que hubieran permitido, al menos, ofrecer una respuesta aproximada. Más que de un racimo de afirmaciones en un sentido u otro, el material con el que contamos está compuesto básicamente de omisiones y de silencios. En cualquier caso, esta misma circunstancia no deja de ser significativa, puesto que no nos enfrentamos a un fenómeno minoritario y episódico, sino que, por el contrario, la presencia de mercaderes extranjeros en Valencia –de italianos, particularmente– fue extraordinariamente intensa a lo largo de todo el Cuatrocientos. Y es que, en efecto, todo el litoral valenciano en su con-

junto se había convertido en un poderoso polo de atracción de inversión extranjera y del comercio internacional durante el siglo xv (Iguar, 1995, 96).

Hasta no hace demasiado tiempo, para medir el impacto de la inmigración en la ciudad de Valencia, la historiografía local venía haciendo uso de una serie documental de enorme interés: los *llibres de aveïnament* del Archivo Municipal de Valencia. Protocolo de naturaleza jurídica, el *acte de aveïnament* venía siendo considerado como el indicador más aproximado y fiable del asentamiento de población foránea en la capital del Reino. En este sentido, gracias a los trabajos pioneros de Piles Ros y Roca Traver, se sabía, por ejemplo, que un total de 28 comerciantes italianos se habían afincado en Valencia durante los años 1450 a 1510. Cual no sería la sorpresa de tres jóvenes medievalistas valencianos –Germán Navarro, David Iguar y Joaquín Aparici– cuando comprobaron, haciendo uso de documentación notarial, que nada menos que 713 italianos –entre los cuales había cerca de 400 mercaderes y unos 221 artesanos– habían trabajado o residido en Valencia durante esta misma etapa (Navarro-Iguar-Aparici, 1999, 174-175). La colonia italiana en Valencia, en realidad, había sido casi treinta veces mayor que aquella que había quedado reflejada en los *llibres de aveïnament*. Dentro de la misma, el dominio de los genoveses –con 413 individuos– era abrumador. Le seguían los venecianos, con 102 miembros; los florentinos, con 72; y los lombardos, con 40.

Medida a través de algún que otro registro notarial significativo –como los protocolos del notario Jaime Salvador, especializado en la tramitación de asuntos concernientes a la colonia italiana– esta imagen podría quedar, incluso, enfatizada, dado que, por ejemplo, sólo el grupo formado por mercaderes de origen florentino reflejado en estas fuentes estaba integrado por 103 individuos: 61 florentinos, 23 pisanos, 16 sieneses y 3 luqueses (Iguar, 1995, 92). Pues bien, ya se tratase de propietarios, factores o simples asalariados de compañías italianas, con intereses económicos sólo en la ciudad, en el Reino, en el conjunto de la Corona, en el Mediterráneo o en el Atlántico, asociados bajo mil fórmulas imaginables, sólo se ha podido documentar el caso de un mercader dedicado al negocio de la importación de libros procedentes de Italia. Se trata del comerciante florentino Antonio Cortelli. Cortelli había residido una larga temporada en Valencia, aunque luego se afincó en Sevilla y allí falleció el año 1491. En 1484, hallándose todavía en Valencia, había constituido una compañía mercantil con el mercader boloñés Francesco della Ciappa, y ambos se habían venido dedicando desde entonces al negocio de la importación de libros (Iguar, 1995, 95-96), una actividad lucrativa dado que –como es de todos conocido– los libros estaban exentos de gravámenes fiscales en los dominios peninsulares de la monarquía hispánica. De la compañía Cortelli-della Ciappa sabemos que se dedicaba a la importación de incunables, aunque –hoy por hoy, al menos– ignoramos por completo de qué tipo de libros se trataba y, por tanto, no podemos decir si estos dos mercaderes fueron o no nuncios del Renacimiento italiano en Valencia.

¿Y qué decir de los comerciantes valencianos en el extranjero? Los mercaderes valencianos –lo hemos escrito ya– no sólo actuaban dentro de las fronteras del Reino. Sus intereses y sus metas eran todo lo amplias que pueda imaginarse, de modo que no resulta en absoluto extraño hallarlos un poco por todas partes: desde Lisboa hasta Roma, o desde Brujas hasta Tremecén u Orán. Más allá de nuestros límites políticos, uno de los factores que más parece haber contribuido a la aventura italiana de nuestros mercaderes fue el encumbramiento de los valencianos Alfonso y Rodrigo de Borja al solio pontificio. Durante el pontificado de Alejandro VI, Roma recibió gozosa a una pequeña colonia de comerciantes venidos de Valencia, dispuestos a endulzar los trabajos y los días de la Ciudad Eterna con los perfumados productos agrarios del levante español. Pere Espina, Lluís de Vera, Baltasar Forés, Jaume Marga, Pere Pallarés, Onofre Pellerá y Alfonso Sánchez cerraron importantes operaciones de exportación en tiempos del papa Alejandro VI (Cruselles, 2006, 191-202). Con posterioridad a esta ventajosa y peculiar etapa, los valencianos no abandonaron Roma. Lo demuestran las biografías profesionales de los mercaderes Ausias March, Bernat Vives o Jeroni Beltrán, activo en la ciudad del Tíber entre 1516 y 1540 (Vaquero, 1998, 163-165). Sin embargo, de ninguno de todos estos personajes existe constancia de que dejasen alguna huella en el dominio de lo que podríamos considerar tráfico cultural, literario o artístico, y, por tanto, difícilmente cabría pensar que hubieran tenido algún tipo de responsabilidad en la difusión del Renacimiento italiano en Valencia.

Si de los grupos sociales y profesionales de los que nos hemos ocupado hasta el momento casi estábamos obligados a presumir –salvo excepciones– una participación baja o muy pequeña en el proceso de recepción del Renacimiento de origen italiano en Valencia, de aquellos otros de los que trataremos a continuación, por el contrario, casi debemos pensar lo contrario, puesto que tradicionalmente se les ha venido asignando, en este sentido, un papel crucial. Nos referimos, por un lado, a los estudiantes valencianos que cursaron estudios universitarios en Italia, a los artistas y al clero, y, por otra parte, al patriciado y a la nobleza valenciana.

Por lo que respecta a nuestros estudiantes universitarios en Italia durante las postrimerías del siglo xv, los balances trazados por Antonio Pérez Martín (1979), José María Cruselles (2002) y Pilar Codonyer (2003) no dejan lugar a dudas. La inmensa mayoría de los jóvenes valencianos que acudieron a Italia empujados, en parte, por la inexistencia de una universidad propia, y seducidos, en definitiva, por el prestigio de las facultades de Derecho y de Medicina de Padua, Bolonia, Roma, Siena, Florencia y Pisa, no tenían otra meta que su propia promoción social y profesional, razón por la cual prácticamente ninguno de ellos sobresalió ni en el cultivo de las letras ni, por descontado, en la difusión del nuevo espíritu renacentista. Ello no obsta para que algunos de ellos alcanzaran cierta notoriedad –sin ir más lejos, prácticamente todos los *nepotes* de la familia Borja desplazados a Italia y encumbrados gracias a la protección de los pontífices Calixto III y Alejandro VI– o para que algunos otros tuvieran cierto tipo de inquietudes literarias. De

los hermanos Torrella –dos de los intelectuales valencianos más conocidos en Italia– ya hemos hablado. El jurista Miquel Rafard y el médico Francesc Argilagues fueron los dos únicos valencianos que mostraron inquietudes literarias durante sus estudios universitarios en Pisa. Más adelante sólo Argilagues perseveró en ellas como editor de la *Articella* y del *Conciliator differentiarum medicorum et philosophorum* de Pietro d'Abano. Argilagues, sin embargo, no regresó a Valencia, desarrollando la mayor parte de su trabajo en Italia (Pisa, Siena, Florencia y Venecia). En otro orden de cosas, las obras poéticas del ingeniero militar Lluís Escrivà y del noble Lluís Crespí de Valldaura –ambos estudiantes universitarios en Pisa– para el *Cancionero General* de Hernando del Castillo de 1511 son muy conocidas pero, de hecho, pertenecen a otra época histórica muy distinta (Codonyer, 2003, 110-111, 127, 150-168, 177).

La biografía y la trayectoria profesional de los pintores valencianos del siglo xv, así como las influencias estéticas que experimentaron han sido analizadas por historiadores de la talla de Ximo Company (1987, 1991), Amadeo Serra (2006) y Miguel Falomir (1996). Además de abordar el trabajo, la concepción estética y los programas iconográficos de pintores tan sobresalientes como Llorens Saragossa, Marçal de Sax, Pere Nicolau, Gonçal Peris de Sarriá, Lluís Dalmau, Jacomart, Reixac o del Maestro Perea, los investigadores han estudiado las estipulaciones concertadas en los contratos de obra. Los datos e indicios por ellos reunidos no admiten la menor duda: los artistas valencianos del siglo xv se hallaban muy alejados –en todos los sentidos– de las concepciones iconográficas y estéticas del Renacimiento italiano. Su formación era la que tradicionalmente se adquiría para el dominio del oficio de pintor, su cultura era eminentemente visual, su mentalidad era consuetudinaria, sus proyectos iconográficos carecían de la supervisión de expertos en temas bíblicos, teológicos o mitológicos, y, como consecuencia de ello, su trabajo se hallaba completamente alejado de los modelos teóricos y literarios en los que fundamentaban sus obras los pintores italianos del *Quattrocento*.

Cierto es que, en este campo preciso, la historiografía tradicional había insistido en un aspecto que aparentemente resultaba muy significativo. Nos referimos a los frescos pintados entre 1472 y 1481 por Francesco Pagano, Paolo de San Leocadio y *mestre Riquart* (¿Ricardo Quartararo?) en la recientemente incendiada (1469) capilla mayor de la Catedral de Valencia. Para algunos críticos e historiadores del arte, la intervención de Pagano y San Leocadio en el programa iconográfico de la catedral valentina, promovida además por el obispo Rodrigo de Borja –futuro papa Alejandro VI– representaba el advenimiento del Renacimiento artístico italiano en la ciudad de Valencia, una irrupción que –ya desde entonces– iba a resultar imparable y que, muy poco después, en 1483, se materializaría a través del contrato con Rodrigo de Osona para pintar el retablo del trasagrario de la Catedral de Valencia.

Recientemente, sin embargo, el profesor Amadeo Serra ha matizado –de una manera muy convincente, en nuestra opinión– este juicio tradicional al señalar que todos los

documentos que se conservan acerca de la intervención de los fresquistas italianos en la Catedral de Valencia indican que el obispo Rodrigo de Borja fue un simple intermediario en el trabajo, y que tanto el contrato como la supervisión del mismo corrió cargo en todo momento del Capítulo de Canónigos de la Seo. De igual modo, al valorar el impacto artístico y estético que pudo haber tenido en Gandía el establecimiento de la corte ducal promovida por Pedro Luis y Juan de Borja –hijos del papa Alejandro y primeros titulares del Ducado de Gandía– el profesor Serra ha precisado que no fueron ninguno de los hermanos Borja, sino la viuda de Juan, la aristócrata castellana D<sup>a</sup>. María Enríquez, la responsable de los contratos firmados a Paolo de San Leocadio y de sus trabajos en Gandía a comienzos del siglo XVI (Serra, 2006, 315-328).

Valorar el papel cultural del clero valenciano durante el siglo XV en unas pocas líneas es poco menos que una temeridad imperdonable. Con la excepción de sus propiedades e ingresos, por una parte, o de sus abusos, infracciones e inmoralidades, por otra, todas las restantes actividades y manifestaciones de la clerecía se hallarían comprendidas dentro del ámbito estricto de la cultura. Sin embargo, no podemos adentrarnos ahora en las bibliotecas conventuales, ni visitar las escuelas patrocinadas por la Iglesia, ni tomar contacto con la producción escrita por los religiosos. De la mano de algunas investigaciones recientes, trataremos de detectar la sintonía del clero valenciano con el espíritu del Renacimiento. En este ámbito concreto, a decir verdad, no podemos menos que referirnos –de nuevo– al papel desempeñado por la familia Borja, porque nada menos que cinco de sus miembros rigieron consecutivamente la diócesis valentina durante prácticamente un siglo, desde 1429 a 1511: Alfonso, Rodrigo, César, Juan y Pedro Luis de Borja. Tampoco debemos olvidar que fue el cardenal Rodrigo de Borja el responsable de que la diócesis viera elevado su rango jurisdiccional y se convirtiera en arzobispado el año 1492.

Un reciente estudio firmado por Milagros Cárcel y Vicente Pons ha puesto de relieve el absoluto predominio de la formación escolástica entre el clero secular valentino –de las altas dignidades, especialmente– en la época de los Borja. Así pues, al menos en este segmento de la Iglesia valenciana apenas sería posible vislumbrar una pequeña bocanada de humanismo renacentista durante la segunda mitad del siglo XV (Cárcel-Pons, 2006, 243-244). Con todo, sí parece que Alfonso de Borja procuró elevar, en la medida de lo posible, el nivel cultural de la clerecía valenciana, especialmente como consecuencia del sínodo diocesano de 1432. El primer obispo Borja, además, creo en la Catedral de Valencia dos becas para escolares pobres con suficientes conocimientos de gramática, una de las cuales permitió al clérigo Esteve Llätzer ir a completar sus estudios a Peruggia el año 1445 (Cárcel-Pons, 2006, 232).

En Valencia, pues, los Borja apenas si se preocuparon por la difusión de las nuevas inquietudes renacentistas. Por el contrario, plenamente conscientes de que la lucha por el poder, que la proyección social y la influencia también se libraba en el dominio de las más avanzadas manifestaciones culturales, los Borja sí procuraron en Roma patrocinar ini-

ciativas humanísticas, rodeándose de intelectuales, artistas y literatos de gran prestigio, y procurando que la pequeña colonia de universitarios y clérigos valencianos en la Ciudad Eterna no quedase al margen de la cultura del Renacimiento.

Entre estos valencianos a la sombra de los Borja en Roma no podemos dejar de mencionar al cardenal Luis Juan del Milá y Borja; a Bartolomé Martí, obispo de Segorbe; a Juan de Borja y Navarro de Alpicat, cardenal de Monreale; a Francisco de Borja, tesorero del papa –a quien Pomponio Leto dedicó sus *Romanae Antiquitates* y del que sabemos que envió una tabla de Pinturicchio a Xàtiva–; a Jofré de Borja; a Juan y a Pedro Luis de Borja y Llançol; a Juan Castellar, obispo de Trani; a Jaime Serra, obispo de Oristán y agente del cardenal de Borja en España; a Francisco Galcerán de Llorís, obispo de Elna; a Juan de Castro Pinós, a Juan Llopis, a Pedro Desvalls, a Jaime Casanova, a Juan Castellar de Borja, a los hermanos Torrella, al presbítero y médico Pedro Roig, al médico Pedro Climent, a Francisco Desprats, al secretario Bartolomé Vallescar, al jurista Juan Llopis, a los hermanos Juan y Francisco Marrades, al notario Francisco Gacet o al maestro en artes Juan Camarena (Iradíel-Cruselles, 2001, 27-58).

### **La fundación de la Universidad de Valencia (1498-1502) como símbolo de las inquietudes culturales del patriciado valenciano**

Aunque no de una manera tan intensa, mucho de cuanto hemos apuntado acerca del clero podría ser predicado del patriciado urbano y de la nobleza valenciana. Dentro de ambos grupos hay ejemplos –prolijo sería siquiera enumerarlos– que demuestran el temprano interés que los autores clásicos rescatados del olvido y el *stil nuovo* despertaron en personajes eminentes como el gobernador Ramón Boil, a quien fray Antonio Canals dedicó su traducción de los *Dictorum factorumque memorabilium* de Valerio Máximo, o en Ausias March, el más moderno y enigmático de nuestros poetas tardomedievales. Puesto que no podemos ocuparnos de todas las facetas del universo cultural de la nobleza ciudadana valenciana hacia finales del siglo xv, nos centraremos en su programa universitario, algo que tal vez resultará ilustrativo de sus inquietudes científicas y culturales.

El primer intento de crear un Estudio General en Valencia había fracasado en 1412 ante la negativa de las escuelas y de los maestros públicos a integrarse dentro del gran centro docente previsto (Cruselles, J.M., 1997 y 1989, 43-44). La idea de un Estudio General volvió a ocupar las horas de los jurados valencianos de nuevo en 1498. Aprovechando circunstancias tan propicias como el apoyo del rey Fernando el Católico y el favor del papa Alejandro VI, los munícipes valencianos redoblaron esta vez sus esfuerzos. La ciudad había adquirido ya en 1492 el *hospitium* de la viuda Saranyó –es decir, un albergue o residencia de estudiantes y profesores– más unos cuantos patios, y había encomendado a los maestros de obras Pedro Compte, Martín Menor y Pedro Benia la adaptación de los espacios a las futuras tareas docentes. La primera fase de las obras estuvo concluida hacia 1498. Poco después, el 30 de abril de 1499, se aprobaron las primeras ordenanzas

o constituciones de la universidad, y el 23 de enero de 1501 y 16 de febrero de 1502 fueron respectivamente firmadas la preceptiva bula pontificia y la aprobación regia (Gómez-Hortigüela, 1993, 76-78). Juan Luis Vives apenas tenía entonces 10 años. Aunque sabemos muy poco acerca de los primeros pasos de su formación (González, 1987, 96-98), ésta debía haberse iniciado ya. Tan sólo faltaban, pues, unos pocos años para que el despierto muchacho pisase por primera vez las aulas de aquel *gimnasio novo* sobre el que escribió ocasionalmente en alguno de sus prólogos y en sus *Ejercicios* o *Diálogos de la lengua latina*.

El conocimiento de las primeras constituciones y de la primitiva andadura de la Universidad de Valencia resulta, pues, doblemente importante. Dado el poder y atribuciones casi absolutas que los estatutos de 1499 asignaban a los jurados valencianos, el tratamiento que las humanidades y la filosofía recibieron entonces –especialmente si lo comparamos con lo que sucederá después– nos permitirá entender qué tipo de preocupaciones propiamente intelectuales anidaban en el espíritu de la nobleza urbana valenciana. Dado el supuesto influjo que tuvo el Estudio General valenciano en la formación juvenil de Vives, el conocimiento de los maestros y de los libros con los que el joven estudiante estuvo en contacto en Valencia nos autorizará a pronunciarnos acerca de carácter –medievalizante o renacentista– de la formación que el futuro filósofo recibió en su ciudad natal.

El Estudio General de Valencia fue el último de los grandes centros universitarios creados en la Corona de Aragón. La universidad más antigua y prestigiosa de todas las aragonesas era la de Montpellier que, junto con Lérida, había visto la luz en el siglo XIII. Hacia mediados del siglo XIV fueron fundadas las de Perpignan y Huesca. Finalmente, a lo largo del siglo XV, fueron abriendo sus aulas las universidades de Barcelona, Zaragoza, Palma de Mallorca, Tortosa y, finalmente, Valencia. Hasta el preciso instante de su fundación, los jóvenes valencianos aspirantes a un doctorado en Medicina, Derecho o Teología –con excepciones, por descontado– habían tenido que abandonar Valencia y buscar acomodo en ciudades universitarias no sólo de la Corona de Aragón, sino también de Castilla, de Francia y de Italia. Como ha demostrado sin ningún género de duda José María Cruselles, los estudios universitarios de los jóvenes vástagos de la burguesía y del patriciado valenciano suponían un importante quebranto para el patrimonio familiar. Sólo la aplicación y la posterior promoción profesional de los graduados universitarios compensaba la tremenda inversión y la movilización de recursos económicos realizada por las familias valencianas para proveer a la educación universitaria de sus hijos. No resulta difícil de entender, pues, que la constitución del Estudio General entre 1499 y 1502 satisficiera el ansia de prestigio del patriciado valenciano y, al mismo tiempo, acrecentase las expectativas de formación y promoción de la burguesía local.

En este sentido, no debe extrañarnos que los responsables del gobierno de la ciudad se preocupasen, ante todo, del funcionamiento, organización y dotación de las facultades mayores: Medicina (López Piñero, 1999), Derecho (Marzal-Palao, 1999) y Teología

(Mestre, 1999). Lo que sí debiera sorprendernos –máxime si consideramos el momento histórico en el que nos hallamos y la pujanza que la cultura del Renacimiento había alcanzado ya en buena parte de la Europa occidental– es la escasa atención que las constituciones de 1499 prestaron a la Facultad de Artes y, dentro de la misma, la minúscula representación que poseían los *studia humanitatis*: sólo dos cátedras –Doctrinal menor y Doctrinal mayor, a la que se añadiría la de Poesía como consecuencia de la reacción pro-humanista de los profesores de artes en 1503– frente, por ejemplo, al organigrama de una universidad de reciente creación también, Alcalá de Henares, volcada casi por entero a los estudios humanísticos y teológicos, y dotada del mejor colegio trilingüe de toda la península ibérica (Urriza, 1941). Es más que probable que esta situación fuera considerada insostenible ya a la altura del año 1503, cuando la Facultad de Artes de la Universidad de Valencia intentó –sin conseguirlo– alcanzar la autonomía que le hubiese permitido elegir a sus catedráticos y dotarse de sus propios planes de estudios (González, 1987, 106).

Que los estatutos de 1499 no dedicasen una sola línea a los manuales y métodos de estudio en el dominio de la latinidad, es omisión que milita claramente en contra del supuesto aperturismo cultural del patriciado valenciano. Si los caballeros y ciudadanos llamados a desempeñar la juradería de la ciudad de Valencia hubieran apostado decididamente por la renovación humanística de los estudios de artes, seguramente hubieran proclamado por escrito su intención y se hubieran referido con detalle a las obras y a los autores objeto de comentario en las aulas. Si no lo hicieron, debió ser porque consideraron que, tal y como entonces se enseñaba lengua y literatura latina en Valencia, la preparación que de este modo alcanzaban los estudiantes de artes era suficiente, puesto que, ni necesitaban nada más, ni nada más se les iba a exigir en las facultades mayores.

Ahora bien, aunque los redactores de las constituciones de 1499 no se refiriesen a ello, resulta evidente que en la Valencia de finales del siglo XV se estaban produciendo cambios de la mayor importancia en la enseñanza del latín. Los viejos manuales –Donato, Prisciano, Marciano Capella– ya hacía tiempo que habían desaparecido de las aulas. Bien porque hubieran quedado reducidos a resúmenes esquemáticos que los hacían irreconocibles, bien porque hubieran padecido revisiones profundas –la versión de Prisciano por Pierre Hélie, maestro de París, era una de las más conocidas– bien porque hubieran sido superados por los llamados *moderni* –es decir, por los gramáticos renovadores del siglo XIII– estos textos habían perdido toda su vigencia en 1412 y habían sido reemplazados por nuevos manuales (Esteban, 1999, 156-157). El lugar de Donato, Prisciano, Capella e, incluso, de Hélie, había sido ocupado por obras que, en su momento –es decir, en el siglo XIII y comienzos del XIV– habían representado un notable avance pedagógico y una renovación muy importante de los estudios de latinidad.

Nos referimos al *Graecismus* (1212) de Evrard de Béthune y al *Doctrinal* del franciscano y profesor de la Universidad de París, *Alejandro el Francés* o Alexandre de Villedieu. En ambos casos se trataba de gramáticas versificadas –en parte concebidas a

imitación de Prisciano— óptimas para la lectura en voz alta, la repetición y la memorización. El *Graecismus* constaba nada menos que de cinco mil versos y, para los patrones pedagógicos de la época, resultaba ser un magnífico manual. Con todo, el estudio del latín difícilmente hubiera podido progresar si los muchachos no hubieran dispuesto de glosarios, vocabularios y diccionarios. Los más conocidos y copiados entonces eran el *Catholicon* (1286) del dominico genovés fray Juan de Balbis o de Génova, el *Papías* de Hugucio de Pisa y el *Comprehensorium, vel vocabularius ex aliis collectis* de Juan el Gramático o Johannes Grammaticus. Este diccionario, concebido a imitación del *Marmotrectus* de Johannes Marchesinus, sería editado por primera vez en Valencia por el impresor Lamberto Palmart en 1475 (González, 1987, 120). En el mejor de los casos, el hijo de una familia con posibilidades económicas y genuino buen gusto por las letras podía disponer del que todavía seguía siendo entonces uno de los mejores diccionarios enciclopédicos: las *Etimologías* de san Isidoro (Esteban, 1999, 158).

Todos estos libros y textos, mencionados en las constituciones del malogrado proyecto de fundación de un Estudio General en 1412, demuestran que, entre las dos grandes alternativas no humanísticas para la enseñanza de la lengua y de la literatura latinas que entonces coexistían en Europa, los munícipes valencianos habían optado por lo que podríamos llamar la vía más tradicional —la que representaban Hélie, Béthune, Balbis, Huguccio y Johannes— frente a la línea más avanzada impulsada por los llamados *dictatores* italianos y franceses como Buoncompagno da Signa, Guido Faba, Rolandino da Padova, Giovanni da Viterbo, Brunetto Latini, Giovanni di Bonandreae, Matthieu de Vendôme, Geoffroi de Vinsauf, Jean de Garlande, Gervais de Melkley, Bernard Meung o Jacques Dinant. Y si la enseñanza del latín se enfocaba tan ranciamente, bien podemos imaginar a qué distancia se hallaban todavía los valencianos de compartir el espíritu de las gramáticas humanísticas, tanto en su método *erotemático* —es decir, dialogado y no versificado— cuanto en su contenido —no inspirado en Donato, Prisciano o Capella, sino en Quintiliano y Cicerón— como las gramáticas de Pier Paolo Vergerio *il Vecchio*, de Guarino da Verona —versión latina de los *Erotemata* de Chrysoloras— o de Gasparino da Barzizza.

A diferencia de éstos de 1412, los estatutos de 1499 apenas precisaban nada acerca de la enseñanza elemental del latín y muy poco de la superior. En este ámbito —el de la cima del trivio, es decir, el de la oratoria, la poesía y la elocuencia— Amparo Felipo parece sugerir que los munícipes valencianos, tanto en 1499 como en 1561, distinguían entre un dominio teórico, dentro del cual debería leerse con carácter ordinario la *Poética* de Aristóteles, y uno práctico, que se dejaba al albur del catedrático, sin dejar por ello de aludir a Virgilio y Ovidio, y, en su defecto, a Horacio, Lucano o Persio (Felipo, 1993, 82-83). Sea como fuere, no podemos dejarnos llevar por las apariencias. Nuestro desconocimiento acerca de las ediciones de las que pudieron haber hecho uso los primeros catedráticos de Poesía del Estudio, el notario Francisco Ros —catedrático interino de Poesía— y el humanista sevillano Juan Partenio Tovar —catedrático titular desde 1503— nos impide valorar si

los estudiantes valencianos de comienzos del siglo XVI estudiaron con textos dignos del canon humanístico o si, por el contrario, leían versiones típicamente medievales, compendiadas, extractadas, mutiladas y repletas de erratas y solecismos.

Sí podemos –en parte, gracias al testimonio del propio Juan Luis Vives– precisar algunos extremos acerca del proceso de renovación de la enseñanza latina que se estaba operando en Valencia a finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI. Mucho se ha escrito sobre los maestros valencianos de Vives. Gran parte de las afirmaciones que se han vertido al respecto no han representado sino matices añadidos al esquema biográfico pergeñado a finales del siglo XVIII por los hermanos Gregorio y Juan Antonio Mayans y Siscar. Independientemente de que hubiera sido iniciado en la lectura y la escritura por sus progenitores o por algún preceptor privado, los estudios de latinidad de Vives habían quedado vinculados a la escuela del maestro judeoconverso Antonio Tristany y, ya dentro de la universidad, a cuatro de sus profesores o catedráticos: el leridano Jeroni Amiguet, el fragantino Daniel Sisó, el sevillano Juan Partenio Tovar y el valenciano –y, por cierto, tío materno de nuestro Vives– Enrique March (González, 1987, 96-125; Gómez-Hortigüela, 1998, 93-103).

Aclaremos, de entrada, dos malentendidos que han venido gravitando sobre la biografía de Vives desde finales del XVIII. El joven Juan Luis no pudo estudiar los primeros rudimentos de la gramática latina con el maestro Antonio Tristany, sencillamente porque éste –frecuentemente identificado como el *maestro Filopono* de los *Diálogos* vivesianos– había sido encarcelado por el Tribunal de la Inquisición en 1488 y había fallecido en prisión hacia 1491. Es posible que Vives estudiara en la vieja escuela de Tristany, regentada desde su muerte por el maestro Bernardo Vilanova, alias Navarro, pero, desde luego, no existe prueba documental alguna de ello (Cruselles, J.M., 1995, 9 y 18-22). Tampoco pudo –en principio– estudiar en la universidad bajo la tutela de su tío Enrique, puesto que no existe constancia alguna de que el hermano de Blanquina March fuera miembro del claustro del Estudio General. Buena parte de la documentación generada por la universidad durante las primeras décadas de su andadura, se ha perdido, pero todo parece indicar que, si el joven Juan Luis recibió alguna lección sobre el *Código* o la *Instituta* justinianeos de labios de su tío –antiguo estudiante de leyes en la Universidad de Bolonia– ésta se impartió en el domicilio familiar y no en las aulas del Estudio.

Tampoco figura en la nómina de profesores de la recién creada Universidad de Valencia el gramático fragantino Daniel Sisó, autor de un *Perutile grammaticale compendium* publicado en Zaragoza el año 1490 (García Aranda, 2003, 37). Sin embargo, Vives alude explícitamente a Daniel Sisó en su *Virginis Dei Parentis Ouatio* (París, 1514) y de él –por boca de su interlocutor en el diálogo, Pedro Iborra– dice lo siguiente: «...sobre este mismo asunto disertó en el nuevo Estudio General de Valencia, mi querido Luis, tu antiguo maestro de Gramática, Daniel Sisó...» (Gómez-Hortigüela, 1993, 85). La cita es demasiado explícita y concreta como para ser pasada por alto y, en consecuencia, estamos

obligados a suponer que Sisó debió ser uno de tantos profesores sustitutos que ejercieron docencia en el Estudio General de Valencia entre los años cursos 1504-05 y 1508-09, ciclo universitario que, muy probablemente, fue el que llegó a cursar Vives antes de abandonar la capital del Turia.

Bien ¿qué es lo que sabemos sobre Sisó? A decir verdad, no mucho. Lo poco que hemos podido averiguar acerca de su trayectoria profesional no lo sitúa precisamente en la órbita del humanismo renacentista, sino, más bien, en la de un eclecticismo volcado hacia la tradición, aunque abierto a las novedades. Su trabajo parece hallarse en la línea de las llamadas gramáticas *proverbiandi*, esto es, de las gramáticas latinas con glosas romances (Ridruejo, 1997, 511-522). La carrera de Daniel Sisó debió prolongarse, al menos, entre los años 1490 y 1510. El fragantino parece haber impartido docencia en Monzón, en Zaragoza –donde publicó su *Compendium* en 1490–, en Tortosa (1497 a 1500) –donde llegó a desempeñar el cargo de *Regent* del Estudio General– y en Valencia. Basándose en los autores y obras citados en la introducción a su compendio –Donato, Prisciano, Balbis, Villedieu, Perotti y Flisco, aunque también Nebrija– y en el juicio adverso que Helio Antonio hizo de su gramática, Francisco Rico ha señalado que el manual de Sisó es un mero zurcido de retazos, aunque su orientación –decididamente ecléctica– se halla en cierta sintonía con el esfuerzo por recuperar el latín clásico emprendido por Nebrija en España (Rico, 1978, 104-105; Querol, 2004).

El segundo de los profesores de humanidades que Vives tuvo en la Universidad de Valencia fue el humanista sevillano Juan Partenio Tovar, catedrático electo de Poesía en 1499, aunque diversas circunstancias coadyuvaron para que no ocupara la plaza hasta 1503, siendo desempeñada interinamente ésta por el notario valenciano Francisco Ros. Partenio Tovar, que había cursado estudios universitarios en Siena, debió ser una de las primeras «estrellas» del Estudio General valenciano (Alcina, 1995, 199-200; Salvadó, 1996; Escobar, 2001). No de otra manera se explica la fusión en 1503 de las cátedras de Poesía y Oratoria en su persona, así como el extraordinario salario que llegó a percibir como consecuencia de esta operación administrativa: 50 libras anuales –25 por cátedra– más otras 25 libras que se le abonaron el 21 de noviembre de 1510, tras haber sido suprimidas dos cátedras de Leyes y Cánones (Felipo, 1993, 83). Resulta evidente que el consistorio y el claustro deseaban retener a Tovar en Valencia. Basta leer las frases que Vives dedicó al poeta sevillano en su *Virginis Dei Parentis Ouatio* para comprender los motivos: «Habiendo Daniel puesto el codo en ella, se le acercaron Miguel Arriguo y el poeta Partenio Tovar, que poco antes había llegado de Sagunto. Yo, que entonces era muy mozo, iba a los alcances de Partenio. Ya sabes tú, Vives, que es un hombre noble y serio, a la vez que poeta afluente y facundo, y, por su nombre, no muy inferior a aquel a quien el emperador Tiberio se propuso para su imitación» (Gómez-Hortigüela, 1993, 86).

El perfil profesional y docente de Tovar sí responde ciertamente a los cánones que presumimos del humanismo renacentista. De hecho, en las primeras constituciones del

Estudio –ya fuera por la exhuberancia léxica de su estilo neolatino, ya fuera por sus estudios en Siena– se aludía a él como «italiano». Al parecer, ya en 1499 había compuesto dos *praelectiones* para sus cursos sobre Suetonio y Horacio (Felipo, 1993, 84). Cuatro años después habría dado a las prensas varias églogas latinas y poemas en homenaje a la Inmaculada que formaron, junto con las composiciones de algunos otros poetas como Onofre Capella o el tarraconense Bernardo Torrents –editor de la obra– el volumen titulado *Torrentis, tarraconensis, Carmina* (Valencia, 1503) (González, 1987, 111). Juan Partenio Tovar permaneció al frente de la cátedra de Poesía y Retórica de la Universidad de Valencia hasta 1514. Después debió trasladarse a Sevilla, donde el apoyo del canónigo y humanista Diego López de Cortegana, traductor de Apuleyo, de Eneas Silvio Piccolomini y del propio Erasmo, debió franquearle las puertas de la cátedra de retórica de aquella universidad. Cortegana pudo recompensar así los entusiasmos de Partenio. No en vano, Tovar, de paso que cantaba a su Sevilla natal, había celebrado en dos eruditos dísticos y un tetrástico la traducción del *Asno de Oro* publicada por Cortegana en Sevilla el año 1513 (Escobar, 2001, 157).

Indudable interés reviste la figura de un tercer gramático que una cierta tradición ha venido vinculando con Juan Luis Vives, aunque en la actualidad se haya puesto en duda, no sólo la anécdota que le dio origen, sino también la posible relación entre aquél y el joven Vives. Al parecer, fue el célebre Juan Lorenzo Palmireno, catedrático de Poesía del Estudio valentino, quien aireó cierto suceso acaecido en Valencia a comienzos del siglo XVI en su diálogo titulado *Razonamiento* (Valencia, 1573). Lo relatado fue recogido más tarde por el cronista Gaspar Escolano y por Gregorio Mayans, de modo que acabó convirtiéndose en un lugar común (Gómez-Hortigüela, 1993, 84-85). Y así, todo el mundo acabó creyendo que Vives, instigado por uno de sus primeros maestros, el leridano Jeroní Amiguet –*homo insigniter barbarus*, a decir de Mayans– había escrito en su juventud cierta diatriba contra la *Gramática* o *Arte* de Nebrija, un texto vergonzante del que más adelante se habría arrepentido, hasta el punto de ni siquiera mencionar a su viejo maestro en ninguna de sus obras posteriores.

La anécdota –como hemos adelantado– ha sido puesta en duda, en primer lugar porque no ha podido documentarse que Amiguet fuera profesor del Estudio valentino, y, en segundo término, porque no parece que el gramático leridano fuese un enemigo declarado de Nebrija, sino más bien todo lo contrario. La pérdida de gran parte de la documentación concerniente a la primera andadura de la Universidad de Valencia aconseja ser muy cautos a la hora de valorar la composición, la dedicación y el prestigio de su claustro de profesores. De hecho, es probable que Amiguet fuera –como Sisó– profesor sustituto, ya que está demostrado que fue titular del Estudio de Tortosa, y cabe dentro de lo posible que –como Sisó, Francisco Decio y Pere Torrent– simultanease docencia en Valencia y Tortosa (Querol, 2004, 12). Amiguet procedía de una familia con una cierta tradición intelectual y docente. Su hermano Antonio era profesor de medicina de la Universidad de

Barcelona y en 1501 había publicado una traducción de Guy de Chauliac (Querol, 2004, 94-95). Jeroni, por su parte, había estudiado gramática y medicina, y había ejercido como profesor y como galeno en Lérida, Tortosa, Tarragona, tal vez en Barcelona, en Gandía, en Oliva y en Valencia. En todas estas poblaciones, Amiguet se había relacionado con los incipientes círculos humanistas, y en Tortosa, mientras se ocupaba de la preceptuación de los hijos de la familia judeoconversa Palau, había preparado un cartapacio poético con obras de Roís de Corella y textos humanísticos clásicos que acabó despertando las sospechas de la Inquisición (Querol, 2004, 18 y 57).

A comienzos del siglo XVI, Jeroni Amiguet se hallaba en la ciudad de Valencia y, a buen seguro, mantenía unas magníficas relaciones con su Estudio General y con el mundo editorial valenciano. Ello explica que el año 1502 publicase en Valencia su *Sinonima variationum sententiarum eleganti stilo constructa ex italico sermone in valentinum redacta* (Valencia, Cristóbal Koffmann, 1502) y que dedicase esta obra al entonces rector de la universidad, el jurista y catedrático Jerónimo Dassio (Gonzalez, 1987, 109). Este libro era, en realidad, una adaptación-traducción al valenciano de la obra de Stefano Fieschi o Flisco, de Soncino, y se hallaba en la línea de los trabajos promovidos por los *dictatores* italianos y franceses. Editado en tamaño folio con caracteres góticos y 80 páginas, de las cuales se hallaban numeradas las 70 primeras, el libro proponía diversos modelos de frases u oraciones –para los exordios, las narraciones, las divisiones, las confirmaciones, las confutaciones y las conclusiones– con su equivalente valenciano, a la vez que enseñaba a computar las calendas, los idus y las nonas, la letra dominical y el número áureo, todo ello acompañado de diferentes modelos de cartas latinas (Querol, 2004, 199-203).

Tiempo después de esta primera publicación, Amiguet decidió trasladarse a Barcelona donde mantuvo estrechas relaciones con el grupo de erasmistas locales. En 1514, bajo los cuidados del impresor Carlos Amorós, se editó en la Ciudad Condal su *Introductio ad artem gramaticam* o *in Aelii Antonii Nebrissensis Artem Grammaticam ysagogica via, hoc est introductoria, ad Artem Grammaticam*. Se trata de un texto breve, de unas 86 páginas en cuarto, que, en lo sustancial, constituye una introducción escolar a la bastante más compleja gramática de Nebrija. Esta obra, sin duda, ha valido a Amiguet la restitución del «honor humanístico» perdido y permite situarlo en el campo de la renovación gramatical renacentista, como seguidor y divulgador de la obra de Nebrija (Querol, 2004, 204-207).

### **Epílogo a manera de convicción provisional: sobre los orígenes del Renacimiento en Valencia**

Es deber del historiador delimitar convincentemente el contenido y alcance de los fenómenos sociales y culturales. La propuesta de cronologías precisas derivadas de las conclusiones alcanzadas constituye el segundo peldaño de nuestro trabajo. Acabamos de ver que el nacimiento de la Universidad de Valencia ni fue un reflejo del Renacimiento,

ni fue tampoco el medio –uno de ellos, al menos– a través del cual el Renacimiento consiguió atravesar las entrañas de sociedad urbana valenciana. Desde luego, no puede ponerse en duda que entonces hubiera en Valencia personalidades abiertas, inquietas y curiosas. Tampoco puede negarse que la ciudad, llegado el momento de decidir en ámbitos precisos –como el universitario– apostó por la nueva cultura renacentista: no sólo permitió el contacto de profesores de perfil humanista –como Amiguet– o, cuanto menos, ecléctico –como Sisó– con el Estudio General, sino que, ante la posibilidad de que un profesor tan «renacentista» como Partenio Tovar abandonase sus aulas, le ofreció unas condiciones económicas y laborales que ya nunca más volverían a repetirse.

Éstos –y aun otros– fueron los primeros profesores universitarios del joven Juan Luis Vives. ¿Significa esto que cuando Vives abandonó Valencia para estudiar en París y, tal vez, para convertirse en un teólogo o un sacerdote (Jiménez, 1978, 479-481), era ya un humanista del Renacimiento en ciernes? Evidentemente no. De hecho, la tesis sustancial del libro del profesor González y González sobre el joven Vives es precisamente esta: Vives dejó su Valencia natal pertrechado de una formación netamente escolástica y durante sus primeros años de estudio en los colegios de Montaigu, Lixieux y de la Marche, al menos, no parece haberse apartado de esta orientación debido al poderoso influjo que sobre él ejercieron profesores nominalistas tan conspicuos como Gaspar Lax o Juan Dullaert (González, 1987).

La interpretación del profesor Enrique González sobre los primeros años de la biografía vivesiana es perfectamente compatible con la visión que hemos pretendido ofrecer de la Valencia del Cuatrocientos. Pese a su prosperidad, a su aperturismo, a sus contactos con Italia, con el Mediterráneo y con Flandes, la Valencia del siglo xv difícilmente podría ser considerada como una ciudad del Renacimiento. Dominada por un patriciado acomodaticio, mucho más preocupado por el condumio que por el arte, flanqueada por un clero tradicionalista y pueril, y por una aristocracia emotiva y adocenada, con las riendas de su bocado en manos de soberanos intervencionistas, ningún acicate ordinario hubiera bastado para conmover las conciencias o para promover los nuevos valores culturales y cívicos del Renacimiento dentro de los muros de aquella prodigiosa urbe medieval.

Sentada esta convicción –que, como casi todas las mías, no es sino frágil y provisional– restaría tal vez apuntar cómo, cuándo y de qué manera comenzó a arraigar el Renacimiento en la ciudad de Valencia. Llegados a este punto debo señalar que, en general, comparto con los historiadores –valencianos y no valencianos– del siglo xvi, particularmente con Amparo Felipo (1993), Andrés Gallego (1999), Helena Rausell (2001), Francisco Pons (2001, 2003), Miquel Almenara (2001) y Luis Gil (2003), la idea de que el Renacimiento arraigó definitivamente en Valencia después del conflicto agermanado (1519-1522), especialmente gracias al decidido apoyo de los virreyes Germaine de Foix y Fernando de Aragón, duque de Calabria, sin olvidar el poderoso influjo ejercido desde 1540 por D<sup>a</sup>. Mencía de Mendoza, segunda esposa del Duque de Calabria y discípula

en Breda de nuestro Juan Luis Vives (Martí, 2000, 73-89). Tanto D<sup>a</sup>. Germaine –viuda del casi olvidado rey Fernando el Católico– como D. Fernando –hijo del destronado y maldito rey Federico de Nápoles– como D<sup>a</sup>. Mencía –hija del maquiavélico Marqués de Cenete– tenían muy poderosas razones para promover la cultura del Renacimiento en la Valencia del segundo tercio del siglo XVI, ya que, como hemos indicado en su momento, sin lucha por el poder, sin búsqueda de prestigio político, sin espíritu de emulación no hay programa cultural capaz de triunfar o imponerse por sí solo. Evidentemente el Renacimiento impulsado por D<sup>a</sup> Germana, D. Fernando y D<sup>a</sup>. Mencía –por supuesto– distaba mucho del proyecto urbano y burgués del *Quattrocento* italiano. Era, por el contrario, un programa decididamente ornamental y cortesano, destinado a enfatizar el papel dirigente de la Corona y de la gran aristocracia, un tanto postizo y un tanto artificioso. Baste decir, por poner sólo un ejemplo, que los casi 800 títulos procedentes de la Biblioteca Real de Nápoles salvados por el duque de Calabria del expolio de 1495, cuando llegaron a Valencia entre 1529 y 1535, fueron encerrados en un depósito, no precisamente para ser leídos, estudiados y divulgados, sino para ser admirados desde la lejanía.

El carácter eminentemente epidérmico y deslumbrador del Renacimiento valenciano postagermanado en modo alguno fue un obstáculo –todo lo contrario– para el definitivo asentamiento de la cultura humanística en las aulas del Estudio o para la difusión del erasmismo en diversas ciudades valencianas. Las reformas promovidas durante el segundo tercio del siglo XVI dentro de la facultad de Artes de la universidad –descoblamiento de las cátedras de poesía y retórica (1514), creación de la cátedra Lorenzo Valla (1515), establecimiento (1524) y duplicación (1547) de la cátedra de Griego– tuvieron, como se sabe, un extraordinario alcance. Intelectuales de la talla de un Juan Andrés Strany, Juan Ángel González, Cosme Damián Savall, Miguel Jerónimo Ledesma, Lorenzo Valentí, Francisco Juan Mas, Francisco Decio, Pedro Juan Oliver –desde las cátedras del Estudio– o Juan de Molina, Juan Justiniano o Bernardo Pérez de Chinchón –desde fuera– contribuyeron, sin lugar a dudas, a forjar el capítulo más brillante de nuestras letras greco-latinas del Renacimiento, al tiempo que promovieron la lectura y el conocimiento de Erasmo entre los valencianos.

Llegados a este punto no podemos menos que subrayar el papel que el propio Juan Luis Vives desempeñó dentro de este proceso. Desde fuera, sin duda, aunque muy enérgicamente, el humanista valenciano afincado en Brujas fue uno de los grandes promotores de la cultura del Renacimiento en su ciudad natal. Así lo demuestra el afecto que dispensó a jóvenes estudiantes y aprendices de humanista como Mas, Olivar y Honorato Juan, su correspondencia con los valencianos, el elogio de Valencia redactado para el arzobispo Erardo de la Marca, sus recuerdos, las enseñanzas y consejos dispensados a su discípula D<sup>a</sup>. Mencía de Mendoza, el patronímico *valentinus* con el que solía firmar sus escritos. Para bien e, incluso, para mal, Vives fue el mejor embajador de su ciudad natal en la Europa del Renacimiento. Ninguno de los grandes hombres de letras de comienzos

del siglo XVI ignoraba que Vives era valenciano. Cuando uno de sus émulos, el portugués Andrés Resende, intentó escribir contra él, no sabiendo con qué poeta humanista valenciano contraponerlo, no dudó en endilgarle socarronamente el sobrenombre de *Cariteo*, es decir, el mismo que había adornado el nombre del literato barcelonés Benito Garret (1450-1514), poeta, conservador y secretario al servicio del Magnánimo y de su hijo Ferrante en Nápoles (Jiménez, 1978, 291-292).

Mucho más afectuoso –durante los primeros años de su relación, al menos– Erasmo llegó a afirmar: «Esta gloria acaba de resucitarla nuestro Vives para su España. Tuvo ella en otro tiempo, lo mismo que en otras cosas, representantes insignes de este género, especialmente los Sénecas y los Quintilianos; pero los tuvo en Roma. Ahora esta gloria la reivindica Vives para su Valencia, tanto que, aparte de la diferencia de los nombres, dicha ciudad puede presentarse émula de la misma Roma» (Jiménez, 1978, 211). Como se advierte, Erasmo hablaba a la ligera. Debía opinar que, tarde o temprano, Vives regresaría a su Valencia natal convertido en un faro de ciencia, de piedad y de sabiduría. Sin duda exageraba. Pero también de excesos, de exageraciones y de tópicos está entretejida la historia.

## Bibliografía

(Alcina, 1995): Alcina Rovira, Juan Francisco, *Repertorio de poesía latina del Renacimiento en España*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1995, p. 222.

(Almenara-Pons, 2001): Almenara, Miquel-Pons Fuster, Francesc, «Les relacions dels humanistes valencians amb la Cort imperial de Carles V», en *Afers. Fulls de Recerca i Pensament*, 38 (Catarroja, 2001), pp. 39-70.

(Arrizabalaga-García Ballester-Salmón, 1992): Arrizabalaga, Jon-García Ballester, Luis-Salmón, Fernando, «La medicina valenciana y sus relaciones con Italia entre 1470 y 1520: estudiantes valencianos en los estudios generales de Siena, Pisa, Ferrara y Padua», en VVAA, *Lluís de Santàngel i el seu temps. Congrés Internacional, València 5 al 8 de octubre 1987*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Valencia y de la Generalitat Valenciana, 1992, pp. 401-417.

(Belenguer, 1976): Belenguer Cebrià, Ernest, *València en la crisi del segle XV*, Barcelona, Edicions 62 S.A., 1976, p. 230.

(Berger, 1987): Berger, Philippe, *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1987, p. 588.

(Berger, 1992): Berger, Philippe, «La cultura de los mercaderes valencianos en el Renacimiento», en VVAA, *Lluís de Santàngel i el seu temps. Congrés Internacional, València 5 al 8 de octubre 1987*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Valencia y de la Generalitat Valenciana, 1992, pp. 375-385.

(Burke, 1993): Burke, Peter, *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia*, Madrid, Alianza Editorial-Alianza Forma, 1993, p. 215.

(Burke, 2000): Burke, Peter, *El Renacimiento europeo, Centros y periferias*, Barcelona, Editorial Crítica, 2000, p. 247.

(Cantavella-Jàfer, 1989): Cantavella, Rosanna-Jàfer, Salvador, «Introducció», en Gassull, Jaume, *Obra religiosa*, València, Institució Alfons el Magnànim, 1989, pp. 7-45.

(Cárcel-Pons, 2006): Cárcel Ortí, M<sup>a</sup>. Milagros-Pons Alós, Vicente, «El clero valentino en la época de los Borja», en Iradiel Murugarren, Paulino-Cruselles Gómez (coords.), *De València a Roma a través dels Borja. Congrés commemoratiu del 500 aniversari de l'any jubilar d'Alexandre VI (València, 23-26 de febrer de 2000)*. Valencia, Generalitat Valenciana, 2006, pp. 223-262.

(Casey, 2006): Casey, James, *El Regne de València al segle XVII*, Catarroja-Barcelona, Editorial Afers, 2006, p. 315.

(Clair, 1998): Clair, Colin, *Historia de la imprenta en Europa*, Madrid, Ollero y Ramos, 1998, p. 678.

(Codonyer, 2003): Codonyer Soria, Pilar, *Estudiants valencians al Studio Fiorentino (1473-1494)*; Valencia, Universitat de València, Col.lecció Cinc Segles, 17, 2003, pp. 217.

(Company, 1987): Company, Ximo, *La pintura del Renaixement*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1987, p. 104.

(Company, 1991): Company, Ximo, *L'Art i els artistes al País Valencià modern (1440-1600): comportaments socials*, Barcelona, Editorial Curial, 1991, p. 337.

(Croce, 1917): Croce, Benedetto, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Bari, Giustiniano Laterza e Figli, 1917, p. 291.

(Cruselles, E, 1992): Cruselles Gómez, Enrique, «*Todo es cerrazón y noche*». La sociedad urbana valenciana en la encrucijada a los tiempos modernos», en *Revista d'Història Medieval*, nº 3 (Valencia, Departament d'Història Medieval de la Universitat de València, 1992), pp. 117-142.

(Cruselles, E, 1999): Cruselles Gómez, Enrique, «La población de la ciudad de Valencia en los siglos XIV y XV», en *Revista d'Història Medieval*, nº 10 (Valencia, Departament d'Història Medieval de la Universitat de València, 1999), pp. 45-84.

(Cruselles, E, 2006): Cruselles Gómez, Enrique, «El comercio valenciano con Roma durante el pontificado de Alejandro VI», en Iradiel Murugarren, Paulino-Cruselles Gómez (coords.), *De València a Roma a través dels Borja. Congrés commemoratiu del 500 aniversari de l'any jubilar d'Alexandre VI (València, 23-26 de febrer de 2000)*. Valencia, Generalitat Valenciana, 2006, pp. 183-205.

(Cruselles, J.M., 1989): Cruselles Gómez, José María, «Maestros, escuelas urbanas y clientela en la ciudad de Valencia a finales de la Edad Media», en *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 15 (Valencia, Departamento de Historia Moderna, 1989), pp. 9-44.

(Cruselles, J.M., 1992a): Cruselles Gómez, José María, «Valencianos en la Universidad de Bolonia. Rentabilización social de los estudios superiores a finales del siglo XV», en *VVAA, Lluís de Santàngel i el seu temps. Congrés Internacional, València 5 al 8 de octubre 1987*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Valencia y de la Generalitat Valenciana, 1992, pp. 387-400.

(Cruselles, J.M., 1992b): Cruselles Gómez, José María, «Los juristas valencianos en la Italia renacentista. Estudiantes y cortesanos», en *Revista d'Història Medieval*, nº 3 (Valencia, Departament d'Història Medieval de la Universitat de València, 1992), pp. 143-160.

(Cruselles, J.M., 1995): Cruselles Gómez, José María, «El maestro Antoni Tristany y la supuesta primera escuela de Joan Lluís Vives», en *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 21 (Valencia, Departamento de Historia Moderna, 1995), pp. 7-22.

(Cruselles, J.M., 1997): Cruselles Gómez, José María, *Escuela y sociedad en la Valencia bajomedieval*. Valencia, Diputació de València, Col.lecció Història Local, nº 20, 1997, p. 215.

(Cruselles, J.M., 1998): Cruselles Gómez, José María, *Els notaris de la ciutat de València. Activitat professional i comportament social a la primera meitat del segle XV*, Barcelona, Fundació Noguera, 1998, p. 450.

(Cruselles, J.M., 2001): Cruselles Gómez, José María. «La conquista del saber. Apuntes sobre la emigración estudiantil valenciana a fines de la Edad Media», en *El hogar de los Borja. Xàtiva, Museu de l'Almodí. Antic Hospital Major, del 16 de diciembre de 2000 al 28 de febrero de 2001*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2001, pp. 127-139).

(Eisensteins, 1994): Eisenstein, Elizabeth, *La revolución de la imprenta en la edad moderna europea*, Madrid, Akal Historia, 1994, p. 280.

(Esteban, 1999): Esteban Mateo, León, «Los viejos gramáticos», en Peset Reig, Mariano (dir.), *Historia de la Universidad de Valencia. Volumen I. El Estudio General*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, Col.lecció Cinc Segles, nº 5-1, 1999, pp. 155-163.

(Escobar, 2001): Escobar Borrego, Francisco Javier, «Textos preliminares y posliminares del *Asinus Aureus* por Diego López de Cortegana: planteamiento de la traducción», en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, nº 21 (Madrid, 2001), pp. 151-175.

(Falomir, 1996): Falomir Faus, Miguel, *Arte en Valencia, 1472-1552*, Valencia, Generalitat Valenciana, Consell Valencia de Cultura, 1996, p. 559.

(Felipo, 1993): Felipo Orts, Amparo, *La Universidad de Valencia durante el siglo XVI (1499-1611)*, Valencia, Publicaciones del Departamento de Historia Moderna, Serie Monografías y Fuentes, nº 18, 1993, p. 246.

(Gallego, 1999): Gallego Barnés, Andrés, «Gramática humanista», en Peset Reig, Mariano (dir.), *Historia de la Universidad de Valencia. Volumen I. El Estudio General*, Valencia, Publicaciones de la Universitat de València, 1999, pp. 165-175.

(García, 1987): García, Angelina, *Els Vives: una família de jueus valencians*, València, Editorial Tres i Quatre, 1987, p. 289.

(García Aranda, 2003): García Aranda, M<sup>a</sup>. de los Ángeles, *Un capítulo de la lexicografía didáctica del español: nomenclaturas hispano-latinas (1493-1745)*, Madrid, Universidad Complutense, Tesis Doctoral Inédita, 2003, p. 821.

(García Cárcel, 1975): García Cárcel, Ricardo, «Notas sobre población y urbanismo en la Valencia del siglo XVI», en *Saitabi. Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, XXV (Valencia, Universidad de Valencia, 1975), pp. 133-153

(Garín, 1981): Garín, Eugenio, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Editorial Crítica, serie Estudios y Ensayos, 1981, p. 352.

(Gil Fernández, 2003): Gil Fernández, Luis, *Formas y tendencias del humanismo valenciano quinientista*, Alcañiz-Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos-CSIC, 2003, p. 190.

(Gómez-Hortigüela, 1991): Gómez-Hortigüela Amillo, Ángel, *Luis Vives, valenciano, o el compromiso del filósofo*, Valencia, Generalitat Valenciana, Consell Valencià de Cultura, 1991, pp. 156. (25-28)

(Gómez-Hortigüela, 1993): Gómez-Hortigüela Amillo, Ángel, *Luis Vives entre líneas. El humanista valenciano en su contexto*, Valencia, Publicaciones de la Obra Social y Cultural de Bancaixa, 1993, p. 285.

(Gómez-Hortigüela, 1998): Gómez-Hortigüela Amillo, Ángel, *El pensamiento filosófico de Juan Luis Vives. Contexto socio cultura, génesis y desarrollo*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1991, p. 316.

(González, 1987): González y González, Enrique, *Joan Lluís Vives: de la Escolástica al Humanismo*, Valencia, Generalitat Valenciana, Consell Valencià de Cultura, 1987, pp. 214 (103-125)

(González, 1998): González y González, Enrique, «La crítica de los humanista a las universidades. El caso de Vives», en Fernández Nieto, Francisco Javier-Melero Bellido, Antonio-Mestre Sanchos, Antonio, *Luis Vives y el Humanismo europeo*, Valencia, Publicaciones de la Universitat de València, 1998, pp. 13-40.

(Guía, 1998): Guía Marín, Josep, «Dades biogràfiques sobre Jaume Gassull», en *Revista d'Història Medieval*, nº 9 (València, Departament d'Història Medieval de la Universitat de València, 1998), pp. 261-275.

(Guiral, 1985): Guiral-Hadziiossif, Jacqueline, «L'Évoution du paysage urbain à valencia du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle», en VVAA, *La ciudad hispánica*, Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1985, pp. 1581-1610.

(Guiral, 1989): Guiral-Hadziiossif, Jacqueline, *Valencia, puerto mediterráneo en el siglo XV (1410-1525)*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1989, p. 678.

(Hauf, 1990): Hauf, Albert, *De Exismenis a sor Isabel de Villena. Aportació al estudi de la nostra cultura medieval*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, p. 420.

(Hinojosa, 1999): Hinojosa Montalvo, José, *Los judíos en tierras valencianas*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1999, p. 227.

(Igual, 1992): Igual Luis, David, «Valencia y Sevilla en el sistema económico genovés de finales del siglo XV», en *Revista d'Història Medieval*, nº 3 (València, Departament d'Història Medieval de la Universitat de València, 1992), pp. 79-116.

(Igual, 1995): Igual Luis, David, «La ciudad de Valencia y los toscanos en el Mediterráneo del siglo XV», en *Revista d'Història Medieval*, nº 6 (València, Departament d'Història Medieval de la Universitat de València, 1995), pp. 79-110.

(Igual, 1998): Igual Luis, David, *Valencia e Italia en el siglo XV. Rutas, mercados y hombres de negocios en el espacio económico del Mediterráneo occidental*, Vila-real, Publicaciones de la Obra Social y Cultural de Bancaixa, 1998, p. 511.

(Igual, 2000): Igual Luis, David, «Los agentes de banca internacional: cambistas y mercaderes en Valencia», en *Revista d'Història Medieval*, nº 11 (València, Departament d'Història Medieval de la Universitat de València, 2000), pp. 105-138.

(Iradiel, 1989): Iradiel Murugarrén, Paulino, «Les complexes articulacions dels tràfics i dels factors de comerç», en *Història del País Valencia, vol. II*, Barcelona, Edicions 62, 1989, pp. 301-311.

(Iradiel, 1989): Iradiel Murugarrén, Paulino, «L'Organització del treball i de la indústria pre-capitalista», en *Història del País Valencia, vol. II*, Barcelona, Edicions 62, 1989, pp. 311-318.

(Iradiel-Cruselles, 2001): Iradiel Murugarren, Paulino-Cruselles Gómez, José María, «El entorno eclesiástico de Alejandro VI. Notas sobre la formación de la clientela política borgiana (1429-1503)», en Chiabò, M.-Maddalo, S.-Miglio, M.-Oliva, A.M. *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI. Atti del Convengo (Città del vaticano-Roma, 1-4 dicembre, 1999)*, Roma, Ministero per i beni e le attività culturale, 2001, pp. 27-58.

(Jiménez, 1978): Jiménez Delgado, José, *Epistolario de Juan Luis Vives. Con nuevas cartas publicadas por primera vez*, Editora Nacional, Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento Hispánicos, Madrid, 1978, p. 658.

(López Piñero, 1999): López Piñero, José María, «La Facultad de Medicina», en Peset Reig, Mariano (dir.), *Historia de la Universidad de Valencia. Volumen I. El Estudio General*, Valencia, Publicaciones de la Universitat de València, 1999, pp. 219-247.

(Marías, 1973): Marías, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 2 vols., 1973, pp. 293 (I) y 285 (II).

(Martí, 2000): Martí Ferrando, José, «Una humanista en la corte virreinal: Mencía de Mendoza», en Villacañas Berlanga, José Luis (coord.), *San Miguel de los Reyes: de Biblioteca Real a Biblioteca Valenciana*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2000, pp. 73-89.

(Marzal-Palao, 1999): Marzal, Pascual-Palao, Javier, «Leyes y cánones», en Peset Reig, Mariano (dir.), *Historia de la Universidad de Valencia. Volumen I. El Estudio General*, Valencia, Publicaciones de la Universitat de València, 1999, pp. 259-279.

(Mestre, 1999): Mestre Sanchis, Antonio, «Teología: una facultad sin grandes figuras», en Peset Reig, Mariano (dir.), *Historia de la Universidad de Valencia. Volumen I. El Estudio General*, Valencia, Publicaciones de la Universitat de València, 1999, pp. 281-293.

(Meyerson, 2001-2002): Meyerson, Mark D, «Un reino de contradicciones: Valencia, 1391-1526», en *Revista d'Història Medieval*, nº 12 (Valencia, Departament d'Història Medieval de la Universitat de València, 2001-2002), pp. 11-30.

(Narbona-Cruselles, 1998): Narbona Vizcaíno, Rafael-Cruselles Gómez, Enrique, «Espacios económicos y sociedad política en la Valencia del siglo XV», en *Revista d'Història Medieval*, nº 9 (Valencia, Departament d'Història Medieval de la Universitat de València, 1998), pp. 193-214.

(Navarro, 2005): Navarro Sorní, Miguel, *Alfonso de Borja, papa Calixto III, en la perspectiva de sus relaciones con Alfonso el Magnánimo*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2005, p. 655.

(Navarro Espinach, 2000): Navarro Espinach, Germán, «Los negocios de la burguesía en la industria precapitalista valenciana de los siglos XIV-XVI», en *Revista d'Història Medieval*, nº 11 (Valencia, Departament d'Història Medieval de la Universitat de València, 2000), pp. 67-104.

(Navarro-Igual-Aparici, 1999): Navarro Espinach, Germán-Igual Luis, David-Aparici Martí, Joaquín, «Los inmigrantes y sus formas de inserción social en el sistema urbano del Reino de Valencia (siglos XIV-XVI)», en *Revista d'Història Medieval*, nº 10 (Valencia, Departament d'Història Medieval de la Universitat de València, 1999), pp. 161-197.

(Pérez Martín, 1979): Pérez Martín, Antonio, «Proles Aegidiana. I. Introducción. Los colegiales de 1368 a 1500, en *Studia Albornotiana*, XXXI.I (Bolonia, Publicaciones del Real Colegio de España, 1979), pp. 12-337.

(Pons, 2003): Pons Fuster, Francisco, *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2003, p. 347.

(Querol, 2004): Querol Coll, Enric, *Cultura literaria en Tortosa (siglos XVI y XVII)*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, Tesis Doctoral Inédita, 2004, p. 556.

(Rausell, 2001): Rausell Guillot, Helena, *Letras y fe. Erasmo en la Valencia del Renacimiento*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001, p. 211.

(Reeve, 1998): Reeve, Michael D, «La erudición clásica», en Kraye, Jill (ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, Madrid, Cambridge University Press-Sucursal en España, 1998, pp. 41-72.

(Rico, 1978): Rico, Francisco, *Nebrija frente a los bárbaros: el canon de gramáticos nefastos en las polémicas del humanismo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, p. 130.

(Rico, 1993): Rico, Francisco, *El sueño del Humanismo (de Petrarca a Erasmo)*, Madrid, Alianza Universidad, 1993, p. 202.

(Ridruejo, 1997): Ridruejo, Emilio, «Lengua real y artefactos lingüísticos: sobre el romance de Daniel Sisó», en Escavy Zamora, Ricardo-Sánchez, Eulalia-Hernández Terres, José María-López Martínez, Ignacio (eds.), *Homenaje al prof. Antonio Roldán Pérez*, Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1997, pp. 511-522.

(Rubio Vela, 1980): Rubio Vela, Agustín, «Sobre la población valenciana del Cuatrocientos», en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, LVI-II (Castellón de la Plana, 1980), pp. 158-170.

(Ruzafa, 1990): Ruzafa García, Manuel, «*Façen-se cristians los moros o muïren!* El asalto a la Morería de Valencia de 1455», en *Revista d'Història Medieval*, nº 1 (Valencia, Departament d'Història Medieval de la Universitat de València, 1990), pp. 87-110.

(Ruzafa, 2000): Ruzafa García, Manuel, «Élites valencianas y minorías sociales: la élite mudéjar y sus actividades (1370-1500)», en *Revista d'Història Medieval*, nº 11 (Valencia, Departament d'Història Medieval de la Universitat de València, 2000), pp. 163-187.

(Ryder, 1987): Ryder, Alan, *El Reino de Nápoles en la época de Alfonso el Magnánimo*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1987, p. 458.

(Salvadó, 1996): Salvadó Recasens, Joan, «Joan Parteni Tovar, mestre de Vives a la Universitat de València», en *Studia Philologica Valentina*, 1 (Valencia, Universitat de València, 1996), pp. 125-143.

(Salvador, 1972): Salvador Esteban, Emilia, *La economía valenciana en el siglo XVI (comercio de importación)*, Valencia, Publicaciones del Departamento de Historia Moderna, 1972, p. 408.

(Sanchis Guarner, 1972): Sanchis Guarner, Manuel, *La ciutat de València. Síntesi d'Història i de Geografia urbana*, Valencia, Publicacions del Cercle de Belles Arts, 1972, p. 529.

(Serra, 2006): Serra Desfilis, Amadeo, «Asuntos de familia: el arte patrocinado por los Borja en Valencia en tiempos de Alejandro VI», en Iradiel Murugarren, Paulino-Cruselles Gómez (coords.), *De València a Roma a través dels Borja. Congrés commemoratiu del 500 aniversari de l'any jubilar d'Alexandre VI (València, 23-26 de febrer de 2000)*. Valencia, Generalitat Valenciana, 2006, pp. 303-327.

(Urriza, 1941): Urriza, Juan de. *La preclara Facultad de Artes y de Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro (1509-1621)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1941, p. 544.

(Vaquero, 1998): Vaquero Piñeiro, Manuel, «Mercaderes catalanes y valencianos en el consulado de Roma», en *Revista d'Història Medieval*, nº 9 (Valencia, Departament d'Història Medieval de la Universitat de València, 1998), pp. 151-170.

(VVAA, 1992): VVAA, *Lluís de Santàngel i el seu temps. Congrés Internacional, València 5 al 8 de octubre 1987*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Valencia y de la Generalitat Valenciana, 1992, p. 494.

# La fundación en Valencia del primer hospital psiquiátrico del mundo

JUAN J. LÓPEZ-IBOR ALIÑO | Catedrático de Psiquiatría

## El Hospital dels Folls de Santa Maria dels Innocents de Valencia

**E**n Valencia se produjo un hecho que transformó para siempre el destino de los enfermos mentales en el mundo, cuando fray Joan Gilibert Jofré, un religioso mercedario, pidió a sus feligreses protección y cuidados para los «locos e inocentes». La respuesta fue la creación del primer hospital psiquiátrico del mundo y, curiosamente, el primer paso para que la Virgen de los Desamparados se convirtiera en la patrona de la ciudad y de las tres provincias del Reino de Valencia.

El viernes 24 de febrero de 1409 el padre Jofré se dirigía desde el convento de la plaza de la Merced a la catedral, donde debía pronunciar dos días después el sermón del primer domingo de Cuaresma. En el trayecto, probablemente en la calle de Martín Mengod, antigua Platerías, próxima a la iglesia de Santa Catalina, llamó su atención un fuerte alboroto. Un grupo de jóvenes golpeaba y se burlaba de un chico perturbado, al que gritaban «¡al loco, al loco!», de acuerdo con la falsa y entonces muy extendida creencia de que los locos eran posesos del demonio. Se interpuso entre los agresores y el agredido, protegió al chico y se lo llevó a la residencia mercedaria, donde le dio cobijo y dispuso que le curasen las heridas.

El domingo siguiente en la catedral,<sup>1</sup> dedicó una parte de su sermón a predicar en contra de «la persecución irracional y tanto más cruel cuanto más inocentes, impotentes e irresponsables son las víctimas». El Libro Becerro (manuscrito por Manuel Calvo, 22.XII.1848, Marco Merenciano, 1950) lo refiere así:

*En la present ciutat ha molta obra pía é de gran caritat é sustentació: empero una n'hi manca, que's de gran necessitat, so es un hospital o casa on los pobres innocents é furiosos fossen acollits car molts pobres, inosents e furiosos van per aquesta ciutat, los cual passen gran desayres de farm e de fret e injurries, per tal como sa inosensia y furor no saben guanyar ni*

<sup>1</sup> Suele referirse que la escena de la agresión y el sermón tuvieron lugar una a continuación de la otra. Sin embargo, el 24 de febrero era viernes y no domingo primero de Cuaresma.

*demanar lo que han menester en sustentacio de llur vida, e perço dormen per les carreres e perijen de farm e de fret, e moltes malvades persones no havent Deu devant sa conciencia; los fan moltes injurias e senyaladament alla aon les drouen endormitc, los nafren y maten y algunes fembres inosents; aconsteix aixi mateix que !os pobres furiosos fan dany a moldes persones anant per la ciutat. Aquestes coses son noties a dota la ciutat de València, porque sería sancta cosa é obra molt sancta que en la ciutat de València fos feta una habitació ó hospital en què semblants folls é innocents estiguessen en tal manera que no anassen per la ciutat ni poguessen fer dany ni els en fos fet.*

Estas palabras pueden traducirse así:

En esta ciudad hay muchas y muy importantes obras pías y caritativas; una falta, sin embargo, y es muy necesaria; ésta es, un hospital o casa en donde los pobres inocentes y furiosos sean recogidos porque muchos pobres, inocentes y furiosos vagan por esta ciudad, los cuales pasan grandes penalidades de hambre y de frío y daños, porque debido a su inocencia y furor no saben ganar ni pedir el sustento que necesitan para su vida, y por eso duermen por las calles y mueren de hambre y de frío, y muchas personas malvadas, que no tienen a Dios en su conciencia, los injurian y señalan allí donde se los encuentran dormidos, los hieren y matan y abusan de algunas mujeres inocentes; sucede así mismo que los pobres furiosos hacen daño a muchas de las personas que andan por la ciudad. Estas cosas son conocidas de toda la ciudad de Valencia, por eso sería una cosa y obra muy santa que Valencia construyera un albergue u hospital en le que tales locos e inocentes estuviesen de tal manera que no deambulasen por la ciudad y no pudieran hacer ni recibir daño.

El sermón fue escuchado por Lorenzo Salom (o Saloni), quien junto con otros comerciantes y artesanos aportaron los fondos necesarios para su materialización. Vale la pena recordar sus nombres: Bernardo Andreu, Juan Armenguer, Francisco Barceló, Pedro de Bonia, Sancho Calvo, Jaime Domínguez, Fernando García, Pedro Pedrera, Estaban Valenza y Pedro La Plana (Sempere). Poco después, el Consejo General de la Ciudad aprobaba la iniciativa. El asilo se ubicó en lo que había sido una casa con huerta en las afueras de la ciudad, cerca de la puerta Torrent, que pasó a ser conocida como la «Puerta de los Locos». Las obras comenzaron el 9 de mayo y enseguida se pudo contar con los permisos necesarios del rey Martín I El Humano: el primero, para el comienzo de la fábrica (diciembre de 1409); el segundo, el privilegio de dar por amortizados los bienes para la manutención y conservación (7 de febrero de 1410) y finalmente las constituciones para su administración y gobierno (15 de marzo de 1410). A su vez, el papa Benedicto XIII autorizó el hospital en una bula de 16 de mayo de 1410, en la que el hospital quedaba bajo la advocación de los Santos Inocentes Mártires, por cierto, los únicos canonizados sin tener uso de razón.

El 1 de junio de 1410 se inauguró el hospital con el nombre de *Hospital dels Folls de Santa Maria dels Innocents* bajo el amparo de la Virgen, *Sancta María dels Innocents*. El vulgo enseguida le llamó *Hospital de Nostra Dona Sancta Maria dels Innocents*.

El 29 de agosto de 1414 se constituyó la *Lloable Confraria de la Verge María dels Innocents*, formada por cien sacerdotes, trescientas mujeres y otros tantos varones para recaudar los fondos para el funcionamiento del hospital.

Los miembros de la cofradía, muy generosos por cierto, ampliaron sus actividades (asistir al entierro de los dementes y cofrades, proporcionar consuelo espiritual y cristiana sepultura a los condenados a muerte) y doña María de Castilla, esposa de Alfonso el Magnánimo, rey de la Corona de Aragón, concedió que atendieran a náufragos, desamparados y prostitutas. La cofradía creció tanto que hubo que crear otro hospital para toda clase de marginados. En él se concedían ayudas para dotes de huérfanas, para los encarcelados y necesitados, para los expósitos, y para pagar el rescate de cautivos en tierras de infieles. Por eso un decreto de Fernando el Católico de 1493 añadió a la advocación primera de Nuestra Señora de los Inocentes la de los Desamparados.

En 1512 el Consejo de la ciudad de Valencia decidió unir todos los hospitales de la ciudad y amplió su cobertura a los enfermos de todas clases y expósitos, pasando a denominarse Hospital General. El hospital de Valencia quedó destruido por un incendio en 1545, en el que perecieron 30 internos, y fue reemplazado por un nuevo hospital. Este, por cierto, poseía un departamento especial para niños, hecho insólito en su época. Mucho más tarde, y en virtud de la ley de 20 de junio de 1849, su dirección y administración se encargó a una comisión delegada de la Junta Provincial de Beneficencia, conociéndose desde entonces como Hospital Provincial.

### **La imagen de la Virgen de los Desamparados**

El padre Jofré colocó en el *Capitulet*, un pequeño oratorio construido junto al hospital, donde desde 1411 se reunían los cofrades a deliberar, una imagen de la Virgen. Según la tradición, en el año 1414 tres peregrinos jóvenes se ofrecieron como escultores a tallarla. El hermano cofrade que vivía en la casa, tenía en ella a su mujer paralítica y ciega. Al recibirles le dijeron que en tres días les podían construir una imagen de la Virgen si les daban un lugar dónde hacerlo y comida. Les colocaron en el lugar conocido como la ermita. Pasados cuatro días y no oyéndose ningún ruido, forzaron la puerta y encontraron la imagen de la Virgen María. Los peregrinos no estaban por ninguna parte y en ese momento la mujer del cofrade recuperó la vista así que se pensó que la imagen «la feren els àngels». En 1416 el rey Alfonso V el Magnánimo autoriza «que la imagen de la Virgen María que se construya como titular de la referida entidad pueda llevar acomodados entre los pliegues de su túnica a dos inocentes de los sacrificados por Herodes».

La imagen se convertiría en la *Mare de Deu dels Folls, Innocents i Desamparats*. De allí nació el fervor de los valencianos por la que se convertiría en su patrona. La imagen se veneró en ese mismo lugar hasta su traslado a la catedral en 1487.

En 1646 una epidemia se extendió por la ciudad, afectando incluso al conde de Oropesa, el virrey, quien se encomendó a la Virgen de los Desamparados y cesó la epidemia. Esto determinó consagrarla patrona de la ciudad y del Reino y que se le construyera en 1667 el templo, hoy basílica, junto a la catedral. Concluida la nueva capilla, se celebraron las fiestas de traslado de la imagen a la actual basílica.

El 21 de abril de 1885, el papa León XIII concedió una bula pontificia por la que nombraba patrona de Valencia a la Virgen de los Desamparados. El 15 de octubre de 1921, el papa Benedicto XV, a petición del cardenal Enrique Reig Casanova, concedió el privilegio para la coronación de la Virgen de los Desamparados. El sábado día 12 de mayo de 1923 tuvo lugar la solemne coronación de la Virgen de los Desamparados en el llano de la subida al puente del Real, en presencia de los reyes de España, don Alfonso XIII y doña Victoria Eugenia; del nuncio del papa Pío XI, Federico Tedeschini; y del cardenal valenciano Benlloch, arzobispo de Burgos.

La imagen es muy bella, mide siete palmos valencianos de altura. Como estaba previsto que se depositara sobre el féretro de los ajusticiados está inclinada hacia delante. Por eso se la conoce como «La Geperudeta» o «La Ceperuleta». Bajo manto se cobijan dos niños, con una herida en el cuello. Son los Santos Inocentes.

## **Joan Gilabert Jofré**

Joan Gilabert Jofré nació, en la calle que hoy lleva su segundo apellido en el centro de Valencia, el 24 de junio de 1350. Fue bautizado en la parroquia de San Martín, próxima a su casa, y pronto tomó contacto con la orden mercedaria, cuyo convento estaba entonces en una céntrica plaza de la ciudad.

Estudió leyes en Lérida y en 1370 solicitó en el monasterio de Santa María de El Puig entrar a formar parte de la orden mercedaria. Se le impusieron los hábitos y cinco años más tarde, tras haber estudiado Teología, fue ordenado sacerdote. Los religiosos de la Orden de la Merced, fundada en el año 1218 por san Pedro Nolasco, tenían como actividad principal el rescate de cristianos cautivos de los moros.

El padre Jofré fue un brillante orador y dedicó buena parte de sus sermones a pedir apoyo para los necesitados. Gestionó en varias cortes europeas, en Borgoña y Perpignan, la liberación de presos y esclavos junto con su correspondiente rescate. Siendo vicario del convento de Lérida solicitó en 1391 al rey Juan I su intercesión en favor de los cautivos. Intervino en los problemas pontificios de Avignon. Fue compañero de san Vicente Ferrer en muchas de estas actividades. También se dedicó a los pobres y desamparados, fundó un hospicio para niños abandonados en Valencia en 1410 y una hospedería para peregrinos

nos pobres en el monasterio de El Puig en 1416, donde murió en 1417. Sus restos fueron depositados en la iglesia de este convento. El 20 de octubre de 1946 fueron trasladados desde el cementerio al monasterio y con tal motivo hubo solemnísimas reuniones de los caballeros de la Cofradía de Caballeros de Nuestra Señora de El Puig.

El padre Jofré ha sido una de las figuras más importantes de la orden mercedaria. En la cubierta del casilicio que se erigió en 1670 en Valencia en memoria a san Pedro Nolasco aparecían san Pedro Pascual y fray Gilabert Jofré, ambos frailes mercedarios, y la reina doña Teresa Gil de Vidaure. El monumento fue destruido, como tantos otros, en 1809.

Hay en Valencia una estatua del padre Jofré, que estuvo en la antigua sede del Hospital Provincial, luego en el nuevo edificio en la avenida del Cid, hasta que en 1977 volvió a su emplazamiento primitivo.

### **Valencia al comienzo del siglo xv**

El que fuera precisamente en Valencia donde se erigiera una institución de estas características no fue ajeno a su prosperidad. Sólo el reino valenciano, entre los que componían la Corona de Aragón, superó con éxito la crisis económica de los siglos xiv-xv. Su pujanza económica se debía a la riqueza de su suelo, al crecimiento demográfico y urbanístico de la ciudad, el esplendor de la vida ciudadana y a la potencialidad comercial y financiera.

Los siglos xv y xvi son la Edad de Oro del Reino de Valencia, que durante el reinado de Alfonso el Magnánimo era considerada como una de las ciudades más ricas y cultas de Europa. En ella florecieron la arquitectura y otras artes, los acontecimientos poéticos y musicales. Es la Valencia de Joanot Martorell, de las Torres de Serrano, de La Lonja y de El Miguelete.

Un clima político poco positivo y la expulsión de los moriscos (unos 500.000) entre 1609-1614 hizo perder al Reino de Valencia un tercio de su población. En 1638 la mitad de sus pueblos estaban abandonados. Las guerras de Germanías, la de Sucesión (1701-1713) y el haber tomado partido por el archiduque Carlos, terminaron con la prosperidad del Reino, los privilegios de sus habitantes y comprometieron el funcionamiento del hospital y otras instituciones.

### **La originalidad del hospital de Valencia**

A veces se ha querido desacreditar la obra del padre Jofré, diciendo que al fin y al cabo lo que pretendía era resolver un problema social, el del elevado número de pobres, vagabundos y locos deambulando por la ciudad. Sin embargo no es así. La originalidad del fundado por el padre Jofré es doble. Primero, se trata de una iniciativa de lo que hoy llamamos sociedad civil. Lorenzo Salom y sus cofundadores son artesanos y comerciantes y exigen que el hospital mantenga su independencia de la Corona, de la aristocracia y

de la Iglesia. Ya en las Constituciones de Martín I El Humano para la administración y el gobierno del hospital de 15 de marzo de 1410 se dice que «dicha obra debe ser totalmente laica y de hombres llanos en lo tocante a categoría, jurisdicción y toda clase de actos...». La intención era evitar que la iniciativa se desvirtuara o que estuviera sometida al destino inexorable de las instituciones, que es el de derivar en algo para lo que no fueron creadas.

En segundo lugar, se trata de un establecimiento sanitario. La institución fundada por el padre Jofré en Valencia en 1410 es el primer hospital psiquiátrico del mundo. Las Constituciones de Martín I El Humano indican que a la atención humanitaria dispensada allí, se añadiera asistencia médica. Sus internos eran pues considerados enfermos y sus actividades estaban destinadas a aliviarles y, cuando eso era posible, a curarles de su enfermedad. Varios historiadores de la medicina así lo atestiguan: «la cuna de la Psiquiatría estuvo en España, donde se construyeron los primeros edificios convenientes y adecuados para hospitalizar a dementes» (Alexander y Selesnick, 1970), «No fue Pinel sino fueron los psiquiatras españoles en Valencia en 1409 los primeros en retirar las cadenas e instituir el tratamiento moral. Se utilizaron el ejercicio, juegos, trabajo, entretenimiento, dieta e higiene» (Schmitz, 1884-85), «Uno de los éxitos que pertenece exclusivamente a los españoles es el tratamiento moral para combatir las afecciones mentales y el establecimiento en el siglo quince de edificios confortables y adecuados para la admisión de esta clase de infortunados» (Hernández Morejón, 1842). Según dice Bassoe, citando a Schmitz (1944-45 p. 731-738), el hospital de Valencia fue el primero en quitar las cadenas a los locos y en instituir un tratamiento moral, con ejercicios, juegos, ocupaciones, entretenimientos, dieta e higiene.

Sin embargo, por motivos mas o menos chauvinistas, otros pretenden que no es así. Hoy sabemos de establecimientos de acogida de dementes en épocas anteriores, pero falta en todos ellos la presencia de tratamiento sanitario específico.

Se ha dicho que El Cid fundó en Palencia, en 1068, un establecimiento destinado a los dementes llamado San Lázaro. En 1326, en el Georges Hospital de Elbing, que perteneció al dominio de los Caballeros Teutónicos, se construyeron unas celdas en la llamada *Doll-Haus*. Celdas por el estilo se mencionan en los documentos del Hospital Municipal de Hamburgo en 1375. En Erfurt, en el gran hospital reconstruido en 1385, también las había. El Hospital de St. Mary of de Bettlehem o Bedlam al sur de Londres fundado en 1247 por Enrique II albergó desde 1377 a locos. Hay constancia en 1403 de seis varones *mentecapti* o sea, privados de razón, pero hasta 1473 los privados de razón no recibieron en él asistencia propiamente médica. Hay datos similares del Hotel-Dieu de París, del Hospital de la Holy Trinity de Salisbury, y de los hospitales de Bamberg, Nassau y Ratisbona. Si embargo, todos estos establecimientos tenían una función que no era médica, era alojar y encerrar a los privados de razón. Michel Foucault ha sido muy crítico con estos establecimientos, destinados a segregar la locura, precisamente en la era de la razón.

Buena prueba de que este era su espíritu es que hasta el siglo XIX no hubo un hospital psiquiátrico en la América inglesa. De hecho, el primer establecimiento psiquiátrico moderno de Inglaterra es el fundado por William Tuke, un comerciante de té cuáquero y su hijo Henry, en 1796 en Cork, *The Retreat*, para utilizar métodos humanitarios para el tratamiento de los que habían perdido la razón. Este fue el comienzo del tratamiento moral que más tarde se extendió por los países anglosajones y de la política de no restricción (*no restraint*). Hasta entonces, según Tuke, los internados en los asilos eran tratados como animales, porque eran considerados como tales. En los EE.UU. los primeros establecimientos de este tipo, hechos desde la influencia de Tuke y de Pinel, son: una división del Massachusetts General Hospital, hoy denominada McLean Hospital (1811); el Friends' Asylum at Frankfort, Pennsylvania (1817); el Asylum for the Insane (1818) y The Hartford Retreat for the Insane (1824), hoy conocida como the Institute for Living.

Se ha pretendido explicar la preocupación por la asistencia a los enfermos mentales en Valencia por la influencia del islam en lo que al tratamiento de la locura respecta. Para la civilización un loco no es un poseso, sino alguien que por el hecho de apartarse del mundo, está más cerca de Alá. Así, se ha escrito, que los frailes de la Merced en contacto con los musulmanes por su labor de rescate de presos habrían asimilado esta actitud a la que se asociaría el conocimiento de los llamados maristanes. Sin embargo, hay mucho de leyenda en ello.

El primer maristán, dedicado a la atención de enfermos, fue el de Gundishapur (Irán) en el siglo VI. Los hospitales musulmanes tomaron el término persa. Los primeros de los que se tiene noticia son el de Damasco (Al Walid, 706) y el de Bagdad (Harun al-Rashid, 786-803), este último llevado por personal formado en la escuela de Gundishapur. Otros más famosos fueron el Hospital Adudi en Bagdad, el Nuri en Damasco, el Mansuri en El Cairo y los de Marrakesh (1190) y Fez (1286). En el siglo XIII hubo uno en Algeciras (Abu Ishak Ibrahim), pero el más importante de España fue el maristán de Granada, fundado por Muhammad V en el año 1367. Estaba situado en el barrio de Axares (Ajšariš). Tras la conquista de Granada, en 1492, el edificio del maristán se convirtió en ceca o Casa de la Moneda y por eso los Reyes Católicos construyeron el Hospital Real (1511) con la doble función de sanar enfermos y recoger pobres. En 1536 este hospital comenzó a acoger a locos o inocentes, señal de que hasta entonces no se había ocupado de ellos. El edificio tuvo después varios usos hasta llegar al siglo XIX muy modificado y deteriorado. Tras la Desamortización de Mendizábal, en 1835, el hospital pasó a depender de la Diputación Provincial, estableciéndose allí el Asilo de Ancianos y la Casa de Dementes. En 1843, el mismo en el que se quemó la Alcaicería, el ayuntamiento granadino autorizó su demolición, pero fue reconstruido para albergar una casa de vecinos, demolida parcialmente en 1984. En la actualidad es sede central de la Universidad de Granada.

Sin embargo, ni el bar el Maristan de Bagdad (siglo XII), ni el maristán de Granada (1365-1367), ni el de Fez, alcanzaron el grado de especialización al que llegó el hospital

de Valencia. Si el Islam tuviera la primacía no cabe duda que existirían testimonios claros en al-Andalus, en especial en la Córdoba de Abderramán III, que es uno de los momentos mas brillantes de la cultura universal. Tampoco hay una historia de asistencia médica a los enfermos mentales en los maristanes después del siglo xv.

La auténtica revolución del hospital de Valencia la ha señalado Marco Merenciano: «En este momento histórico y en este ambiente, un frailecito se atreve a decir que los locos son enfermos y que deben ser recogidos en un hospital para su curación. Este hecho insólito es lo más revolucionario que pudiera darse en aquellos días. Este afrentar una verdad médica contra las creencias religiosas y las conveniencias sociales se realiza en Valencia». Por primera vez en la Historia se expresa un sentido genuinamente médico de la locura con todas sus consecuencias: inocencia, irresponsabilidad, peligrosidad de origen psicopatológico, necesidad de tratamiento especializado.

La originalidad de la iniciativa del padre Jofré se refleja también en el nombre escogido: *Hospital dels Folls de Santa Maria dels Innocents*, que hoy llamaríamos de retrasados mentales, psicóticos y dementes. Se huye de los términos tradicionales de *mania*, *furiosus*, *mente captus* (el que tiene la mente secuestrada), *inops mentis* (el que tiene penuria mental). Inocente es el niño y el adulto que no tiene mas responsabilidad que un loco,<sup>2</sup> que es demente y orate (del catalán *orat*, y este del latino *aura*, ‘aire’, ‘viento’) el que ha perdido la razón.

### **La tradición humanitaria en España**

La obra del padre Jofré no es un hecho aislado ni algo importado de sus viajes al norte de África. Se imbrica en una larga tradición típicamente española de consideración humanitaria hacia la locura y a la enfermedad mental. Sus hitos mas importantes son la devoción a los santos Cosme y Damián (siglo iv), los escritos de san Isidoro de Sevilla (siglos vi-vii) o las previsiones de protección jurídica del loco en las *Siete Partidas de Alfonso X el Sabio* (siglo XIII). En ellas la responsabilidad del privado de razón era equiparable a la del menor de edad<sup>3</sup> (*sicut infantes*) que aún no la había alcanzado. A ello se suma el papel de las órdenes monásticas, la caridad de los nobles y de los ricos burgueses, los legados de particulares que habían hecho voto de pobreza produjeron una súbita floración de instituciones caritativas.

La perspectiva profundamente humana de atención al enfermo mental se anticipa en cierta manera a la corriente doctrinal especialmente respetuosa con la libertad y la dignidad de la persona de la Escuela de Salamanca, nacida en su primera cátedra de Teo-

<sup>2</sup> La palabra *loco* es de origen incierto. Para algunos procede del latín *loquitur* ‘el que habla’, que habla mucho y sin sentido. Otra hipótesis es que proviene de una raíz árabe, *láuqa*, femenino y plural del adjetivo *alwaq*, ‘tonto’, ‘loco’ (Corominas).

<sup>3</sup> La minoría de edad llegaba entonces hasta los diez años.

logía de 1416 (Bula Sincere de Benedicto XIII reorganizando los estudios salmantinos), que se caracteriza por sus aportaciones a la ética y al derecho desde el plano teológico. Allí se suceden dos cátedras (Prima y de Vísperas) de Teología. Fueron ocupantes de la primera: Francisco de Vitoria (1526-1546), Melchor Cano (1546-1551), Domingo de Soto (1552-1560), Pedro de Sotomayor (1560-1564), Mancio de Corpore Christi (1564-1575), Bartolomé de Medina (1576-1581) y Domingo Báñez (1581-1604). La misma piadosa comprensión hacia los enfermos mentales se manifiesta además con gran vigor en los escritos de Luis Vives (1492-1520), que pide que los locos sean tratados con caridad y que se les alimente e instruya bien.

Las aportaciones de nuestro país al progreso de la Psiquiatría no se limitaron al campo institucional. Destacados médicos como Arnau de Vilanova (1240-1313), profesor en la Universidad de Montpellier, contribuyeron al conocimiento de los trastornos mentales. Describió las alucinaciones y la epilepsia, poseyendo una profunda comprensión emocional de los enfermos mentales. Su tratado sobre los sueños merece la pena ser leído hoy día. Cristóbal de Vega, nacido en 1510, y que fue médico del príncipe Carlos, describió la manía, que trataba con baños calientes y agua fría en la cabeza, sanguijuelas y sangrías cerca del cerebro; la melancolía, y la erotomanía, a la que daba un tratamiento moral. Otro autor de gran importancia es Juan Huarte de San Juan que en su *Examen de ingenios para las ciencias* hace la primera descripción moderna de los trastornos de la personalidad.

### El ejemplo de Valencia

Buena prueba de lo que vengo exponiendo es que al hospital de Valencia siguieron en un corto plazo de tiempo otros de naturaleza similar en España y en la América española. Los locos, que hasta entonces habían vagado por los campos, que habían estado recogidos en algunos monasterios o vivían y morían fuera de las murallas de la ciudad, comenzaron a recibir atención. Los resumo en la tabla siguiente:

<i>Año</i>	<i>Hospital</i>	<i>Observaciones</i>
1409	Hospital de Inocentes de Valencia	Fundado por el Padre Jofré
1412	Hospital de la Santa Cruz de Barcelona	Fundado en 1229, acoge dementes desde 1412. Reedificado en 1680, transformado por Pi i Molist en 1889, perduró hasta 1978
1425	Hospital de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza	Fundado por Alfonso V
1436	Hospital de los Inocentes de Sevilla	Fundado por Marco Sancho, promueve la hidroterapia
1489 (¿1436?)	Valladolid	Fundado por Sancho Velázquez de Cuellar, oidor (auditor) de la Cancillería de Estado de los Reyes Católicos

1456	Palma de Mallorca	Fundado dentro del Hospital General
1480 ¿1483?)	Hospital de los Inocentes (Casa del Nuncio) de Toledo	El nuncio apostólico Francisco Ortiz donó los terrenos para el hospital. En su frontispicio se leía: <i>Mentes integrae Sanitari Procurandi</i>
1489	Hospital de Valladolid	
1527	Hospital Real de Granada	Fundado por los Reyes Católicos en 1511, acoge enfermos mentales desde 1527
1566	Hospital de Madrid	Fundado por Felipe II
1567	San Hipólito – Méjico	Fundado por fray Bernardino Álvarez

En este mismo sentido fray Bernardino Álvarez creó la orden religiosa de San Hipólito para «curar locos», fundando hospitales para este tipo de enfermos en Oaxtepec, Zalapa, Perote, San Juan de Ulúa, La Habana, Puebla de los Ángeles, Antequera en el valle de Oaxaca, Querétaro y Acapulco.

Importante es la figura de Juan Ciudad Duarte, que fue canonizado como san Juan de Dios, fundador en 1539 de la Orden de los Hermanos Hospitalarios. Horrorizado por las burlas y crueldades de que eran objeto los locos en Granada, se finge en 1537 perturbado y logra que le encierren, para conocer mejor sus necesidades. Recibe durante cuarenta días los implacables golpes y torturas con que los loqueros pretendían volverle a la razón y tras muchas vicisitudes funda un hospital en Granada, sostenido por limosnas. Esta orden hospitalaria fue y sigue siendo la más activa del mundo: los Hermanos de San Juan de Dios, llamados también Hermanos de la Caridad.

### **Los cuidados a los enfermos mentales en los hospitales españoles**

Las normas del hospital de Valencia, autorizadas por el rey Martín indicaban «Que el Clavario del Hospital pudiera recoger por grado o por fuerza los locos que hallare por la ciudad; no comprendiéndose en esta medida los que sus padres o curadores tuviesen cerrados».

El clavario u *hospitaler* era un cargo que recaía en uno de los diez administradores del establecimiento y ostentaba asimismo funciones de representación. El primero fue el propio Lorenzo Salom. El vulgo le llamaba *pare dells follis* (igual que había «padre de huérfanos» o «padre de pobres»). El clavario tenía dos funciones: la recogida de locos por la ciudad y el mantenimiento del funcionamiento interno.

Por lo que sabemos, el trato en principio era correcto. El mero hecho de tener a los dementes en sitio adecuado, protegiéndolos del hambre, del frío y de los malos tratos ya era un avance notable. El tratamiento giraba en torno a la terapia ocupacional: los varones en la huerta, las mujeres tejiendo. Pronto aparecieron criterios de clasificación,

en especial la distinción de los curables, que eran objeto de esfuerzos terapéuticos, de los incurables, a los que se les proporcionaba el alojamiento y la custodia.

La fama del de Valencia se deduce de los elogios que de él hace Lope de Vega en dos de sus obras *Los locos de Valencia* y *El Peregrino en su Patria*. En ésta última alaba la institución «la mayor comodidad de limpieza, aseo y cuidado de aquéllos a quien les falta (el seso)». En la primera dice:

Oíd: que habéis de haceros tan furioso, que todo el mundo por furioso os crea. Tiene Valencia un hospital famoso, adonde los frenéticos se curan con gran limpieza y celo cuidadoso, Si aquí vuestros peligros se aventuran, y os encerráis en una cárcel destas, creed que de la muerte os aseguran...

El hospital de Valencia tuvo gran fama al menos hasta el siglo XVI. Tras su incendio en 1545 y la decadencia de Valencia el liderazgo lo tomó el hospital de Zaragoza.

### **El Hospital de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza**

Pocos años después de la inauguración del hospital psiquiátrico valenciano se crea una institución similar en Zaragoza. A diferencia de su modelo, se mantuvo en plena actividad hasta 1808 y fue el líder del movimiento reformista psiquiátrico que se irradia por Europa a fines del XVIII y principios del XIX.

A diferencia de otros hospitales el de Zaragoza fue una iniciativa de la Corona. El rey Alfonso V ordenó el 2 de febrero de 1425 la compra de unas casas para el acogimiento de enfermos y personas aquejadas de enfermedades comunes o contagiosas, dementes, expósitos y mujeres desgraciadas. Por eso figuraba en su frontispicio la leyenda: *Domus Informorum, Urbi et Orbis*.

El establecimiento estaba destinado a «recoger a los insensatos, evitar los insultos a que se hallaban expuestos, mejorar su situación y procurar restablecerles el juicio».

El padre Murillo en *De las excelencias de Zaragoza* (1615) (Gorriz, 1936) escribe: «Había dos quartos grandes para locos y locas. Eran éstos de todas las naciones. Uno de los quartos albergaba a los hombres y el otro a las mujeres, y cada cual con su refectorio y dormitorio muy capaces; y en ellos, para gobernarlos y tenerlos sujetos, hay personas muy prudentes y cuerdas; que es menester mucha prudencia y cordura para gobernar locos, especialmente siendo tantos que los hombres llegan de ordinario a 120, y las mujeres pasan de 180. Son estos locos y locas de mucho provecho, porque las locas lavan los paños y hacen las coladas y otras cosas en las cuadras de las mujeres, y los locos sirven a algunos ministerios tan asquerosos que si tuvieran juicio con dificultad se aplicarían a hacerlos si no tuvieran muy grande caridad». «Dentro de la Casa, harán trabajar a los locos en todos los ministerios y servicios que pudiesen hacer conforme a su disposición; y a las locas, en hilar, coser, hacer roscadas y otros ejercicios, y pondrán cuidado los regidores.

Porque entendemos que hay mucha necesidad de que se tenga particular cuidado en la curación de los locos, y siendo enfermos como los demás, es justo que se les apliquen los remedios necesarios». Dicho de otra manera, la laborterapia era la actividad terapéutica por antonomasia.

Según Royo Sarriá (1935-36): «La fundación del Hospital de Nuestra Señora de Gracia marca el punto desde el cual los dementes dejaron de ser considerados como seres extraordinarios y a la antigua apreciación de considerarlos como poseídos del demonio, o como abortos de la Naturaleza, sigue la de considerarlos como enfermos, tanto que eran asilados junto a los mismos enfermos comunes», por eso «los locos de Zaragoza nunca tuvieron cadenas».

El ingreso en el Hospital Nuestra Señora de Gracia era precedido de un examen, para saber, según las *Ordinaciones* del hospital si se trataba o no de un loco. Tras la admisión una junta de médicos determinaba la forma, medios y tiempos en que habían de poner en cura. El ingreso se hacía conforme a las siguientes formalidades: «Para ser admitidos por dementes, todos han de traer información jurídica de ser locos, y también de pobreza, si se han de admitir como pobres. Y porque la experiencia ha acreditado que, aún con la información de dementes, se tomó la resolución de que, antes de asentarlos por locos ni pasarlos al departamento, se detengan en la sala de enfermos, siendo visitados de médicos, y que éstos se hagan cargo de si están o no locos, para admitirlos por tales o despacharlos».

Para los hombres había un padre y para las mujeres una madre, «los cuales tendrán cuidado de vestirlos y hacer que anden limpios, mudándoles camisas y ropa de cama a sus tiempos y que coman a sus horas».

El hospital tenía dos médicos residentes, nombrados por oposición, los cuales tenían obligación de visitar a cada enfermo dos veces al día (una entre 7 y 8 de la mañana y otra entre 2 y 3 de la tarde). El tratamiento farmacológico era la última opción, ya que los médicos «sólo acostumbran medicinar a los que están muy coléricos o frenéticos». Además estaba «el personal de vigilancia se compone de un padre vigilante mayor y varios padres menores, y un eclesiástico destinado para celar que los locos sean asistidos y cuidados con puntualidad. Las locas tienen un padre mayor y la mujer de éste, que sirve de madre principal, y dos madres inferiores».

El modelo de Zaragoza influyó enormemente en la psiquiatría francesa nacida a raíz de la revolución y en la reforma psiquiátrica inglesa de finales del siglo XVIII de Tuke. En 1791 el Comité de Mendicidad de París que encomendó a Giuseppe M. Iberti un informe (Espinosa Iborra, 1964) sobre el hospital de Zaragoza (*Detalles sobre el Hospital de Zaragoza*), que fue conocido por Pinel, el cual, casi con certeza se desplazó a España para conocer de primera mano el hospital. En su viaje estuvo acompañado de un joven médico escocés, para algunos el que fuera uno de los grandes maestros de la escuela de

Edimburgo y creador del término neurosis, William Cullen, aunque no es probable, ya que éste era bastante mayor que Pinel.

El informe de Iberti proporciona una información valiosa: «En cuanto al tratamiento, se emplean los baños de agua dulce, los refrescantes; pero estos medios son, por lo general, infructuosos. Es asimismo difícil practicarles remedios durante los accesos, sobre todo las sangrías, pues pueden deshacer el vendaje; mas una experiencia constante ha demostrado en este hospital que el medio más eficaz es la ocupación o un trabajo que ejercite sus miembros. La mayor parte de los locos que se emplean en los talleres u oficios de la casa curan en general. Los empleos que se dan a los locos en este hospital son los de limpiar la casa, a excepción de las salas de enfermos, de llevar el agua, el carbón, la leña. Se les emplea en la cosecha, trilla, vendimia, en la recolección de la oliva, en arrancar las malas hierbas del campo; se les encarga también de llevar los enfermos y los heridos en las camillas, siempre bajo la inspección de uno de los guardianes que se llama padre».

Continúa Iberti mas abajo: «Para que se pueda admitir un loco en este hospital hace falta que se presente un certificado firmado por los oficiales de justicia, el cura y el médico del lugar, con la declaración de indigencia del enfermo y de sus familiares».

Philippe Pinel (1745-1826) ha pasado a la historia de la psiquiatría por haber liberado de sus cadenas a los enfermos de los hospitales de Bicêtre (en 1793) y de La Salpêtrière (en 1795) de París, recogidos en sendos cuadros de Charles Müller y Tony Robert-Fleury. Aunque los hechos no son exactamente históricos, lo que sí es cierto es que la iniciativa la tomó de España. El propio Pinel refiere en su *Tratado de la Manía* (1809): «He mirado siempre como una señal de buen agüero y como la esperanza más fundada de una sólida curación el que los locos convalecientes vuelvan a manifestar afición a sus gustos primitivos y al ejercicio de su profesión, lo mismo que su celo y perseverancia en estos objetos. Pero todavía *tenemos que envidiar a una nación vecina un establecimiento que no sabré alabar debidamente*, y que es superior a todos los de Inglaterra y Alemania. Con efecto, la España tiene abierto en Zaragoza un, asilo para todos los enfermos, y especialmente para los locos de todos los países, de todos los Gobiernos y de todos los cultos, con esta sencilla inscripción: “Urbi et Orbis”. El trabajo mecánico no ha sido el solo objeto de la atención de los fundadores del establecimiento, sino que han buscado además una especie de contrapeso a los extravíos del alma, en el deleite que inspira el cultivar los campos, valiéndose del instinto natural que induce al hombre a hacer fecunda la tierra y a socorrer de este modo sus necesidades con los frutos de su industria. Desde por la mañana se ve que unos desempeñan los oficios serviles de la casa, otros van a sus respectivos talleres y el mayor número, repartidos en cuadrillas bajo la dirección de capataces inteligentes e instruidos, se distribuyen alegres por varias partes de un vasto recinto anejo al hospital. La jornada transcurre en una actividad continua, interrumpida solamente por intervalos de descanso, y a la fatiga procura el sueño y la calma en la noche. Nada es más frecuente que las curaciones que tienen lugar por esta vida activa. La experiencia más constante

ha enseñado en este hospital que éstos son los más seguros y eficaces medios para curar un loco...»

### **La decadencia de los hospitales españoles (y de tantas otras cosas)**

El hospital de Zaragoza fue totalmente destruido por los bombardeos del 3 de agosto de 1808, la víspera de la entrada en él de tropas francesas a la ciudad. Este es el ocaso de la tradición asistencial psiquiátrica en España. La degradación asistencial es consecuencia de las desamortizaciones (en especial las de Godoy de 1707 y de Mendizábal de 1836), de los destrozos y saqueos de las guerras, de la crisis económica y social por la pérdida de los territorios americanos, y por otra crisis, política, moral e intelectual, que hacía prácticamente imposible fijar unas reglas de juego político y jurídico, en las que, una vez más, los más desamparados fueron los locos e inocentes. Todo ello impidió que se aplicaran los sistemas de compensación previstos por la legislación desamortizadora llevando a las instituciones asistenciales una carencia casi total de medios. La Ley de Beneficencia de 23 de enero de 1820 y su Reglamento de 6 de febrero de 1822 obligaba a que las casas de locos pasen a las Juntas Municipales de Beneficencia, pero éstas carecían de medios para su mantenimiento. La psiquiatría española renació de sus cenizas, nunca mejor dicho, a finales del siglo XIX, pero esta ya es otra historia.

### **Bibliografía**

- ALEXANDER, F.G. Y SELESNICK, S.T.: *Historia de la Psiquiatría*. Barcelona: Espax, 1970.
- BARCIA, D.: *Historia de la psiquiatría española*. Madrid: You & Us, 1996-107-111.
- BARRIOS FLORES, Luis Fernando: *El internamiento psiquiátrico en España: de Valencia a Zaragoza (1409-1808)*. Rev Cubana Salud Pública v.28 n.2 jul.-dic. 2002
- BASSOA, PETER: *Spain is the cradle of psychiatry*. *American Journal of Psychiatry*, 101. 1944-45.
- BERTOLÍN, J.M.: *Dispositivos de asistencia psiquiátrica en la España contemporánea del período de «entresiglos»*. A Alexander y Selesnick, 1970: 150.
- BRINES, Rafael: *24-F: El día en que se lanzó el padre Jofré*. Levante 20.II.2006.
- COMELLES, J.M.: *La razón y la sinrazón. Asistencia psiquiátrica y desarrollo del Estado en la España contemporánea*. Barcelona: PPU, 1988:37.
- DELGADO ROIG, Juan: *Del Hospital Psiquiátrico de Sevilla*. «Fundaciones Psiquiátricas en Sevilla y Nuevo Mundo». Paz Montalvo. Madrid, 1948.
- DESMAISONS, J. G.: *Des asiles d'aliénés en Espagne. Recherches historiques et médicales*. J.B. Baillière et fils Paris, 1859.
- DOMINGO, F. Y CALATAYUD J.: *El primer hospital psiquiátrico del mundo*. Valencia: Diputación Provincial, 1959.

EAGER, R.: *The Treatment of Mental Disorders (Ancient and Modern)*. Exeter, 1945.

ESPINOSA IBORRA, J.: *Un testimonio de la influencia de la psiquiatría española de la ilustración en la obra de Pinel: el informe de José Iberti acerca de la asistencia en el Manicomio de Zaragoza (1791)*, Asclepio 1964; XVI:179-182.

ESPINOSA IBORRA, J.: *La asistencia psiquiátrica en la España del siglo XIX*. Tesis doctoral. Valencia, noviembre 1965.

FERNÁNDEZ DOCTOR, A.: *El Hospital Real y General De Gracia de Zaragoza en el siglo XVIII*. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 1987.

FERNÁNDEZ SANZ, E.: *Historia de la asistencia a los alienados*. Trabajos de la Cátedra de Historia Crítica de la Medicina 1932-1933; I: 49, 51 y Royo Sarría JM. Op. cit.; 58.

FOUCAULT, M. (1961): *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Plon, Paris.

GARCÍA GRANADOS, J.A., GIRÓN E. Y SALVATIERRA V.: *El Maristán de Granada. Un Hospital islámico*. Granada, 1989.

GIMENO RIERA, J.: *La casa de los locos y el Hospital de Nuestra Señora de Gracia*. Zaragoza, 1808.

GÓMEZ, L.: *Cómo nació, como era, como funcionaba el hospital dels Folls de Sancta Maria dels Ignoscents*. Valencia, 1959.

GORRIZ, Mariano: Historia de la asistencia psiquiátrica. Origen y organización de los manicomios españoles. *Los Progresos de la Clínica*, 44. 1936.

HERNÁNDEZ MOREJÓN, Antonio: *Historia bibliográfica de la medicina española*. Madrid, 1842.

ISENSEE E.: *Geschichte der Medizin und ihrer Literatur. Chronologische Uebersicht einer Geschichte der Irrenheilkunde*. Berlín, 1844-45.

JIMÉNEZ SALAS, M.: *Historia de la asistencia social en España en la Edad Moderna*. Madrid, CSIC, 1958:166.

LOPE DE VEGA, F.: *Los locos de Valencia*. Madrid: Aguilar, 1996.

LÓPEZ IBOR, J. J. y LÓPEZ-IBOR ALIÑO, J. J.: *Historia de la psiquiatría española*. En: Ruiz Ogara C López-Ibor Aliño J. J. y Barcia D. *Psiquiatría*. Barcelona: Toray, 1982: 31-32.

LÓPEZ-IBOR JR, J. J.: Capítulo 1.4.2: *Historia de la psiquiatría española*. En: Tratado de Psiquiatría, Tomo I. En: Gelder, M. G., López-Ibor Jr., J.J. and Andreasen. N. (Eds.). *Ars Médica*. Psiquiatría Editores, S.L. Barcelona, pp. 29-36, 2003.

LÓPEZ-IBOR JR., J. J.: *Psiquiatría en al-Andalus. Una lección de creatividad y tolerancia*. *Actas Españolas de Psiquiatría*, julio-agosto, Vol. 32. Núm.4, pp. 187-198, 2004.

MARCO MERENCIANO, F.: *Vida y obra del P. Jofré*. Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina. 1950; II (2): 308-359.

*La fundación en Valencia del primer hospital psiquiátrico del mundo*

NOGALES, A.: La enfermería y el cuidado de los enfermos mentales en el siglo XV. *Cultura de los cuidados* 2001; 9: 15-21.

O'DONOGHUE: *The story of the Bellebem Hospital from its foundation in 1247*, 1914; New York, 1945.

PARTAGÁS, J. R.: *Hospitales de Valencia en el siglo XV. Su administración, régimen interior y condiciones higiénicas*. Madrid, 1927.

ROYO SARRÍA, J. M.: El Manicomio de Zaragoza (Seis siglos de fundación). *Trabajos de la Cátedra de Historia Crítica de la Medicina* 1935-1936; VII.

SCHMITZ: Das Irrenwesen in Spanien. *Allg. Ztschr. F. Psychiatrie*, 1884-85, 41: 366-378.

SIMÓ, D.: *Notas históricas del Hospital de Inocents, folles i Orats de Valencia*. Valencia, 1957.

ZILBOORG: *History of Mental Psychology*. New York, 1941.

## El gobierno de la ciudad y la polémica de los pobres

PEDRO SCHWARTZ GIRÓN | Universidad San Pablo CEU

*Presento mi contribución a la Semana Marañón sobre Luis Vives con algún cuidado, rodeado como voy a estar por muy eruditos especialistas de su época y su obra. Yo no soy sino un historiador de la economía, especializado sobre todo en el pensamiento de los siglos XIX y XX. Sólo me ha acercado al Renacimiento para estudiar las ideas económicas de la Escuela de Salamanca. La organización de este curso me ha permitido atisbar nuevas dimensiones de una época en la que comenzó a forjarse la modernidad, en especial, comprender la amplitud de las convulsiones doctrinales de la primera mitad del siglo XVI. Erasmismo, humanismo, Reforma, Contrarreforma están muy lejos y muy cerca de nosotros. Tras leer las ponencias de quienes van a acompañarme durante estos tres días, mi principal cuidado será analizar las propuestas del gran Vives para remediar la pobreza, sin caer en el anacronismo.*

La condición habitual de los filósofos españoles es el destierro

*Francisco Romero*

El exilio interior es un naufragio en tierra firme

*Luis Rosales*

**L**uis Vives, como humanista y cristiano que era, concedió principal importancia al estudio de las cuestiones políticas y sociales de su tiempo. Ciertamente es que su amplia producción doctrinal cubrió campos tan diversos como la patrística, con el comentario de *La ciudad de Dios* de san Agustín (1522-1529); la teología, como *El triunfo de Jesucristo* (1514) o *De la verdad de la fe cristiana* (MS 1538, póstumo); la psicología inductiva, con *Del alma y de la vida* (1538); la decadencia de los estudios de su tiempo, en *De las disciplinas* (1531); la moral práctica con *El modelo de la mujer cristiana* (1524), un libro que tuvo un éxito casi tan grande como sus famosísimos *Diálogos* (1538), éstos

usados en innumerables ediciones para la enseñanza clásica de la juventud; igualmente sobre educación, *De la razón de los estudios infantiles* (1523), escrito pensando en María Tudor. Pero también es verdad que nunca desmayó en su interés por las cuestiones prácticas de la sociedad. Señal de ello es el número de obras en que se ocupó de las relaciones entre los soberanos de Europa: al igual que otros humanistas, defendió la unidad de los cristianos y criticó la guerra entre ellos, por ejemplo, con tres obras publicadas en 1526 sobre las disidencias de la Europa y la guerra contra el turco. Otra muestra del interés de Vives por los problemas de su tiempo es precisamente el *Tratado del socorro de pobres* (1526), del que voy a ocuparme hoy.

### **Esbozo biográfico**

Antes de entrar en materia y puesto que ésta, mi conferencia, es la primera general sobre Vives de la Semana Marañón 2006, haré un esbozo de su vida. Nació Vives en Valencia en 1492 y murió en Brujas en 1540. De familia conversa tanto en la rama paterna como en la materna, pertenece a ese grupo de luminarias de la cultura española y europea de tradición judía que incluye nombres como los de muchos de los colaboradores del cardenal Cisneros en la edición de la Biblia Políglota, Francisco de Vitoria, Alfonso Valdés, secretario de cartas latinas del emperador, Juan Valdés su hermano, fray Luis de León, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, el beato Juan de Ávila, Diego Laínez, segundo general de la Compañía de Jesús, y otros muchos hasta llegar a Góngora, acusado de ser israelita de sangre por Quevedo. En 1511, con diecinueve años de edad, pasó a estudiar a París, en el famoso colegio de Monteagudo, donde el ambiente nominalista le disgusta por la excesiva sutileza silogística de sus enseñanzas: escribió *In pseudo-dialecticos*, una diatriba contra quienes confundían la lógica formal con la metafísica de la realidad. En 1512 partió para Brujas, donde viviría la mayor parte de su vida y para cuyos burgomaestres escribiría el *Socorro de pobres*. Brujas, a la que «no otra cosa consideró que su patria». Allí fue preceptor de Guillermo de Croy, quien luego sería arzobispo de Toledo tras ocupar Carlos I el trono de España. En 1519 enseñó en Lovaina y trabó amistad con Erasmo de Rotterdam, quien, apreciando la pureza del latín del joven discípulo y su cuidadosa erudición, le encargó el muy dificultoso comentario y preparación para la imprenta *La ciudad de Dios*. Con Erasmo colaboró Vives durante toda la vida del maestro, pese a momentos de distanciamiento. Preceptor luego de una familia de conversos, los Valldaura, residentes en esa misma ciudad, acabaría casándose en 1524 con una de las hijas, Margarita Valldaura. Para entonces ya estaba Vives en Inglaterra, adonde le había invitado Tomás Moro: fue lector de la reina Catalina de Aragón y preceptor de la heredera María Tudor, también enseñó en el colegio Corpus Christi de Oxford. Cuando Enrique VIII, pretendió la anulación de su matrimonio con Catalina para conseguir un heredero varón de Ana Bolena, Vives, disconforme, volvió a Brujas en 1528. Así perdió la pensión que le pasaba el rey de Inglaterra pero en 1531 consiguió otra, que cubría la mitad de

sus necesidades, de Carlos I, protector entonces de Erasmo y los erasmistas. El resto de su vida lo pasó principalmente en Brujas, dedicado a escribir, para entonces uno de los autores más famosos de España y el norte de Europa.

En 1524, el año de su matrimonio, le había llegado la noticia de que la Inquisición había condenado a su padre, Luis Vives Valeriola, por judaizante y lo había relajado al brazo secular, que lo quemó en la hoguera. Cuatro años más tarde, la Inquisición condenó *de clamorosa* a su madre Blanquina March, que había muerto veinte años antes: desenterraron y quemaron sus restos, pero más importante para el Santo Oficio fue que pudo así confiscar definitivamente la dote de Blanquita, con lo que las hermanas de Vives quedaron en la miseria. Se entiende la precaución que había movido a Vives a rechazar en 1522 la cátedra de Nebrija en Alcalá y que no quisiera nunca volver a Valencia. Tampoco Erasmo, a pesar de su popularidad en nuestras tierras, aceptó nunca invitaciones de venir a España: *non placet Hispania*, dijo, con prudente criterio. Es irónico el que tanto Erasmo como Vives se mantuvieran fieles a la Iglesia de Roma, Erasmo, principalmente al defender el libre albedrío del hombre contra la predestinación afirmada por los protestantes; y Vives, por la evidencia de una vivísima fe cristiana que contradecía cualquier sospecha que le pudiera judaizar.

### El erasmismo en España

La influencia del erasmismo en España fue mucho más profunda que en otros países porque a la general de Erasmo se añadió la de Vives. Las doctrinas de Erasmo comenzaron a ser combatidas a partir de la muerte del humanista en 1536 y verse como heréticas tras la marcha de Carlos V a Yuste y la culminación del Concilio de Trento en 1563. Los escritos de Vives corrieron mejor suerte: Valentín Moreno Gallego (2006) anota más de 700 ediciones, especialmente abundantes las de los retóricos y los pedagógicos, que mantuvieron su popularidad incluso más allá del siglo XVII. Orella (1999) distingue tres períodos en la evolución del erasmismo en España.

1. Los años que van de 1516, la accesión al trono de Carlos I, hasta la muerte de Erasmo, cuando cambió el clima intelectual en España y comenzó a verse con sospecha todo lo relacionado con el maestro de Rotterdam. Carlos fue gran protector de Erasmo y los erasmistas, en especial mientras tuvo a su lado al canciller Gattinara y a su secretario de cartas latinas Alfonso Valdés.

2. El período que transcurre desde 1536 hasta la retirada de Carlos V a Yuste y la publicación del índice del inquisidor Fernando de Valdés, gran enemigo del erasmismo. Comenzaron a menudear los procesos inquisitoriales contra los erasmistas, incluso murió en la hoguera el editor toledano Juan del Castillo.

3. Culminado el Concilio de Trento en 1563, cundió la intolerancia contra todo lo que no fuera claramente ortodoxo según el nuevo orden. El erasmismo se soterró pero

las obras de Vives, que había muerto en 1540, siguieron corriendo con algunas supresiones impuestas por el Santo Oficio.

Desde los estudios de Marcel Bataillon, sabemos que Erasmo ejerció en vida una profunda aunque efímera influencia en España, influencia que prometía mucho pero que resultó efímera al endurecerse la lucha contra la Reforma protestante, reavivarse la persecución de los conversos y encenderse la Guerra de las Alpujarras contra los moriscos. La primera gran popularidad se cifró en cinco elementos doctrinales:

– La denuncia por los erasmistas de la corrupción del clero secular, con sus indulgencias, simonías y barraganerías, y la petición de que se reuniera un concilio para reformar la Iglesia a fondo.

– El atractivo de una vida religiosa íntima, alejada de ceremonias vacías y basada en el estudio e interiorización de las Sagradas Escrituras.

– La concepción de la Iglesia como el cuerpo místico de Cristo, del que los fieles formaban parte, fuese su sangre limpia o contaminada por algún ascendiente relapso.

– Una filosofía que rechazaba el escolasticismo, ponía el énfasis en la experiencia y colocaba el hombre en el centro de su concepción del mundo.

– En materia política, la búsqueda de una solución negociada entre cristianos de distintas denominaciones y el rechazo de la guerra por todo príncipe cristiano.

Todo esto encontramos en Luis Vives. Además se añade en su pensamiento otra dimensión, la idea de que los burgos debían crear instituciones que facilitaran a sus ciudadanos la práctica de la virtud, uno de cuyos resultados sería un modo mejor de socorrer a los pobres.

### **La traducción del *Tratado de Vives***

«Los duendes de los libros son caprichosos» dice Joaquim Parellada al iniciar su introducción de la traducción del *Tratado del socorro de pobres* por el canónigo Bernardo Pérez de Chinchón. El Dr. Parellada explica por qué casualidades encontró el manuscrito de esa versión, que él data como de muy cercana de la edición latina del libro de Vives *De subventione pauperum* en 1526. Es cierto que Bernardo Pérez tradujo la primera edición, cuando Vives hizo una segunda en ese mismo año, por corregir y enmendar la primera que no le satisfizo. Por suerte para nosotros, el Dr. Parellada ha editado esta versión castellana con la pulcritud del historiador erudito y exacto que es: a pie de página ha notado los cambios y adiciones de Vives en la segunda edición, con lo que el volumen que digo contiene todos los elementos necesarios para que quien sólo sabe el latín que aprendió en el bachillerato pueda entender lo que escribió el humanista. Además, esta edición viene precedida de un cuidadoso estudio de Marcel Bataillon (1978) sobre el traductor Bernardo Pérez y seguida de un útil apéndice de Francisco Pons Fuster (2006).

Bernardo Pérez también era de familia conversa. Hubo de abandonar Chinchón y sufrir destierro interior por haber sido condenado su abuelo por la Inquisición. Al igual que Vives, fue desterrado pero en el interior y encontró paz en Gandía como Vives en Brujas. Se afincó en Gandía, población donde al parecer moraba un notable grupo de conversos, protegidos por la familia ducal. El inquisidor general Alonso Manrique «habilitó» a Bernardo Pérez y sus cuatro hermanas para que fuesen libres de las «cosas arbitrarias» a que venían sujetos hijos y nietos de condenados, tales como no poder vestir determinados vestidos propios de su clase, ocupar determinados cargos eclesiásticos y civiles y otras inhabilidades que hacían muy difícil, entre otras cosas, el matrimonio de las doncellas. Bernardo Pérez fue preceptor en casa de Juan Borja, III duque de Gandía, destacado protector de los conversos que moraban en aquel lugar. Pérez hubo de conocer y servir luego al IV duque, san Francisco Borja. Bernardo Pérez fue el mayor difusor de las obras de Erasmo en España: publicó las traducciones de al menos tres obras de Erasmo y tradujo ésta que nos ocupa aunque no pudo o no consideró prudente darla a la imprenta. Quiso dedicar la traducción a las autoridades municipales de Valencia y la justificó describiendo la deplorable situación y abusos de los pobres de pedir en Brujas e implícitamente lo que ocurría en Valencia:

Viendo la desorden de los mismos pobres, que unos fingen la pobreza de horgazanes; otros pudiendo sanar no quieren ponerse en cura, por tener por achaque la enfermedad para mendigar; otros que de ignorantes no saben sino andar a pedir, como son los niños que se quedan con sus padres en aquella vida gallofa; otros que pudiendo trabajar no quieren porque no hay quien los apremie; otros que de veras son pobres y enfermos, y no son socorridos como era de razón por no poder andar de casa en casa a mostrar su miseria.

A este catálogo de lacras sociales añade una más, que es la que preocupaba a Vives y los vecinos de Brujas, como a los de Valencia: los «infinitos pobres extranjeros» que acuden «a la fama de las limosnas y caridades» y hacen que no haya socorro suficiente para todos. Ésta, de la venida de pobres forasteros era la cuestión más conflictiva del socorro de pobres en Brujas, en España y en toda Europa: ¿era lícito coartar el derecho de los pobres a pedir limosna fuera de sus lugares de origen? Veremos lo que dice Vives al respecto.

### **El Tratado y su contenido**

Paso a exponer el contenido del *Tratado del socorro de pobres*, un libro escrito en lenguaje llano, que Bernardo Pérez supo trasladar a un castellano claro y castizo. Se inspiró Vives no sólo en el «Diálogo de los mendigos» que Erasmo añadió a sus *Coloquios* en el año 1524, sino también en las medidas. Está dividido en dos partes. La primera es una larga exposición de las razones por las que hay que hacer bien al prójimo, no sólo

socorriéndole con limosnas, sino con otras muchas ayudas, como son el buen consejo, la instrucción, el ejemplo de la virtud. Los hombres nacemos débiles y limitados, por lo que todos podemos caer en la pobreza. La obligación natural del hombre y más la del cristiano es hacer bien y ayudar a quien ha menester. El pobre ha de comportarse virtuosamente a pesar de sus necesidades. El rico debe saber que sus bienes los tiene como «despensero» o administrador de lo ajeno, pues no son suyos en propiedad absoluta.

Dime tú, que ocupas tantos bienes, si eres por ventura más hijo de la Naturaleza que yo. ¿Si no, por qué me lanças de casa como a bastardo? Pero, dirásme tú, yo puse mi trabajo y mi industria. Dezirte he yo: Déxamelo poseer, y esa mesma industria porné yo. (cap. IX)

Vives participa pues de la general tendencia de considerar que Dios entregó la Tierra a los hombres en común y que los ricos deben comunicar sus bienes, sobre todo cuando hay gran necesidad en el pobre. Cita a Platón diciendo que querría que se quitasen los dos vocablos «tuyo y mío». El no repartir o distribuir los bienes puede llegar a ser un pecado *contra natura*. Lo que la Naturaleza, que Vives llama Dios, hizo común no debe ser retenido por unos pocos.

Lo que Dios liberalmente hizo común, nosotros por nuestra malicia lo hacemos propio; lo que él hizo público y a la mano, nosotros lo apartamos, lo escondemos, lo çercamos, lo defendemos, lo atrancamos con pilares, paredes, çerraduras, con hierros, con armas, finalmente con leyes. Assí que nuestra avaricia y malicia hace carestía los años que Naturaleza es liberal con nosotros. Esta malicia hace pobres las riquezas de Dios. (cap. IX)

La segunda parte trata de las obligaciones de los munícipes y de la república en general al ocuparse de los pobres. Son tres los aspectos de esta cuestión. El primero es el de si debe continuarse con el sistema medieval de la limosna libre a cargo de los particulares y en especial de la Iglesia o si debería generalizarse el sistema de socorro municipal introducido ya en algunas ciudades atinentes a Flandes, como Núremberg en 1522, Estrasburgo en 1523 e Yprès en 1525. El segundo es qué medidas se han de tomar ante la itinerancia de pobres y mendigos, atraídos a las nuevas industrias de la región, en plena transformación capitalista. El tercero es si, además de organizar el socorro, las autoridades habían de imponer la obligación de trabajar para todos, en el marco de una comunidad virtuosa por laboriosa.

Comienza por describir en el capítulo I los males que trae consigo la pobreza y mendicidad no reducida y arreglada: las enfermedades contagiosas que traen los pobres. «Dezime, ¿qué cosa es que en el día de fiesta, quando todo el pueblo concurre al templo, aya hombre de entrar por entre buosos, plagados, llagados, leprosos, que solo dezirlo spanta?» Ese tipo de pobreza incontrolada también daña a los mismos pobres, a forzarles a robar o prostituirse por necesidad, situaciones de las que luego no hay quien los

redima. En el capítulo II propone que diputados del Ayuntamiento, acompañados de un notario, informen sobre dónde y en qué situación se encuentran los pobres y enfermos, y luego los examine un médico en plaza abierta por ver cuáles están sanos y en edad de trabajar y cuáles verdaderamente enfermos. El capítulo III comienza por proponer que los forasteros pobres se envíen a sus lugares de origen con un pequeño viático para el camino. Lo más notable es la concepción de Vives del trabajo como remedio salvador para los males de la pobreza.

A nuestros naturales les devemos preguntar si saben officio. Los que no lo saben, si son de buena edad, aprendan el arte a que más se inclinan. [...] El que no pudiere ser sastre, sea calcetero. Pero si es algo adelantado en edad o de rudo ingenio, aprenda otra más ligera de aprender. Finalmente aquella que pueda qualquier saber en pocos días: cavar, sacar agua, llevar a cuevas de un cabo a otro algunas cosas, traer un torno de seda, una rueda de herrero o unos fuelles, llevar cartas o otras cosas semejantes.

El concepto de Vives es claro: «aunque ninguno debemos dexar perescer de hambre». En otros capítulos trata Vives del socorro de los niños expósitos y de los pobres vergonzantes. Pero todos los que puedan deben trabajar, en especial aquéllos que «en cosas feas han derramado su hacienda». Para todos hay sitio donde ocuparse en estos lugares de activas fábricas y talleres.

Por muchos que sean los suso dichos no les faltarán tiendas de officiales do se recojan. En algunos lugares se quejan [...] que no hallan gente para sus officios por sus dineros, y quasi los más officiales tiene falta de esto.

Los ciegos no deberán «estar mano sobre mano [...] unos son buenos para estudiar: estudien, que muchos habemos visto dellos salir muy doctos; otros se den a la música.»

Dos lacras denunció Vives: «que de los bienes de los pobres no se enriquezcan los que los administran»; y que «los ricos, por no gastar de sus dineros, demanden para sus criados». De la primera hay que notar el texto que Bernardo Pérez no quiso reflejar claramente, pero que otro traductor lo puso así: «yo no sé lo que aquí en Flandes sucede, ni lo procuro saber, entregado del todo a mis estudios, mas en España oía en conversación a los ancianos que había muchos que con las rentas de los hospitales habían aumentado sin medida sus casas». La segunda lacra aparece en todos los sistemas en los que la ayuda pública complementa los salarios del mercado.

La cuestión primordial era de dónde habrían de salir los fondos para sufragar todos estos gastos de la municipalidad. Dice Vives que los obispos, abades y eclesiásticos podrían remediar la mayor parte de los pobres con sus rentas. Pero, por no crear «scándalos, alborotos ni vandos», prefiere Vives que se apliquen al remedio de la pobreza las rentas de los hospitales u hospicios. Con esto bastaría para repartir incluso con las instituciones

que no tuvieran fondos bastantes. Este era el punto más conflictivo del plan de Vives: no quería que las órdenes religiosas y los párrocos se encargaran de canalizar el socorro, el municipio habría de ser el organizador y financiador de este servicio público y ya no la Iglesia.

### **Controversias sobre el socorro de pobres**

En el siglo XVI y sobre todo en el XVII, hubo una fuerte emigración del campo a las ciudades, especialmente aquéllas en las que había trabajo en la industria, como las ciudades pañeras de Castilla, o en el comercio como Sevilla, o la propia Valencia. La cuestión de la mendicidad y la reducción de los pobres se hizo cada vez más preocupante y la inclinación a organizar el socorro a través de los municipios cada vez más marcada. En el resto de Europa la tendencia se repetía, empujada por el cambio de modo de producción, sobre todo en las regiones donde había triunfado la Reforma y los bienes eclesiásticos habían sido expropiados.

Juan de Medina, también llamado Juan de Robles, era un monje benedictino que consiguió que la ciudad de Zamora hiciera un Ordenamiento de pobres por el que se prohibía la mendicidad de los forasteros. Su opúsculo sobre la cuestión (1545) disgustó al gran teólogo Domingo de Soto, que además vio cómo se extendía este tipo de ordenanza por otras ciudades. En defensa del derecho de los pobres de mendigar, publica su *Deliberación en la causa de los pobres*: a nadie se puede obligar a dar limosna pero tampoco puede prohibirse a nadie pedirla. Pero Juan de Medina se inscribe en la corriente vivesiana más moderna de prohibición de la limosna indiscriminada y de recogida de los pobres, corriente en la que a final de siglo estarán el canónigo Manuel Giginta y el médico Cristóbal Pérez de Herrera.

La deliberación sobre si los pobres se han de dejar al remedio de la caridad privada o la eclesiástica (hoy estatal), sin prueba de verdadera necesidad y sin exigencia de trabajo a cambio, sigue viva hoy. La mayor parte de los sistemas de Seguridad Social de los países avanzados prestan el subsidio que necesitan los pobres de forma incondicional. Incluso cuando la ayuda es una prestación por seguro de paro, que formalmente se condiciona a la búsqueda de empleo, la comprobación de la necesidad es casi inexistente.

Ni Juan de Medina ni Domingo de Soto tocaron la otra cuestión planteada por Vives: la recogida de pobres y la imposición de la obligación de trabajar si el indigente era capaz de ello. En España volvióse sobre ello a finales del siglo XVIII, por impulso de Campomanes, quien quiso aplicar el principio de recoger los pobres en casas y hospicios de trabajo. En el Reino Unido, la Reforma de la Ley de Pobres de 1834 se basó en dos principios: uno, muy vivesiano, que la ayuda se daría sólo a cambio de trabajo; otro más economicista, que lo percibido por los pobres habría de ser menos elegible que el salario más bajo del mercado, para que se mantuviera el incentivo para los desempleados de volver al mercado laboral. En el siglo XX, en especial después del Beveridge Report

(1942) y de la creación del estado de bienestar, se ha vuelto al sistema *non means tested*, ayuda sin comprobación de recursos del indigente. Pero los abusos se han multiplicado, en especial desde que los sistemas de salud y enseñanza pública actúan como un imán para la inmigración. Por eso firmó el presidente Clinton la ley de reforma del *Welfare* propuesta por un congreso conservador, de limitar a un máximo de dos años la prestación de pobreza para forzar a los pobres a encontrar trabajo. Parece que el resultado no ha sido tan catastrófico como habría predicho Domingo de Soto.

Ciertamente, las cuestiones planteadas por Vives en *De subventionem pauperum* se encuentra muy lejos de estar resueltas.

## Bibliografía

ABELLÁN, José Luis (1976, 1982): *El erasmismo español*. Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid.

BATAILLON, Marcel (1978): *La «raça» del erasmista Bernardo Pérez de Chinchón*, en Vives (2006).

BEVERIDGE, William Henry (1942): *Report on Social Insurance and Allied Services*. HMSO, CMND 6404, November.

MEDINA, Juan de – (1545): *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*.

MORENO GALLEGO, Valentín (2006): *La recepción hispánica de Juan Luis Vives*. Biblioteca Valenciana.

ORELLA UNZUÉ, José Luis (1999): «La cultura religiosa y la revolución de las ideas», en Víctor García de la Concha, coord.: *La cultura del Renacimiento (1480-1580)*. Espasa Calpe, Madrid.

PÉREZ, Joseph (2002, 2005): *La Inquisición española. Crónica negra del Santo Oficio*. Ediciones Martínez Roca.

PONS FUSTER, Francisco (2006): *Vives, Bernardo Pérez y la pobreza en Valencia*, en Vives (2006).

SOTO, Domingo de – (1545): *In causa pauperum deliberatio*. Venecia, 1547.

VIGO, Abelardo del – (2006): *Economía y ética en el siglo XVI*. BAC, Madrid.

VIVES, Juan Luis (1526, 2006): *Tratado del socorro de pobres. Traducción inédita del siglo XVI de Bernardo Pérez de Chinchón*. Edición, Introducción y notas de Joaquim Parellada. Generalitat Valenciana.



## Vives cristiano

JOSÉ MARÍA BELARTE FORMENT | Profesor de Teología Fundamental  
(Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia)

**E**l ser cristiano de Vives, al igual que su ser hombre, sólo Dios lo conoce. Sólo Dios sabe lo que Vives y lo que cada uno de nosotros somos, como hombres y como cristianos.

Pero Vives, como todos nosotros, tiene una cierta comprensión de lo que él es, como hombre y como cristiano que en él, como en todos, constituye el sustrato más profundo de su conciencia: la que impulsa, alienta y dirige la vida del hombre y orienta su historia a su fin. Ella es la referencia última y la pauta del obrar humano y la medida de su probidad. Forman esta comprensión de lo que es ser hombre y ser cristiano, tanto las ideas o convicciones que cada uno tenga, fruto de su propia reflexión personal, cuanto lo que su mundo cultural le ofrece, al brindarle, para que pueda pensar y hablar, unos conceptos y unas voces que muestran y ocultan aspectos diversos de la realidad que nombren. Así, inciden en el modo de entenderse Vives a sí mismo y en su modo de concebir al *homo christianus*, tanto sus muchas horas de reflexión, como su condición judía y pensamiento hebreo, su ruptura con la formación recibida en París y total rechazo de la escolástica decadente y su opción decidida por el humanismo.

Nosotros, como es claro, no vamos a tratar del Vives cristiano que sólo Dios conoce; sino del modo propio y peculiar de entender Vives su ser hombre y su ser cristiano, presente, operante y manifiesto en su vida y en su obra.

Vamos a tratar, pues, de la concepción del *homo christianus*, que sostiene e impulsa la vida y obra de Vives dándoles coherencia, al tiempo que traba y vertebrata toda su obra.

Su modo de concebir el ser cristiano lleva a Vives a concretar su opción por el bien de los demás, propia de su ser hombre y su ser cristiano, a orientar y ayudar a todos a avanzar en perfección. Es decir, a ser un cristiano formador de hombres y de cristianos y reformador de todo cuanto impida o dificulte a hombres y a cristianos a avanzar en perfección. Desde sus primeros escritos, Vives todo lo que trata lo fundamenta en su modo de concebir el ser del hombre y el ser cristiano, y todo lo que trata lo ordena a la

perfección del hombre y del cristiano: como se puede ver en *Triumphus* y en *Adversus* y en los escritos que acompañan a uno y otro.

La concepción de *homo christianus* vive con Vives y evoluciona con él. La opción por el bien de los demás, hasta su *De tradendis*, lo impulsa a ayudar a todos a crecer en virtud y a progresar en humanidad. Pero, al reformar las artes, reordenándolas a su fin, que es el servicio y el bien del hombre, su misma concepción del *homo christianus* obliga a Vives a replantearla y remodelarla, en función del fin y máximo bien del hombre. Pues todo bien se ha de ordenar al fin del hombre. A esta nueva concepción de *homo christianus* dedica Vives su *De prima philosophia*, *Excitationes animi in Deum*, *De anima et vita* y *De veritate fidei christianae*.

### El *homo christianus* de Vives, en sus primeros escritos

En 1514 Vives publica sus primeros escritos. En junio, en *Opuscula duo*, los opúsculos *Triumphus Christi et Ovatio Mariae*, en ellos traza a su *christianus meus* una nueva *via perficiendi hominis* que aúna verdad de fe y vida de fe, lejos de los planteamientos de la escolástica y de los de la *devotio moderna*. En octubre, en un volumen que titula *Opera*, reedita su *Triumphus et Ovatio* y publica siete nuevos escritos, dos de ellos, *Veritas fucata* y *Clypeus*, Vives los vincula a su *Triumphus*. En 1519, en *Opuscula varia*, reedita *Triumphus* y publica *Adversus pseudodialecticos* en el que anuncia su propósito de reformar la filosofía, la teología y demás disciplinas desde las *litterae*, que llevan a *ea quae sunt homine, quae sunt ingenia tua digna*, como escribe a J. Fort. Estos dos escritos trazan el camino de la vida y obra de Vives, desde su concepción del *homo christianus* y en función de la misma.

#### La unidad de verdad y vida del *homo christianus*

##### *Triumphus et Ovatio*

*Christi Iesu Triumphus et Ovatio Mariae* es un escrito erudito y piadoso que Vives ofrece a su *christianus meus*, para que, día y noche, centre su pensamiento en Cristo. Se trata de un escrito breve, de notable complejidad en el que Vives señala la unidad que forman la liturgia, los misterios de fe y la vida de perfección cristiana, tanto personal como la comunitaria o colectiva. Subraya la unidad de vida y salvación de Cristo y el cristiano, para mostrar esta unidad Vives recurre, como alegoría básica, a la *Lex triumphandi et ovandi*, a la que se refiere el título de la obra. Y reafirma también la unidad indisoluble de verdad de fe con la vida de fe, unidad que lleva a Vives a trazar un camino nuevo de perfección cristiana.

*Triumphus* narra el imprevisto *convivium* culto y piadoso de un grupo de humanistas, que se reúnen un Domingo de Resurrección, tras participar en las solemnes celebraciones litúrgicas de ese día de fiesta, a cenar juntos, en casa de Gaspar Lax. Un comen-

tario casual, afín a la pregunta ritual de la Pascua judía (Ex.12, 26), y una indicación de G. Lax motivan que los reunidos diserten con piedad y erudición, uno tras otro, sobre el triunfo de Cristo y misterio de Cristo y la salvación de los hombres. Vives nos presenta el *convivium*, como una liturgia sin clérigos, centrada en la palabra, que se celebra en casa y similar a la Pascua judía. Esta celebración, culta y piadosa, Vives señala que no sustituye ni suple la liturgia de la Iglesia sino que la completa en casa.

Las cinco disertaciones cultas y piadosas de los reunidos exponen el núcleo central de la fe cristiana: versan sobre el misterio de Cristo, redención y salvación de los hombres y sobre la unión de los cristianos con Cristo, en la cruz y en la gloria. La referencia es a María, a la que Cristo une a sí, en su *Triumphus*, haciéndola partícipe del mismo, con el honor de la *Ovatio*, por haber luchado denodadamente a su lado y hasta el final, contra los enemigos del hombre. Los cristianos que, como María, se unan a Cristo menospreciando lo terreno y avanzando en perfección, por la meditación frecuente y el intenso y fiel amor a Dios, también vencerán y triunfarán con él.

Vives hace que los reunidos expongan los misterios divinos por medio de imágenes, alegorías y parábolas, todas ellas engarzadas por la *lex triumphandi et ovandi* de los romanos, y con un lenguaje, entre hebreo y humanista, diverso y opuesto al empobrecedor de la escolástica; y, si ésta es la forma literaria, el contenido de las disertaciones es el de los escritos del nuevo testamento: el himno cristológico de la carta a los filipenses, los relatos evangélicos y el Apocalipsis. Vives ordena su exposición del misterio de Cristo –contenido y forma– a la vida de fe y al auge de la piedad de los cristianos. En fidelidad al mandato de Jesús al enviar a sus discípulos a predicar, y a la predicación de los santos padres que exponían la verdad de la fe para iluminar y nutrir la vida cristiana. De este modo, Vives se distancia y opone radicalmente a los planteamientos de la escolástica.

Por último, como ya hemos visto, Vives une a su exposición del misterio de Cristo unas indicaciones prácticas (menosprecio del mundo, meditación frecuente, etc.) para que su *christianus meus* avance y progrese en perfección, unido a Cristo. También añade, en esta primera obra, su deseo de que los reyes, para bien de los pueblos, quieran dejarse aconsejar y guiar por los humanistas: como el César Carlos, por Adriano de Utrech; y ojalá Fernando, el hermano de Carlos tuviese a Erasmo como su formador y mentor.

En *Triumphus et Ovatio*, Vives se aleja cuanto puede de los planteamientos de la escolástica y de los de la *devotio moderna*, pues, unos y otros, si bien de forma diversa, disocian inteligencia de la fe y vida de fe. Por su modo de concebir al *homo christianus*, desde su humanismo y desde su judaísmo, Vives no puede entender ni aceptar ninguna división en la unidad existencial que forman, por una parte Cristo y el cristiano, y por otra (y ésta es la que nos ocupa ahora) salvación y revelación, verdad y gracia. El don de Dios y la noticia de ese don, son inseparables: no hay salvación que no sea revelación, ni historia de la salvación que no sea historia de la revelación, como sabe todo israelita. La Palabra de Dios es, a un tiempo, vida y luz de los hombres; Jesucristo es lleno de gracia y

de verdad. La vida de fe es ininteligible sin la verdad de la fe, y tampoco se puede entender ésta si no lleva a aquélla. Así lo presenta Vives en su primer escrito y así lo expondrá y desarrollará en su última obra, en su *De veritate fidei*.

Hans Urs von Balthasar, en su estudio *Teología y Santidad*, aborda esta cuestión, con la que se enfrentó Vives, desde su primera obra. Constata un hecho histórico: que, en el siglo XII, con la entrada del aristotelismo en el campo de la teología, se cierra el largo período de la historia de la Iglesia (¡once siglos!), en el que los grandes teólogos eran a la vez grandes santos, y comienza otro período en el que es muy difícil encontrar un teólogo santo. ¿A qué se debe esto? ¿Por qué ocurre esto en el siglo XII, coincidiendo con el inicio de la escolástica? Urs von Balthasar señala que, con la entrada del aristotelismo, la teología (la dogmática) se erige en la «ciencia de la verdad revelada», olvidando que Dios ordena la revelación a la salvación y Jesucristo el anuncio de su evangelio a la fe y a la salvación, la escolástica desvía el fin de la teología del fin de la revelación divina: ayudar al pueblo fiel a avanzar por caminos de piedad.

Con la escolástica, la teología se encierra en las *scholae*, desdeña servir al pueblo de Dios y se dedica a reformular las verdades de fe, en el lenguaje y categorías de una filosofía, la aristotélica, que las diferentes *scholae* acomodan según sus necesidades e intereses; lo cual da lugar, después, a las más duras disputas, entre ellas, sobre sus planteamientos, métodos y conceptos. Hasta llegar a la degradación que Vives describe y ridiculiza en su *Adversus*.

Y como el pueblo fiel no puede prescindir del alimento y de la luz de la palabra de Dios, que los escolásticos le niegan, se busca a otros maestros de vida cristiana. Surge entonces, al lado de la escolástica, una «ciencia de la vida cristiana», cuyos orígenes, escribe von Balthasar, hay que buscarlos en la mística medieval y cuya madurez alcanza con la *devotio moderna*. En el ámbito de esta «ciencia de la vida cristiana» aparecerán, en adelante, los santos.

Vives, como humanista y como hebreo, sufre la división de verdad y vida. Como judío, no acepta que la filosofía aristotélica pueda propiciar una inteligencia mayor de la divina revelación que el pensamiento y mundo cultural hebreo, pues con ellos Dios habló a su pueblo. Tampoco entiende Vives ni puede aceptar que una teología, la escolástica, se presente a sí misma, como «ciencia de la verdad revelada» y se desentienda de la «vida cristiana», ni que la *devotio moderna*, que se preocupa de los cristianos y de la vida cristiana, desprecie la teología (no sólo la escolástica) y desconfíe de la razón, luz que nos viene de Dios, de la inteligencia humana y de toda sabiduría. No cabe separar salvación y revelación, escucha de la Palabra de Dios y su cumplimiento (Lc.11,28), conocer y amar, verdad y vida... pues son dos facetas, dos momentos de una misma realidad que tiende a un mismo fin, Dios las ofrece y ordena, unidas, al hombre para su salvación: para que conozca, ame y tienda a su fin último.

En *Triumphus*, Vives expone el misterio de Cristo, su acción redentora, la restauración de la naturaleza y condición del hombre, la vida nueva del cristiano que, unido a él, lucha con él, contra los enemigos del hombre, como hizo María, y espera vencer y triunfar con Cristo. Vives señala el camino de perfección del cristiano, uniendo su vida de fe (desprecio del mundo, oración constante y creciente amor a lo divino) al misterio de Cristo.

### *Clypei Christi descriptio*

Unos meses después, en octubre de 1514, reimprime *Triumphus et Ovatio*, junto con otros escritos: dos de ellos, *Clypeus Christi* y *Veritas fucata*, Vives los vincula a su *Triumphus*.

Después de publicar la gesta redentora de Jesucristo, en *Triumphus*, Vives siente que debe decir una palabra sobre la encarnación del Hijo de Dios, sobre la naturaleza humana, que el Verbo asume al encarnarse, y lo hace, como hizo en *Triumphus*, por medio de una imagen, al modo hebreo, si bien esta imagen la toma de Virgilio. El Libro VIII de la *Eneida* describe el escudo de Eneas, en el que el divino Vulcano había grabado no sólo las proezas realizadas en el pasado por el héroe, sino las hazañas que realizaría en el futuro, así como la íntegra historia de Roma; para que Eneas, al combatir abrazando este escudo, sostuviese, aún sin saberlo, el pasado y el futuro glorioso de la urbe y el feliz porvenir de sus descendientes. Vives aplica a Cristo la brillante imagen de Virgilio: el escudo que Dios Padre entrega a su Hijo, para luchar contra los enemigos del hombre, es su humanidad; un escudo de cuero (*clypeus, confectus ex corio*: con la voz *corium* Cicerón designa la piel humana y al mismo hombre) que lo contiene y lo defiende todo; Cristo lo abraza, para sostener con su brazo poderoso al género humano y a su historia, cuando luche contra los enemigos del hombre, para salvar al hombre.

Para Vives, el hebreo, el hombre es su historia, su historia personal y comunitaria: sus hechos y el pecado de Adán y la muerte redentora de Cristo lo constituyen. El Verbo de Dios, al hacerse hombre, asume al hombre total, con su negra historia de pecado y su ansia de salvación; abraza la historia grabada en el escudo de piel, en el mismo hombre: en el envés del escudo se encuentran las escenas de la historia del Antiguo Testamento que avanza, en medio de dificultades, hacia el cumplimiento de las promesas, hacia el Mesías; en su haz, la historia de la Iglesia, la cual avanza, en medio de persecuciones y de rechazos, de contradicciones internas, de herejías y cismas, hacia la plenitud de Cristo, anunciando a todos los pueblos el evangelio de la salvación y haciendo discípulos de Cristo, para que los que crean se salven.

En *Clypeus* Vives rehuye presentar la humanidad asumida por el Verbo, al modo de la escolástica, como una mera *physis*, con el concepto abstracto de naturaleza: lo presenta, al modo hebreo, como el ser del hombre destrozado por una historia de pecado y sostenido por la esperanza, don de Dios. Rehuye Vives los términos escolásticos y opta,

como hebreo, por las imágenes, alegorías y parábolas de su mundo cultural: como hizo Jesucristo y Pablo y los demás apóstoles, hebreos como Vives.

### *Veritas fucata*

En *Veritas fucata, praelectio in suum Triumphum*, Vives describe a una mujer maquillada y la convierte en imagen de lo que los hombres de espíritu ruin (*cacodemonas*) hacen con la verdad: no la aceptan en su prístina belleza y la maquillan y la falsean y la degradan. La Verdad, palabra de Dios y sabiduría de Dios, es la hermosísima doncella que acompañaba a Dios en la creación del universo. Contra ella, el Diabolo, enemigo de Dios, engendró la mentira, la falsedad y el engaño, que complace a los suyos. Estos son los que, deformando su propio ser racional, ordenado por Dios a la verdad, no les agrada en su sencillez y la falsean y maquillan, para no sufrir su divina claridad.

La verdad se queja de ellos, en un bello discurso, elaborado, en gran parte, con textos de los libros sapienciales y citas de los antiguos filósofos. En él, la Verdad rechaza a cuantos la falsean, a los poetas, a Homero el primero, y pide a los filósofos que los alejen de las sociedades humanas, pues corrompen las buenas costumbres, fabulan mitos y desvían de la verdad. La verdad, con su casta desnudez, desenmascara todo engaño y falsedad y conduce a los que la abrazan por caminos rectos hacia la plenitud del encuentro con ella y suma de todo bien.

En *De initiis, sectis et laudibus philosophiae* (1519), Vives insiste en lo mismo, la filosofía guía al hombre al conocimiento del fin y a su perfección: «sólo ella vuelve perfectos a los hombres y los hace vivir de modo perfecto y feliz, que es la máxima aspiración humana». La filosofía traza y ella misma es el camino de perfección del hombre; pues lo incita a cuestionarse por su fin y razón de ser, y a preguntarse «por qué» y «para qué» lo creó Dios. Ella lleva al hombre a indagar y a conocer la verdad de su fin último, que es la verdad que el hombre más precisa conocer. Esta filosofía no tiene nada que ver con la escolástica, sino con Sócrates y, más aún, con la divina revelación. Vives no separa el ser cristiano del ser hombre, sino que, en su concepción del *homo christianus*, los une en un mismo ser y en el mismo vuelo lúcido y amoroso hacia el fin que da unidad a todo lo que configura el ser y la historia del hombre.

### *Ad Herennium*

En la *praelectio in quatuor Rethoricorum ad Herennium*, Vives valora el don habla, cuanto valora la condición social del hombre. La palabra es instrumento de la razón y de la comunicación. El habla nos permite comunicarnos unos a otros nuestros pensamientos y nos permite despertar y mover en otros afectos similares a los de cada uno. La comunicación crea y refuerza la comunidad, y esta condición del lenguaje es la que más importa a Vives, como se puede ver en *De ratione dicendi*, en *De disciplinis* y en multitud de

lugares. Por ello, Vives opta por el lenguaje de todos, el que crean los pueblos, el que todos entienden, y rechaza las ininteligibles y absurdas jergas de los pseudo dialécticos.

### *Adversus y la múltiple opción del erudito cristiano por los demás*

*Adversus pseudodialecticos* es el título con el que Vives publica la larga carta que, desde Lovaina, escribió a su amigo Juan Fort, contándole su gozo por haber podido escapar de la deformante enseñanza que ambos sufrieron en París y haber descubierto la radiante claridad de las letras renacidas. Vives describe ese momento como paso de las tinieblas a la luz, de la esclavitud a la libertad, de la estupidez a la sabiduría; y apremia a su amigo a seguirle, a salvarse, pues en las *litterae* encontrará lo que es digno de su ingenio y de su condición humana, y le conmina a que, cuanto antes, forme a sus muchos discípulos en la riqueza de las *litterae*. *Adversus* es un escrito apasionado y apremiante y, al mismo tiempo, es un escrito lúcido, que describe los daños que causa una enseñanza que Vives ya había ridiculizado en su *In sapientem* (1514) y que ahora califica de *animarum gangrenas* e *ingeniorum lues*. Los pseudo dialécticos son los ruines maestros que las enseñan: esclavos de sus pasiones, se desentienden de las carencias y necesidades de los hombres, que las artes debieran remediar o, al menos, aliviar; tampoco les importa nada la verdad, ni se esfuerzan por conocerla; sólo les importa una cosa, vencer y humillar a sus adversarios, en las disputas académicas, sobre cualquier materia. Y a esto, a desentenderse de los hombres y de la verdad, y a vencer, incluso defendiendo falsedades, es a lo que enseñan estos *corruptores et morum et eruditionis*.

Los pseudo dialécticos corrompen las artes, al desviarlas de su fin y razón de ser (ayudar al hombre, en una gama determinada de sus necesidades), para convertirlas en palestra de sus vanas y estúpidas disputas. Deforman las lenguas y las convierten en jergas ininteligibles, secuestran las artes, las alejan de los hombres y las encierran en sus *scholae*, juegan con lo más sagrado y Vives se indigna al referir los graves daños que causan a los hombres: su indignación crece hasta el extremo, cuanto toca los gravísimos daños que causan a la salud y la piedad, una medicina y una teología corrompidas. La enseñanza de las artes corrompidas es corruptora, pues enseña a los alumnos a desentenderse de los hombres y de sus necesidades, a no optar por su bien, y ahoga en ellos su natural amor a la verdad y deseo de conocerla: degrada su *humanitas* y deforma sus mentes.

Este cuadro de corrupción (de las artes, de su enseñanza y de los que las profesan y ejercen) es el que mueve a Vives (después de urgir a Juan Fort y, con él, a todos, a escapar de tanto mal y a optar por las *litterae*) a anunciar su propósito de reformar las artes y su enseñanza, la filosofía y la teología, como el mejor servicio y la mayor ayuda que se pueda prestar a los hombres. Vives sólo pide que Dios le conceda diez años de vida y una discreta salud. Doce años después, en 1531, en *De disciplinis*, Vives reformará las disciplinas y su enseñanza y la filosofía y aplazará la reforma de la teología. En estas

reformas Vives tiene presente los planteamientos de su *Adversus*, pero con su madurez actual y con una concepción del *homo christianus* que, precisamente, experimentará una remodelación notable.

La concepción del *homo christianus*, conciencia lúcida de su ser hombre y de su ser cristiano, llevó a Vives a plantearse, desde *Triumphus*, su primer escrito, la gran cuestión de la unidad indisoluble de la verdad de la fe y de la vida de fe, que no cerrará hasta *De veritate fidei*, su última obra. Las objeciones a Aristóteles en *De veritate* (lib. I, cap. 5<sup>o</sup>), son objeciones a la teología escolástica, pues ni el fin del hombre es el mero conocer, sino el amar, ni la revelación divina, ni la predicación del evangelio y explicación de la verdad de la fe, se ordenan al conocer sino al amar a Dios, fin último y salvación del hombre. De modo similar, la opción por el bien de los demás, encauzada por su peculiar concepción de *homo christianus*, lleva a Vives a urgir a Fort y a todos, a escapar de las enseñanzas deformantes de la escolástica decadente, y lo lleva a anunciar su compromiso de reformar la filosofía, la teología y las demás artes y su enseñanza.

### **El *homo christianus*, en los años de Inglaterra**

#### **La dedicación de Vives a los demás**

En uno de los momentos aciagos de su vida, Vives, de la mano de Tomás Moro, va a Inglaterra. En este período, como en ningún otro de su vida, Vives orienta y asesora a personas concretas, en asuntos y cuestiones concretas, siempre desde su concepción de *homo christianus* y siempre para ayudarles a crecer en perfección (*in virtute prodesse*): prepara planes de estudio para María Tudor y para Carlos Montejoyo. Ofrece a la princesa su *Satellitium animi*, la escolta que la protegerá del peligro y la guiará a la perfección. Escribe a Enrique VIII, largas cartas sobre la paz y sobre el buen gobierno, que constituyen un verdadero *Doctrinal de Príncipes*. Y escribe una larga carta a Adriano VI, que acaba de ser elegido papa, en la que le recuerda sus antiguas conversaciones y lo que los buenos cristianos esperan de él, que acabe con las guerras entre los príncipes cristianos, que reforme la Iglesia y que restablezca su unidad, convocando un Concilio General que sólo trate de lo que atañe a la piedad y a la santidad de las costumbres. Conviene notar que Vives, en esta carta, no se dirige a Adriano VI como papa, sino como cristiano; y lo exhorta y anima, como a cualquier otro cristiano, a progresar en la virtud y a preocuparse por el bien de todos, aunque, en su caso, como un cristiano que es papa. Las cartas y escritos sobre la paz y el buen gobierno, de estos años, Vives los publica en su *De Europae dissidiis et republica*.

*De subventione pauperum* (1526) es un escrito típico de este período. Atendiendo a la petición del señor de Praet, Vives orienta, con esta obra, a los magistrados de Brujas, que quieren reorganizar la atención a los menesterosos en su ciudad. Vives les escribe un tratado sobre el ser del hombre y del cristiano: sobre las múltiples y diversas necesi-

dades del hombre, sobre la diversa importancia de las mismas y sobre la urgencia de su atención. Sobre la condición social y racional del hombre: sobre su «ser para los demás»; sobre lo natural que es al hombre el ayudar y hacer el bien a todos y sobre el mejor y más provechoso modo de ayudar a los demás. Y, en un plano más concreto y operativo, sobre lo que cada uno puede y debe hacer para bien de todos, y sobre lo que debe organizar la ciudad y sobre el modo de organizarlo.

Por su concepción de *homo christianus*, Vives enmarca la ayuda a los pobres en la ayuda de todos a todos; en la ayuda mutua que hace de la ciudad: «el lugar donde, por el intercambio de las ayudas y servicios y por la reciprocidad de los auxilios, crezca la caridad y se afiance la sociedad humana». Vives, el hebreo, cambia el ordenamiento de medios y fines. El fin de esta reforma no es la mejor atención a los necesitados, sino que la ciudad sea más plenamente lo que está llamada a ser: para que, siendo en ella «los unos auxilio de los otros», todos crezcan en *humanitas* y en amor cristiano. Éste es el fin, al que ordena Vives la atención de los pobres, fundamentando esta atención en el ser del hombre y ordenándola a la perfección de los hombres. Como es lógico, y no puede ser de otra manera, desde su concepción del *homo christianus*.

Las tareas de Vives en estos años no agradan a Erasmo, que quiere que se dedique a empresas de mayor fuste, que le den mayor nombre y fama. Desde su concepción de *homo christianus*, Vives responde a su maestro: «prefiero ayudar a uno solo a ser mejor (*in virtute prodesse*) que recibir todas las alabanzas del mundo, sin ser útil a nadie». Y Vives, el formador de hombres y cristianos, anima a Erasmo a olvidarse de la fama y a preocuparse por el bien de los demás, le escribe que le tiene por maestro y que, para él, la mayor gloria de Erasmo es el bien que hacen sus obras: lo que ayudan a crecer en humanidad y en cristianismo. De Erasmo se decía que era *homo pro se*. Desde su concepción de *homo christianus*, Vives insta a su maestro a ser *homo pro aliis*. Así aparece en la correspondencia entre ambos.

### El *homo christianus*, en *De concordia*

Con *De concordia* y *De pacificatione*, Vives cierra su período de Inglaterra. En ellas expone su modo de entender el *homo christianus*.

*De concordia* nos presenta al cristiano, como el «hombre que ha sido devuelto a su naturaleza y restituido a su primer estado y condición inicial, que le arrebató el Diablo, al cautivarle por su pecado» y lo explaya y desarrolla en los tres puntos siguientes.

En el primero, Vives señala que «del mismo modo como la paz, amor y concordia nos conserva en nuestro ser y naturaleza humana, la discordia y disensión no nos deja ser lo que somos, no nos deja ser hombres (*homines nos esse non sinit*)»: la discordia nos priva de nuestro ser y nos reduce a la condición criminal e impía que llamamos Diablo. La formulación es rotunda: las acciones, con las que los hombres optan por el bien de

los demás, las que favorecen la convivencia, *humana nos in natura conservat*; por el contrario, aquellas otras con las que los hombres optan por sí mismos, se enfrentan a los demás y dañan y rompen la convivencia con ellos, *homines nos esse non sinit*. Al dañar a los otros, el hombre se destroza a sí mismo, pues niega su condición social y abdica de su ser que es: «ser para los demás».

Con esta primera indicación, Vives cambia el horizonte y traslada el obrar humano del campo de la moral al de la antropología; del ámbito del actuar ético, acorde con su ser, al ámbito de un obrar que configura y constituye (o aniquila) su ser hombre. Más aún, Vives, el hebreo, nos traslada subrepticamente de la relación entre el obrar y el ser, propia de la *physis* y clave del pensamiento greco-latino (el obrar sigue al ser), a la relación entre el obrar y el ser, propia del misterio personal humano y clave del pensamiento hebreo, en el que es el obrar del hombre (respuesta a la voluntad divina) el que lo lleva a ser lo que está llamado a ser.

Para el hebreo es el hombre el que, por su condición histórica, avanza con su actuar en su perfección, el que a lo largo de su vida tiende a su fin y el que construye su ser en verdad. O, por el contrario, el que con su actuar y sus acciones (recordemos el primer pecado) niega su ser, reniega de sí, se desvía de su fin y se precipita y hunde, no en el mero «no ser», sino en el absurdo de no ser lo que se es; ni poder llegar a ser, lo que está llamado a ser.

Las acciones, con las que optamos por el bien de los demás, «nos conservan en nuestra naturaleza y condición humanas» y nos llevan a la verdad de nuestro ser, a nuestra plenitud: a lo que estamos llamados a ser. Las acciones, con las que rechazamos a los demás y rompemos con ellos, «no nos dejan ser lo que somos, no nos deja ser hombres».

Según Vives, el hebreo, en nuestro obrar nos jugamos nuestro ser.

En un segundo momento, Vives contrapone el ser social de los seres racionales (y del mismo hombre) al ser no social de los irracionales. La naturaleza hace que los seres carentes de razón vivan sólo para sí (*sibi uni vivit*) y se valgan por sí y para sí (*ut unaquaque sibi vivat et valeat*). El hombre, por el contrario, ser racional y social, ha sido creado y dotado de cuanto precisa para ser, lúcida y amorosamente, para la unión con Dios y la sociedad con los hombres:

Quien observe y estudie detenidamente al hombre, hallará que este viviente excelso ha nacido para la religión (unión) con Dios y para la sociedad (convivencia) con los hombres; y que, para ello, ha sido dotado, provisto y pertrechado de lo necesario y de lo conveniente (M.V.195)

Vives insta al hombre a conocerse a sí mismo y su ser *ad religionem adversus Deum et societatem cum hominibus*. Valora el *nosse se*, sobre todo, porque permite detectar el *ad quem* de las cualidades y dones que Dios dio al hombre y el «para qué» se las dio; lo cual le permite entrever el fin para el que Dios ha creado y ordenado al hombre. Y el

camino que lleva a su fin es el *secundum naturam agere*: el hombre que obra según ella, asume consciente y voluntariamente el fin querido por Dios, para él, y el camino trazado por Dios para llegar a él.

La triple condición racional, social e histórica del hombre, impulsa el ser del hombre (*sanctus animal*) *ad religionem* y *ad societatem*. Si bien el *ad religionem* y el *ad societatem* no pertenecen al mismo orden, ni siquiera se encuentran en la misma dirección. El vuelo de la flecha hacia su blanco es, a un tiempo, fiel al fin al que tiende y es fiel al arquero que la lanzó al blanco; y, en la medida en que con mayor precisión tiende al blanco, con mayor fidelidad se identifica con la voluntad, fin y tino del arquero. Pues bien, cuando, con su triple condición social, racional e histórica, el hombre es *ad societatem cum hominibus* y se esfuerza en vivir para los demás, el hombre es *ad religionem adversus Deum*, al asumir y hacer suya la voluntad de su Creador y el fin para el que fue creado.

Con su inteligencia (*ingenii vis excelsa*), el hombre indaga y conoce el mundo creado y, desde él, se eleva al conocimiento de su autor: al conocimiento de Dios. Y Vives afirma que este extraordinario don de Dios carecería de todo sentido (*tantum donum supervacaneum esse videretur*) si no se le hubiese dado al hombre para la religión: para que, conociendo a Dios, el hombre lo ame, ansíe unirse a él, gozar de su amistad y amor, y adorarle y darle culto. El hombre no tiende a Dios, como el hierro al imán, ni como el animal hambriento a la comida; el hombre no va a Dios, llevado por la naturaleza, sino por su amor. Por eso, cuando el hombre conoce la grandeza, sabiduría y bondad de Dios, «todo su espíritu (*animus*), arde en amor y admiración a tanto Bien; y no descansa ni reposa hasta que, le abre su alma, y, sabiéndose conocido y amado por él, se recrea en su amistad y goza de su amor, como del mayor de todos los bienes». Vives, el hebreo, precisa que el fin y razón de ser de la inteligencia humana, el don divino de la capacidad de conocer del hombre, no es el mero acto de conocer, sino el conocer a Dios. Y, cuando el hombre vuelve con su inteligencia, del *ad religionem adversus Deum*, a los asuntos y cuestiones de la vida cotidiana, dignifica y humaniza la convivencia humana, su ser *ad et societatem cum hominibus*.

El tercer punto nos muestra el modo de entenderse Vives a sí mismo, como cristiano. Las cualidades y condiciones de las criaturas delatan su *ad quem*, el «para qué» fueron hechas por su hacedor: la espada, que perdió uno de nuestros soldados, manifiesta a los indios que la ven y tocan por primera vez (y quizá se cortan con ella) que fue hecha para cortar, para herir, para matar. Pero, si su filo esta embotado y, por ello, ya no sirve para lo que fue hecha, la espada no manifiesta su *ad quem*. Pues bien, esto es lo que le ocurre al hombre que, hundido en el pecado, ni tiende a su fin, ni lo manifiesta; ni él mismo conoce su ser que es «para los demás», ya que su ser está deteriorado y su capacidad de conocer, también.

En esta situación, Jesucristo viene en nuestra ayuda: restaura la naturaleza destrozada por nuestros pecados y recupera y vuelve nítida la noticia de nuestro fin y razón de ser

y nos capacita para oírlo; él nos enseña que «el fundamento, el cuerpo del edificio y el techo de toda su doctrina, es la caridad» y que el amor es el principio y el fin de todos sus preceptos; él nos lo explica y repite todo al oído, para que nadie pueda alegar que no se enteró. Él nos manda amarnos unos a otros, como él nos ama, garantizando que quienes se aman así son, en verdad, hombres; es decir, son cristianos: hombres de naturaleza pura e incorrupta. Pues «¿qué otra cosa es un cristiano –recalca Vives– sino un hombre devuelto a su naturaleza y como restituído a su primer estado y condición inicial, que le arrebató el Diablo, al cautivarle por su pecado?»

Y con cierta solemnidad Vives cierra este punto señalando que la naturaleza (es decir, Dios, su autor y creador) nos manifiesta que el hombre ha sido creado, formado y dotado para la paz, la concordia, el amor y la amistad; y que, para eso mismo, para la paz, concordia, amor y amistad, lo ha restaurado y adoctrinado Jesucristo, el Hijo de Dios y Dios mismo.

Y éste es el fundamento del método o modo de proceder de Vives, al tratar o versar sobre el hombre o sobre cualquier aspecto de su ser o del *ad quem* de sus cualidades y condiciones y, sobre todo, al tratar del fin del hombre. El método es el siguiente: análisis empírico de la naturaleza, exposición erudita y crítica del saber de los antiguos, y enseñanzas de la divina revelación, mostrando *quam sunt hae* (lo que muestra la naturaleza y lo que confirma y esclarece la palabra de Dios) *inter se se concordet et conformes* (*De Veritate fidei. Praefatio*).

Después de exponer el fundamento de la concordia en el mismo ser del hombre, Vives se pregunta por el origen de la discordia. Pues, si la triple condición racional, social e histórica ordenan e impulsan al hombre a ser para los demás y a ello mismo lo guía Jesucristo: ¿de dónde viene la discordia?; ¿de dónde provienen las disensiones y enfrentamientos que, en el presente, lo infectan todo? Vives responde que vienen del hombre que abdicó de su ser y rechazó su *humanitas*. Es decir, viene del hombre que es un «no hombre», y Vives recuerda cómo el primer pecado no dejó al hombre ser lo que era: ser hombre, *homines nos esse non sinit*.

Vives prepara su *De concordia et discordia in humano genere* como un tratado completo de vida cristiana. Desde todo cuanto expuso sobre la paz y el amor, en los tres libros primeros, en el cuarto y último libro, Vives traza un camino de perfección para su *christianus meus*, en el que versa desde el camino de la verdadera paz que el mundo no puede dar, hasta la oración por la paz. En los últimos capítulos, al tratar del amor divino que une a los que se aman, en la *conjunctio spirituum*, y del amor que nos hace ser uno, en Cristo Jesús, Vives escribe:

*Vivit in amato amans, non in se; vivit in ipso amatus, non ipse.* (M.V,395)

Estas palabras, de indudable sabor místico, evocan pasajes del *Llibre del Amich i del Amat* de Raimon Llull; recuerdan el «vivo yo, pero no soy yo quien vive, es Cristo quien

vive en mí» de Pablo (Ga.2,20); la imagen eclesial del cuerpo místico; y la oración de Jesucristo en la última cena: «que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros» (Jn.17.21-26). Vives cierra su *De concordia*, con una: *Adbortatio ad caritatem*.

### *El homo christianus en De pacificatione*

En línea con *De concordia*, *De pacificatione*, dando un paso más, señala que no basta que nosotros optemos por la paz y la concordia, sino que es menester que seamos pacificadores: pues no se puede llamar «cristiano, *id est, perfectum et consummatum hominem* (ya que ni siquiera se le podría llamar hombre)», escribe Vives, al que no se entrega con toda su alma a poner en paz a los desavenidos y a velar por la paz, la armonía y la convivencia gozosa de todos con todos. Y Vives repite que a ello nos inclina y lleva la condición social de nuestro ser, y a ello nos exhorta e insta nuestro Maestro divino. El cristiano, hombre perfecto y cabal, quiere el bien de todos los hombres y no puede sufrir que hermanos suyos se enfrenten y destrocen entre sí; y sigue el ejemplo y la obra pacificadora de Jesucristo, que unió, en él, lo humano y lo divino y reconcilió y puso en paz el cielo y la tierra.

En el cuerpo de la obra Vives expone lo mucho que todos los cristianos pueden hacer, desde el estamento en que cada uno esté, por poner en paz a los desavenidos y reconciliar a los que están enfrentados. La tarea de pacificar es de todos y nadie puede inhibirse de ella, sin dejar de ser cristiano e, incluso, sin dejar de ser hombre; y Vives detalla lo que cada uno, desde el papa hasta el último cristiano y, desde el más poderoso al más humilde, puede y debe hacer en ella.

En *De concordia*, en *De pacificatione* y en *De subventione*, la concepción del *homo christianus* de Vives aflora por todas partes.

## **El homo christianus, en los años de sus grandes obras**

### *De disciplinis* (1531)

Lejos ya de Inglaterra Vives retoma el compromiso que asumió en su *Adversus*: la reforma de las artes, para que de nuevo sean una ayuda eficaz para el hombre necesitado; y la de su enseñanza, para que la transmisión del saber disciplinar sea una *Institutio christiana*, al avivar el amor a la verdad y el deseo de servir y ayudar a los hombres necesitados, con el saber disciplinar recibido. La misma concepción de *homo christianus* que, en los años de Inglaterra, llevó a Vives a ayudar a quien se lo pedía, lo lleva ahora a reformar las disciplinas.

Las artes y su enseñanza y la reforma de las artes y de su enseñanza

El hombre, señala Vives, es un ser menesteroso: la naturaleza, tan generosa con todos, es mezquina con el hombre, pero el hombre cuenta con su ser racional, social e histórico, para dar respuesta por sí mismo a sus carencias y necesidades por medio de las diversas artes, obra suya, que Vives define como «conjunto de todos los preceptos dispuestos para conocer, llevar a cabo o producir algo, dentro de una gama determinada de fines» (De tradendis, lib. I, cap. 3º).

El saber alcanzado en las diversas artes se enseña y se aprende (de ahí el nombre de «saber disciplinar») y con la enseñanza de las artes se transmite también la *humanitas* que sostiene y ordena las artes a sus fines, el servicio del hombre o, en su caso, transmite la corrupción que las desvía de sus fines y que las degrada, a ellas y a quienes las enseñan y aprenden: la enseñanza de las artes corrompidas es corruptora, induce a desentenderse del hombre menesteroso, de sus carencias y necesidades y desentenderse de la verdad y de su conocimiento, de investigar la naturaleza y de estudiar el saber de los antiguos.

La opción de Vives por el bien de todos, propia de su ser cristiano y encauzada por su modo de concebirlo, desde su humanismo, lo lleva a reformar las artes, retornándolas a su primer ser, para que de nuevo su fin sea servir al hombre necesitado; y lo lleva a reformar la enseñanza de las artes, para que la transmisión del saber disciplinar despierte y avive en quienes la reciben deseos de ayudar al hombre, en sus carencias y necesidades con el saber aprendido; y deseos de acrecer este saber, por la investigación de la naturaleza y el estudio de las obras de los antiguos. Vives emprende esta doble reforma desde la concepción del *homo christianus* que expuso en *De concordia*; y será ella la que, en el primer libro *De tradendis disciplinis*, descubra a Vives la insuficiencia de su planteamiento y lo fuerce a reorientar su discurso y a remodelar su propia concepción del *homo christianus*.

El gran cambio: el fin de las artes y el fin último del hombre

Desde su opción por el bien de los hombres, propia de su concepción de *homo christianus*, Vives inicia su reforma de las artes, reordenándolas a sus fines propios, atendiendo y remediando las diversas gamas de necesidades y carencias de los hombres. Pero, al abordar esta tarea, en *De tradendis*, repara en la necesidad fundamental del hombre, diversa a las que atienden las artes y no equiparable a ninguna de ellas: es la necesidad que el hombre tiene de su fin, de alcanzar su fin último.

El hombre crea las artes para atender sus carencias y necesidades y él es su señor: las ordena a su bien mismo y se erige en el fin de las artes. Pero el hombre, autor y fin de las artes, no es el autor ni el fin de sí mismo. Es Dios quién lo crea en función del fin al que ordena al hombre, al que dota de cuanto precisa para que conozca su fin y lo ame y tienda a él pues, para toda criatura, el fin querido por su Creador para ella es la plenitud de su ser y su «máximo bien».

El «hombre, como toda criatura, es juzgado por su fin»: de su consecución depende que el hombre llegue a ser lo que está llamado a ser y que no se frustre su ser y su razón de ser (para el hebreo, peor que el «no ser»). El fin, al que Dios ordena al hombre, lo es todo para él: razón de ser, tarea básica; necesidad fundamental, máximo bien y su ansia y mayor deseo. Por ello, concluye Vives, las artes sólo alcanzarán su fin y serán una real ayuda para el hombre si, al remediar sus carencias y necesidades, favorecen el progreso del hombre en perfección y su avance hacia su fin último, su necesidad fundamental; pues si acaso lo desviasen de su fin y de su máximo bien, aunque le resolviesen todas las demás carencias y necesidades, acarrearían al hombre, su mayor mal. (*De tradendis*, lib. I. cps. 2º y 4º)

La indagación del fin último, la necesidad fundamental

*La condición racional del hombre y el fin último del hombre.* Lo que cada cosa es, afirma Vives, lo es en razón del fin para el que su autor la ha hecho. Si el hombre es un ser racional, social e histórico, lo es en razón del fin al que Dios, su Creador, lo ordena. Por ello, las preguntas del «por qué» y «para qué» creó Dios al hombre capaz de conocer la verdad y de amar el bien, iluminan la cuestión fundamental del fin del hombre. Vives une ambas preguntas.

Y así escribe: que quien considere atentamente las cualidades dadas por Dios al hombre –por ejemplo, su capacidad de conocer la verdad–, necesariamente concluirá que Dios no lo ha creado «para la comida, ni para el vestido, ni para la vivienda; ni para que viva fuera de sí, tras una insaciable y siempre insatisfecha curiosidad; sino para que conozca y ame (lo más excelso que alcance su capacidad) a Dios; y para que, unido a él por el amor, participe de su eterna y divina naturaleza». La religión, señala Vives, es el destello de la luz de Dios que muestra al hombre su fin y el camino que lleva a él. Vives lo explica con el apólogo del hombre que en medio de la noche busca un refugio donde resguardarse, perdido en la espesura del bosque y sin más luz que la de una pobre linterna. Cuando ya flaquea su esperanza las luces de una casa, que descubre a lo lejos, iluminan su salvación. Los destellos que le vienen de ella son su guía y su camino de salvación. La pobre luz que lleva en sus manos es un gran bien, pero no es ella, sino las luces que le vienen de fuera, las de la casa lejana, las que avivan su esperanza y lo guían a la salvación. La luz de nuestra mente es un gran bien, pero es la luz que viene de Dios, la que sostiene nuestra esperanza y nos guía y conduce a él.

El fin para el que hemos sido creados es lo único verdaderamente necesario, pero de la necesidad del fin participa el camino que lleva a él, el camino de perfección que es el que lleva al fin. Por eso, escribe Vives, el hombre puede carecer de todo, hasta del sustento diario, sin que peligre el fin para el que fue creado; pero no de la *pietas*, sin ella, el hombre pierde su fin y se pierde a sí mismo. De ella, escribe Vives: *sola utique pietas*

*via est perficiendi hominis; quare haec una est rerum omnium necessaria.* Ella es camino de perfección, camino que lleva al fin.

*La condición social del hombre y el fin último del hombre.* No sólo desde la condición racional del ser del hombre, sino también desde su condición social, aborda Vives la cuestión del fin último del hombre. En *De concordia*, Vives escribe que quien observa y estudia el ser del hombre halla que el hombre ha sido creado para la religión con Dios y la sociedad con los hombres, lo presenta como su *ad quem*, pero ahora Vives da un paso más y afirma que no cabe pensar que Dios haya creado al hombre para otro fin que no sea el de la unión del hombre con él mismo. Sólo unido a Dios por el amor que une a los que se aman (*conjunctio spirituum*), el ser para los demás del hombre alcanza su plenitud, el fin para el que Dios lo creó.

*El amor, en el origen, en el camino y en el fin del hombre.* Y, siendo el fin del hombre la unión con Dios, por el amor, el camino de perfección, el que lleva al hombre a su fin, es el amor que desea, el que ansía la unión con Dios. Así, la *pietas*, camino de perfección, es camino de amor; y el vuelo, lúcido y amoroso de la flecha a su blanco, es vuelo de amor. Pero veamos como presenta Vives el amor como origen, camino y fin: 1. Por amor nos creó Dios, para unirnos a él, por amor, y hacernos partícipes de su dicha y felicidad eternas; y no hay amor más grande, ni mayor prueba de amor: éste es el fin por el que Dios nos creó y éste es el fin para el que nos creó (*amor causa fuit condendi nostri, nam ut se nobis tanta illa communicaret felicitas, nos creavit, quo nullum esse evidentius amoris signum potest*); 2. Un amor malhadado nos separó de Dios: nuestro amor por nosotros mismos nos separó de él (*amore ab illo nos sejunximus, nempe nostri ipsorum*); 3. El amor de Jesucristo a nosotros, los hombres, nos salvó y elevó de nuevo al amor de Dios; por su amor, hemos sido llamados de nuevo a la unión con Dios (*amore revocati sumus et erecti, nempe Christi erga nos*); y finalmente, 4. Por amor, por caminos de piedad y de amor (*nostra in Deum caritate*, virtud sobrenatural), volvemos a Dios, nuestro origen y nuestro fin (*De tradendis*, lib. I, cap.4: M.VI,256).

El amor, que ordena y lleva al hombre de nuevo a su fin, a amar a Dios y ansiar unión con él, es don de Dios. Pero el amor, que nos une a Dios, el que une nuestra imperfección humana a su perfección divina del modo más perfecto que nadie pueda pensar, como escribe Vives en su *De prima philosophia* (M.III.286), es el amor divino con que Dios nos ama. Cuando Vives trata de la unión del hombre con Dios por amor, se eleva a alturas místicas.

Nota

El libro primero de su *De tradendis disciplinis seu de institutione christiana* incide en la remodelación de la concepción del *homo christianus* de Vives, la cual, a su vez, determinará y orientará sus obras posteriores: *De prima philosophia*, *Excitationes animi in Deum*, *De anima et vita* y *De veritate fidei christiana*. Todas ellas se fundamentan en su

nueva concepción del *homo christianus* y todas contemplan y se ordenan a la perfección y al fin del *homo christianus*.

### *De prima philosophia* (1531) o la metafísica del fin

En los tres libros *De prima philosophia seu de intimo opificio naturae* (de los ocho de su reforma de la filosofía, en *De artibus*) Vives desarrolla y expone una metafísica centrada en el fin, netamente hebrea, que es la que precisa su nueva concepción del *homo christianus*.

El *De prima philosophia* de Vives no desarrolla una *ontología* o tratado sobre «el ser en cuanto ser», sino una *teleología* o tratado sobre el fin. Sobre el fin o *propter quem* del agente, al obrar; sobre el fin o *ad quem*, al que el agente ordena su obra; y sobre la correspondencia de ambos fines: del *ad quem* de la obra y del *propter quem* del agente. Sobre ella, Vives asienta su teoría del conocer: el ser de la obra responde y manifiesta su fin o *ad quem*; y el *ad quem* de la obra responde y manifiesta el *propter quem* la hizo su agente o hacedor.

Versa Vives, al inicio, sobre la capacidad de conocer la verdad del hombre, la cual, pese a sus límites, le permite barruntar cuanto precisa conocer para conocer la voluntad de Dios en la creación y progresar en perfección, orientando su vivir presente hacia su fin. Presenta la naturaleza, a la que define como «*vis indita unicuique rei a Deo ad agendum, aut patiendum*» (M.III,211), como una fuerza ordenada a realizar o a recibir determinadas acciones de otros. La «fuerza para» o *vis ad* muestra su *intimo opificio naturae*. Y Vives, con la mirada puesta en el ser del hombre y en su fin, va explayando los diversos fines, la proporción de los medios con los fines, los diversos tipos de movimientos; y los diversos tipos de unión... y todo ello lo impulsa el pensamiento hebreo de Vives: así, el movimiento, no es el cíclico propio del pensamiento griego, ni el de desplazamiento, sino el del proceso de perfección, el del crecimiento, el «movimiento» que configura el ser, el del feto que crece, se desarrolla y perfecciona en el claustro materno, hasta que, alcanzada su perfección y aptitud para esta vida, nace. Y la unión que prevalece sobre todas las demás (incluso sobre la de la materia y la forma) es la unión del amor que une las almas: la suprema unión de la *conjunctio spirituum*.

Ante la realidad creada, Vives, en su *De prima philosophia*, no se pregunta tanto por lo que las cosas son, sino «por qué son» y «para qué son», es decir, se pregunta por la voluntad del Creador, al crearlas y por el fin para el que el Creador las crea y ordena. Por ello, de las cuatro causas, Vives sólo reconoce la causalidad de la eficiente y de la final («...*bae duae verae ac propriae sunt causae, agens et finis*» M.III, 230). Y aun más adelante añade que, siendo «el fin, la causa por la que algo se hace», es el fin el que mueve al agente a obrar; y por lo tanto, la única causa, propia y verdadera, es el fin del agente (M.III,237), el fin del Creador: esto es, la voluntad, el querer, el amor del Creador.

La filosofía primera o metafísica, que el pensamiento griego configuró como una ontología o tratado del ser y de los entes, Vives la configura, con el vigor y profunda coherencia del pensamiento hebreo, como una teleología o tratado sobre el fin. Lo único que realmente está más allá de la *physis*, de la *vis naturae* y de la actividad interior de la naturaleza es la voluntad del Creador y el fin para el que él crea todas las cosas. Y todo ello lo trata Vives, en función de su nueva concepción de *homo christianus*.

El fin del agente y la perfección de la cosa. El obrar humano descansa en el obrar divino. Para alcanzar el fin que desea, el hombre ha de recurrir y ha de contar con las fuerzas de la naturaleza creada, como vemos en las artes, reformadas por Vives. También para tender consciente y amorosamente a su fin, al fin para el que fue creado, el hombre ha de contar con cuanto Dios le dio para tender a él, no llevado por la naturaleza, sino por su amor. El hombre ha de contar consigo mismo, obra perfecta de Dios (*perfectus homo Deo*), capaz de asumir (de conocer y querer), como propio suyo, el fin para el que Dios lo creó.

Éste es el punto central de su *De prima philosophia*: el *intimo opificio naturae* es el *propter quem* divino, la voluntad de Dios en ella, que la hace ser *vis ad*, tensión a su *ad quem*: así la define Vives. Pero el hombre no tiende a su fin, llevado por la *vis naturae*, sino por su amor, por su capacidad de unir su voluntad humana a la divina y hacer suyo propio el fin para el que Dios lo creó. Vives lo formula así: Dios creó al hombre, lo ordenó a su fin, la felicidad inmortal, y lo dotó de cuanto pudiese precisar para asumir, como suyo propio, el fin para el que Dios lo había creado y para que pudiese tender a él: por ello, el hombre es perfecto como obra de Dios, para Dios es perfecto (*perfectus homo est Deo*). Pero el hombre sólo alcanza y goza de su perfección, cuando alcance su fin y su plenitud en la unión con Dios por el amor. Sólo entonces, el hombre es *perfectus vero sibi*; y esta perfección, escribe Vives, no es del presente, sólo la alcanza *qui jam aeternitate perfruitur*. En el presente, el varón bueno, mientras va de camino, se ejercita en la piedad (*via perficiendi hominis*) y, día a día, y crece en perfección, «hasta llegar (Vives recurre a Efesios 4,13), por la fe y el conocimiento del Hijo de Dios, al hombre perfecto, a la medida de madurez de la plenitud de Cristo»: cuando Dios una nuestra imperfección humana a su suprema perfección divina, del modo más pleno e intenso que se pueda pensar (M.III, 286). Pues el fin último del hombre no sólo es la perfección y el pleno desarrollo de su ser, sino su plenitud, es decir, el mismo Dios al que el hombre está ordenado y que lo une a él. Y la *pietas* es el camino que lleva a quienes se ejercitan en ella, desde el *perfectus homo Deo* al *perfectus vero sibi*, que el hombre alcanza y goza, cuando Dios sacia sus deseos y aspiraciones, al unir al hombre a él, en la *conjunctio spirituum*, en la unión con él, por el amor.

De este modo ordena Vives la filosofía al fin último del hombre; es decir, al fin por el que Dios creó al hombre capaz de conocer y lo dotó de razón para discernir la verdad.

*De veritate fidei christianae* (1540)

La obra

*De veritate fidei christianae* es, como escribe F. Craneveld, al papa Paulo III, la obra más deseada y en la que Vives puso más dedicación y entrega que en todas sus restantes obras. En ella, Vives, el cristiano formador de hombres y de cristianos, reúne y ordena todo el saber sobre el hombre y sobre su fin último (investigación en el mismo ser del hombre y enseñanzas de los antiguos); y expone las enseñanzas de la divina revelación sobre la salvación de los hombres y sobre el camino que los lleva a su fin.

En esta obra, Vives reforma la teología, desde su raíz más profunda, tanto que ni una sola vez la llamará teología, reservando esta palabra, sin ninguna admiración, para lo que hacen los escolásticos; al reformarla, Vives expone la verdad de la fe para la vida de fe, para la vida teologal, para la salvación: como mandó Jesús a sus discípulos, al confiarles la predicación del evangelio para salvación de los que crean. Separar el anuncio del evangelio de su fin, la salvación de los hombres, es contravenir el mandato de Jesucristo y profanar su gesta redentora.

La escolástica, pendiente del pensamiento aristotélico, se desentiende del fin de la revelación divina y de la vida cristiana. Impulsado por su concepción del *homo christianus*, Vives recupera el fin de la predicación del evangelio y expone la verdad de la fe para ayudar a los cristianos en su vida de fe; y para mostrar a los no cristianos el bien supremo, al que Dios ordena a todo hombre: su fin que es el mismo Dios, y el camino que lleva a él, Jesucristo.

La verdad de la fe en aras de la vida de fe

*De veritate* es una obra muy elaborada. Centrada en su concepción del *homo christianus*, Vives expone en ella todo cuanto concierne al fin: voluntad de Dios y perfección de lo creado; razón del obrar del sabio y, por ello, clave de todo conocer; y cuanto concierne al fin último del hombre: amor de Dios al hombre y perfección del hombre; y amor fiel y obediente del hombre a Dios. Y todo lo expone *ad pietatem et ad spem*: para la vida de fe, de esperanza y amor como Vives indica en el prefacio de obra.

En Cristo Jesús, el misterio del hombre y del fin último del hombre –necesidad ineludible y al mismo tiempo inaccesible para él–, se convierte en historia y misterio de salvación. En el primer libro *De veritate*, titulado *De homine, et de Deo, sive de fundamentis totius pietatis*, Vives aborda el misterio del hombre y de su fin último, que es Dios, y expone los fundamentos de toda piedad: del hombre, ser ordenado a su fin, que es Dios; y de Dios, al que les es dado conocer, amar y tender a él, por ser su fin último, el fin para el que Dios creó al hombre. En el segundo, titulado *De Jesuchristo*, expone la salvación de los hombres, partiendo del primer pecado y del primer anuncio de la salvación. Trata Vives de los libros

sagrados, de los misterios de nuestra fe, del desarrollo de la historia de la salvación que lleva a Jesucristo, el Mesías anunciado y prometido, el Hijo de Dios hecho hombre para salvación de todos los hombres. Ambos libros convergen, al tratar de la voluntad de Dios para el hombre, que configura el ser y la ordenación del hombre a su fin, y al exponer las enseñanzas divinas sobre el fin del hombre, sobre su salvación y sobre el camino de su perfección y vida de piedad.

Desde lo expuesto en el primer libro y apelando a la coherencia con su propio ser, Vives llama a los no cristianos a su máximo bien, a su perfección y fin, a encontrarse con Jesucristo (libros III y IV); y desde lo expuesto en ambos libros, expulsa a los cristianos la *praestantia doctrinae christiana*, que une verdad y gracia y entrelaza la verdad de la fe y la vida de fe (V).

### *Homo christianus*, condición histórica, camino de perfección y fin del hombre

- *Homo christianus*. Aunque su concepción del *homo christianus* ha ido evolucionando y cambiando, junto con el mismo Vives, sin embargo, el sustrato hebreo de su pensamiento hizo que Vives siempre concibiese al hombre en función de su fin, del fin querido por Dios para él. Es decir, para Vives el hombre es un proyecto de la voluntad divina que Dios confiaba al hombre, al ser racional, social e histórico que es el hombre; para que sea él, el hombre, el que lo haga real, creciendo en perfección según el proyecto divino, a lo largo de su vida: para que construya su propio ser conforme a la voluntad de Dios. Voluntad que el hombre asume y hace suya, por ser de Dios (como los profetas o jueces de Israel, elegidos por Dios). Para Vives el hombre es una fuerza, consciente y amorosa, que brota del amor de Dios, para volver a Dios, a impulsos del amor, que Vives gustaba presentar con la imagen del vuelo, consciente y amoroso, de la flecha a su blanco.

- Condición histórica del hombre. En *De veritate fidei* (Lib.I, cap, 7<sup>o</sup>) Vives trata del fin último del hombre, desde la condición histórica del hombre (recordemos que, en *De tradendis*, abordó el fin último del hombre, desde su condición racional y social, pero no desde la histórica), que es la que sostiene e impulsa el movimiento al fin: el proceso de formación, desarrollo y perfección del hombre. Vives la aborda ahora, desde su pensamiento hebreo sobre el movimiento, y para ello recurre a una imagen nueva: la del ser que se forma en el seno materno para entrar en esta vida. La imagen es afín a la de san Pablo, en Co.15,35-45, pero más compleja y más rica.

- Proceso y camino de perfección y fin del hombre. Con esta imagen y en medio de todo el amplio despliegue sobre el tema del fin (indagación de Vives en el mismo ser del hombre; recopilación de las enseñanzas de los filósofos antiguos, enseñanzas divinas), que llena el libro primero *De veritate*, el pensamiento hebreo de Vives impone y asienta

los siguientes tres puntos, que siempre latieron en lo más profundo de su concepción de *homo christianus*, pero que en estas últimas obras Vives muestra con toda claridad.

– Mismidad y diferencias en el ser del hombre. Por la condición histórica de su ser, el hombre es una evolución incesante, un constante desarrollo y despliegue de sí mismo, cambia nuestra naturaleza (crecemos y envejecemos), y somos una consciente y voluntaria construcción de nosotros mismos en búsqueda de nuestro fin y perfección: la alcancemos o no. Lo cual nos lleva a ser un cambio constante y una permanente evolución, sin dejar de ser nosotros mismos. Sin merma de su mismidad: el feto que se formó, en el seno materno, escribe Vives, es el niño que nace y gatea, el muchacho que crece y corre, el hombre que se perfecciona... No son idénticos, son diferentes, incluso no se parecen en nada, pero son el mismo. El hombre maduro es muy diferente al niño recién nacido que él fue, pero es el mismo. Ante esto, el pensamiento griego tiene que apelar a conceptualizaciones que distingan lo substancial de lo accidental; y reduce a accidental, el tiempo y la historia, en la que el hombre se pierde o se salva, como ya expuso Vives en su *De concordia*. Para introducirnos en su concepción del *homo christianus*, Vives nos rescata del pensamiento griego y nos lleva al hebreo.

– El movimiento del progreso en perfección. El pensamiento hebreo descubre, en el ser del hombre, en su condición histórica, el movimiento que perfecciona, el del crecimiento, el de la génesis y maduración. Este movimiento, como afirma Claude Tresmontant en su *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, es irreversible: lleva al fin, a la plenitud (o al fracaso), pero, en uno y otro caso, es irreversible. No es el movimiento cíclico del pensamiento griego, con su eterno retornar; ni es el del desplazamiento de las bolas de billar, sino el movimiento del desarrollo que tiende al fin, como plenitud. Movimiento, que en la naturaleza creada, sostiene e impulsa la misma voluntad divina quiere y crea sus obras en función de su fin; y que, en el caso del hombre Dios le confía a él, al hombre, al que hizo no sólo ser racional y social, sino ser histórico, cuya perfección es el movimiento de su propio desarrollo y tensión a su plenitud y a su fin, en cuanto que el hombre la hace suya y realiza de un modo consciente y voluntario: uniendo su querer humano al querer divino.

– *Nulla aetas sibi prospicit, sed venturae*. Y Vives señala que el movimiento del ser histórico del hombre lleva al fin último del hombre, ya que la perfección que alcanza el proceso de cada etapa remite a la siguiente: «en el claustro materno, escribe Vives, el hombre se forma y se prepara para entrar a la luz de esta vida». El movimiento de desarrollo y perfección, que impulsa la condición histórica del hombre, vertebrada las diversas vidas (vegetativa, sensitiva, intelectual) en las diversas etapas de su vivir; y cada una de ellas la ordena a la siguiente, por lo que ninguna de ellas refiere su perfección a ella misma, sino a la siguiente. En el claustro materno, el feto crece y se perfecciona en función de esta vida y, «en esta vida, nos formamos y preparamos para entrar en la luz y claridad

de la vida eterna». Vives lo explica con detalle, para concluir que «referida a la vida futura, la actual es como la del útero...» (M.VIII, 50).

Así, pues, la razón del presente, no es nunca el presente, sino el futuro; y la fidelidad a la mismidad de su ser, exige al hombre la oblación consciente y voluntaria, del tiempo presente, al tiempo futuro. En lo que sostiene la vida del feto durante la gestación, el cordón umbilical y la placenta, no constituyen su perfección, sino la formación de brazos, piernas, ojos, pulmones, de todo aquello que carece de función y sentido en el presente, pero que tendrá función y sentido en la vida, para el feto, futura. El que el presente tenga su razón de ser en el futuro, angustia al hombre y esta angustia se intensifica, señala Vives, en los momentos del nacer y del morir. Pero, más allá de sus resistencias y miedos, el ser del hombre, en todas sus etapas, es ansia y quehacer de futuro.

Concluamos: la condición judía de Vives late en su ser cristiano y su pensamiento hebreo incide en su concepción del *homo christianus*, tanto como el rechazo y oposición de Vives a la escolástica y su decidida opción por las *litterae* del humanismo. Lo hemos podido ver, en sus primeros escritos, en *Triumphus* y en *Adversus*. Lo hemos visto en *De concordia*, donde Vives concreta el «ser para los demás» y «ser con los demás» del hombre y del cristiano en: «ser para la religión con Dios y para la sociedad con los hombres (*ad religionem adversus Deum et societatem cum hominibus*)». Y lo hemos visto en *De tradendis*, donde Vives señala que el fin del hombre es Dios, que Dios lo creó para la unión por el amor –*conjunctio spirituum*– con él. Y, al versar sobre el fin del hombre, Vives recurre a su pensamiento y mundo cultural hebreo que ilumina el fin del hombre y el camino que lleva al fin con una claridad que el pensamiento griego no puede ni soñar. La divina revelación ilumina la historia con la luz de la salvación y constituye a Israel en pueblo de la promesa, y los profetas que anuncian la futura salvación mesiánica perfilan, con sus anuncios, el lenguaje, el idioma de su pueblo en función del mensaje del que son portadores y pregoneros. Cuando se trata del fin, el profeta aventaja al sabio.

La concepción del *homo christianus* de Vives, en todo momento, determina las opciones y los compromisos de su vida y configura sus obras, pues aunque los temas y asuntos que Vives trata sean tan diversos y variados, como son los hombres y las circunstancias humanas, en todas sus obras, Vives, el cristiano formador de hombres y de cristianos, trata siempre, de un modo u otro, del hombre y de su perfección: las fundamenta en su concepción de *homo christianus* y las ordena a la perfección del hombre. Así, el *homo christianus*, su propio y peculiar modo de entender y concebir al *homo christianus* es la pieza clave que traba, vertebrada y da coherencia a la difícil y aciaga vida de Vives y a su amplia, diversa y vasta obra de humanista cristiano.

## Luis Vives y la Inquisición

JOSÉ ANTONIO ESCUDERO | De las Reales Academias de la Historia,  
y de Jurisprudencia y Legislación

**L**uis Vives, justamente reconocido como «la personalidad más europea del Renacimiento español»,<sup>1</sup> nació en Valencia en 1492 o 1493 y murió en Brujas en 1540. Cuando él nació reinaban en España los Reyes Católicos y regía la Santa Sede un paisano suyo de Játiva, Alejandro VI. Al morir era rey de España Carlos V y papa en Roma Paulo III. Vives fue así contemporáneo de dos reyes españoles, y de siete papas, pues a los dos citados habría que añadir Pío III, Julio II, León X, Adriano VI y Clemente VII.

Junto a estos parámetros vitales, que sitúan al personaje, hay que añadir otro referente a la historia de la Iglesia, astillada en su tiempo con la reforma luterana, y otro más, relativo a la poderosa institución que aquí interesa, la Inquisición, que había sido introducida en España por los Reyes Católicos y el papa Sixto IV en 1478, y había empezado a actuar en 1480, es decir sólo trece años antes de su nacimiento. Ello significa que Vives y su familia vivieron –aunque él de niño y luego casi siempre a distancia– los primeros y más encrespados tiempos del Santo Oficio, convirtiéndose la familia en víctima de la virulencia inquisitorial. Cuando Vives nació era inquisidor general Torquemada, y mientras él vivió lo fueron también Deza, Adriano de Utrecht, Manrique y Pardo de Tavera.

Las relaciones de Vives con la Inquisición pueden analizarse en dos planos interconexos. De un lado, habida cuenta de que él pasó la mayor parte de su vida fuera de España, rastreando los problemas de los círculos ilustrados que en Europa él frecuentó, cuyo eco aquí fue vigilado por la Inquisición, o la actitud de esa Inquisición con su propia obra. De otro, centrándose en lo sucedido a su familia, que padeció la represión inquisitorial con insólita dureza, siendo su padre relajado y quemado en 1524, y sufriendo su madre también el acoso del tribunal, lo que se tradujo, una vez muerta, en un proceso que llevó a desenterrar y quemar sus huesos. De esta suerte, repasaremos primero la tra-

<sup>1</sup> P. Sainz Rodríguez, «Luis Vives y el Renacimiento en España», en *Actas del VI Congreso de Estudios Clásicos. Homenaje a Luis Vives*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1977, p. 5. Citaré esta obra como *Homenaje a Luis Vives*.

yectoria de Vives,<sup>2</sup> para detenernos después en el proceso abierto a su madre, Blanquina March, publicado en 1964 por José María de Palacio, marqués de Villarreal de Alava, con unos comentarios del padre De la Pinta Llorente.<sup>3</sup>

## La trayectoria vital

### Fecha de nacimiento y primeros años

Se ha afirmado de ordinario que Vives nació el 6 de marzo de 1492. Frente a hipótesis anteriores de otras fechas, no suficientemente fundadas, Bonilla propuso esa en su obra publicada a principios del siglo XX: «De la unión de Luis Vives con Blanca March nació Juan Luis Vives en la ínclita ciudad de Valencia, un 6 de marzo de 1492, según los datos más seguros».<sup>4</sup> Desde entonces tal fecha ha solido darse por buena, aunque en 1964 fue impugnada por De Palacio en la citada edición del proceso de la madre del filósofo, asegurando que el nacimiento había tenido lugar en 1493:

El filósofo Juan Luis Vives nació en la ciudad de Valencia el año 1493 (según declaración de su padre que publicaré, y según se desprende también de las declaraciones sobre su madre, hechas por él mismo en el capítulo V del libro II de su *Instrucción de la mujer cristiana*), y no el 6 de marzo de 1492, como señalan los historiadores actuales que han seguido las huellas de Coret y de Mayans y Siscar.<sup>5</sup>

La afirmación de De Palacio no obtuvo la difusión que hubiera sido de esperar, aunque algunos autores se han hecho eco ocasional de ella,<sup>6</sup> por lo que de ordinario sigue dándose por buena la fecha de 1492. Ahora bien, ¿qué crédito merece esa referencia a 1493?

<sup>2</sup> Sigo para ello el libro fundamental de Adolfo Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*. Memoria premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el concurso ordinario de 1901, Madrid, 1903.

<sup>3</sup> *Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Juan Luis Vives. I Proceso contra Blanquina March, madre del humanista*, Introducción y transcripción paleográfica de Miguel de la Pinta Llorente, O.S.A., y José María de Palacio y de Palacio, Marqués de Villarreal de Alava, CSIC, Madrid, 1964. Dado que esta obra contiene una Introducción de de la Pinta, así como la Transcripción paleográfica y notas, y una Información erudita complementaria, ambas de de Palacio, en las sucesivas referencias citaré el nombre del autor, la parte suya, y el título de la obra, *Proceso contra Blanquina March*.

<sup>4</sup> *Luis Vives*, p. 19.

<sup>5</sup> «Una información erudita complementaria», en *Proceso contra Blanquina March*, p. 98.

<sup>6</sup> Así Carlos G. Noreña (Juan Luis Vives, Madrid, 1978, p. 31, nota 1), y, citando a este autor, Elisabeth Teresa Howe, en su Introducción a la Instrucción de la mujer cristiana del filósofo valenciano (edición de la Fundación Universitaria Española y de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1995). Esta autora, tras afirmar que Vives nació el 6 de marzo de 1492, cita en nota a Noreña para indicar que, según él, «los documentos de la Inquisición indican que Vives nació en el año 1493».

Según cabe advertir en el párrafo transcrito, De Palacio apoya su aserto en dos bases: la declaración del propio Vives, en el texto de una obra suya, y la declaración de su padre, que él dice haber visto y va a publicar. En cuanto a la primera referencia, debe tratarse de un equívoco, pues en el capítulo V del libro II de la *Instrucción de la mujer cristiana*, titulado «De la concordia de los casados», nada se dice respecto a la fecha de nacimiento del filósofo,<sup>7</sup> ni hay alusiones a sus peripecias familiares, manteniéndose el texto en una serie de disquisiciones teóricas sobre el tema en cuestión basadas en autores clásicos. En cuanto al segundo apoyo, la declaración del padre, no se nos dice –aunque es de suponer– si formaba parte de su propio proceso inquisitorial, ni nos consta que De Palacio llegara a publicarla de alguna forma. Así las cosas, careciendo de pruebas pero teniendo en cuenta la seriedad del autor,<sup>8</sup> nos parece que conviene mantener una prudente duda entre ambas fechas hasta que algún día el dato se aclare definitivamente.

Hijo de Luis Vives Valeriola y Blanquina March y Almenara, el filósofo tuvo cuatro hermanos, un varón y tres hermanas, una de las cuales, Isabel-Ana habría de contraer matrimonio con un tendero procesado también por el Santo Oficio.

El padre, Luis, hijo de conversos y probablemente converso también él, fue detenido una vez primera como judaizante en 1500, al descubrirse la sinagoga clandestina de Valencia, siendo procesado veinte años después y condenado a relajación por sentencia de 6 de septiembre de 1524. De Palacio presume que debió ser quemado inmediatamente, pues cierto documento de sus hijas de 15 de septiembre de ese año le tiene ya como difunto.<sup>9</sup>

La madre, Blanquina, era también de familia judía y como judaizante abjuró en diciembre de 1487, muriendo en Llosa de Ranes, junto a Játiva, en septiembre de 1508. El ambiente familiar de Luis Vives tenía así a la Inquisición como dramático punto de referencia, y es por ello muy probable –aunque no consta como seguro– que esas circunstancias le llevaran o le incitaran a ir a París en 1509, con dieciséis años, iniciando con ello un éxodo sin retorno.<sup>10</sup> Hasta entonces había sido uno de los primeros alumnos del Estudio General de Valencia, renovado como universidad al iniciarse el siglo XVI por bula de Alejandro VI. Sus maestros allí no fueron gente especialmente destacada, estu-

7 Manejo la citada edición de la Fundación Universitaria Española y de la Universidad Pontificia de Salamanca, de 1995. La traducción del texto corresponde a Juan Justiniano, figurando también la referida *Introducción, revisión y anotación* de Howe.

8 Tuve oportunidad de conocer y tratar a don José María de Palacio en el Curso sobre *La Inquisición española* celebrado en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander, en el verano de 1976. De Palacio era ya entonces un investigador maduro. Luego le traté ocasionalmente por la común amistad que mantuvimos con Marcel Bataillon, quien había sido profesor de ese curso.

9 «Una información», p. 100.

10 «Desde luego, está fuera de toda duda –escribe García Cárcel– hoy que la ausencia de Vives de Valencia se debió al miedo a la Inquisición» (*Orígenes de la Inquisición en España. El tribunal de Valencia, 1478-1530*, edic. Península, Barcelona, 1976; ref. en p. 225).

diando Gramática por ejemplo con un tal Jerónimo Amiguet, *homo insigniter barbarus*, en comentario del sabio Mayans.<sup>11</sup>

### Salida a Europa y relaciones con Erasmo

En París acudió a la Facultad de Artes, donde se cursaba Filosofía, quedando integrado en una de las cuatro naciones que, al igual que en Bolonia u otras universidades, agrupaban a los estudiantes de diversa procedencia. Muy probablemente figuró en la honorable nación de las Galias, una de cuyas provincias, la de Bourges, daba cabida a italianos y españoles. Menos de tres años después, concluidos los estudios, se traslada a Brujas, ciudad en la que habrá de instalarse e integrarse, y a la que considerará siempre su segunda patria. «Mas dado que algo nos sea ajeno –escribe en el prólogo a *De subventione pauperum*, obra dedicada a las autoridades de Brujas– el negocio presente no es de esta calidad para mí, que tengo a esta ciudad la misma inclinación que a mi Valencia, y no la nombro con otra voz que Patria mía, porque ha catorce años que habito en ella».<sup>12</sup>

Entre 1514 y 1516 Vives conoció a Erasmo, que a la vuelta de Inglaterra se había establecido en Lovaina, entablando una amistad que se tradujo en admiración mutua. De lo que opinaba Erasmo de Vives da fe cierta carta de aquél a Tomás Moro: «Por lo que respecta al talento de Vives, me alegro que tu parecer coincida con el mío. Vives está en el número de aquellos que han de oscurecer la fama de Erasmo (*Is unus est de numero eorum qui nomen Erasmi sint obscuraturi*). A nadie procuro favorecer en mayor grado que a él, y te aprecio doblemente al saber con cuanta sinceridad te interesas por su porvenir». Vives, a su vez, se consideró discípulo de Erasmo. «Mucho te agradeceré, maestro amigo –le escribe el 18 de marzo de 1527– que si viste algunas de las obras que di a luz estando tú ausente, me declares tu opinión, mejor dicho la amonestación correctoria del maestro y del padre».<sup>13</sup> A propósito de este humilde reconocimiento por parte de Vives del magisterio de Erasmo, Menéndez Pelayo rectificó al autor valenciano: «Si puede pecarse de exceso de modestia, éste era el pecado del humildísimo Vives respecto de Erasmo, tan inferior a él en casi todo, y a quien, sin embargo, consultaba y oía con veneración de discípulo, hasta seguir ciegamente sus consejos y asociarle a sus obras...»<sup>14</sup>

La relación personal con Erasmo, y su identificación con él, ponen al Vives lejano de su patria al tanto de las asechanzas inquisitoriales que cercaron los círculos afines en España al pensador holandés, habida cuenta de que entre el luteranismo creciente y

**11** Gregorio Mayans y Siscar preparó la edición en ocho volúmenes de *J. L. Vives. Opera Omnia*, Valencia 1782.

**12** Bonilla, *Luis Vives*, p. 63.

**13** Ambas cartas en Bonilla, *Luis Vives*, 81-84. Sobre la imagen que de Vives tenía Erasmo, véase Adolfo Etchegaray Cruz, «Juan Vives según Erasmo de Rotterdam», en el *Homenaje a Luis Vives*, pp. 113 y ss.

**14** *Historia de los Heterodoxos españoles*, 2ª ed. en la Edición Nacional de las Obras Completas de Menéndez Pelayo, CSIC, 1963, tomo III, p. 76.

el catolicismo a machamartillo del que era custodio el Santo Oficio, el erasmismo aparecía como una vía intermedia, aunque fuera más que problemática y susceptible así de merecer tanto elogios como anatemas. En principio Erasmo era una personalidad admirada y ensalzada en España, y él mismo habrá de ponderar no solo a Vives, sino a otros hispanos ilustres como Juan de Vergara. Y aunque sea muy recordado el *Non placet Hispania* del escritor de Rotterdam al rehusar en 1517 la invitación de Cisneros para venir a España,<sup>15</sup> también hay que tener en cuenta sus elogios llamando a España, madre fecundísima de grandes ingenios, donde tanto florecen las letras en contraposición al descrédito de los profesores en Alemania, a quienes nadie quiere escuchar (*Quanta cum animi voluptate legi linguas ac bonas litteras tam feliciter in Hispania, quondam foecundissima magnorum ingeniorum genitrice, efflorescere, quum apud Germanos refrixerint, adeo ut professores salario publico conductos nemo velit audire*).<sup>16</sup> Erasmo, en suma, fue primero objeto de admiración en España, donde sus obras se multiplicaron en multitud de traducciones. «Es una paradoja histórica –ha escrito Bataillon–<sup>17</sup> la floración de traducciones de Erasmo en el país de la Inquisición, en esa España donde la censura de los libros sería, unas cuantas décadas después, más severa que en ningún otro lugar». Erasmo, merced a los buenos oficios de Juan de Vergara, había conseguido la protección del arzobispo Fonseca, e incluso de las altas instancias de la Corte donde abundaban los secretarios lectores de sus obras, y hasta el beneplácito del inquisidor general, Alfonso Manrique, cardenal y arzobispo de Sevilla, a quien está dedicado el *Enquiridion militis christiani*, obra que será editada en castellano en Alcalá. Y aunque los agentes del Santo Oficio tienen orden de recoger y retirar las obras de Lutero y sus secuaces, nada se dirá de Erasmo en esa primera etapa.

Las controversias de Erasmo con el franciscano andaluz fray Luis de Carvajal, cogieron a Vives por medio, no gustando al valenciano los agrios reproches que se dirigían entre sí el andaluz y el holandés.<sup>18</sup> Por otra parte, y en contradicción con la opinión del inquisidor general, la agitación antierasmista en España tomó cuerpo cuando religiosos de siete órdenes se pusieron de acuerdo en sus críticas, mientras se erigía en defensor de Erasmo un benedictino, Alfonso de Virués, a quien Vives llamaba *Homo Erasmikus*. En esta polémica Vives vuelve a estar por medio, habida cuenta su amistad con Erasmo, su ascendencia española y sus relaciones con hispanos como Virués, quien informaba a Vives de lo que en España estaba pasando, haciéndolo luego Vives con Erasmo. La presión de los religiosos contra Erasmo llegó con todo a tal extremo que el inquisidor general Manrique aprovechó una reunión de los superiores de las órdenes monásticas

<sup>15</sup> Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 77.

<sup>16</sup> *Heterodoxos*, III, p. 79.

<sup>17</sup> Erasmo y España, p. 314.

<sup>18</sup> Menéndez Pelayo, *Heterodoxos*, III, p. 109.

en Valladolid con ocasión de la celebración de Cortes, para reiterarles la prohibición de atacar a Erasmo en público. Como ha recordado Bataillon, «el Consejo de la Inquisición no se deja intimidar ni por los discursos ni por las griterías de unos cuantos violentos... y mantiene firmemente su prejuicio favorable a Erasmo. Este autor no está condenado como herético. Tiene de su parte no solamente a gran número de sabios cuya ortodoxia está fuera de toda sospecha, sino testimonios recibidos de los papas León y Adriano. *El Enquiridion*, acusado de impiedad por los religiosos, se ha difundido en España con la garantía de la Inquisición. La lectura de los libros de Erasmo debe tolerarse mientras no se haya demostrado su peligro. Si los religiosos descubren en ellos proposiciones extrañas y malsonantes, que las anoten y clasifiquen: el Consejo de la Inquisición se encargará de tomar las medidas que exige la salvación de la Iglesia de España. Pero, entre tanto, los superiores de las órdenes religiosas deben observar la mayor moderación e imponer a sus súbditos la misma actitud».<sup>19</sup>

En esa amenaza antierasmista, Vives aparece alineado con una Inquisición que al principio defiende a Erasmo, y es interlocutor de otro personaje, Juan de Vergara, quien unas veces escribe a Erasmo y otras a Vives, a quien informa por ejemplo de que *in Erasmus conspirarunt nuper Monachi nostri, non omnes quidem sed plerique*. Con todo, el conflicto planteado por los frailes había abocado a una asamblea que se reunió en Valladolid entre junio y agosto de 1527, en la que tuvo un papel estelar Francisco de Victoria, y que luego será suspendida. Vergara informó a Vives de lo que iba pasando en esa asamblea, poniéndole al tanto incluso de algunos pintorescos rumores como el de que los pro-erasmistas, como fruto de la reacción, habían llegado a pedir que se revisaran las obras del mismísimo santo Tomás, lo que lógicamente Vives no llegó a creer.<sup>20</sup>

La situación cambió a raíz de la muerte del arzobispo de Toledo, Fonseca, con lo que Erasmo se vio privado de su principal protector (*privatus sum patrono singulari*, escribió a Tavera).<sup>21</sup> En 1538 murió además el inquisidor Manrique, dos años después del fallecimiento del propio Erasmo en Basilea, en julio de 1536. De cara al futuro, el autor holandés y su obra perdieron la absoluta respetabilidad de la Inquisición en punto a ortodoxia, quedando, como venía siendo frecuente, en una vía intermedia, pues si el tribunal prohibió sus escritos en lengua vulgar, sólo mandó expurgar los latinos.

En la polémica erasmista Luis Vives ejerció según hemos visto de informante y consejero, situándose en las posiciones de la Inquisición en tanto el inquisidor general Manrique defendió a su amigo Erasmo. Luego las cosas fueron a peor y, en una de sus últimas cartas a Erasmo, Vives se hacía eco de esa represión ideológica en España que él compara a la que tiene lugar en Inglaterra: «Vivimos en tiempos difíciles en los que no

<sup>19</sup> *Erasmo y España*, pp. 236 y ss. El texto citado, en 237.

<sup>20</sup> *Erasmo y España*, p. 265.

<sup>21</sup> *Heterodoxos*, p. 116.

podemos hablar ni podemos callar sin peligro. En España han sido detenidos Vergara y su hermano Tovar y otras ilustres personalidades. En Inglaterra lo han sido los obispos de Rochester y Londres y Tomás Moro».<sup>22</sup>

### El no retorno a España

Pero a propósito de Vives, más interesante que sus comentarios sobre lo que les pasaba a los demás, fue lo que le pasó o le había pasado a él mismo. En 1522, al quedar vacante la cátedra de Nebrija, la Universidad de Alcalá se la ofreció a Juan de Vergara, quien al rehusar recomendó para el puesto a Vives, a quien Vergara anticipó que la universidad le escribiría. La universidad ciertamente le escribió invitándole, sin que sepamos nada de la respuesta, aunque parece claro que si Vives contestó lo hizo en sentido negativo pues siguió viviendo en Brujas. Tal episodio ha sido puesto por los autores en relación con la persecución a que estaba siendo sometida su familia en España. O dicho con otras palabras, que Vives no aceptó por miedo a caer en manos de la Inquisición. Ya Américo Castro afirmó algo parecido en *La realidad histórica de España*.<sup>23</sup> Por su parte Bonilla, el concienzudo biógrafo de Vives, apostilla la negativa del valenciano con el siguiente comentario: «Hizo bien Vives. De establecerse en su Patria, hubiera prestado menos servicios a las letras, y hubiera corrido la misma suerte que Juan de Vergara, Bernardino Tovar, Pedro de Lerma, Luis de la Cadena, Alonso de Virués, y tantos otros renacientes sus contemporáneos, víctimas de la implacable saña inquisitorial».<sup>24</sup> Más tarde Bataillon advertirá lúcidamente la tensión de signo contrario, es decir, la solicitud familiar que le instaba a volver habida cuenta de que su único hermano había muerto, su padre estaba gravemente enfermo y además amenazado por el proceso inquisitorial, y sus tres hermanas carecían de recursos.<sup>25</sup> Finalmente, Angel Alcalá, al estudiar el control intelectual de inquisidores en el Siglo de Oro, comentará que la negativa de Vives «ahorró a la Inquisición española la muy probable vergüenza de su persecución cuando la caza antierasmista».<sup>26</sup> Sobre todos estos comentarios, el nuestro un tanto agridulce. Ciertamente la negativa de Vives es muestra de una encomiable independencia intelectual, pero no hemos de ocultar ciertas sombras, las del desapego e insolidaridad familiar, pues no hay que olvidar que

<sup>22</sup> «Tempora habemus difficilia, in quibus nec loqui nec tacere possumus absque periculo». Carta de 10 de mayo de 1534. Ver en Angel Alcalá, «El control inquisitorial de intelectuales en el Siglo de Oro. De Nebrija al «Índice» de Sotomayor de 1640», en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (directores) *Historia de la Inquisición en España y América*, BAC, Madrid 2000, tomo III, pp. 829-956; ref. en 847.

<sup>23</sup> Sexta edición, México 1975, p. XXIV. Propiamente Castro se refiere a una invitación a Vives para que se encargara de la educación del príncipe Felipe.

<sup>24</sup> *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, pp. 150-151.

<sup>25</sup> «Du nouveau sur J.L. Vives», en *Bulletin Hispanique*, XXXII (1930), nº 2 (abril-junio), pp. 97-113; ref. en 100.

<sup>26</sup> «El control inquisitorial», p. 848.

en ese año 1522 todavía Erasmo y sus amigos gozaban de gran predicamento en España y él mismo, Vives, era un hombre influyente y con relaciones importantes.

Vives, pues, rehusó la cátedra de Alcalá que fue otorgada al bachiller Juan Ramírez de Toledo, un hombre ágrafo pero al parecer excelente profesor.<sup>27</sup> De todas formas, bien sea por la invitación académica o por las desventuras familiares, el caso es que Vives mantuvo su proyecto de viajar a España, de realizar ese *iter Hispanicum* al que se refiere en dos cartas de 10 de marzo y 10 de mayo de 1523 dirigidas a Erasmo y a Craneveld. Como se ha preguntado Sainz Rodríguez, «¿se trata todavía del ofrecimiento de Alcalá, o de alguna angustiosa llamada familiar para que intente hacer algo en favor de su padre, preso entonces de la Inquisición valenciana? ¿Rehusó el puesto docente por razones profesionales o por temor a la situación que le podía crear la Inquisición? Se debatía Vives en un problema de conciencia entre la honrosa invitación universitaria, por un lado, y por otro la persecución de que era objeto su padre, y que él consideraba injusta, como se trasluce de los velados comentarios a Craneveld, en donde dice que la situación de su padre le afectaba igual que si se tratara de él mismo?»<sup>28</sup> Preguntas sin respuesta.

### Censurado por la Inquisición

El padre de Vives murió en 1524 y por entonces contrajo él matrimonio con Margarita Valldaura, hija de Bernardo Valldaura, mercader oriundo de Valencia, y de Clara Sirvent, ambos conversos,<sup>29</sup> con lo que ese mundo converso le acompañó hasta su muerte el 6 de mayo de 1540. Hasta entonces él, hombre de recta doctrina y de moralidad un tanto intransigente, no había tenido problemas con lo que había escrito. Sin embargo, tras desaparecer, en 1555 los colegios de la Compañía de Jesús apartaron sus obras y las de Erasmo hasta que el general decidiera,<sup>30</sup> mientras una de ellas, los *Comentarios* a los veintidós libros de la obra de san Agustín, *De civitate Dei* terminó en el índice.

Esta obra del obispo de Hipona había sido muy estimada por Erasmo y por Tomás Moro, y Vives se había aplicado a ella con el propósito de hacer una edición crítica, compulsando códices y los diversos ejemplares existentes. Al parecer los jesuitas fueron los primeros en prohibirla, según se desprende de cierta carta del padre Juan de Mariana al cardenal Quiroga, ufanándose de haberse adelantado la Compañía de Jesús a la Inquisición: «Yo, desta Compañía donde vivo, puedo decir con verdad, que aviéndose vedado a los particulares, entre nosotros, aun antes que el Santo Oficio lo hiciese, las obras de Eras-

<sup>27</sup> Bataillon, *Erasmo y España*, p. 158.

<sup>28</sup> «Luis Vives y el renacimiento en España», pp. 37-38.

<sup>29</sup> Según Bonilla, Vives se casó en 1524 (*Luis Vives*, p. 171). Según de Palacio, en 1523 («Una información erudita y complementaria», p. 106).

<sup>30</sup> Bataillon, *Erasmo y España*, p. 548.

mo, Luis Vives y otros autores de sospechosa doctrina...etc.»<sup>31</sup>. Y Mariana se lo comenta a Quiroga porque precisamente en el índice del inquisidor general y arzobispo de Toledo de 1583 aparece un doble registro, el más general, *Annotationes sive scholia, prologi et indices Erasmi et Ludovici Vivis in divum Augustinum, nisi repurgentur*, y el específico, *Ludovici Vivis Valentini Annotationes in D. Augustinum, nisi repurgentur*.<sup>32</sup> Y lo mismo sucederá en el índice expurgatorio de 1584, *Ex Annotationibus Erasmi et scholiis Ludovici Vivis in Opera D. Augusti*.<sup>33</sup>

¿Cuáles fueron las causas de semejante determinación?, se pregunta Bonilla. Y él mismo responde: «por una parte, la censura de los primitivos intérpretes; por otra, los elogios a Erasmo y alguna proposición demasiado atrevida que sienta Vives en los *Comentarios*». <sup>34</sup> Más en concreto los párrafos expurgados como de sospechosa doctrina en esa obra de Vives hacen referencia a afirmaciones sobre la impiedad de las guerras entre cristianos, la vanidad de los títulos honoríficos atribuidos a los príncipes, el ostentoso estilo de vida que llevaban religiosos mendicantes y eclesiásticos en general, el escaso ejemplo de la «Babilonia de San Pedro» o las fiestas que se celebran para conmemorar la pasión y muerte de Cristo, amén de otras observaciones de carácter teológico más técnico. En suma eran una llamada a la práctica de las virtudes evangélicas y una denuncia de los excesos reinantes.

## El proceso de Blanquina March

### Antecedentes

Dejando un lado el proceso del padre de Luis Vives, Luis Vives Valeriola, que el erudito José María de Palacio quiso publicar sin que llegara a hacerlo, vamos a referirnos al que se abrió a la madre, bastante confuso y enrevesado, que aparece escrito en valenciano, castellano y latín. Respecto a él lo primero a destacar es la extremada juventud de la protagonista cuando inicia sus contactos con la Inquisición. Nacida en 1473, su confesión inicial ante el Santo Oficio tuvo lugar el 17 de diciembre de 1487, es decir, contando sólo catorce años. Blanquina era pues una adolescente, casi una niña, que figura en su declaración como doncella, aunque en la primera pieza del proceso, que es la manifestación como testigo de una tal Isabel Gençor, hecha once días antes, el 6 de diciembre, es citada como casada y mujer de Luis Vives. La testigo por su parte tenía entonces quince años, por lo cual es de advertir que el proceso se inicia con la declaración de una muchacha de quince años sobre lo hecho por otra de catorce. En la citada comparecencia inicial,

<sup>31</sup> Bonilla, *Luis Vives*, p. 616, nota 64.

<sup>32</sup> J.M. de Bujanda, *Index de Inquisition espagnole 1583, 1584*, en los *Index des Livres Interdits* publicados por el Centre d'Études de la Renaissance, Université de Sherbrooke, 1993, tomo VI, pp. 172 y 455.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 787.

<sup>34</sup> *Luis Vives*, p. 119, y en general pp. 11-123.

Blanquina recita la oración dominical y el símbolo de la fe, como era usual para acreditar el conocimiento de la doctrina cristiana que no diera pie a sospechar una conversión muy formal y reciente.

Pasan cuatro años y, el 6 de junio de 1491, teniendo Blanquina dieciocho, comparece ante el inquisidor Francisco Soler y denuncia las prácticas judaicas de su familia. Confiesa así que, por influencia de su madre, ella y su hermana Violante habían practicado el ayuno judaico del Perdón, reconociéndose también la costumbre familiar de leer libros hebreos, y concluye que habida cuenta de la llegada a Valencia del inquisidor Gálvez, del cual quizás era presumible una actitud más dura, declara su intención de vivir y morir *com a tant solita cristiana en la Sancta fe catbolica*. El 18 de diciembre del mismo 1491, ante el inquisidor Juan de Monasterio y acompañada de otras dos conversas, realiza una abjuración formal de cualquier herejía o apostasía en que hubieran incurrido contra la Iglesia romana.

Se consuman así las dos primeras escaramuzas inquisitoriales (la de 1487 y la de 1491) que darán pie al proceso formalmente organizado veinte años después, siendo de destacar que la segunda, la abjuración de diciembre, se hace aprovechando el tiempo de gracia que se había concedido (*lo temps de la gracia que de present es estada otorgada*). En todo caso, entre aquellas comparecencias y la formalización final en el bienio 1528-1529, nos encontramos con otros tres testimonios intermedios: en 1501, el de un tal Miguel Vives, primo hermano de Juan Luis; en 1518, el de un testigo llamada Bevinguda Santa Fe, y en 1520, el de Luis Salvador.

Miguel Vives, en comparecencia de 30 de junio de 1501, se ratifica en otras declaraciones anteriores y acusa a Blanquina, la mujer de su primo, de que en los últimos tres o cuatro años le había confesado creer en la ley de los judíos y que el Mesías todavía no había venido. A su vez, Bevinguda Santa Fe comparece en 1518, cuando ya hacía una década que Blanquina había muerto, para denunciar las reuniones y prácticas pro judías de algunas mujeres, y entre ellas las de la mujer del mercader Luis Vives. Dos años después Luis Salvador recuerda para descargo de su conciencia que había encontrado a la familia Vives observando el ayuno del Perdón. A partir de aquí transcurren unos años hasta la deposición de Alduncia Videla el 17 de julio de 1528 *contra memoriam et famam blanquine Vives*.

### **Actuaciones inquisitoriales en el bienio 1529-1530**

Llegamos así al decisivo 1529, año en el que, el 4 de junio, los inquisidores presentan una monición a los descendientes y herederos de diversas personas, y entre ellas de Blanquina March, para que si lo desean defiendan su memoria.

Si la monición es escrita en valenciano, al día siguiente, el 5, los inquisidores Juan de Churruca y Arnaldo Alberti expiden una citación en latín para que comparezcan los

parientes *ad deffendendum memoriam et famam istius Blanquina Vives*. Así lo hace una tal Leonor March, quien se refiere a Blanquina y a la práctica de ese llamado ayuno del Perdón, y Beatriz Vives, la hija, quien testifica el 8 de junio diciendo que quiere *deffendre la memoria y fama de la dicha blanquina Vives mare sua*. Pese a ello, Pedro Sorell, lugarteniente del promotor fiscal, formula enseguida, el 8 de julio, una acusación basada en los dos puntos siguientes.

En primer lugar que la dicha Blanquina practicó ritos y ceremonias judaicas, y entre ellas el ayuno del Perdón que se hace en septiembre.

En segundo lugar que Blanquina confesó ante los inquisidores algunos delitos y errores cometidos, pero que su confesión fue *simulada e diminuta*. En la praxis inquisitorial el *diminuto* era el que hacía confesión que no constituía prueba suficiente y, como ha señalado Lea,<sup>35</sup> una confesión no plena se tenía por ficticia, lo que podía acarrear la relajación y por consiguiente la muerte. Según el acusador, la madre de Luis Vives habría dejado de confesar las herejías más graves, encubriendo además a otras muchas personas que eran herejes. En base a todo ello, el lugarteniente del promotor fiscal habla nada menos que de «crímenes nefandos» (*nefanda crimina*), solicitando se declare su memoria herética y sean extraídos sus huesos de la sepultura eclesiástica para ser quemados.

A partir de ahí la defensa se organiza con unos testigos que intervienen en septiembre y octubre. Pero todo va con suma rapidez y el 13 de este mes el promotor fiscal Simón Ruiz de Vergara formula ante los inquisidores su monición contra Blanquina, precisando el punto central que resulta especialmente grave. Ella, según recordamos, había abjurado, pero tras la abjuración –dice el promotor– tornó a reincidir, por lo cual pide y requiere que *le manden condempnar su memoria y fama y sus buessos relaxar al brazo seglar*. Por su parte, la defensa, que se explicita en un alegato final de los curadores de la memoria de Blanquina, presentado tres días después, constituye un texto sumamente amplio y prolijo. Desestima como no fundada ni adecuada la acusación del promotor fiscal, intentando desvirtuar la condición de relapsa que se le atribuye, en virtud de unos testimonios de mujeres calificadas como frágiles y variables y de escasa memoria, y que además corresponden a años lejanos. A su vez, la declaración de Luis Salvador, referente a haber encontrado a la familia Vives practicando el ayuno del Perdón, es rechazado como aducido por un solo testigo. Mas adelante, en la segunda parte de la defensa, los curadores encomian la calidad moral de la acusada, «*dona mot gentil, casera y religiosa, oyente de la misa en su parroquia de San Martín, limosnera y devota, habituada a confesar y comulgar, destacándose por sus obras de caridad con los pobres y vergonzantes, siendo reputada por todos como excelente y piadosa cristiana*».<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Henry Charles Lea, *Historia de la Inquisición española*, 3 vols., Fundación Universitaria española, 1983; ref. en II, p. 718.

<sup>36</sup> De la Pinta, «Introducción» al *Proceso contra Blanquina March*, pp. 28-29, y en general pp. 25 y ss.

El 13 de noviembre del mismo año 1529 los inquisidores emiten su voto. La defensa había servido de poco pues ellos dictaminaron *quod damnetur memoria et fama docte blanquine vives, ossaque ipsius exvumantur et comburentur*. De acuerdo con esto se dictó sentencia el 31 de enero de 1530 declarando que la madre de Luis Vives había cometido un crimen de herejía y apostasía, por lo que se anatematizaba su memoria, entregando su imagen en estatua al brazo secular, mientras sus bienes se aplicaban al fisco regio. Este fue, pues, el final de la penosa historia.

### **Consideraciones finales**

De la trayectoria de Luis Vives y de lo acontecido a sus padres, cabe extraer las siguientes conclusiones.

1. En el ámbito de sus relaciones con Erasmo, y a propósito de la Inquisición, Vives vivió dos etapas distintas. La primera, en que ambos se vieron protegidos por el Santo Oficio y, en especial, por el inquisidor general Manrique, y la segunda, desaparecido éste, en que las cosas cambiaron.

2. Es plausible la hipótesis de que Vives abandonara Valencia por las dificultades familiares con el Santo Oficio y no regresara por no tener problemas con él. Y ciertamente notable que la fiscalización del celoso tribunal, en aquellos tiempos difíciles, sólo alcanzara a sus *Comentarios* a la obra de san Agustín.

3. Sin embargo, por otra parte, resulta llamativo el desapego familiar del sabio valenciano, su andar entre dos aguas o el puro y simple miedo a intervenir. Y casi incomprensible que la relajación y muerte de su padre en 1524, cuando él tenía treinta y dos años, y el terrible episodio de la sentencia contra su madre, cuando él tenía treinta y ocho, no motivaran ninguna intervención suya, no suscitara aparentemente en él ninguna reacción, y no dejaran rastro explícito con testimonios de condena por escrito de aquellas barbaridades en un hombre que vivía fuera de España y cuya correspondencia y obra literaria fueron de notabilísima envergadura. Sí es cierto, como afirmó Amador de los Ríos,<sup>37</sup> que Vives escribió su tratado *De veritate fidei chistianae*, criticando duramente al judaísmo, por apartar toda sospecha de simpatías con él, esa postura, en un hombre con su historia familiar, no puede por menos de resultar poco airosa.

4. En cualquier caso, y esto puede constituir un atenuante de lo anterior, su familia no aparece como armónica y solidaria, sino entreverada de disensiones y denuncias de unos contra otros. Recordemos que en 1491 Blanquina denuncia las prácticas judaicas familiares y pone en entredicho a su hermana y que, diez años más tarde, Miguel Vives, primo de su esposo, testifica contra ella.

<sup>37</sup> *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Aguilar, 1973, p. 16, nota 1.

5. El proceso contra Blanquina, la madre, acredita la especial y sorprendente dureza de aquella Inquisición de primera hora, y su temprana obsesión por quebrantar la fama y crédito no ya de todo hereje o presunto hereje, sino de cualquier persona meramente sospechosa de algo. Solo así se explica la macabra resolución de desenterrar y quemar los huesos de una mujer fallecida veintidós años atrás.



## Inquisición y cultura en la España moderna: un reto para seguir investigando y una polémica que no cesa

VIRGILIO PINTO CRESPO | Universidad Autónoma de Madrid

### La Inquisición estaba por ahí

Juan Luis Vives escribió en Lovaina, durante los años 1521-1522, los *Comentarios a la Ciudad de Dios* de san Agustín,<sup>1</sup> un encargo recibido de Erasmo para el *Corpus Agustinianum* que inició Froben en 1522. En abril de ese mismo año, Vives escribía a Erasmo: «Aun cuando no me lo advirtiesen, tenía la intención de mostrar en el prólogo qué clase de hombres habían escrito sobre san Agustín; eso haré y proporcionaré al lector copiosa materia de risa».<sup>2</sup> Estos comentarios fueron incluidos en el índice y expurgados en 1584, volviéndose a expurgar de nuevo en 1612, aumentando en cada ocasión la extensión del texto tachado. Las ironías sobre los comentaristas anteriores estuvieron entre las censuras porque molestaron a los calificadores de las órdenes religiosas. En el índice de 1790 se recomendaba ya directamente la utilización de otras ediciones de las obras de san Agustín distintas a las de 1576 o anteriores a ese año, entre ellas las que llevaban los comentarios de Vives.<sup>3</sup>

Este puede ser un buen ejemplo de la actuación de la censura inquisitorial: un autor que gozó de reconocido prestigio, una actividad de relectura de textos y doctrinas con carácter acumulativo, que a medida que pasaba el tiempo revisaba no sólo los nuevos textos, sino los anteriores de acuerdo a los cambiantes criterios doctrinales de cada momento, implicándose en las disputas de escuela, expresando las rivalidades entre las distintas religiones, ya que los frailes coparon los puestos de calificadores del Santo Oficio, e interfiriendo en el desarrollo de los planteamientos doctrinales.

1 Una edición reciente de la obra Juan Luis Vives, [*Commentarii in XXII libros De civitate Dei*]. *Los comentarios de Juan Luis Vives a «La ciudad de Dios» de san Agustín*, traducción de Rafael Cabrera, 5 vols. Valencia: Ayuntamiento, 2000.

2 Laureano Robles, «Los hermanos Mayans editores de Luis Vives», en *Mayans y la Ilustración: simposio internacional en el bicentenario de la muerte de Gregorio Mayans*. Valencia; Ayuntamiento de Oliva, 1981, p. 273

3 Ángel Alcalá, *Literatura y Ciencia ante la Inquisición Española*. Madrid, 2001, pp. 29-30; Curiosamente también Mayans dejó fuera de la edición de sus obras ésta, aunque tenía un ejemplar de la edición de Basilea de 1555.

Esta orientación revisionista de las censuras inquisitoriales fue una constante, que se acentuó a partir del índice de 1612, produciendo resultados tan llamativos como lo sucedido con el índice de 1632, que tuvo que ser revisado debido a las protestas de algunos frailes, quejosos de que el mismo incluía algunos insignes tratadistas de sus órdenes.<sup>4</sup> Los censores más rigoristas habían impuesto, tiempo atrás, su criterio de que en los índices se recogiesen todas las proposiciones censurables, incluidas las de autores católicos, aunque hubiesen sido aceptadas durante la vida de tales autores, porque posteriormente habían sido rechazadas por el pensamiento teológico. Y el resultado era éste: los expurgatorios, pensados para salvar obras con algunas correcciones,<sup>5</sup> se convirtieron en «purgatorios» para autores que nunca debieron estar en el índice. Esto opinaba el jesuita Diego Álvarez:

Parece que así como conviene por la suma importancia de la católica fe y religión cristiana, no reparar en cualquier daño temporal que fuere conveniente para su conservación, entereza y sinceridad, así se debe procurar cuanto se pudiere que se haga esto con la mayor suavidad posible, procurando evitar cualquier daño e inconveniente o molestia temporal que ni fuere necesario ni conveniente para el dicho fin. Porque con esto se conserva mejor el respeto, reverencia, amor y obediencia que con tan gran razón se tiene y debe al Santo Oficio. Y se alcanzará mejor y más eficazmente el fin que se pretende.

Por esto, lo primero se procure, que sin manifiesta necesidad no se corrija libro de autor notoriamente católico y sin sospecha. Y se mire si bastará en algunos avisarles en secreto, si son vivos o si son muertos a los que tienen a cargo imprimir sus obras, que en las impresiones

<sup>4</sup> Este expurgatorio había sido preparado con gran cuidado, pero no contentó a todos. Algunos calificadores del Santo Oficio expresaron su malestar por lo que consideraban descuido o precipitación a la hora de censurar algunas proposiciones. Uno de ellos, dominico, preparó un memorial con quejas, que hizo circular por la orden, buscando adhesiones, mientras que otro jesuita, con ironía sombría, escribió a otro miembro de la compañía dándole el pésame por haber sido incluido en el expurgatorio. Como resultado de este descontento se tomó la decisión de revisar el expurgatorio de 1632 y se creó una junta integrada por D. Juan de Vallejo y Acuña, inquisidor de Mallorca; fray Pedro de Venero, calificador; fray Juan de Santo Tomás, dominico, catedrático de Alcalá y calificador; fray Diego de Alarcón, jesuita y calificador; fray Francisco de Jesús, carmelita y predicador de S.M., y Luis de Cabrera, agustino. Como relator de esta comisión actuó D. Fernando Adorno, canónigo. Posteriormente se añadió a ella otro inquisidor, D. Juan Dionisio Portocarrero, un buen conocedor de la legislación inquisitorial. Esta junta trabajó en la revisión del catálogo desde principios de mayo hasta finales de septiembre de 1633. Equilibrio entre órdenes, esta comisión a lo largo de 39 sesiones elaboró un informe fundamental que puso de manifiesto la necesidad de un nuevo catálogo, que apareció en 1640. (Cfr. AHN *Inquisición*, leg. 4435, exp. 6).

<sup>5</sup> «Y también se ha de hacer catálogo de los libros en particular que contienen algunas cosas malas y que tienen inconvenientes, pero son de autores no tenidos por herejes capitales y públicos y así, porque no se pierda la doctrina buena que en ellos hay, se han de repurgar y corregir y con la expurgación y corrección se podrán permitir, conforme al catálogo de *libris qui expurgandi sunt*, que ha venido de Bruselas, y de la diligencia que se ha hecho en él, semejante a la cual se ha de dar otra acá, para la cual será menester mucho trabajo y tiempo». Del maestro Sancho a la Suprema. En Salamanca a 2 de mayo de 1572, AHN, *Inquisición*, leg. 4435, exp.10.

nuevas o quiten o declaren tal o tal proposición o sentencia o cosa. Porque no se de lugar a andar calumniando unos a otros, ni los hombres doctos se amedrenten de escribir obras provechosas y para que se excuse la infamia en cuanto se pudiere en ser tenido por hombre cuya doctrina ha menester censura del Santo Oficio.

La experiencia muestra que por el respeto que se tiene a los señores inquisidores, muchos por no llevarles sus libros o quemar no sólo los prohibidos y que se mandan expurgar, pero aun los buenos y muy seguros, o los dan de balde o los venden por muy poco precio o los llevan a los oficiales del Santo Oficio que los examinen y corrijan. Y juntándose de esta manera infinitos, ni se examinan, ni corrigen, sino se pierden con el tiempo sin aprovecharse nadie de ellos, de lo que se sigue gran daño a sus dueños y, lo que es de más estima, el daño de la pérdida de tantos buenos libros.<sup>6</sup>

A la larga, todo ello fue deteriorando la imagen y autoridad del Santo Oficio. Los miedos que suscitó en los escritores seguramente no los llegaremos a conocer. Los temores seguramente crecieron al convertirse las denuncias a la Inquisición en un arma de las disputas doctrinales, como apunta el texto anterior. Sobre la utilización instrumental de las censuras inquisitoriales en esas pugnas nos quedan todavía muchas cosas por saber. Ser incluido en el índice tenía una connotación negativa, que podía ser manejada por los «enemigos». Fue incluso aprovechada por los protestantes, que hicieron ediciones espurias de los catálogos, para apuntar a su bando a autores indudablemente católicos.<sup>7</sup>

Así pues, estamos ante un problema que comprende una variada gama de asuntos y circunstancias que van desde las prohibiciones concretas hasta las percepciones que podrían tener los afectados reales o potenciales, pasando por las interferencias recíprocas en el ciclo de los textos impresos. El ejemplo de Vives y el de otros autores de probada ortodoxia, que fueron censurados por la Inquisición, nos sirve para introducir el complejo y polémico tema de la incidencia de la Inquisición sobre el desarrollo de la cultura, porque esa incidencia, con una cierta simplificación de las cosas, se ha vinculado de manera preferente a la actividad censoria y ha sido valorada de manera muy dispar, generando una controversia sostenida a lo largo de casi dos siglos. Y en ello seguimos.

<sup>6</sup> (s. f.). Finales del siglo XVI. AHN *Inq. leg.* 4435, exp. 5.

<sup>7</sup> «Entre los libros que nuevamente están votados para poner en el catálogo hay algunos de personas muy católicas y parece mucho inconveniente el poner los tales autores católicos juntos con los herejes [...] Porque los herejes siempre han procurado autorizar sus herejías con decir que los varones más santos y más doctos de la Iglesia, han sido de su parte y hacen de ello su calendario. Y viendo que en un auto de inquisición tan público como es el catálogo salen juntos los tales varones católicos con los herejes y heresiarcas, puede tomar más ocasión el pueblo ignorante para creer esta mentira y ser engañado de los tales herejes que para este fin en estos tiempos han publicado ellos algunos libros heréticos» AHN *Inq. leg.* 4432, exp. 11; Sobre las ediciones espurias, cfr. G. Bonnat, «Les index prohibitifs et expurgatoires contrfaits par des protestants au XVI et XVII siècle»: *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* XXXI (1969), p. 620.

## **Vieja polémica viva, planteamientos caducos**

Los planteamientos historiográficos en torno a la Inquisición han cambiado de manera muy significativa en los últimos treinta años. Hoy conocemos mucho mejor la institución en su organización, funcionamiento y actividad, no sólo por los numerosos estudios que se han realizado, sino porque han cambiado los criterios analíticos con respecto a los que se utilizaron en la polémica más que secular sobre el papel de la Inquisición y su influencia en la historia de España.<sup>8</sup> Creíamos que esta nueva historiografía había servido para «normalizar» históricamente la Inquisición, al situarla en un contexto histórico más amplio, haciendo desaparecer aquella mitificada idea de la singularidad española –Inquisición o instituciones que temporalmente hicieron un papel similar hubo en toda Europa durante el largo siglo de la intolerancia religiosa– y dando por superada la polémica.<sup>9</sup>

Sin embargo, al plantearnos el tema de la relación entre Inquisición y cultura y tratar de dar una respuesta a esta cuestión, constatamos que, aunque sin la acritud de antaño, la polémica sigue viva. Tal vez los términos hayan cambiado. Los antiguos polemistas coincidían en algo: la Inquisición influyó en el desarrollo de la cultura y de la ciencia en España, negativamente para unos, positivamente para otros. Sin duda se trata de un dilema irresoluble, que hay que formular de otra forma. En el momento actual parece que estaríamos ante una disyuntiva más radical. Ya no se trataría de saber si operó a favor o en contra del desarrollo cultural y científico de España, sino si tuvo alguna incidencia o no en ellos.<sup>10</sup> La opción un tanto simplista de que tuvo una influencia bastante escasa goza de un cierto predicamento. Durante los siglos que hubo Inquisición también hubo producción intelectual, pensamiento, ciencia y cultura, pero también es cierto que se

**8** Bartolomé Bennassar, *La Inquisición Española: poder político y control social*. Barcelona, 1981; Francisco Bethencourt, *La Inquisición en la época moderna: España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*. Madrid, 1997; Jaime Contreras, *Historia de la Inquisición española (1478-1834). Herejías, delitos y representación*. Madrid, 1997; Ricardo García Cárcel, *Inquisición: historia crítica*. Madrid, 2000; Henry Kamen, *La Inquisición española: una revisión histórica*. Barcelona: Crítica, 1999; J. Pérez Villanueva, B. Escandell, (dirs). *Historia de la Inquisición en España y América*, 3 vols, Madrid, 1984-2000; Joseph Perez, *Crónica de la Inquisición de España*. Madrid, 2003.

**9** Sobre esta polémica se ocuparon hace ya tiempo obras como las de Ernesto y Enrique García Camarero, *La polémica de la ciencia española*. Madrid: Alianza, 1978; C. Morón Arroyo, «Ciencia, Inquisición, ideología. Temas de nuestro tiempo», *Arbor*, CXXIV (1986), pp. 29-43. O más recientemente, Ángel Alcalá, o. c. pp. 225-252; David Goodman, «Intellectual Life under the Spanish Inquisition: A Continuing Historical Controversy», *History* 90 (2005), pp. 375-386, con algunas omisiones significativas en el siglo XIX, pero incluyendo a historiadores recientes como parte de esta polémica.

**10** Podemos encontrarnos con posturas tan contrapuestas como la que defiende la discontinuidad de ciertas corrientes intelectuales como consecuencia de las prohibiciones inquisitoriales, Cfr. Vicens Lloréns, «Los índices inquisitoriales y la discontinuidad española. (Religión, arabismo y hebraísmo)», *Bol Real Acad. Historia*, 174 (1977), pp. 122-139; y la postura de la escasa incidencia de Henri Kamen, *La Inquisición Española: una revisión histórica*. Barcelona, 1999, pp. 104-135.

hizo sentir la presencia de la Inquisición,<sup>11</sup> a pesar de que los controles que se establecieron en relación con la circulación, lectura y difusión de los textos impresos tuvieran sus fallos. En gran medida estamos pendientes de poder precisar con más exactitud dicha incidencia, porque todavía desconocemos una parte muy significativa de la propia actividad censoria. Gran parte del XVII está apenas estudiada, el XVIII, que ha merecido más la atención de los historiadores, tampoco lo conocemos completamente.<sup>12</sup> En cualquier caso el problema es saber cómo la Inquisición influyó e incluso cómo contribuyó a la configuración de la producción intelectual hispana, no de qué lugares nos alejó ni a qué otros nos acercó.

La incidencia de la Inquisición se ha vinculado casi exclusivamente a la vertiente represiva de la misma, en este caso a través de la censura, preferentemente la que se plasmó en los índices de libros prohibidos. Y se ha establecido una correlación entre incidencia y eficacia de las prohibiciones y de los controles. La mayor o menor eficacia material de la institución, desde el punto de vista represivo, es un dato importante, pero en este caso es especialmente difícil de establecer. Todavía no se ha podido realizar un seguimiento sistemático de la incidencia de las prohibiciones inquisitoriales. Además, éstas constituyen sólo una parte del influjo que pudo tener la Inquisición. La Inquisición se movió además en un entorno intelectual, con unas preocupaciones doctrinales concretas y cambiantes, que tuvieron su plasmación en las prohibiciones y que a su vez fueron influidas por éstas, en la medida en que establecieron canales de comunicación entre la institución y su entorno.

De manera clara en el siglo XVI hubo colaboración entre instituciones académicas, otras instituciones eclesiásticas y los estudiosos con la Inquisición.<sup>13</sup> A mi modo de ver, no hay que entender esto como «colaboracionismo»,<sup>14</sup> pues aunque se produce a petición de la Inquisición, no necesariamente debemos suponer por ello que se trata de una relación forzada, en el sentido coactivo del término o en el sentido de práctica inhabitual. Las cosas no tuvieron que ser necesariamente así, ya que para el clero culto o las universidades discernir entre verdad y error e identificar doctrinas «erróneas» formaba parte de su actividad ordinaria. En las disputas de escuela, en la propia enseñanza de programas, en la actividad pastoral, estaba el discutir acerca de la «verdad», establecer los errores, difundir

**11** En relación con las medidas y desarrollo de los controles cfr. Virgilio Pinto Crespo, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*. Madrid, 1983; «El aparato de control censorial y las corrientes doctrinales», *Hispania Sacra* XXXVI (1984), pp. 9-41.

**12** Marcelin Defourneaux, *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*. Madrid, 1973; L. Dörmeyer, *Censure et lumières dans l'Espagne de Charles III*. Paris, 1982; Enrique Gacto Fernández (ed), *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España*. Madrid, 2006.

**13** Virgilio Pinto Crespo, «El proceso de configuración y elaboración del Índice y Expurgatorio de 1583-84 en relación con los otros índices del siglo XVI», *Hispania Sacra* XXX (1977), pp. 216-223 y 242-247.

**14** Manuel Peña Díaz, «Inquisición y cultura en la España Moderna (Siglos XVI-XVII)», *Historia Social*, 32 (1998), p. 119; José Pardo Tomás, Censura inquisitorial y lectura de libros científicos. *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna* 20 (2003), pp. 14-18.

las doctrinas ciertas, como tareas habituales. Inicialmente la participación en la preparación de los índices o en la tarea censoria pudo ser percibida como parte de la tarea que desarrollaban.<sup>15</sup> Y nos hablaría de influjo mutuo y de concordancia.

La mayor autonomía posterior de la Inquisición, a la hora de preparar nuevos índices o de censurar obras, pudo cambiar la percepción de la actividad censoria como una actividad que intervenía desde fuera en el desarrollo de la actividad académica o en el desenvolvimiento de la vida intelectual y cultural. Sin duda, la propia Inquisición estaba interesada en que las cosas se viesan así, aún cuando las mismas hubiesen sido así, tenemos que constatarlo, especialmente para el siglo XVII, siglo del cual desconocemos muchos aspectos en relación con estos temas. Ya resulta sorprendente que los calificadores del Santo Oficio, a los cuales estaba encomendada la labor de «juzgar» los textos desde el punto de vista doctrinal, no formasen parte de la burocracia inquisitorial, sino que parecían situarse en un terreno intermedio entre Inquisición y sociedad. Se trataba de colaboradores estables, no remunerados, que desempeñaron un papel fundamental de nexo. Los flujos circulatorios entre sociedad e Inquisición –en este caso entre mundo intelectual e Inquisición– constatada en otros ámbitos de actuación e incluso en la propia configuración del aparato inquisitorial, también se dio en este aspecto concreto.

Estudiar la interacción entre entorno intelectual y social e Inquisición es una tarea todavía pendiente de realizar en gran medida, pero sin duda fructífera.<sup>16</sup> De la labor realizada por los calificadores como censores tenemos abundante documentación, especialmente del siglo XVI. Pero poco conocemos de su labor pastoral, pues se trata de un grupo formado preferentemente por frailes. Conocer esta labor será fundamental para establecer el influjo de la censura sobre las doctrinas y las creencias de las gentes.

Sin duda, necesitamos explorar nuevas líneas de investigación. Para ello es necesario cambiar unos presupuestos de partida que han esterilizado la polémica. Se trataría, en definitiva, de dejar de considerar a la Inquisición como una variable externa, programada para

**15** Un documento sumamente esclarecedor en este sentido es el memorial elevado por el maestro Francisco Sancho al Consejo de Inquisición, fechado en Salamanca el 2 de mayo de 1572, donde se recogen los aspectos discutidos en la junta de teólogos reunida para la preparación del Catálogo que finalmente salió en 1584. Lo publiqué hace unos cuantos años, aunque desde el punto de vista de la «normalidad» con la que se abordan los diferentes problemas que planteaba la elaboración del índice apenas se ha considerado. Plantean entre otras cosas prohibir la importación de libros mientras se realizaba la expurgación. Algunos más radicales querían que «hubiese en España impresión de todos los libros que en ella se hubiesen de gastar y no se permitiesen entrar libros impresos en reinos extranjeros, pero esto ha parecido muy dificultoso, aunque muy provechoso a S. M, y a sus reinos, si pudiese hacerse sin notable detrimento de las disciplinas y profesores de ellas». Cfr. Virgilio Pinto, «El proceso...» (1977) pp. 242-247; La contestación del Consejo fue que la prohibición de las importaciones no era posible y lo de que todos los libros se imprimiesen en España «no parece que toca al Santo Oficio proveer en esto». ANH, *Inquisición, lib. 326*, fol. 51r.

**16** Un ejemplo excepcional de este modo de indagación, aplicado a la Inquisición romana lo constituyen las obras de Gigliola Fragnito, *La Biblia al rogo: La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*. Bolonia, 1997; *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*. Bolonia, 2005.

influir en la vida intelectual de la época o en las creencias de sus gentes desde fuera. La Inquisición, especialmente después de la reorganización de la Inquisición papal por parte de Paulo III en 1542, se inserta y forma parte del plan de acción y de las estrategias de una Iglesia que hacia el interior potencia su papel de administradora de la fe y de las conciencias, como medio para una mejor defensa frente al enemigo externo.<sup>17</sup> Desde un punto de vista doctrinal, que es el que tiene una relación más estrecha con el problema que nos ocupa, la Inquisición forma parte de una estrategia tendente a definir y afianzar las propias doctrinas, no sólo a impedir la contaminación por parte de las doctrinas contrarias. También la Inquisición española está en esta tesitura. Es imprescindible conocer las cosas que prohíbe, pero también la circulación de ideas entre ella y el entorno intelectual, social y político.<sup>18</sup>

### Aunque imperfectos, controles

Escribía Alberghini, un calificador de la Inquisición de Sicilia de mediados del siglo XVII: «La prohibición de los libros de los herejes, no sólo ha sido una práctica usual de la Iglesia desde la antigüedad, sino que ha sido una práctica sumamente útil»<sup>19</sup>. Lo cierto es que, a pesar de los antecedentes, la actividad censoria adquirió una nueva dimensión durante el siglo XVI. Los conflictos religiosos de este siglo y la imaginativa utilización que los disidentes hicieron de la imprenta, en plena expansión de ésta, obligaron a ello.

En los territorios en los que estuvo implantada la Inquisición española, ella fue la institución que monopolizó la jurisdicción sobre la prohibición de libros, frente a Roma incluso. La Inquisición actuaba, normalmente, una vez que la obra había salido a la luz, reservándose el Estado la censura previa, aunque ella quiso intervenir en algún caso concreto.<sup>20</sup> La censura previa formaba parte de un acto administrativo en el que se fijaba además la tasa del libro y poder censurar una obra cuando ya circulaba permitía ampliar la mirada censora más allá de los que juzgaron la obra antes de imprimirse.<sup>21</sup> Tal vez esta práctica no ayudó demasiado al desarrollo de la industria editorial en España, aunque nunca se sabe.<sup>22</sup> Como en el resto del mundo católico, el ritmo de la actividad censoria estuvo estrechamente vinculado al desarro-

<sup>17</sup> Italo Mereu, *Historia de la intolerancia en Europa*. Barcelona, 2003, pp. 57-59 y 71-72

<sup>18</sup> En este sentido puede resultar especialmente significativo el libro de Juan Ignacio Pulido Serrano, *Injurias a Cristo: Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII*. Madrid, 2002, en especial pp. 311-330.

<sup>19</sup> G. Alberghini, *Manuale qualificatorum Sanctae Inquisitionis*. Zaragoza, 1672, p. 94.

<sup>20</sup> Manuel Peña Díaz, o. c., pp. 120-121.

<sup>21</sup> Recordemos el caso del *Diálogo de doctrina cristiana*, publicado por Juan de Eguía en Alcalá (1929). El mismo autor le había sometido a revisión antes de la impresión. El inquisidor general Manrique lo mandó examinar posteriormente a una comisión de teólogos, que recomendó revisar el texto tras una censura benigna. El libro fue prohibido por Carta de la Suprema de 27 de agosto de 1529. Cfr. Miguel Jiménez Monteserín, «Apéndice» en Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*. Madrid, 1979, 162ss; De la edición de 1529, encontró un único ejemplar Marcel Bataillon en la Biblioteca Nacional de Lisboa.

<sup>22</sup> Sobre las quejas de los editores y libreros ante las prohibiciones, podemos encontrar testimonios en Virgilio Pinto, *Inquisición* (1983) pp. 131-134; Manuel Peña Díaz, o. c., p. 23. Sobre la inseguridad en el mercado de los libros, cfr. José Pardo Tomás, o. c., p. 11.

llo de los conflictos religiosos. A finales del siglo xv tuvo algunas actuaciones –prohibición de biblias judaicas, quema de libros– que serían un ejemplo de esa denominada práctica usual que mencionaba Alberghini. Pero sería propiamente a causa de la ruptura protestante por lo que la Inquisición incrementó considerablemente su actividad censoria. Sus primeras prohibiciones recogían las condenas y censuras de otras instituciones o disposiciones del emperador.<sup>23</sup> A partir de 1551, y sobre la base del índice de Lovaina del año anterior, la Inquisición elaboró su primera lista de prohibiciones.

El aumento de esta actividad obligó a sistematizar actividades y funciones, lo cual trajo consigo el desarrollo de un riguroso aparato de control. Pero este no fue resultado de un diseño preestablecido, sino consecuencia de la propia praxis censoria. Se trataba de hacer frente a la situación de cada momento, para enfrentar un fenómeno tan difícilmente controlable como los textos que circulaban, con las ideas de las que eran vehículo. Hacer frente a situaciones momentáneas, pero similares, llevó a una cierta sistematización de las prácticas censorias. Surgió así el aparato de control. Y esto fue posible debido a que se utilizaron las instituciones de la Inquisición, para realizar esta labor. Cuando hablamos del aparato de control debemos entender más unas prácticas censorias, realizadas o canalizadas a través de los organismos normales de la Inquisición, que de instituciones específicas, creadas al efecto. El aparato de control quedó configurado a mediados del siglo xvi.

Esta forma de ejercer la censura, tan apegada a los problemas y también a las limitaciones concretas, explican la falta de eficacia en algunos casos, la existencia de diferencias entre los tribunales a la hora de actuar en otros, y el que los criterios emanados de las disposiciones genéricas o de las normas generales de los catálogos no fuesen aplicadas de manera uniforme a lo largo del tiempo. La falta de homogeneidad en los criterios aplicados por los censores, más preocupados del mensaje que les debía llegar a los lectores, que del contenido de los libros, ha sido interpretada como una manifestación de arbitrariedad por parte de la Inquisición.<sup>24</sup> Una interpretación que deja un poco de lado el complicado problema al que se enfrentaron los censores derivado de los complejos circuitos de transmisión de las ideas, de la imposibilidad material de establecer unos controles que impidiesen la circulación de obras nuevas, publicadas fuera de los territorios en los que estaba establecida la Inquisición, durante varios años antes de ser prohibidas e interceptadas. Al mismo tiempo, como para la elaboración de los índices se tuvo que recurrir a la información de «agentes» del exterior, se incluían obras en ellos, de autores considerados herejes, que nunca iban a difundirse en el territorio protegido por la Inquisición.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Así por ejemplo, Cartas Acordadas de 11 de agosto de 1530, de 27 de abril de 1531 y de febrero de 1535 prohibiendo y mandando recoger las obras de Lutero (AHN, *Inquisición*, lib. 1233, fols. 82-83); Acordadas de 26 de enero de 1536 y de 23 de septiembre de 1537 (Ibíd., fols. 83-84).

<sup>24</sup> José Pardo Tomás, o. c., pp. 4-5.

<sup>25</sup> Virgilio Pinto, *Inquisición* (1983), pp. 296-297; id, «Los índices de libros prohibidos», *Hispania Sacra* XXXV (1983), p. 172.

### Actuación limitada, incidencia relevante

La censura se fue desarrollando como una parte de la estrategia de lucha contra la herejía. Pero incluso, cuando trataba de limitarse a ello, las consecuencias de sus decisiones solían desbordar este campo. Por ejemplo, en el campo de los autores de obras de ciencia. Los recelos hacia este tipo de impresos se fundamentaron más en las prevenciones sobre los autores o la lengua en la que se escribieron, que en los contenidos de las obras. La gran mayoría de las obras científicas censuradas –más del 80 por 100– estaban en castellano.<sup>26</sup> Los recelos hacia sus autores sustrajeron del alcance de mucha gente unas obras que podían haberse leído sin mayores problemas.

Los criterios de censura que podemos considerar externos, tales como la categoría de «autor hereje», en relación con obras que no trataban de doctrinas religiosas, el lugar donde fueron impresas las obras o la lengua en la que estaban escritas, se utilizaron para prohibir obras concretas, pero al mismo tiempo delimitaron un territorio de lo prohibido sujeto a interpretaciones subjetivas, que pudo afectar indiscriminadamente a obras que por sus contenidos no hubieran tenido nunca ningún problema. En cualquier caso la utilización de alguno de estos criterios externos no fue inocente.

El manejo del criterio de la lengua en la que estaba escrita una obra tuvo una incidencia especial. En la censura de Melchor Cano al *Catecismo* de Carranza, leemos: El libro «es dañoso al pueblo cristiano por muchas causas. La primera, porque da al pueblo rudo en lengua castellana cosas de teología y Sagrada Escritura dificultosas y perplejas, tales que el pueblo no las puede digerir por su flaqueza, aunque se las diesen muy desmenuzadas y claro estilo...»<sup>27</sup> No se trataba ya de proteger a la gente de determinados errores, sino de convertir en inaccesibles determinados textos, entre ellos las propias Escrituras, para la gente corriente.

Los textos sagrados, la liturgia, muchas ceremonias, se convirtieron en territorio exclusivo de la lengua latina. En un contexto en el que la cosmovisión religiosa impregnaba los más variados aspectos de la vida y el debate sobre asuntos religiosos alcanzaba con facilidad cierta popularidad, podríamos pensar que con restricciones de esta naturaleza, se trataba de apartar a la gente de la controversia de las ideas, fuesen sobre doctrinas religiosas o sobre cualquier otro asunto y dejarlas en manos de personas «seguras» desde el punto de vista ideológico. Por tratarse no sólo de prohibiciones, sino de prácticas cotidianas, insertas en unas estrategias litúrgicas y pastorales, preservaron en manos del clero el monopolio sobre la cultura, especialmente sobre la cultura religiosa y contribuyeron a conformar una religiosidad que combinaba una gran despreocupación hacia los mismos fundamentos

<sup>26</sup> José Pardo Tomás, o. c., p. 15.

<sup>27</sup> Virgilio Pinto, *Inquisición* (1983), p. 269; La valoración de esta censura, Cfr. Juan Ignacio Tellechea, «Melchor Cano y Bartolomé de Carranza. Dos dominicos frente a frente», *Hispana Sacra* 15 (1962), pp. 26-32; Bartolomé de Carranza, *Comentarios sobre el catecismo cristiano*, ed. crítica de J. I. Tellechea, 2 vols., Madrid, 1971, 1, pp. 75-78.

doctrinales de la fe, acompañados de una genérica y acrítica aceptación de la autoridad eclesiástica, como ha podido constarse en la Italia del siglo XVII.<sup>28</sup>

No sabemos si en España la censura produjo las mismas consecuencias, lo que constituye un interesante reto de investigación. Más si cabe, por la gran difusión que tuvo aquí la literatura espiritual en castellano y a pesar de las censuras.<sup>29</sup> Uno de los autores afectados por ellas fue Fray Luis de Granada, que se refería a la Inquisición como «muro de la iglesia, columna de la verdad, guarda de la fe».<sup>30</sup> Sus obras, modificadas a partir de 1567, a causa de la censura, tuvieron una difusión extraordinaria. De su obra *Libro de la oración y meditación* (1554) se hicieron más de dos centenares de ediciones en el siglo y medio posterior a su publicación. Y de la *Guía de Pecadores* (1556), más de ochenta.<sup>31</sup> Pero para poder analizar estos problemas tenemos que salirnos de los campos de actuación de la Inquisición para adentrarnos en los de la difusión de las obras y en los de la recepción de los textos, partiendo de lo que se ha escrito en estas últimas décadas sobre ellos.<sup>32</sup>

Además de la administración de estos instrumentos externos de control, que como se puede ver no fueron tan inocuos, la Inquisición entró en los conflictos doctrinales con el consiguiente impacto negativo sobre algunas corrientes intelectuales, tal como sucedió con la de los hebraístas salmantinos. Los más conocidos de ellos fueron encarcelados: fray Luis de León, Gaspar de Grajal y Martín Martínez de Cantalapiedra (1572) y poco después Alonso de Gudiel. Grajal y Gudiel murieron en la cárcel. Si en este conflicto la Inquisición jugó en realidad un papel secundario, como se ha dicho, porque su intervención se debió a las denuncias provocadas por los rencores que había entre los maestros de la universidad salmantina,<sup>33</sup> podríamos a lo mejor llegar a pensar que la «mayor» implicación y eficacia de la Inquisición en otros casos, se debió a que las denuncias se hicieron por caridad cristiana.

Estamos hablando de una corriente intelectual que trataba de realizar una exégesis bíblica en consonancia con presupuestos humanistas, aplicando los conocimientos de las lenguas y de las culturas clásica y semítica para un mejor entendimiento de las Sagradas Escrituras, siguiendo un camino iniciado por Lorenzo Valla y que en España tuvo segui-

**28** Gigliola Fragnito, *Proibito* (2005), pp. 13-14; 148-173 y 287-288.

**29** Sobre la gran cantidad de libros de espiritualidad afectados por las prohibiciones cfr. Ángel Alcalá, o. c., pp. 54-55.

**30** *Ibíd.*, p. 53.

**31** Melquíades Andrés Martín, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid, 1994, p. 163.

**32** Roland Chartier (dir.) *Histoires de la lecture. Un bilan des recherches*. Paris, 1995; Manuel Peña Díaz, *El laberinto de los libros: historia cultural de la Barcelona del Quinientos*. Madrid, 1997; Fermín de los Reyes Gómez, *El libro en España y América legislación y censura (siglos XV-XVIII)*, Madrid, 2000; Margarita Peña, *Palabra amordazada: literatura censurada por la inquisición*. México, 2000; Rafael M. Pérez García, *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*. Madrid, 2005.

**33** «Es verdad que estos fueron prácticamente los únicos casos de intelectuales destacados que fueron denunciados a la Inquisición. Sus casos fueron provocados no por la Inquisición, sino por la rivalidad que había entre teólogos y gramáticos de una universidad determinada, Salamanca». Henri Kamen, o. c., p. 127.

dores tan insignes como el malogrado Pedro de Osma o su fiel discípulo Antonio de Nebrija, a quien Diego de Deza secuestró un manuscrito con comentarios a distintos pasajes de las Escrituras. Curiosamente los maestros salmantinos se habían enzarzado realizando un encargo de la Inquisición, la censura de la edición de la denominada Biblia de Vatablo llevada a cabo por el editor salmantino Portonaris, y en torno a la interpretación de la doctrina de Trento sobre la Vulgata. Las cátedras de griego acabaron desapareciendo de la universidad española en el siglo XVII,<sup>34</sup> si bien en este como en otros casos las actuaciones no hicieron sino remar a favor de unas corrientes académicas, que fueron dejando de lado paulatinamente los planteamientos de los humanistas.

### Una reflexión final

Al estudiar la censura inquisitorial y especialmente a la hora de valorar la incidencia de la misma sobre la vida intelectual y cultural, se ha puesto el énfasis preferentemente en la vertiente represiva de la misma. La función represiva de la censura se plasmó no sólo en la actividad prohibitoria, sino en el desarrollo de mecanismos de control. Se trataba de entorpecer el nacimiento y la propagación de doctrinas heterodoxas, a las que censores e inquisidores acostumbraban a denominar con mucha frecuencia y de manera inadecuada herejía, y más habitualmente ideas perniciosas o simplemente sospechosas. Sin duda este aparato de control no funcionó con una eficacia absoluta,<sup>35</sup> pero entorpeció la penetración de las doctrinas de los reformadores en España.

La vertiente represiva fue sólo una parte. La censura, además de reprimir las doctrinas heterodoxas, contribuyó a configurar la propia ortodoxia. La Inquisición no fue una institución aislada del medio social o intelectual en el que actuaba. Esta inserción en el medio se debió en parte a la participación de determinados sectores en la actividad inquisitorial. En el caso concreto de la actividad censoria, esta participación se tradujo en la colaboración de otras instituciones con la Inquisición y en la actividad de los calificadores. Esta permeabilidad entre el medio y la institución, a la larga, facilitó la secular pervivencia de la institución. En el siglo XVIII se estableció una dicotomía entre determinados sectores intelectuales y del poder con la Inquisición, que traería consigo el debilitamiento y final desaparición de la institución. Mientras hubo una cierta sintonía entre la Inquisición y la realidad social, aquella contribuyó de manera decisiva a la configuración de ésta, especialmente en sus vertientes religiosa e intelectual.

En los medios intelectuales y académicos la Inquisición hacía notar su presencia más allá de las prohibiciones de obras concretas ya que a través de ellas se establecían ciertos límites de la investigación y la controversia. Los numerosos tratados sobre la herejía y so-

<sup>34</sup> Cfr. Ángel Alcalá, o. c., pp. 70-74, donde se analiza con cierto detalle el conflicto y sus consecuencias.

<sup>35</sup> Sobre las deficiencias de los controles Cfr. Manuel Peña Díaz, «Inquisición ...» (1998), pp. 124-125; Henri Kamen, o. c., pp. 106-107.

bre el derecho inquisitorial,<sup>36</sup> obras que eran leídas no sólo por los inquisidores, hicieron de la herejía una cuestión central del pensamiento teológico, pues la misma afectaba a la religiosidad del hombre tanto en su vertiente personal –la fe– como social o comunitaria –la pertenencia a la Iglesia–.

Toda esta literatura orientó la producción intelectual hacia nuevos problemas, contribuyendo a debilitar paulatinamente los planteamientos intelectuales del período renacentista. La actividad censoria fue uno más de los medios que contribuyeron al cambio de tales planteamientos. Pero sobre el sentido de estos cambios y la relación con la actividad inquisitorial nos quedan todavía muchas cosas por conocer. Es preciso dejar definitivamente de lado las viejas premisas de la polémica y centrarse en un mayor conocimiento de la producción intelectual de esos siglos para poder saber hasta qué punto la vida intelectual hispana de esos tres siglos estuvo marcada por la presencia y la acción inquisitoriales, especialmente –aunque no sólo– a través de la actividad censoria. Más aún, creemos que si no se precisa el sentido y significado de tal actividad, quedará sin explicar una importante parcela de la evolución de la vida intelectual hispana de la modernidad.<sup>37</sup>

**36** Ignoramos por qué motivo estos tratados han sido tan olvidados por los estudiosos de la Inquisición, con algunas notables excepciones, Enrique Gacto Fernández, «Libros venenosos (sobre los principios doctrinales de la censura inquisitorial)», en *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España*. Madrid, 2006, pp. 21-35; Una valoración interesante del valor de este corpus doctrinal en Ricardo Saez «Inquisition et confessionnalisation dans l'Espagne des années 1558-1559» en *L'Inquisition espagnole et la construction de la monarchie confessionnelle* (1478-1561). Nantes, 2002, pp. 78-80; Cfr. asimismo Virgilio Pinto Crespo, «Herejía y poder en el siglo XVI. Una propuesta de indagación», *Hispania Sacra* XXXVII (1985), pp. 456-487; «Sobre el delito de la herejía (siglos XIII-XVI)», en José Antonio Escudero, *Perfiles jurídicos de la Inquisición Española*. Madrid, 1989, pp. 195-204.

**37** Para las ideas plasmadas en estos últimos párrafos, cfr. Virgilio Pinto Crespo, «El aparato de control censorial y las corrientes doctrinales», *Hispania Sacra* XXXVI (1984), pp. 39-40.

## Medicina antigua y médicos y humanistas en el siglo XVI

FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS | Real Academia Española  
Real Academia de la Historia

**H**e querido reducir en alguna manera el tema original, demasiado amplio, sobre la cultura clásica en el Renacimiento español, centrándome en un aspecto de la misma dentro de la época de Luis Vives. Una época que compaginaba el surgir de las nuevas lenguas con el cultivo de las antiguas, latín y griego, que dominaban el mundo de las Instituciones Culturales, las bibliotecas, la imprenta en Italia, Francia, Alemania, Inglaterra y, naturalmente, España. Sobre todo, la cultura antigua servía de guía para la modernidad: era un modelo, pero, naturalmente, no un modelo esclavizante, sino un simple impulso.

Creo que tiene un cierto interés destacar, dentro de este marco, el papel de los médicos humanistas, que eran antiguos y eran modernos, avanzaban siempre, y unían a sus conocimientos anatómicos, fisiológicos y médicos en general una atención a todo lo humano, superaban todas las barreras. Porque los humanistas, también los médicos por supuesto, se ocupaban del hombre en todos los sentidos y con todos los matices, también los sociales y políticos. Incluida la pasión por las nuevas naciones y la pasión por Europa. Andrés Laguna fue, en esto, un arquetipo que detallaré luego. Lo pongo como frontispicio a estas reflexiones.

Como otro fue, en días no tan lejanos, D. Gregorio Marañón, del que algo diré al final de esta intervención. Y la unión del estudio de la Antigüedad y de la mirada inquieta, llena de zozobras a veces, al mundo europeo contemporáneo, fue central para Vives, para Erasmo y para otros participantes en la hermosa, pero difícil aventura, de unirlo todo –Antigüedad y Modernidad, Cristianismo y progreso, naciones diferentes– y pacificarlo todo. O intentarlo al menos.

Llegado a este punto, unas pequeñas palabras sobre Renacimiento y Humanismo en su difícil complicidad con el mundo antiguo y el mundo moderno son, quizá, convergentes. Y no puedo dejar de hacer referencia a un libro mío recién aparecido: *El reloj de la Historia. Homo sapiens, Grecia antigua y mundo moderno*.

Frente a la tan repetida y trompeteada igualdad de las culturas, estudio en él, una vez más, cómo entre todos los hombres y entre todas las culturas hay tanto, tantísimo de

común: imposible entrar aquí en el detalle. Pero insisto, con datos en la mano, en que la cultura antigua, arraigada en sus orígenes en modelos orientales, inició, después de la caída de los reinos micénicos, un camino nuevo: el de la creatividad del individuo, el de la igualdad, el del autogobierno, el de toda clase de aperturas. Este es un modelo muy diferente del de otras sociedades, ilustres por varios motivos, ciertamente.

Pero son otra cosa. El modelo de Occidente es el griego. Y hoy, en realidad, por las vías remotas e indirectas que se quiera, es el modelo del mundo entero.

Los griegos no recrearon los reinos teocráticos de su pasado, los suyos propios de Micenas y otros más, cuando cayeron en el siglo XII antes de Cristo ante los Pueblos del Mar. Como fueron recreados en Egipto, Mesopotamia y Persia. Crearon en cambio pequeñas ciudades que fueron desarrollando modelos culturales propios en que artistas, poetas, filósofos, legisladores, médicos, políticos firmaban sus hallazgos, iban siempre hacia adelante.

Un modelo avanzado aunque, ciertamente peligroso, abierto a guerras y contrarrevoluciones. Un modelo que pasó a Roma, y continuó a trancas y barrancas, también allí hubo sus estudiosos de la naturaleza humana como un Cicerón, un Tácito o un Séneca o un Galeno, aunque fuera un griego llegado a Roma para atender médicamente a los emperadores.

Pero si las sociedades cerradas y teocráticas están expuestas a peligros, también lo están las sociedades abiertas al progreso de lo humano, que tienen que defenderse de agresiones externas y de los propios virus que ellas mismas generan. Perdónenme que les lea un párrafo de la carta que, en el *Libro de los Buenos Proverbios*, traducido del griego al árabe, del árabe al castellano por Alfonso X el Sabio, escribió Alejandro, a punto de morir, a su madre para consolarla.

Dice así, modernizando el castellano: «Madre, ¿hallaste en este mundo algún reinado que permaneciera en un estado duradero? ¿No ves que los árboles verdes y hermosos que forman muchas hojas apretadas y llevan mucho fruto, al poco tiempo quiebran sus ramas y caen sus hojas y su fruto?» Y habla luego de las hierbas floridas, de la luna que mengua, de las estrellas y los fuegos que se apagan, de los hombres y las maravillas que nacen y se juntan en la muerte.

Acabó el imperio de Alejandro, acabó el imperio romano que lo continuó, no lo salvó siquiera el pacto con el Cristianismo, que le daba religión y seguridad y al Cristianismo poder. Y llegó la época sombría para el mundo, la época de los siglos VII y VIII, en que el Imperio estaba ya fragmentado, en que Occidente y Oriente se olvidaron de leer y tenían tan solo culturas orales, tan solo unos pocos doctos leían en latín y griego y recordaban el pasado. La época del cierre doctrinal, de la autoridad ilimitada de reyes y pontífices, del regreso, diríamos, a los orígenes.

He dado estas mínimas pinceladas porque mi tema incluye el Renacimiento y el Humanismo, es decir, el mundo del renacer de la Antigüedad, de la fé en el hombre. Y para hablar de ese Renacimiento y ese Humanismo, que incluyen el cuidado del cuerpo y el del alma, es decir, la medicina y la filosofía libre, no tan separadas, hay que trazar la imagen del hundimiento de su primera etapa, la greco-latina.

Renacimiento fue, naturalmente, renacer, repetir – aunque nada se repite exactamente– la Antigüedad. Surgir un nuevo ciclo, con sus aperturas y sus reacciones periódicas, con su nueva libertad, su humanidad gradualmente redescubierta. Pero redescubierta, porque se había conservado, aunque semicubierto por el polvo de las bibliotecas, el tesoro de la Antigüedad, que poco a poco fue sacado a luz.

Y al llegar a aquí no puedo dejar de decir que los renacientes y los humanistas, que tan orgullosos estaban de ser un nuevo mundo, un mundo que enlazaba con la Antigüedad y lanzaba su sonda al futuro, representan, en realidad, tan solo un segundo Renacimiento. Petrarca podía decir, y lo decía con una cierta razón, que se sentía *tamquam in confinio duorum populorum constitutus*, como situado en la frontera de dos pueblos.

Eso sí, frente a la humillación del hombre pecador, los humanistas exaltaban su dignidad. Pico della Mirandola afirmaba en 1486, en su *Oratio de hominis dignitate*, que «nada puede hallarse más digno de admiración del hombre». Le habían precedido en afirmaciones como esta Bartolomeo Facio, Giannozzo Manetti, siguieron luego Marsilio Ficino, Alonso de Cartagena y Luis Vives, que en su fábula *de homine* presenta la admisión del hombre en el Olimpo, sobre el mito griego de la admisión de Hércules también en el Olimpo.

Pero, en definitiva, aunque podían quejarse del mal latín de sus predecesores, de la tiranía de Aristóteles y la escolástica, de reyes y poderosos, los humanistas no eran sino un segundo paso en la resurrección de la Antigüedad y la construcción del mundo moderno. Su elogio del hombre no era sino una continuación de aquello de Terencio, *nihil humani a me alienum puto*, de la *humanitas* ciceroniana, y, en definitiva, de la φιλανθρωπία griega de un Isócrates, incluso de un Prometeo, auxiliador del hombre frente a la tiranía de Zeus, según contaba Esquilo.

Porque no es este hoy mi tema, pero habría que insistir en que, tras el gran declive de la cultura antigua, a que he aludido, la Edad Media no fue la época de la oscuridad absoluta. Hablando de la cultura carolingia del siglo IX en Occidente y de la bizantina de Focio y Aretas en Constantinopla en el IX y el X, se habla ya de Renacimiento. Un Renacimiento que progresó siglo a siglo, que dio origen a las nuevas literaturas románicas, germánicas, eslavas, al nuevo arte románico, gótico y bizantino, a la nueva libertad de pensamiento en el siglo XIV, a tantas cosas. El que habitualmente llamamos Renacimiento no fue sino un segundo Renacimiento, un nuevo salto.

Y, para rozar al menos un punto que encaja más directamente en mi tema, quiero hablar, aunque sea rápidamente, sobre algo que era esencial en la cultura griega y luego en la latina y que pasó a la Edad Media y luego, de salto en salto, llega hasta hoy. La nueva medicina griega, la de los hipocráticos y sus continuadores, la que alejó la superstición e introdujo interpretaciones humanistas en el tratamiento de la enfermedad y, luego, en el de todo lo que de antiguo había pasado, mucho antes del Renacimiento, a la Edad Media.

En Hipócrates el médico era alguien que derivaba de las ideas de los presocráticos que, como Heráclito, unían el mundo del hombre y el de la naturaleza bajo el enmarque común de la φύσις o naturaleza y del νόμος, ley natural y humana. El médico de la escuela de Hipócrates era, al tiempo, un filósofo y un humanista: testigos, el *Juramento* y toda la doctrina de la naturaleza, de que hablaré luego. Volveré sobre esto y sobre la conexión de Medicina y reflexión humana en los historiadores y los filósofos griegos. Querría anticipar aquí que, a partir de esta imagen, los médicos medievales y los renacentistas estaban sumergidos en ese doble mundo.

Este era el caso en Europa, por ejemplo, en el siglo XIII, el de Roger Bacon y Alberto Magno; pero antes entre los árabes, en el X-XI, el de Avicenna, que continuaba la tradición griega y cuyo *Canon de Medicina* fue estudiado en Occidente durante muchos siglos. Son los árabes los que, en el Bagdad del siglo IX, por obra de Huneyn ben Isaac, tradujeron a Galeno al árabe, de ahí pasó al latín. Esta es la gran tradición medieval de los médicos humanistas, en la cual hay que incluir a Maimónides, en el siglo XIII, y luego a las escuelas de Salerno y Montpellier.

En el curso de estudios míos sobre la penetración en Europa del léxico griego, he recogido listas de términos médicos o anatómicos procedentes del griego, a veces a través del latín, que han penetrado en nuestras lenguas. Pues bien, antes del siglo XV tenemos en español palabras como *físico*, *cirujía*, *cirujano*, *estómago*, *flema*, *ciática*, *melancolía*, *parálisis*, *lepra*, *podagra*, *pasmo*, *romadizo*, *cólera*, *catarro* y *hidropesía*; en el siglo XVI son león: *agonía*, *arteria*, *cardíaco*, *cauterio*, *cólico*, *diarrea* e infinitas otras más.

Y si se toman obras del siglo XV como la *Celestina* se verá que todas las referencias médicas son antiguas, con citas de Hipócrates y Galeno. En terrenos como este, la época que llamamos Renacimiento no fue sino una continuidad, un incremento.

Cierto que la mente se hacía ya más libre cada vez, que Vesalio, en su libro de 1543 *De humani corporis fabrica*, dedicado a Carlos V, corregía a Galeno diciendo aquello de que el cuerpo humano era mejor testimonio de sí mismo que el médico griego lo era. Galeno ya había practicado la autopsia, Erasístrato, antes que él, había fundado la anatomía y fisiología. En realidad, hay una línea única, con una debilitación en un momento, un crecimiento exponencial luego. Ni más ni menos que en otros casos: la continuación de Plinio el Viejo, por ejemplo, en los autores que añadían los nuevos datos recolectados en

América, en autores como Fernández de Oviedo, Monardes, Francisco Hernández, José Acosta, y en autores europeos como Andrea Cisalpino.

En fin, no quiero insistir, solo querría señalar que de la Antigüedad al mundo de los humanistas contemporáneos de Vives no hay sino incrementos, así como depuración y crítica. Fundamentalmente es el mismo mundo. Hipócrates y Galeno seguían siendo la base de la enseñanza y la práctica, aunque también eran el blanco de las críticas; ni más ni menos que Aristóteles.

Entre los médicos humanistas del Renacimiento querría señalar aquí una figura española importante, Andrés Laguna. Yo llegué a él y a su traducción del *De materia medica* de Dioscórides, de 1555, conservada en un hermoso pergamino, con no menos hermosos dibujos, en Viena, llegué a él, digo, por mi trabajo en el *Diccionario Griego-Español*. Es la obra de Laguna un modelo de exactitud en la descripción de las plantas medicinales y de todas las plantas: es la obra que regaló a Abderramán III el emperador bizantino Romano, ¡que tuvo que enviar luego a Córdoba un traductor, porque en Córdoba no sabían griego!

Pero no querría hablar tanto del Dioscórides como de otra obra que coloca a Laguna entre los más grandes humanistas europeos, aquellos que se ocuparon del tema de Europa –de la Cristiandad, decían otras veces– en conexión con la tradición antigua, de Cicerón y los demás, sobre la paz. Paz que solo unida al imperio, desde Augusto, pudo en alguna medida disfrutar el mundo antiguo y que antes había preconizado Isócrates, proponiendo el acuerdo entre los beligerantes estados griegos.

Y que había llevado adelante, después, pero por tiempo breve, Alejandro, que unía bajo su mando a macedonios y griegos y pretendía, nada menos, que unir a todos ellos en una civilización común con los pueblos del imperio persa, de la India a Cirenaica.

Triste cosa que la paz solo se lograra por tiempo breve y bajo reyes o emperadores. Había una tradición antigua, en todo caso, de la idea de la paz. Los filósofos hablaban contra los tiranos belicosos, así los cínicos y estoicos, trataban estos últimos de llevarlos a la paz. Recuerdo aquel pasaje de las *Historias* de Tácito que cuenta cómo, en la lucha final de Vitelio, en el 69, contra los partidarios de Vespasiano, el estoico Musonio Rufo iba entre los soldados predicando la paz: muchos reían. Poco pudieron los filósofos, el caso de Séneca es paradigmático.

En el siglo XVI el destino de Europa se jugaba entre las grandes potencias que eran Francia, España, Inglaterra y el Imperio Germánico. Fueron los grandes humanistas del Norte de los Alpes –Erasmus, Vives que nunca volvió a España, Tomás Moro, Laguna– los que, más que los italianos, recogieron la antorcha de la paz y la concordia. La antorcha de una tradición antigua que los humanistas resucitaban.

Europa era atacada por los turcos –lo que llevaba a Vives a pedir su unidad–, los protestantes no daban tregua pese a sus derrotas militares y Carlos V tenía que firmar la paz,

los Países Bajos se sublevaban, Francia no daba tregua a España ni al Imperio, Enrique VIII se divorciaba de Catalina y se unía al bando antiespañol, Italia era el escenario de la guerra de franceses y españoles, el papa fluctuaba y era atacado por todos.

Espectáculo horrible. Y, ante él estaban nuestros humanistas. Eran hombres diríamos que internacionales, habían superado los límites de la nacionalidad, aunque también tuvieran raíces nacionales. Seguían en una línea diríamos que tradicional: escribían tratados sobre la educación del Príncipe o de la mujer cristiana, o el matrimonio o el caballero cristiano, un poco a la manera medieval, o sobre el gobierno del estado. No diferían tanto de Quevedo y otros representantes de la tradición hispánica.

Pero eran gente libre, internacional, y pedían la unidad de Europa frente al turco, pedían la paz, buscaban una reforma racional de la sociedad y del estado, alejados como estaban tanto del protestantismo como del catolicismo radical y de naciones concretas. Luchaban contra la incultura y el radicalismo. Y eran personajes importantes, diríamos que *selfmade men* encumbrados, que se carteaban con reyes y emperadores, les dedicaban sus libros, podían ejercer de cancilleres o embajadores, su prestigio no tenía igual.

Fracasaron. Siguieron las guerras hasta que acabaron con el Imperio y España y hubo que elegir entre el protestantismo y Trento.

Vives no se atrevió a volver a España, sin duda por sus antecedentes judaizantes, Carlos V retiró su apoyo a Erasmo, Moro fue ejecutado, Laguna no logró que fueran llevadas a la práctica sus ideas pacíficas del «Discurso de Europa», leído en la Universidad de Colonia en 1543 ante tantos príncipes y doctos varones. Hubo de ver la paz de Augsburgo, que consolidaba la escisión protestante, hubo de ver que el arzobispo de Colonia, Hermann de Wedda, a quien dedicó su discurso, se pasó al bando protestante.

El partido diríamos que reformista, pero no protestante, no ligado a ninguna nación concreta, fue silenciado o perseguido, acusado de inclinaciones al protestantismo. Las críticas de Erasmo en su *Elogio de la Locura* y otros lugares eran interpretadas en sentido protestante. Por lo menos, nuestros humanistas habían cumplido valerosamente con su deber, siguiendo las huellas de un Isócrates, de un Cicerón, un Séneca y aquella «oposición bajo los Césares» de que escribió Boissier. Habían ido más allá de los humanistas italianos, teniendo como tenían unas raíces antiguas idénticas, pero quizá más visión y experiencia, quizá más libertad en aquel momento, mucho valor en todo caso.

Vieron, al final, que se habían hecho ilusiones sobre su prestigio intelectual, sobre sus relaciones políticas que, en un momento, habían envanecido a los poderosos. A la hora de la verdad, estos preferían lograr sus objetivos a esa concordia que proclamada Vives cuando escribía *De Europae dissidiis* y *De concordia et discordia in humano genere*. A esa *Utopia* que presentaba Moro.

Nótese que un médico como Laguna, en este momento, estaba entre la sociedad más distinguida, tenía un relieve personal y político grande, era un humanista más, pero quizá

dotado de una capacidad de comprensión especial porque vivía en el ancho mundo, no encerrado en un despacho.

Pero se servía, igual que los demás humanistas, de la bella retórica, las bellas imágenes y prosopopeyas del antiguo discurso. Laguna nos presenta a Europa, la hace hablar: ya llora en silencio, ya en voz alta, ya se lamenta, ya acusa. Es la Europa *αυτ\_ν τιμωρουμένην*, que se castiga a sí misma, imitando el título de la comedia de Terencio. Anduvo, dice, en otro tiempo, rodeada de esplendor y autoridad. Ahora es, literalmente, un cadáver viviente. Más que Europa, era Laguna el que lloraba.

Y no era el de Laguna, por supuesto, el caso único de los médicos humanistas. No quiero extenderme demasiado, pero presentaré al menos el caso de Huarte de San Juan cuyo *Examen de ingenio para las Ciencias*, poco posterior al *Discurso de Europa* de Laguna, fuera de la política, pero en otra rama importante del estudio humano, inició el estudio de los rasgos de carácter necesarios para el cultivo de las distintas Ciencias, con un arranque en las distintas «naturalezas» de Hipócrates y los «Caracteres» de Teofrasto, pero vuelto al mundo de la antropología social y de la Ciencia.

De otra parte, el tipo del médico, en todos los escritores de la época, aparece cargado de sabiduría antigua y de latines, entre admiración y, a veces, sátira benévola, léase, por ejemplo, el *Quijote* o el *Licenciado Vidriera*. Por cierto que la sátira del médico es también de tradición antigua, está presente, por ejemplo, en los escritores cínicos, que ejercieron en la edad de que hablo más influjo del que se piensa. Y en la fábula y géneros afines.

Vuelvo a aquellos humanistas que veían sin telones la vida en rededor, que intentaban, con o sin éxito, hacer algo por sus semejantes, la sociedad y las naciones de Europa: de lo que era, bien lo veían, una unidad cultural. Y que, al propio tiempo, se dedicaban al estudio y a la práctica profesional y ejercían, a veces, funciones importantes en la sociedad o el estado o el mundo cultural.

Los médicos y estudiosos varios de las diversas Ciencias formaban parte de este nuevo Universo. Salidos de la Edad Media, cristianos aún, pero de mente abierta gracias, entre otras cosas, al contacto con la Antigüedad.

Porque humanista era, sencillamente, un hombre humano, o un amigo del hombre en la etimología griega de la filantropía. Un hombre que trataba de escudriñar lo más profundo del alma humana, pero también, a veces, de su cuerpo y del mundo natural, investigar y curar lo que fuera posible, buscar ideas nuevas. Unir el pasado y el presente y, quizá, el futuro, ejercer en la sociedad, también si era posible, una influencia benéfica, fuera de radicalismos y ortodoxias, pero sin dar el paso decisivo de la ruptura.

Así hemos, propongo, de imaginárnoslos. Difícil situación, en la Antigüedad, entonces y siempre.

Pero quiero volver atrás y presentar el panorama de los precedentes antiguos del médico y del humanista, y de su impacto sobre la sociedad. Para retornar luego al mismo tema, pero ahora en fecha contemporánea.

Es bien sabido el prestigio, en la sociedad griega original, en Homero, así como en otras sociedades del mundo, del médico práctico, el cirujano; y, también, del mago o hechicero que aplicaba una terapéutica que luego se llamó supersticiosa. Y es conocido, también, el giro radical que sufrió en Grecia la medicina a manos de Hipócrates y su escuela, y de otras escuelas, como la de Gnido, también.

No voy a repetirlo aquí, solo quería insistir en el papel de estos nuevos médicos, Hipócrates y los demás, para los cuales todas las enfermedades eran humanas y divinas a la vez, dependían de la φύσις o naturaleza humana, que era parte de la naturaleza universal pero tenía variantes múltiples que había que conocer. La enfermedad era una quiebra de la φύσις que la misma φύσις ayudaba a curar con tal de que fuera estrictamente estudiada, que se conocieran sus leyes, que todo se hiciera por la vía racional. Φύσις, δίκη y λήγος marchaban de consuno, solo había que investigarlas racionalmente, sacar consecuencias y aplicarlas para restablecer el equilibrio.

Esto, insisto, es bien conocido. Solo querría apuntar que este nuevo universo conceptual, en el que estaba en germen toda la medicina moderna, no era sino una parte del nuevo universo descubierto por los filósofos jonios. Era parte del mismo espíritu que operó luego en otros movimientos puramente sociales y políticos: el de los sofistas y el de Tucídides, ante todo.

En ellos la φύσις se refería no al cuerpo, sino al alma: en realidad, cuerpo y alma eran lo mismo y de esto había precedentes. Y las ideas de los médicos se convertían en un modelo de las ideas sobre el hombre y las sociedades humanas, la política incluida. Y el médico entraba en el universo de los pensadores, de los guías de la colectividad.

Esta es la raíz del médico humanista, algunos de cuyos especímenes he presentado en la Edad Media y en la Edad del Humanismo. El médico era un humanista más que aplicaba sus ideas a los cuerpos, pero también a las almas; y que, al lado de otros, trataba de conformar una nueva imagen de la sociedad. Un anticipo del cuadro que más arriba en alguna medida he presentado.

Toda la especulación sobre la φύσις, esa regularidad que, como los primeros principios, estrechamente relacionados con ella, estaba en la base de todo, aunque presentara variantes, y, como dice Heráclito, «gusta de esconderse» y llama a una investigación racional. Está en el fondo de todo y está en la evolución de todo, evolución que discurre «conforme al λήγος» según el mismo Heráclito: una primera formulación de la ley natural, que es también estructural, al propio tiempo. Y tiene variantes de razas, sexos, grupos de individuos.

Puede hablarse también de δίκη «justicia» en Anaximandro, νῆος «espíritu» en Anaxágoras, ὑπόγκη «necesidad» en Demócrito.

Esta naturaleza es humana, pero también universal. A Hipócrates no se le escapan, en absoluto, los aspectos humanos del tratamiento. El *Juramento* y mil pasajes bien lo hacen ver. La θεραπεΐα «el cuidado» homérico se convierte en terapéutica, pero ya también, en cierto modo, en cuidado del alma, Sócrates lo dirá luego exactamente. Y hay los aspectos naturales, también: la salud está estrechamente relacionada con el ambiente natural, el *De los aires, aguas y lugares* lo deja bien claro. Por lo demás, esta inserción del hombre en la naturaleza del mundo todo estaba ya en los presocráticos.

Pero el médico se diferenciaba claramente del filósofo por su papel social. El filósofo, con excepciones como Tales, se separaba de la cosa pública. Estaba aislado. Heráclito decía que todos los hombres tenían *logos*, pero los más estaban dormidos al *logos*: el verdadero *logos* era el suyo, su doctrina. Y los efesios contestaban que, si era el mejor, que lo fuera el otra parte. Al menos eran francos el filósofo y ellos.

Era el estar aparte, la indefensión del sabio, como, en Platón. La de los filósofos que salían de la caverna, conocedores de la verdad, pero eran despreciados por el vulgo.

Otros filósofos acababan por expatriarse. Marcharon a Atenas hombres como Anaxágoras y Demócrito (antes a Italia y Sicilia Pitágoras, Jenófanes, Empédocles, de ellos salió Parménides). Aparte de la invasión de los persas en el 546, ¿cómo iban a estar a gusto en sus ciudades hombres que dejaban indiferentes que las cabras devastaran sus campos, como Anaximandro, que preferían hallar una etiología a ser rey de los persas, como Demócrito, que decían, así Anaxágoras, que el sol era un pedrusco ardiente no más grande que el Peloponeso?

En cambio el médico, partícipe de las mismas ideas, vivía en un ambiente humano. Trataba de ayudar a los hombres en todos los aspectos, y para ello tenía que socializar con ellos, sentar reglas para comunicarse y ayudarse. Le escuchaban. Y no actuaba solo: Hipócrates estaba rodeado de su escuela, que le continuó. Y hubo las otras escuelas médicas, he hablado de la de Gnido, se puede hablar de otras más, hasta llegar a Galeno.

De otra parte, las ciudades contrataban médicos públicos, les recompensaban, a veces, de modo espléndido. Escribí, hace ya tiempo, en la revista *Kadmos*, nada menos que en 1972, sobre el bronce de Idalion: en dialecto chipriota y escritura silábica el rey Estasicipro recompensaba al médico Onesilo y sus dos hermanos por la atención prestada a los heridos en el sitio de la ciudad por los persas a comienzos del siglo V a. C., antes de Hipócrates. Y, luego, el médico público, en las ciudades griegas y en Roma, era un servidor importante del Estado.

Los médicos griegos eran llamados por los estados extranjeros. Y no se ocupaban solo de Medicina: esta seguía unida a tantas cosas más. El caso más notable es el de Galeno, en la Roma de Marco Aurelio y Cómodo, de él hablaré. Pero quiero ahora

mencionar, al menos, a Ctesias de Gnido, que trabajó en Persia como médico de Darío II y Artajerjes Mnemon, en torno al año 400, y que vuelto a Grecia escribió sus *Persica*, la primera obra histórica sobre Persia y la India.

Los médicos griegos eran profesionales pagados por los particulares o las ciudades o los reyes. Y eran «sabios», sofistas, como el propio Hipócrates en su *De la antigua Medicina* llama a los físicos jonios. Y como eran llamados los músicos, los poetas, los individuos destacados en cualquier arte o técnica. Y como Esquilo llama a Prometeo, ese φίλ~νθρωπος «amigo de los hombres» que trajo a la Humanidad sus inventos, tal el número, tales las medicinas. Y como a sí mismos se llamaban, sin el posterior sentido peyorativo, los sofistas, profesionales también de la sabiduría.

En los círculos sofisticos y filosóficos de Atenas entraban los médicos, recordemos al Erixímaco del *Banquete* platónico. Y yo quería recordar lo que he escrito en otros lugares, concretamente en el prólogo de mi traducción de Tucídides, republicada últimamente en 2002. He tratado allí de la figura del médico como modelo de la del pensador político.

Pues Tucídides quiso crear una historia en la que los hechos son juzgados sobre la base de la «naturaleza humana», ni más ni menos que lo que hacían los médicos. Los conflictos y errores son producto, evidentemente, de las pasiones y ansia de poder insitas en esa naturaleza humana: los filósofos (y luego los cristianos) quisieron extirparlas, pero esto era, para Tucídides, un error. Recuerdo lo de Horacio: *naturam expellas furca, tamen usque recurret* «puedes expulsar a la naturaleza con una horca, siempre retornará». El político lo que ha de hacer es conocer esa naturaleza y, sobre ese conocimiento, guiarla racionalmente, corregirla, «ayudar o al menos no dañar», como decía ya Hipócrates.

Las leyes de la naturaleza humana son eternas y el hombre y las sociedades están sujetos a perturbaciones: hay que saber reconducirlas. La Historia de Tucídides, más que una historia, es un manual de conducta para uso de políticos, supuestamente de validez universal. Como los escritos de los médicos.

Pero en esta comparación del político y el médico y de la posibilidad que ofrece el hombre de ser reconducido en la medida en que su naturaleza lo permite, Tucídides no tiene el lugar más antiguo. Antes que él, el Sócrates del *Gorgias* coloca al médico como modelo del hombre que se cuida del cuerpo, como paralelo al político justo que se ocupa del alma; y como antítesis, los dos, del cocinero que adula al cuerpo y el retor mentiroso que adula al alma. La recta medicina es, pues, el modelo.

Toda esta línea, desde los presocráticos, es la que intenta, abandonando la rutina e ignorancia antiguas, un orden justo y racional del cuerpo y del alma y, muy concretamente, de las sociedades. Era un tanto diferente de la de los sofistas, que incluían una mayor capacidad de elección del hombre, un mayor individualismo y relativismo en la creación de modelos. Protágoras es bien sabido que conocía la diversidad de las sociedades hu-

manas, el impacto de ellas en la creación de las normas y leyes: no intentaba promover una verdad común, el hombre (suponemos que no solo el individual) era la medida de todas las cosas.

Pero creía, también él, en el *logos*, la racionalidad, como todos los pensadores griegos desde los presocráticos: creía que, gracias a ella, podía encontrarse un nivel de entendimiento. No es este el lugar de detenerse a examinar en qué medida esto fue logrado, en la práctica, en Grecia. Solo quiero hacer ver que el papel del médico dentro del mundo humanístico era más o menos el mismo, y que tanto la medicina como la conducta del estado eran consideradas, por el grupo de hombres que nos ocupa, como variantes de un mismo ideal de racionalidad y equilibrio.

Fue este equilibrio el ideal de toda la teoría política griega, no la búsqueda de cómo imponer el propio poder, a la manera de Maquiavelo. Y esto sin llegar a un Platón que, como muchos de sus continuadores, buscaba eliminar simplemente la pasión del poder, abominaba de los Temístocles y los Pericles, quería que su ciudad fuera pequeña, ni pobre ni rica, alejada del comercio y de las grandes empresas. Estaba, sin duda, muy escarmentado por lo que en la guerra del Peloponeso había sucedido. Otro paralelo con Europa.

Y habría que citar, en este contexto, también a Aristóteles, que no era un médico, pero sí hijo de un médico y verdadero fundador de la Biología y la Ciencia Natural en Grecia. También él se interesó por lo humano. E intentó en su *Política* y su *Ética a Nicómaco* salidas racionales, humanas, conciliadoras, a los problemas de la democracia y de la sociedad en general.

No he intentado, con estas palabras, otra cosa que sentar los precedentes antiguos de lo que luego fue el médico y fueron sus ideas y su comportamiento social dentro de la sociedad medieval y, sobre todo, después, en la humanista. Vemos que, tras una decadencia científica, el modelo antiguo volvió a tener vida dentro del mundo del Renacimiento y del Humanismo.

Aunque, entre las muchas cosas que he dejado fuera de estos breves esquemas, hay una, al menos, que quiero recordar. Es la figura de Galeno, el gran médico griego al que ya he hecho referencia, la base, realmente, a través de varias peripecias, de toda la medicina occidental, incluso de la que contra él reaccionó y abrió nuevos horizontes.

Porque Galeno, llamado por los emperadores, ya lo he dicho, fue siempre, como otros de los que no puedo ocuparme, un médico filósofo: la culminación de la medicina filosófica de la Antigüedad. Dicen que ecléctico; al menos, a través de sus voluminosos escritos nos enteramos de las bases filosóficas de las diversas escuelas médicas de la Antigüedad.

Tenemos, una vez más, al médico de corte y, al tiempo, al pensador inmerso en debates doctrinales con escuelas varias, sobre todo con las dependientes de los estoicos y

Epicuro. Comentó, también, a Hipócrates, de quien en definitiva deriva, y a Platón. Aquí quiero citar, como especialmente significativos, títulos de obras suyas como *Que el mejor médico es también filósofo*, *Que las costumbres del alma concuerdan con el temperamento del cuerpo*, *Sobre las facultades naturales* y, sobre todo, *Sobre el método terapéutico*.

En él culminaba la medicina griega como un arte racional y razonado, ligado a ideas sobre el hombre y su naturaleza y sobre los diversos tipos humanos. Seguía enlazando el cuerpo con el alma y la conducta humana. Seguía desenvolviéndose en medio de la vida social, entre la admiración y la rivalidad que promovía. Era un gran estímulo intelectual. Fuera de la Medicina, los hombres de la generación contemporáneas de los que eran llamados sofistas (es la que nosotros llamamos segunda sofística) eran, en realidad, sus colegas.

Esto es algo de lo mucho que podría decirse sobre la Medicina griega: parte de un movimiento intelectual que, comenzado en el siglo VI a. C., llegó al fin de la Antigüedad. Decayó luego, como tantas cosas, pero nunca del todo. Hubo continuadores más o menos exactos, a algunos he aludido. Y cuando el texto de Hipócrates y de Galeno fue otra vez descubierto –a través de traducciones primero, ya he dicho, directamente luego– dio impulso, otra vez, al movimiento médico.

Y surgieron otra vez los médicos humanistas, dentro del movimiento humanista. De un movimiento que buscaba, una vez más, la independencia y la libertad del hombre, la creación de una nueva sociedad pacífica. Entre múltiples problemas, hemos visto. Como antes en la Antigüedad.

Así ha sido nuestra historia. Pero nunca ha habido ruptura completa, y el estímulo para nuevas creaciones, nueva libertad y creatividad tras los períodos de debilidad y decadencia, nunca ha faltado. En el fondo, ha habido una continuidad. Porque, aparte de la tradición, la realidad misma de la vida humana, lo imponía. ¿Y dónde iban a buscarse las raíces de esa continuidad sino en la Antigüedad Clásica? De ella bebieron también los árabes y los judíos, en realidad forman parte, en esto, de la misma tradición.

Pero, en fin, estoy ya casi al final, y esta línea de continuidades y discontinuidades, de remontes y decadencias, de esperanzas y frustraciones, esta línea del Humanismo que he tratado de seguir a grandes trazos, me hace pensar, casi sin quererlo, y ya que estamos en unos actos organizados por la Fundación Gregorio Marañón, en el propio Don Gregorio. Me da la tentación de insertarlo, junto a otros humanistas, algunos de ellos médicos también, dentro de ella.

Aunque prefiero ocuparme, escuetamente por supuesto, más de su obra, y de su obra fuera de lo estrictamente médico, que de su biografía.

Pero en esta biografía hay algo que me recuerda, también, cosas de sus predecesores. Su combinación del trabajo profesional y científico con la preocupación por el mundo de lo humano, con su calidad de hombre de pensamiento y de letras. Su recuer-

do de la España de la Restauración y la Regencia como un «paraíso perdido», según cita que nos ofrece el discurso de D. Mariano Turiel en la Academia de doctores. Sus lecturas juveniles de los clásicos y de la Historia de Roma. Su encuadre entre la generación de los amigos de su padre, como Menéndez y Pelayo, Pérez Galdós y Pereda y hombres de generaciones más jóvenes, médicos humanistas como Olóriz, Cajal, Madinaveitia y el propio Laín Entralgo. Su asociación, al servicio de una República ilustrada, con Ortega y Pérez de Ayala, y el fracaso de todos ellos y su destierro y su vuelta a España y su trabajo incansable en ella.

Todo ello recuerda demasiado situaciones y hombres de que he hablado, podrían añadirse, en la Antigüedad, nombres como Heródoto, Tucídides y Platón que también fueron desterrados, algunos regresaron, todos siguieron su trabajo incansable. La verdad, yo personalmente prefiero el trabajo y la vocación de un Marañón bajo la Monarquía al ruidoso griterío y muro de las lamentaciones de otros, a tanto filosofismo y pedagogismo importados, a tanta revolución y huelga, a tantas alianzas detestables.

Triste cosa que cuando la historia ofrece, raramente, un acuerdo pacífico, pronto aparezcan voluntarios para enturbiarlo. Marañón y otros tantos, sin ambición política, en situaciones que no les gustaban, hicieron lo que les fue posible por la Ciencia y por España.

Pasó luego circunstancias duras cuando, como Ortega y Pérez de Ayala, regresó a España. El Dr. López Vega, en su libro *Marañón, académico*, las describe con detalle. Merece respeto su decisión, como lo merece la de otros que no volvieron. En todo caso, los que volvieron como él y los que aquí quedamos hicimos lo posible por rehacer a España, siempre al margen del poder. Y España, como un ser vivo, siguió creciendo pese a todo.

Pero no es este mi tema. Mi tema es la producción humanista de Marañón, libros no propiamente de historia, sino de una intrahistoria centrada en el carácter de los biografiados. Libros en los que almas y cuerpos, como dirían los antiguos, se unen indisolublemente. De biología habla él. Que duda cabe de que esto nos recuerda, una vez más, a los antiguos: a Hipócrates, por supuesto, a Teofrasto en sus *Caracteres* que ya cité y que habían hallado en Francia, en La Bruyère, un continuador, otros en España, en las figuras de Huarte de San Juan y Feijóo, estudiadas por Marañón precisamente. No es extraño que un médico humanista se deslice por esta pendiente. En Laín, también, podría pensarse.

El caso es que en 1930 Marañón se lanzó por el camino de que hablo con su *Ensayo biológico sobre Enrique IV de Castilla y su tiempo*. Quizá fue el cúmulo de su experiencia y sus conocimientos el que le llevó por este camino: creyó, con razón, que podía aportar algo. Pero no es menos posible que la turbulencia de los tiempos en que se hundía la Dictadura y se anunciaban acontecimientos que no podía controlar pese a sus intentos, acontecimientos que acabarían por arrastrarlo, le tentasen a una reflexión sobre el sentido profundo de la vida de algunos hombres destacados.

Centró estas biografías, ya se sabe, en un motivo central con el que pretendía hacer inteligible la vida de sus biografiados. La de Amiel (1932) se centra en la timidez, la del Conde-Duque de Olivares (1936) en la pasión de mandar, la de Tiberio (1939) en el resentimiento. «De historia humana y no historia política propiamente» habla él mismo. Habla sí mismo en el comienzo de su biografía del Conde-Duque, una verdadera teoría de la dictadura.

Trataba de dar claves sobre estos personajes, como también sobre el mítico Don Juan en varios ensayos. Y, ciertamente, su penetración era grande. Quizá simplificaba un poco: no parece que la pasión de mandar sea suficiente para interpretar al Conde-Duque, él mismo escribió que «todos llevamos dentro una personalidad mucho más compleja de lo que indica nuestra fachada oficial». Cada hombre es muchos hombres, decía Walt Whitman. Y todos tenemos algo de muchas pasiones y muchas insuficiencias.

En todo caso, es bien claro que era una línea con tradición antigua, como ya he indicado. Habría que volver la vista a Plutarco, tan traducido e imitado en toda Europa.

Quizá sean igual de significativos desde otros puntos de vista sus estudios sobre historia de las ideas: a propósito de Feijóo o Huarte de San Juan, por ejemplo, ya he dicho. Y, con los años, su visión se hizo más compleja. Qué duda cabe que fue el exilio el que aguzó su mirada cuando publicó en 1942 su *Luis Vives. Un español fuera de España*. Y en 1940 su *Elogio y nostalgia de Toledo*.

El también era un poco Luis Vives: estaba dentro y fuera. Y qué decir de su último libro, su *Antonio Pérez (el hombre, el drama, la época)*, de 1947, ya vuelto a España, pero estimulado, quizá, por su exilio en Francia. Aquí tenemos a D. Gregorio Marañón luchando con la época en que vivieron Vives, Laguna, Moro: época de intrigas, fuertes personalidades, imposible concordia.

En fin, también en Grecia un historiador como Tucídides volvió con sus experiencias del exilio, que sumaba a una trama ideológica de que antes he hablado. Escribió la guerra y la derrota de Atenas vista por un exiliado que retornó a su final. Todo se sumaba. En cuanto a Heródoto, fue toda la vida un exiliado. Eran hombres universales. Heródoto era, como Hipócrates, un dorio que vivió en el mundo jonio y aun en el persa; Tucídides, un ateniense que vivió en Tracia y no sabemos dónde más. Aristóteles, un macedonio mal mirado en Atenas, objeto de desprecios en la Academia de Platón: murió en el exilio, al final. Eran hombres universales, ya digo. Y amaban a Atenas.

Como tantos de los que, nacidos en España y que fueron, además, europeos universales y que han desfilado por estas páginas. Vives entre muchos, D. Gregorio Marañón el último de ellos.

En fin, si he logrado dar alguna idea de la pervivencia del Humanismo antiguo, con intermitencias, hasta hoy, y de la constancia, la repetición, de las situaciones humanas, me daría por contento. Y de la existencia, en unas y otras edades, de ese paisaje huma-

nista, libre y racional, pero desbordado una y otra vez por los dueños del poder. Y más si el encaje del pensamiento humanístico y el pensamiento médico y biológico, desde Hipócrates hasta ahora, tiene, para algunos al menos, la verosimilitud que yo le atribuyo.



## Erasmus, Moro y Vives

JOSEPH PÉREZ | Catedrático de la Universidad de Burdeos

Miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia

**L**os tres hombres que nos van a ocupar esta tarde han sido contemporáneos. El mayor es Erasmo, que nace en torno a 1467; Moro tiene unos diez años menos;<sup>1</sup> el más joven es Luis Vives, nacido en 1493, que tiene pues veintiséis años menos que Erasmo y dieciséis menos que Moro. Los tres mueren casi por las mismas fechas, Moro en 1535, Erasmo en 1536 y Vives en 1540.

Erasmo es holandés, nació en Rotterdam; vivió en Flandes, en Lovaina, pero viajó a Inglaterra, a Francia, a Italia, a Alemania, a Suiza; murió en Basilea. Vives nace en España, en Valencia, pero sale muy pronto de su patria, en 1509, a los dieciséis años; estudia en París, luego se traslada a Flandes, primero a Lovaina, luego a Brujas, ciudad que va a convertirse en su residencia habitual, lo que no le impide viajar a Inglaterra, por ejemplo, para dar clases en Oxford; nunca volverá a España. Erasmo y Vives son ambos súbditos de don Carlos, rey de Castilla y de Aragón, duque de Luxemburgo y señor de Flandes. Moro es el menos cosmopolita de los tres; nace, vive y muere en Inglaterra; sólo hace contados viajes a Flandes, por motivos de trabajo, como diplomático. Los tres humanistas han tenido numerosas ocasiones de encontrarse y hablarse. Erasmo tiene treinta y tres años cuando, en 1500, publica su primer libro, los *Adagios*, una recopilación de refranes de la Antigüedad que revela dotes de filólogo y un conocimiento profundo de la literatura griega y latina. Tres años después, en 1503, sale a luz el *Manual del soldado cristiano* (*Enchiridion militis christiani*) que se convierte en seguida en el programa del evangelismo y del humanismo cristiano. Estos dos libros confieren a Erasmo una enorme autoridad en los medios intelectuales de toda Europa.

Se comprende que aquellos jóvenes humanistas que son Moro y Vives admiren a Erasmo, que goza en toda Europa de la fama de ser «el príncipe de los humanistas» y deseen acercarse a él y convertirse, primero en sus discípulos, luego en sus amigos. Tomás Moro conoce a Erasmo en 1499, cuando éste viaja por primera vez a Inglaterra, visita la Universidad de Oxford y es recibido en la corte en la que entra en contacto con el prínci-

<sup>1</sup> Nace en 1477 o 1478.

pe heredero, el futuro rey Enrique VIII. El maestro le hace a Moro el honor de pensar en él como colaborador para una traducción latina de los *Diálogos* de Luciano que se imprime en París, en 1506. En 1509, Erasmo publica su libro más conocido, *Elogio de la locura*, que dedica precisamente a Moro; por cierto, como advierte Erasmo, el título latino de la obra, *Encomium Moriae*, puede entenderse en un doble sentido: elogio de la locura –en latín, *Moria*– o elogio de Moro, ya que el nombre Moro se parece mucho a *Moria*, aunque el mismo Moro diste muchísimo de ser loco, es más bien todo lo contrario.<sup>2</sup> Erasmo cuenta pues con el abogado profesional que es Moro para, si hace falta, salir en defensa de aquella *Moria* que debe considerar como suya.<sup>3</sup> Erasmo tiene muchas atenciones con Moro. Le regala el retrato que el pintor Quentin Metsys hizo de él en 1517. Dos años después, el 23 de julio de 1519, en carta al humanista alemán Ulrich von Hutten, Erasmo hace de Moro un elogio que pronto tiene muy amplia resonancia en toda Europa.<sup>4</sup>

Vives conoce a Erasmo hacia 1516. Entre los dos se entablan entonces unos intercambios epistolares que durarán toda la vida. A Erasmo, Vives le llama *amicus probatissimus*, expresión que supone ya cierto grado de intimidad entre el maestro y el discípulo. Nos lo confirma el aprecio que siente Erasmo por Vives. Debe de ser Erasmo quien sugiere que Vives sirva de consejero al sobrino del todopoderoso Chievres, el cardenal Guillermo de Croy, un muchacho de diecinueve años, obispo de Cambrai, destinado por su tío a ocupar nada menos que el arzobispado de Toledo, vacante con la muerte del gran Cisneros. A principios del año 1519, Erasmo, en carta al médico español Juan de la Parra que vive con la corte de Carlos V en Flandes, hace un gran elogio de Vives, de quien dice que es gran erudito. El 13 de febrero del mismo año, es también Erasmo quien recomienda a Vives para que se le nombre maestro del infante don Fernando, hermano de Carlos V. El 15 de junio de 1520, Erasmo le escribe a Moro que no le extrañaría que Vives llegara andando el tiempo a oscurecer la gloria del mismo Erasmo.<sup>5</sup> Este mismo año de 1520, Vives publica unas *Declamationes Syllanae quinque*,<sup>6</sup> con un prólogo de Erasmo donde se encuentra una frase muy elogiosa: «mientras otros gritan, Vives declama con sabiduría y serenidad únicas». Por consejo de Erasmo escribe Vives un comentario a la *Ciudad de*

2 «Que Pallas istuc tibi misit in mentem? inquies. Primum admonuit me Mori cognomen tibi gentile, quod tam ad Moriae uocabulum accedit quam es ipse a re alienus; es autem uel omnium suffragiis alienissimus».

3 «Sed quid ego hec tibi, patrono tam singulari ut causas etiam non optimas optime tamen tueri possis? Vale, disertissime More, et Moriam tuam gnauiter defende».

4 «Su cara refleja siempre un buen humor afable y bondadoso y da un poco la impresión de que está a punto de soltar una carcajada. Respira más bien la broma que la seriedad, aunque está muy lejos de la bufonería... Es persona muy sobria en el comer... Gusta de vestir de modo sencillo, sin seda, ni púrpura, ni cadenas de oro, a no ser que lo exijan las circunstancias».

5 «Is unus est de numero eorum, qui lumen Erasmi sint obscuraturi».

6 Las declamaciones o discursos silanios son cinco. En los dos primeros se intenta convencer al dictador Sila de que no renuncie de sus poderes. El tercero refleja dicha renuncia y el cuarto y quinto muestran la reacción virulenta de Lenido contra Sila.

*Dios* de san Agustín (Basilea, 1522), libro que, por cierto, desagradó a los teólogos por su irreverencia con los antiguos comentaristas y al mismo Erasmo por su prolijidad.

Las relaciones entre Vives y Moro son más tardías. Moro había leído con interés los primeros trabajos de Vives, particularmente la diatriba publicada en 1518 contra los falsos filósofos –*In pseudodialecticos*–, libro en el que Vives denuncia con una severidad no exenta de humorismo las lucubraciones de los profesores universitarios, sus métodos anticuados, su jerga incomprensible y abstracta. Todos los humanistas opinaban lo mismo sobre la rutina universitaria. A Moro le debió de gustar el libelo y algunos otros trabajos del joven valenciano. En una carta a Erasmo, fechada en 1519, se deshace en alabanzas sobre el autor. Por su parte, Vives admira mucho el gran libro de Moro, la *Utopía*, que no duda en equiparar a la *República* de Platón.<sup>7</sup> Moro y Vives se admiran pues mutuamente y se cartean, pero todavía no se conocen personalmente. El encuentro se realiza en 1521, cuando Moro tiene que viajar a Brujas para acompañar al cardenal Wolsey que va a reunirse con el emperador Carlos V para debatir de los grandes problemas diplomáticos de la época. Vives reside precisamente en Brujas, de modo que les es muy fácil a los dos humanistas verse y confirmar la amistad que los une. Desde entonces los dos siguen muy amigos y se ven con frecuencia. A partir de 1523 y hasta 1528 Vives viaja con frecuencia a Inglaterra entre otoño y primavera, como maestro de la princesa María Tudor, hija de la española Catalina de Aragón. Durante estas estancias, Vives casi siempre se hospeda en casa de Moro. Este le pide consejos y ayuda para la educación de sus hijos.

Erasmo, Moro y Vives son los mejores representantes del humanismo cristiano, un movimiento que conviene definir cuidadosamente para evitar cualquier confusión. Estamos en una época de transición entre los tiempos medievales y la edad moderna, una época que se caracteriza por dos movimientos que no son contradictorios, sino que van íntimamente unidos: el humanismo y la Reforma religiosa en el sentido amplio de la palabra.

La Edad Media había sido una época eminentemente religiosa cuya más alta expresión teórica era la noción de Cristiandad, una concepción muy amplia en la cual el catolicismo informaba todos los aspectos de la vida de la sociedad. Desde el punto de vista cultural esta noción implicaba que lo único verdaderamente importante era Dios; la ciencia por excelencia era la teología que enseñaba qué es Dios; todas las otras disciplinas estaban supeditadas a ella; eran meras introducciones, propedeúticas, a la teología.

El humanismo rompe con esta jerarquía. De las muchas y varias definiciones que se han dado de este movimiento, yo estaría dispuesto a privilegiar una, la que dieron los mismos humanistas del objeto de sus estudios. Ellos pretenden dedicarse a las letras humanas o letras de humanidad, en latín, *humaniores litterae*. En esta expresión conviene destacar dos aspectos:

<sup>7</sup> La primera edición de la *Utopía*, poco cuidada, es de 1516; las ediciones posteriores (París, 1517, y Basilea, 1518) son las definitivas y las que van a dar al libro de Moro su fama europea.

– Letras, en aquella época, no tiene el sentido restrictivo de hoy, la palabra se refiere a todo tipo de conocimiento que suponga la lectura asidua de libros fundamentales. Se tiene la convicción de que el saber está contenido en los libros y se transmite por los libros. El científico es ante todo un lector, el que lee mucho y bien, un hombre leído, como se decía en castellano. Letras viene a ser pues sinónimo de ciencia.

– La ciencia de los humanistas es ciencia humana, mejor dicho (*humaniores litterae*) una ciencia más humana que otra en la medida en que se opone a las letras sagradas que cultivan preferentemente los profesores de la escuela medieval, los escolásticos. El humanismo se distingue de la teología escolástica como lo profano es distinto de lo sagrado. El humanismo proclama así la emancipación de la ciencia que se convierte en un valor autónomo, distinto de la religión, aunque no forzosamente opuesto a ella.

El humanismo es esencialmente crítica y espíritu crítico, se trata de someter a examen todas las ideas establecidas que los doctores, los expertos, presentan al público como otros tantos dogmas que habría que acatar sin discusión. El argumento de autoridad no sirve, el científico tiene la obligación de someter a discusión sus teorías. En el siglo XVI, los expertos eran los doctores escolásticos, los especialistas que pretendían detener la verdad e imponer su dictamen a una opinión pública que consideraban incapaz de entender los problemas porque no se tomaban la molestia de darle las explicaciones necesarias en un lenguaje apropiado. La reacción del humanismo es siempre idéntica: examinar, someter a crítica y discusión unas teorías que tienen implicaciones y consecuencias de singular actualidad para los mortales. Y, lo primero de todo, lo que exigen los humanistas de los doctores, es que no traten de escudarse detrás de un lenguaje esotérico, una jergonza inaccesible, no sólo al común de los mortales, sino al hombre medianamente culto. Esta ha sido desde un principio la preocupación dominante del humanismo, decir cosas fundamentales y decirlas de tal forma que todos las puedan entender, en una lengua clara, bella y elegante. En esto se opone otra vez al escolasticismo de los doctores que sólo se ocupan de plantear cuestiones vanas, inútiles, y de exponerlas en una jergonza de mal gusto, plagada de barbarismos y tecnicismos, lo que Juan de Valdés, en los años 1530, llamaba *sofisterías* y *bachillerías*, lo que podríamos traducir hoy por pedantería y terrorismo intelectual. El alegato de Vives contra los falsos dialécticos (*In pseudo-dialecticos*, 1519) se dirige contra los que fueron sus maestros en París, algunos de ellos españoles (los hermanos Coronel, Juan de Celaya...) que se esgrimían en cambiar lo negro en blanco (*vertere in candida nigrum*). Erasmo y Moro coinciden con este punto de vista.

Porque los humanistas se forman un concepto muy alto de las letras, es decir, repito, de la ciencia, se muestran muy críticos frente a las obras literarias de mero entretenimiento. Hay, en el humanismo cristiano tal como lo entienden Erasmo, Moro y Vives, un fondo importantísimo de puritanismo estético y también de puritanismo moral. Luis Vives, como todos los humanistas, censura la novela, sobre todo la novela que gozaba del mayor éxito en su tiempo, la novela de caballerías, como mentirosa e inmoral; aquellas

ficciones eran totalmente inverosímiles y de ningún fruto para el lector. Vives arremete también contra los *libros pestíferos* que no tratan de otro tema que de amores; estos libros se escriben para los ociosos y habría que prohibirlos completamente. En su tratado sobre las disciplinas (*De disciplinis*, 1531), Vives denuncia a los poetas eróticos Tibulo y Ovidio. «Los feos y sucios poemas» no le gustan. A juicio de Vives, Ovidio bien se mereció el destierro por haber escrito su asqueroso *Arte de amar*.<sup>8</sup> «El deleite corporal es indigno de esa excelencia nuestra que poseemos por la naturaleza del alma», escribe en el tratado sobre la educación de la mujer (*De institutione feminae christianae*, 1523); «la copulación carnal nos priva de las funciones del alma y la razón, es como un ataque de epilepsia».<sup>9</sup>

Si pasamos a Moro, es interesante apuntar los libros que el héroe, Rafael Hitlodeo, regala a los habitantes de la isla de Utopía; casi todos son griegos y obras de filosofía o de historia (Platón, Aristóteles, Plutarco, Luciano, Tucídides, Herodoto...) o dramas (Aristófanes, Eurípides, Sófocles); el único poeta es Homero; llama la atención la ausencia de Virgilio y Ovidio. El puritanismo de Moro se echa de ver en los pasajes de la *Utopía* dedicados al matrimonio. Se nos dice lo siguiente: «La mujer no se casa antes de los dieciocho años. El varón no antes de los veintidós. Tanto el hombre como la mujer convictos de haberse entregado antes del matrimonio a amores furtivos son severamente amonestados y castigados. Y a ambos se les prohíbe formalmente el matrimonio, a menos que el príncipe les perdone la falta. Incurren en gran infamia el padre y la madre de familia en cuya casa se comete el delito, por haber descuidado su obligación de velar por sus hijos».<sup>10</sup> Por otra parte, en *Utopía*, «El adulterio es castigado con la más dura esclavitud. Si ninguno de los cómplices era soltero, los esposos ofendidos, pueden, si quieren, repudiar al cónyuge adúltero y contraer matrimonio entre sí. O, si prefieren, con otra persona de su elección. En cualquier caso, si alguno de los ofendidos sigue queriendo al que tan mal le correspondió, nadie le impide seguir fiel a su matrimonio, con tal de seguir la suerte del culpable condenado a trabajos forzados».<sup>11</sup>

En cuanto a Erasmo, en varias ocasiones demuestra su conformidad con los puntos de vista puritanos de sus jóvenes amigos. Me limitaré a dos muestras. En el diálogo sobre la *Institución del matrimonio cristiano* (1526), Erasmo retoma el concepto del decoro para condenar los desnudos de algunas historias contenidas en el Antiguo Testamento, como las de Susana y los viejos, la danza de Salomé o David y Betsabé, y vuelve a incidir en su particular juicio acerca de los artistas. Pero donde expresa con más vigor su pensamiento es en el *Ciceronianus* de 1528, escrito después del Saco de Roma en el que ve un castigo de la providencia contra la capital del mundo cristiano convertida en foco de paganismo; Roma, con sus pruritos de estilo elegante y pompa antigua, no es más que

<sup>8</sup> M. Bataillon, 1969 b, p. 330.

<sup>9</sup> *Commentaria in Sancti Augustini*, citado por Puig de la Bellacasa, 1993, p. 60.

<sup>10</sup> *Utopía* en Pedro Rodríguez Santidrián, 1984, pp. 168-169.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 171.

un centro pagano; el título del diálogo es una clara alusión a una epístola en la que san Jerónimo cuenta cómo Cristo se le apareció en sueños, amonestándolo con estas palabras, *Non christianus es sed ciceronianus*. En Roma, le escribe poco después Erasmo a su amigo español Juan de Vergara, no es más que paganismo, *Paganismus est, mi crede*.<sup>12</sup>

El retorno a la Antigüedad no significó pues una vuelta al paganismo ni un avance del libre pensamiento. La sociedad renacentista ha sido mucho más religiosa de lo que se pensaba. Se cuestionan, eso sí, las normas religiosas vigentes, impuestas por la Iglesia oficial y los doctores escolásticos de las universidades; existe una gran preocupación por encontrar nuevas formas de espiritualidad, más auténticas, menos pensadas y más vividas, que respondan a las inquietudes generales de una sociedad desconcertada, pero todo ello son síntomas de religiosidad más que señales de descreimiento. El hombre de aquella época siente hondas preocupaciones sobre su propio destino en el mundo. La Reforma luterana no es más que una de las variantes de una preocupación general hacia una fe salvadora y una religión interiorizada. Erasmo es el mayor representante de este doble movimiento de renovación, en su versión humanista y en su vertiente religiosa. Su dedicación al humanismo es inseparable de su voluntad de llevar a cabo una transformación de la vida religiosa. Cuatro aspectos merecen destacarse en su obra, el retorno a las fuentes primitivas del cristianismo, la exhortación a la lectura de la Biblia por todos los cristianos y en lengua vulgar, la superioridad del cristianismo interior sobre las exterioridades y ceremonias, la preeminencia de la oración mental sobre la vocal. Estas ideas de Erasmo, Moro y Vives las comparten. Los tres sienten las mismas aspiraciones, el mismo afán de llevar hasta sus últimas consecuencias el retorno a la antigüedad greco-romana y a las fuentes del cristianismo el Antiguo Testamento, los evangelios, los padres de la Iglesia, sin romper con la ortodoxia católica. Lo más notable es que estas preocupaciones espirituales ya no son exclusivas del clero, de los frailes y monjas. Ahora se empieza a pensar que la vida religiosa no toca solamente a los que viven sometidos a una regla monástica, también los seglares y los casados sienten la llamada a una vida espiritual más rica e intensa. La promoción del laicado está facilitada hasta cierto punto por el descrédito en que ha caído el clero secular y regular cuya corrupción evidente engendra en aquella época un anticlericalismo feroz.

Erasmus, Moro y Vives ofrecen en sus vidas y obras unos testimonios logrados de aquella promoción de los legos y seglares que tiene, como corolario, la rehabilitación del matrimonio.

Erasmus estuvo a punto de abrazar la vida conventual, pero por lo visto sin verdadera convicción ni vocación. Pasó unos años –desde 1487 hasta 1492– en un monasterio de canónigos agustinos, incluso llegó a pronunciar los votos reglamentarios en 1488 y se ordenó sacerdote el 25 de abril de 1492, pero inmediatamente después salió del convento para

**12** André Chastel, 1977, pp. 10 y 189.

formar parte del séquito del obispo de Cambray. Ya no volverá más al convento. Sigue siendo teóricamente monje durante unos veinte años, pero está claro que no tiene ninguna intención de regresar a la vida religiosa normal. En 1504, se le autoriza a no llevar el hábito religioso, permiso que el papa León X confirma y hace definitivo en enero de 1516.

Erasmus no sólo deja de ser monje, sino que se convierte en un censor vigilante y feroz de los monjes a los que acusa de no ser fieles a su vocación y de llevar demasiadas veces una vida muy poco edificante, son unos ignorantes, no practican las virtudes que recomiendan, no respetan ni el voto de pobreza y ni el de castidad, se creen superiores a los demás estados, etc. Una frase pronto famosa del *Enquiridion* lo resume todo, *monachatus non est pietas*. Los frailes no se lo perdonarán nunca, con contadas excepciones, consideran desde entonces a Erasmo como su peor enemigo. El *Monachatus non est pietas* no aludía simplemente a los monjes corrompidos, sino al hecho básico de que el monacato no era un modo de vida normal, lo cual es cierto, puesto que siempre se ha tratado, en principio, de una vocación a la cual pocos son llamados. Pero Erasmo era más radical. Lo que pretendía era afirmar la suficiencia, cuando no superioridad, de la vida seglar y del laicado, rehabilitar el estado de lego y de casado. Esto es lo que se propone en su diálogo *Uxor Mempsigamos*, traducido al español en 1528 con el título *Colloquio de Erasmo llamado Mempsigamos entre Eulalia y Xanthippe*.<sup>13</sup>

Moro nunca pensó en hacerse monje. Al contrario, se casó dos veces, primero en 1505, con Jane Colt, hija de un caballero rico del condado de Essex. La novia sólo tenía unos dieciséis o diecisiete años y era poco instruida. Erasmo cree que Moro lo quiso así para poder dar a su esposa la educación que creyera más adecuada; hizo que su mujer estudiase algo de gramática y literatura, y también música. El mero hecho de querer dar a su esposa cierta instrucción ya constituía una novedad para la época. Jane Colt le dio tres hijos y una hija a Moro. Este cuidó mucho su educación; quiso que sus hijos aprendiesen latín, griego, música, astronomía, pero no aritmética ya que, en su opinión, la aritmética era un conocimiento que sólo podía interesar a los mercaderes. Jane Colt murió en 1511. Inmediatamente después, Moro se volvió a casar con Alice Middleton, mujer ya mayor, viuda de un mercader de Londres.

Lo mismo que Moro, Vives estuvo casado. Lo hizo, el 26 de mayo de 1524, con Margarita Valldaura, hija de un notable de la ciudad de Brujas, valenciano como él, uno de los mercaderes establecidos en Flandes. Con Luis Vives tenemos pues uno de los primeros intelectuales del mundo moderno, es decir, un hombre dedicado al estudio, no por obligación profesional, como lo venían haciendo los clérigos, sino por vocación y temperamento. Él rompe con una tradición muy arraigada en la Cristiandad medieval; decide casarse, tener

<sup>13</sup> Otro diálogo de Erasmo sobre el mismo tema, *Christiani matrimonii institutio*, dedicado a la reina de Inglaterra Catalina de Aragón, no será nunca traducido. Sin embargo, viene incluido en el índice del inquisidor Valdés del año 1559.

una familia, educarla y al mismo tiempo seguir con sus ocupaciones. Es una especie de revolución. Hasta entonces, las tareas universitarias e intelectuales parecían incompatibles con el matrimonio y la vida de familia; todos los que se dedicaban a estudiar y escribir eran clérigos o, cuando no lo eran, se quedaban solteros. Los estatutos del colegio trilingüe de Salamanca, todavía en el siglo XVI, estipulaban que el vice-rector tenía que ser presbítero y los regentes –o sea los profesores– «que no fuesen casados». Cuando se entera de que Luis Vives ha contraído matrimonio, su amigo y corresponsal Juan de Vergara, canónigo de Toledo, no se lo puede creer: ¿cómo puede Vives compaginar la vida intelectual y sus obligaciones de marido y padre? Vives le contesta en 1527, tres años después de su matrimonio; las ocupaciones familiares y domésticas no le han apartado en ningún momento de los estudios que se había propuesto llevar a cabo. El mismo año en el que se casa, Vives publica su libro *De institutione feminae christianae* que en realidad fue redactado antes, ya que la fecha de la dedicatoria a Catalina de Aragón es de abril de 1523, momento en que Vives llega a Inglaterra, permaneciendo unos años en la corte e impartiendo docencia en Oxford. Cuando escribió la obra estaba pensando en la princesa María Tudor, para que le sirviera de lectura-guía en su formación. En este libro, Vives se deshace en alabanzas sobre la esmerada educación que los Reyes Católicos dieron a sus hijos y especialmente a sus hijas: «La edad nuestra vio aquellas cuatro hijas de la reina doña Isabel tener muy buenas letras. De todas partes me cuentan en esta tierra (Flandes), y esto con grandes loores y admiración, la reina doña Juana, mujer del rey D. Felipe y madre de nuestro emperador, rey D. Carlos, haber respondido de presto en latín a los que por las ciudades y pueblos a do iban le hablaban, según es costumbre hacer los pueblos a los nuevos príncipes». Como se ve, Vives se muestra muy entusiasta de Doña Juana. Lo mismo se puede decir de Catalina de Aragón, la desgraciada esposa del rey de Inglaterra Enrique VIII.<sup>14</sup>

Erasmus, Moro y Vives no viven en un mundo intelectual abstracto. No se desentendían de los grandes problemas que se plantean en el mundo ni de las preocupaciones cotidianas de sus contemporáneos. Al contrario, han sido lo que hoy llamaríamos unos intelectuales comprometidos y han intervenido en los debates candentes de su época, luchando por mantener la paz en el mundo, por defender la justicia y por aliviar la suerte de sus contemporáneos.

Cuando, a principios de 1516, el joven duque de Borgoña Carlos de Gante se proclama rey de Castilla y de Aragón nombra consejero a Erasmo, súbdito suyo como holandés que era. El humanista se toma en serio el nombramiento y decide poner su influencia y su fama al servicio de una política internacional que garantice la paz y la concordia entre las naciones cristianas. Expresión de esta postura es el tratado de marzo de 1516 *Institución del príncipe cristiano*, tan distinto en su inspiración y sus propuestas del alegato a favor de una política mucho más artera tal como acababa de defender Maquiavelo en

14 Vives escribió también un *De officio mariti*, texto que tuvo mucho menos éxito que el primero.

su famoso *Príncipe* (1513). Francia, España, el Imperio, Inglaterra se ven invitadas por Erasmo a reforzar los lazos de amistad y a renunciar definitivamente a ambiciones capaces de desembocar en guerras internacionales. Las perspectivas en este sentido parecían entonces favorables. Erasmo ya había escrito un ensayo sobre el tema. Sólo los que no participan en ella ven a la guerra con agrado (*Dulce bellum inexpertis*). A instancias del gran canciller Jean Le Sauvage, compone ahora una *Querela pacis* (1517), una lamentación de la paz, en la que la guerra es condenada desde los puntos de vista natural, político y teológico, con abundantes citas sacadas de la Sagrada Escritura. Erasmo profesaba un pacifismo integral; toda clase de guerra le parecía censurable, por ejemplo, la guerra contra el turco que, en su época, constituía una amenaza tremenda para la Cristiandad; a los que le hablaban de cruzada, Erasmo respondía que Jesús nos pidió que luchásemos contra nuestros vicios, no contra los turcos. Moro y Vives tuvieron una posición mucho más matizada. Ellos opinaban que la guerra defensiva era una forma de guerra aceptable; como los turcos representaban un peligro gravísimo, las naciones cristianas debían tomar medidas eficaces para defenderse; la lucha contra el turco debía ser pues una prioridad y, en esta circunstancia, Carlos V se comportaba como el defensor de una forma de civilización amenazada por la barbarie del campo enemigo. Cuando, en 1526, Soliman el Magnífico se apodera de Budapest y amenaza con conquistar Austria, a Luis Vives le da pena ver la insolidaridad de los príncipes cristianos, ciegos en sus rencillas y presos de sus ambiciones, haciendo caso omiso de la sombría amenaza que supone Turquía. Así surge su escrito *De Europae dissidiis et bello Turcico*.

Erasmo se cuida mucho de ir tan lejos. Al abogar por la paz, con el fin de evitar a la humanidad los males que siempre lleva consigo la guerra, se expresa de manera muy general, sin entrar en aspectos concretos, actúa con mucha prudencia. Moro y Vives no tienen estos escrúpulos. Ellos tienen el valor de mostrarse más decididos en la denuncia y en la propuesta de medidas, algunas de ellas radicales. Erasmo, por ejemplo, desarrolla una serie de reflexiones sobre la manera de reformar la sociedad y mejorar la suerte de los habitantes; como contemporáneo de los grandes banqueros Fugger y Welser, es testigo de las primeras manifestaciones del capitalismo financiero y se indigna ante ciertas especulaciones y ante los monopolios que organizan algunas compañías para que suban los precios y puedan ellas sacar más ganancia de la coyuntura, pero lo hace en términos moderados; no condena la propiedad privada ni la riqueza; denuncia los excesos en la comida, el vestido, la vivienda; establecer leyes suntuarias para evitar los abusos le parece legítimo, pero no va mucho más allá. Moro y Vives no tienen la misma prudencia, se pronuncian de una manera mucho más clara sobre algunos problemas candentes de la época. Esto se puede ver en tres casos concretos:

- Las reformas sociales.
- La actitud frente a Lutero.
- Las relaciones internacionales.

## Reformismo social

La *Utopía* de Moro, como es bien sabido, consta de dos partes. En la primera, el autor describe la situación que vive Inglaterra –y toda Europa– a principios del siglo XVI. Nos muestra una sociedad en la que la soberbia, la avaricia, la falta de honradez de las élites han pervertido el orden económico y social. El ejemplo más característico es el de los campesinos que han sido expulsados de sus campos y se ven obligados a mendigar o robar, pero otras muchas categorías están sometidas a injusticias parecidas. Todo el mal, opina Moro, tiene su origen en la propiedad privada con su corolario, el triunfo del dinero. «Por todo ello, he llegado a la conclusión de que si no se suprime la propiedad privada es casi imposible arbitrar un método de justicia distributiva, ni administrar acertadamente las cosas humanas». La segunda parte es la descripción de lo que podría ser una sociedad nueva, utópica, desde luego, en la que los males anteriores hubieran sido suprimidos definitivamente.

El reformismo social no es menos patente y vigoroso en Luis Vives. Pensemos sobre todo en el tratado sobre el socorro de los pobres. La presencia en las grandes ciudades europeas de una masa de vagabundos y mendigos que no encuentran otro modo de ganarse la vida le inspiró un librito sobre la necesaria reforma de la asistencia y de la caridad; había que proporcionar trabajo y empleos a los menesterosos para que pudiesen mantenerse, ellos y su familia, y al mismo tiempo contribuir a mejorar el progreso material de la sociedad. En la misma línea sintió Vives gran entusiasmo por la técnica en la que veía otra forma de aliviar la pena de los hombres y de lograr adelantos considerables.<sup>15</sup>

## La Reforma luterana

La rebelión de Lutero, en 1517, va a tener consecuencias inmensas en el mundo occidental. Significa la ruptura de la unidad religiosa de Europa, o sea, el fin de la cristiandad tradicional. Se comprende que, ante tamañas perspectivas, los mejores entendimientos del mundo cristiano hayan intentado salir del paso, buscando soluciones que hubieran corregido los vicios que aquejaban la cristiandad, pero preservando, sin embargo, lo esencial, la unidad de fe. Erasmo también desea la concordia en el mundo cristiano pero siempre se resistió a pronunciarse claramente ante las posiciones encontradas del papa y de Lutero. El opina, como Lutero, que la Iglesia necesita una reforma, pero no está de acuerdo con Lutero sobre los métodos de llevar a cabo esta reforma, preferiría evitar una ruptura. Quiere pues mantenerse neutral, pero, de esta forma, se enemista con los dos bandos.

Vives no interviene directamente en el problema, pero nunca se declaró favorable a Lutero. No así Moro quien, por las funciones que ejerce en la corte de Inglaterra, tiene la

<sup>15</sup> *De subventione pauperum* (1526). El diálogo de Vives inspirará, en la España de Felipe II, los proyectos de Miguel Giginta y de Cristóbal Pérez de Herrera. V. M. Bataillon 1991 a, pp. 339-340.

obligación de terciar en la contienda y lo hace de manera frontal. En 1521, el rey Enrique VIII había publicado un alegato contra Lutero, *Assertio septem sacramentorum*. Lutero había replicado con un escrito muy severo *Contra Henricum regem Anglorum* (1522). Como consejero del rey, Moro salió en defensa del monarca y de la fe en un texto muy enérgico, *Responsio ad Lutherum* 1(523). Sabemos por las cartas intercambiadas entre Erasmo y Moro que éste animó varias veces a Erasmo a terciar en el debate, tratando de convencerlo de tomar una posición clara sobre el problema de la Reforma. Erasmo siguió con su habitual prudencia y se negó a tomar parte en la contienda. Moro no dejó de mostrarse decepcionado por esta actitud. Preocupado por los progresos de la Reforma luterana, tuvo la impresión de que Erasmo, lejos de censurarla, había contribuido a fomentarla. Moro llegó a escribir que, antes de ver traducido al inglés el *Elogio de la locura* de Erasmo, preferiría quemar un libro que pudiera dañar a un solo lector.

### Las relaciones internacionales

Las diferencias entre los tres humanistas son todavía más notables en lo que se refiere a los grandes debates políticos de la época. Ya hemos dicho algo del problema que planteaban los avances de los turcos en la Europa central. Si pensamos en el descubrimiento y conquista de América, el gran acontecimiento del siglo XVI, notamos enseguida actitudes opuestas entre Moro y Erasmo.

Los relatos del descubrimiento y de las primeras exploraciones de América (las cartas y el diario de Colón, el *Orbe novo* de P. Mártir de Anglería, las relaciones de Américo Vespuccio, sobre todo) están en el germen de la *Utopía*, y estas informaciones se hicieron interpretando el mundo descubierto como un lugar en donde la naturaleza no había sido aun corrompida por el artificio que los europeos representaban como consecuencia de su larga historia.<sup>16</sup> Sabemos que algunos lectores se inspiraron en la obra para contemplar la posibilidad de crear una sociedad nueva en América. El oidor de la Audiencia de México don Vasco de Quiroga preparó, hacia 1535, una *Información en derecho* en la que preveía la organización de dos pueblos-hospitales (residencias de indios) para la que se había inspirado en la *Utopía* de Moro. No encontramos nada semejante en Erasmo, ni mucho menos. El no muestra ningún interés en sus obras por los grandes descubrimientos.<sup>17</sup> La polémica entre Las Casas y Sepúlveda sobre la conquista y colonización del Nuevo Mundo fue quizá la más trascendental de todo el siglo XVI, pero lo que ahora interesa destacar es que los argumentos de Las Casas y de Sepúlveda no salieron ni mucho menos de la aljaba de Erasmo; desde este punto de vista, el pacifismo de Erasmo cayó en saco roto.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Francisco López Estrada, 1980, p. 51.

<sup>17</sup> M. Bataillon 1991 c., p. 159.

<sup>18</sup> Juan Gil 2000, p. 214.

Donde aparecen de manera espectacular las diferencias entre Erasmo, Moro y Vives es en el modo de enfocar el deseo de Enrique VIII de anular su matrimonio con Catalina de Aragón, hija de los Reyes Católicos.<sup>19</sup> Como se sabe, el rey de Inglaterra estaba preocupado porque el único fruto de aquella unión había sido una hija, María Tudor, quien, andando el tiempo, se convertiría en reina de Inglaterra y se casaría con su primo Felipe II. Ahora bien, Enrique VIII quería un heredero varón y él estaba convencido que su amante Ana Bolena le daría aquel heredero, pero, antes de casarse con ella, era preciso anular el primer matrimonio con Catalina de Aragón.<sup>20</sup> Esta pretensión suponía una negociación con el papa y también con Carlos V, sobrino de Catalina, que temía que sus relaciones con Enrique VIII se enfriaran hasta llegar a un enfrentamiento. El canciller Wolsey se mostró incapaz de obtener unos resultados concretos; Enrique VIII no dudó en destituirlo (1530). En su lugar nombró a Tomás Moro pero éste se negó también a aprobar la conducta del rey y sobre todo su intención de romper con Roma y proclamarse jefe único de la Iglesia de Inglaterra, sometiéndola a su arbitrio. Moro prefirió renunciar a su cargo de canciller (septiembre de 1532). El nuevo canciller, Cranmer, como arzobis-

**19** Unos acuerdos firmados en Medina del Campo, el 27 de marzo de 1489, preveían un enlace entre la infanta Doña Catalina y el príncipe de Gales, Arturo, hijo y heredero del reino de Inglaterra. El trato se cerró; se sentaban las bases de una relación familiar y de una alianza política entre España, Bretaña, Inglaterra, Flandes y Alemania que dejaba aislada a Francia. Catalina embarcó en La Coruña el 25 de julio de 1500. Las bodas se celebraron en la abadía de Westminster, el 14 de noviembre. Desgraciadamente el príncipe de Gales, Arturo murió año y medio después, en mayo de 1502. Los Reyes Católicos enviaron entonces a Hernán Duque de Estrada como embajador extraordinario para aclarar el problema planteado por la devolución de la dote o negociar, en compensación, un nuevo matrimonio de la infanta Catalina con el hermano de Arturo, convertido en heredero de la corona inglesa, Enrique —el futuro Enrique VIII—, solución que será la que finalmente prevaleció. El acuerdo matrimonial se firmó el 23 de junio de 1503. Dicho acuerdo contenía una cláusula que, unos treinta años después, iba a abrir una crisis de inmensa trascendencia. Aunque, dada la tierna edad de los cónyuges, era muy probable que Arturo y Catalina no habían consumado el matrimonio, los Reyes Católicos pensaron que, para evitar cualquier duda en el futuro, era preferible pedir una dispensa pontificia para que el príncipe Enrique pudiera casarse con la viuda de su hermano. Julio II concedió la dispensa, el 26 de diciembre del mismo año, aunque no le parecía necesaria. En 1503, el príncipe Enrique no tenía más que doce años. Las bodas se retrasaron pues hasta el 11 de junio de 1509. Enrique VIII de Inglaterra y Catalina de Aragón tuvieron cinco hijos, de los que sólo sobrevivió una hija, María Tudor, nacida en 1516; esta hija será reina de Inglaterra en 1553 y, poco después, casará con el futuro Felipe II de España. Hacia 1527, sin embargo, a Enrique VIII le preocupaba mucho no tener más que una hija como heredera; temía quedarse sin sucesión y por ello se mostraba ansioso de conseguir el divorcio, tanto más cuanto que, por aquellas fechas, estaba locamente enamorado de una dama de honor de la reina, Ana Bolena. Entonces salió a relucir la cuestión de saber si el matrimonio de Arturo y Catalina había sido consumado o no. ¿Era válida la dispensa pontificia concedida en 1503? Presionada por Carlos V, sobrino de Catalina de Aragón, la Santa Sede se negó a acceder al divorcio. Este fue sin embargo pronunciado, en 1533, por un tribunal eclesiástico inglés, compuesto a devoción del monarca. Las consecuencias fueron, primero, la excomunión de Enrique VIII, luego, en 1534, la ruptura con el papa y, por fin, la creación de una Iglesia inglesa independiente de Roma. Catalina de Aragón, que murió en 1536 con el título de princesa de Gales, fue así la protagonista involuntaria de una de las crisis políticas y religiosas más sonadas del siglo XVI.

**20** Lo que pretendía Enrique VIII no era divorciarse de Catalina de Aragón, sino que su matrimonio con ella fuera declarado nulo.

po que era también de Canterbury, declara nulo el matrimonio con Catalina de Aragón y celebra el matrimonio con Ana Bolena, coronada entonces como reina de Inglaterra (1533). Moro, que sigue ejerciendo cargos de primer plano en la corte, se niega a asistir a la ceremonia. El 30 de marzo de 1534, Enrique VIII da un paso más, modifica la ley de sucesión al trono, excluyendo de ella a María Tudor. Moro se niega a prestar el juramento que se exige de los altos cargos del gobierno.<sup>21</sup> Moro es entonces detenido, sometido a juicio, sentenciado a muerte y ejecutado el 6 de julio de 1535.

Ante estos acontecimientos, Vives y Erasmo reaccionaron de modo muy distinto. El primero, en carta al segundo, fechada en Brujas, el 10 de mayo de 1534, muestra su preocupación por lo que está pasando en Europa, no sólo en Inglaterra, sino también en Alemania a raíz de la rebelión de Lutero, y en España, donde la Inquisición se ensaña contra los erasmistas. «Tempora habemus difficilia, in quibus nec loqui, nec tacere possumus absque periculo. Capti sunt in Hispania Vergara et frateur ejus Tovar, tum alii quidam homines bene docti. In Britannia Episcopus Roffensis [de Rochester] et Lundinensis et Thomas Morus. Precor tibi senectam facilem». Pero Erasmo sigue con su habitual prudencia. No quiere tomar partido. Se enfrían sus relaciones con Vives desde que éste comenzó a presionarle para que manifestara claramente su oposición al luteranismo y se pronunciara de manera inequívoca ante el divorcio del rey de Inglaterra.<sup>22</sup> Vives, en cambio, que por aquellas fechas –entre 1523 y 1528– vive con frecuencia en Inglaterra, toma decididamente posición contra el rey. Desde entonces, le es peligroso retornar a Inglaterra, ya no saldrá de Brujas hasta su muerte, en 1540.

La reacción de Erasmo, al enterarse de la ejecución del que había sido su amigo Moro, es decepcionante: «¡Ojalá no se hubiese metido en aquel lío y no se hubiese entrometido en debates teológicos!»<sup>23</sup>

A la hora de concluir esta larga exposición de unas relaciones complejas, no podemos hacer menos que enjuiciar de modo muy desigual la actitud de los tres humanistas ante los problemas de su época. Moro y Vives, sin dejar de ser unos intelectuales de primer plano, son capaces de comprometerse para defender sus ideales. Moro murió como mártir en defensa de lo que consideraba como el derecho y la verdad; la Iglesia lo ha reconocido por tal.<sup>24</sup> Vives dio muestras inequívocas de una adhesión sin reticencia a la verdad. Otro rasgo acaba haciendo de Vives un intelectual moderno; fue uno de los primeros en la historia de España en tener que exiliarse. Los motivos son conocidos, parte de su familia, conversa, sufrió los rigores de la Inquisición y es probable que esta cir-

**21** Moro no ponía reparos en la ley que apartaba a María Tudor de la sucesión al trono de Inglaterra. Lo que no podía admitir en conciencia era que la misma ley destruyera la autoridad del papa, haciendo del rey el jefe supremo de la Iglesia de Inglaterra, y declarara nulo el matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón.

**22** Angel Alcalá, 2000, p. 848.

**23** Carta de 24 de agosto de 1535 a Latomus.

**24** La Iglesia católica lo beatificó en 1886 y lo canonizó en 1935.

cunstancia le convenciese de no volver nunca a España. No parece haberse apartado del dogma católico pero es evidente que, para conservar toda su libertad intelectual, prefirió alejarse para siempre de una tierra en la que su filiación podía transformar toda crítica, aunque fuese menor, en una sospecha de desviacionismo religioso. Viene así Luis Vives a encabezar la larga estirpe de «españoles fuera de España», de aquellos intelectuales comprometidos, obligados por las circunstancias a residir en el extranjero porque no querían someter a ninguna censura o autocensura lo que opinaban y publicaban.

La actitud de Erasmo es infinitamente más ambigua. Quiere preservar a toda costa su libertad y por eso se niega a comprometerse a fondo en cualquier causa. Se limita a exponer ideas generosas y generales. Por eso, se le ha juzgado a veces con mucha severidad. Dámaso Alonso, que admiraba mucho al humanista, no dudó de calificarlo pura y simplemente de cobarde: «El alma de Erasmo carecía de la grandeza dramática de la de un Lutero. Pronto, ante cualquier ataque, empezaban en él las cortapisas, las reticencias, las salvedades, las protestas de fidelidad, etc. Ciertamente al huir lanzaba sus flechillas, y algunas enviroladas, pero no por eso dejaba de ser lo que fue y lo que es en sus obras, un cobarde».<sup>25</sup>

## Bibliografía

Angel ALCALÁ, El control inquisitorial de intelectuales en el Siglo de Oro, en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA y Bartolomé ESCANDEL BONET, *Historia de la Inquisición en España y América*. III. *Temas y problemas*. Madrid, BAC, 2000.

M. BATAILLON a, J. L. Vives, réformateur de la bienfaisance (1952), dans *Erasme et l'Espagne*. Nouvelle édition en 3 volumes par D. Devoto et Ch. Amiel. Genève, Droz, 1991, tomo III.

M. BATAILLON b, Humanisme chrétien et littérature (1969), en *Erasme et l'Espagne*. Nueva edición en 3 volúmenes por D. Devoto y Ch. Amiel. Ginebra, Droz, 1991, tomo III.

M. BATAILLON c, Actualité d'Erasme (1972), en *Erasme et l'Espagne*. Nueva edición en 3 volúmenes por D. Devoto y Ch. Amiel. Ginebra, Droz, 1991, tomo III.

André CHASTEL, *Le Sac de Rome*. Paris, Gallimard, 1977.

Antonio FONTÁN, *Vives*. Ayuntamiento de Valencia, 1992.

Juan GIL, El erasmismo en España, en *Torre de los Lujanes* (Madrid), n° 42, octubre 2000.

Alvaro HUERGA, en Manuel REVUELTA SAÑUDO y Ciriaco MORÓN ARROYO, *El erasmismo en España*. Santander, 1985.

Francisco LÓPEZ ESTRADA, *Tomás Moro y España*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1980.

<sup>25</sup> De los siglos oscuros al de oro, citado por A. Huerga, 1985, p. 354.

Valentín MORENO GALLEGO, *La recepción hispana de Juan Luis Vives*. Valencia, Generalitat Valenciana, 2006.

Tomás MORO, *Utopía*, traducción de Pedro RODRÍGUEZ SANTIDRIÁN. Madrid, Alianza Editorial, 1984.

André PRÉVOST, *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*. Madrid, 1972.

Ramón PUIG DE LA BELLACASA, *La discapacidad y la rehabilitación en Juan Luis Vives*. Madrid, 1993.

Pedro RODRÍGUEZ SANTIDRIÁN, *Vida de Santo Tomás Moro*. Madrid, 1997.

Joannis LODOVICI VIVIS, *Opera Omnia*. Dos vol. Valencia, Alfons el Magnànim, 1992.



## Erasmus en España y Vives en Europa. De adalides de la ortodoxia al ostracismo por su heterodoxia

JOSÉ LUIS ORELLA UNZUÉ | Catedrático senior de la Universidad de Deusto  
Profesor titular de Historia del Derecho de la UPV

**L**os hombres humanistas que hicieron de guías de todos los educadores del siglo XVI fueron Erasmo, Vives y Budé. Según Pedro de Leturia estos tres humanistas son también los que van a guiar la formación de los colegios fundados por los primeros jesuitas.

Fueron muchos los colegios para jóvenes que a lo largo y a lo ancho de todos los estados nacionales de Europa fueron fundados por los hombres del Renacimiento y del humanismo. Los colegios de los jesuitas fueron al fin y al cabo una imitación, con propia personalidad, de los colegios fundados por los humanistas. A los colegios de los jesuitas les habían precedido el colegio trilingüe ideado por Erasmo en Lovaina, el de Cisneros en Alcalá en 1528, el colegio de Budé en París denominado el Colegio de Francia en 1530 y el colegio ideado por la Universidad de Salamanca en 1554.

### Erasmus y España

#### Desiderio Erasmo (1466-1536)

El más famoso retrato de Erasmo es un cuadro que se conserva en el Louvre y que Holbein pintó hacia 1523. En este retrato aparece Erasmo tocado con el birrete renacentista, en la mano izquierda tiene una serie de cuatro anillos, uno de los cuales puede ser sin duda alguna su alianza matrimonial y otro de los anillos precisamente el que tiene una perla en su dedo anular podría significar la altura de sus conocimientos científicos, equiparable a los de un doctor.

El papa León X le quiso subvencionar su estancia en Roma. Pasó a la corte de Enrique VIII de Inglaterra llevando consigo el humanismo erasmiano y como consecuencia de su paso suscitó el humanismo inglés. El rey Francisco I de Francia le quiso poner al frente del Colegio de Francia mientras que Carlos de Gante le quiso llevar consigo a los nuevos estados de la península ibérica.

En el culmen de su vida y dentro de su polémica con Lutero aceptó las tesis dogmáticas del romanismo, principalmente en la afirmación humanista del libre arbitrio. Buscan-

do su independencia y libertad eligió como domicilio la urbe de Basilea, en razón de las facilidades que le ofrecía la ciudad principalmente por sus muchas imprentas.

Las obras que escribió Erasmo se pueden agrupar en tres apartados diferentes que son: obras de investigación escriturística, obras de difusión cristiana y obras de oposición al luteranismo.

Las obras genéricamente y, sobre todo, las cartas de Erasmo fueron desconocidas para sus contemporáneos. Únicamente se expandieron sus *Adagios* escritos en 1500, en los que se recogen 800 proverbios recogidos de autores clásicos. Su *Elogio de la locura*, obra escrita en casa de Tomás Moro, al que se la dedicó y que el propio Erasmo no la tenía en mucha estima.

Para los contemporáneos era demasiado prudente, excesivamente tímido, débil en su fe cristiana, muy sensible a toda alabanza y mucho más a toda crítica, un intelectual que quiso permanecer en el filo de la navaja, conservando su tradición católica, pero abriendo sus críticas a la renovación luterana. Erasmo quiso ser un intelectual independiente, no vinculado a ninguna opinión que no pudiera él mismo encabezar. Erasmo quiso ser un guía de Occidente desde la sombra epistolar y desde la abierta exposición de algunas de sus tesis. Una única vez adquirió su pensamiento el protagonismo del liderazgo y fue el momento de su disputa contra Lutero sobre el libre albedrío.

### El humanismo erasmiano

Entre las obras cumbres de Erasmo, como son los *Adagios* (1508), el *Novum Instrumentum* (1516), el *De Libero Arbitrio* (1525), las *Paráfrasis al Nuevo Testamento* y las *Ediciones de los Padres*, hay que destacar el *Enquiridion* (1503) como la obra de mayor impacto social por ser su primera obra significativa y por haber sido la que en su traducción castellana le popularizó como teólogo y espiritual entre los españoles del siglo XVI. En ésta es donde el autor marca las pautas de esa manera concreta de vivir la religión cristiana que él aprendió de los humanistas italianos y que se va a convertir en el paradigma del cristianismo erasmista. Traducida al castellano con el título de *El Enchiridion o Manual del Caballero cristiano*, fue publicada en Alcalá. Esta fue sin duda la obra más difundida de Erasmo en España tanto en su edición latina de Alcalá de 1525 como en las traducciones al castellano. Entre las ediciones castellanas cabe destacar la primera realizada en Alcalá en 1526, a cargo del canónigo de Palencia o arcediano de Alcor y otras ediciones hechas en la misma imprenta de Alcalá en 1527. A éstas se unieron las nueve ediciones hechas en Valencia y Zaragoza en 1528.

Cuando Erasmo publicó el *Enquiridion* tenía unos cuarenta años de edad, de los cuales los últimos diecisiete los había dedicado a la vida clerical o monástica, primero como monje en el convento de Steyn (1487-1493), luego, una vez ordenado sacerdote, como estudiante de teología en París, y, desde 1499, integrándose en el nuevo movimien-

to espiritual introducido en Oxford por John Colet y que consistía en la fundamentación teológica y en la explicación literal y fervorosa de las *Epístolas de san Pablo*. Esta *Philosophia Christi* predicada por Colet, fue aceptada por Erasmo, que la vertió en moldes humanísticos, lo cual dará como fruto una religión purificada de ceremonias y de ritos externos, integrada en una caridad de los que se saben miembros del cuerpo de Cristo, sobrepasando y a veces infravalorando un moralismo tildado de fariseísmo.

Esta obra contribuyó a pergeñar aquella imagen de un Erasmo, a la vez irónico y burión, pero apreciado en su tiempo por toda Europa, no sólo como director de conciencias, sino aun por ser «excelente doctor verdaderamente teólogo» en frase de Juan de Valdés.

Pronto se hizo famoso Erasmo en toda Europa con las ediciones y traducciones del *Enquiridion* a las principales lenguas: checo (1519), alemán (1520), holandés (1523), francés (1525), castellano (1526), inglés (1528) e italiano (1531). En total serán unas 150 las ediciones del *Enquiridion* durante el siglo XVI.

### Erasmus adalid de la ortodoxia católica: Erasmo y Lutero

Erasmus se convirtió en adalid del catolicismo con la redacción del *De libero Arbitrio*.

Las cartas erasmianas de 1524 están llenas de alusiones al nuevo opúsculo que piensa escribir, mientras se suceden las urgencias de los amigos y las amenazas de los luteranos, los cuales conseguirán decidirle a la redacción con el único fin de que le desliguen del partido luterano. En carta a Pirckheimer, del 8 de enero de 1524, le repite que Enrique VIII le sigue urgiendo para que escriba contra Lutero. (ALLEN: V, 381).

Por la correspondencia conservada del mismo Erasmo sabemos que a mediados de febrero de 1525 ha terminado la redacción provisional del *De Libero Arbitrio*. A Enrique VIII se lo envía a principios de marzo con una carta en la que le dice:

Mitto primam manum libelli de Libero Arbitrio, adversus Lutherum. Nondum est absolutum opus... Si gustus operis probabitur maiestati tuae caeterisque doctis, absolvemus et alicubi excudendum curabimus. Nam hic, opinor, nullus est typographus qui ausit excudere quod verbulo attingat Lutherum. (ALLEN V,417).

Que se lo envió también al duque Jorge de Sajonia, su futuro y más firme valedor nos consta por una alusión conservada en la carta del 6 de septiembre cuando le envía el ejemplar impreso.

Mitto tuae celsitudini libellum De libero Arbitrio, de quo vidi pridem tuam eruditissimam epistulam (ALLEN V,544)

Podemos creer que Erasmo se congratulaba de su genio, de que había llegado a escribir en contra de Lutero para contentar a sus amigos, de que se había distanciado de un movimiento demasiado agitado para su edad y su espíritu humanista, de que había expresado como profundo pensador y teólogo sus mejores ideas católicas y de que todo esto lo había hecho sin comprometerse. Una vez más resplandecía el «espíritu doble de Erasmo, en terminología de Alfons Auer, con su postura fluida, maleable, escurridiza, con el llamado modo de ser erasmiano, que ahora le había proporcionado a su autor una nueva victoria, efímera eso sí, pero al fin y al cabo victoria.

Como sabemos, ese mismo año Martín Lutero le respondió con una pequeña obra titulada *De servo arbitrio* que es un compendioso resumen de su teoría antropológica y salvífica.

Tanto Lutero como Erasmo, dentro del esquema antropológico del hombre teológico, admiten la responsabilidad que el hombre tiene ante sus obras. Se trata de una responsabilidad moral. Pero mientras Lutero afirma que el ejercicio del libre albedrío por su misma naturaleza es siempre pecado (ontológico y actual), Erasmo afirmará la posibilidad de que sea bueno y aun meritorio *de congruo* de la gracia *gratum facientis*. Lutero confirmará su opinión y punto de vista en razón de la concupiscencia, que es pecado y que tiñe de pecado a todas las operaciones del hombre ante la gracia (siendo así que para obrar necesita de una prevención divina, que es una misericordia de Dios). Erasmo afirmará su sentencia porque ni la concupiscencia ni el libre albedrío son por naturaleza pecado y porque para obrar, el libre albedrío de manera meritoria ha necesitado de una gracia peculiar.

La diferencia en el concepto de concupiscencia le obliga a Lutero a una tras-polarización del centro de la personalidad desde la libertad (hombre filosófico), al espíritu (hombre teológico); mientras que para Erasmo el alma en su condición de libertad constituirá el polo de la personalidad humana, tanto del hombre filosófico como del teológico.

Esta disparidad conlleva una diversidad de esquemas antropológicos entre Lutero y Erasmo. Lutero, siguiendo a san Pablo, parte de una filosofía platónica que concibe al hombre de forma tricotómica o tripartita como compuesto de cuerpo, alma y espíritu. El espíritu es algo especificativo del hombre integral, es el constituyente del hombre teológico como persona. Podríamos definirlo como la gracia que se hace su lugar en una esfera supra-racional del alma y que motiva la fe como respuesta a la Palabra de Dios. O, también, como que Cristo es la «forma de nuestra fe», que motiva una decisión acerca de la dirección fundamental de la totalidad de los actos vitales. El espíritu para Lutero es la fuerza divina en cuanto se alcanza y, a la vez, conforma toda la esfera de la vida humana, que a partir de esta luz queda netamente situada en la otra orilla de la no-gracia del hombre viejo (y con el hombre viejo quería significar cuerpo, sentidos, alma, razón, libre albedrío).

El esquema antropológico de Erasmo sigue igualmente a san Pablo, pero esta vez bajo la filosofía aristotélica dicotómica para la que el hombre se compone de cuerpo y alma. Para Erasmo cuerpo y *caro* (aunque son dos conceptos diversos) se identifican en el sujeto al manifestarse la *caro* primeramente en el cuerpo. Así también se identifican en el sujeto la *nous* y el *spiritus*. Aquello que identifica estos elementos quedando constituido como sujeto es el alma. Es decir, el alma cuasi mortal que vivifica el cuerpo y que capacita al sujeto para que pueda libremente convertirse todo él en carne y el alma divino-inmortal que introduce a la persona en el mundo inteligible y capacita al sujeto para que pueda libremente convertirse todo él en espíritu.

Consiguientemente con este diverso esquema antropológico, también difieren Lutero y Erasmo y por lo tanto la concepción luterana y la católica, en el proceso de recepción de la gracia y en la justificación. Para Erasmo este proceso se sitúa en el alma divino-inmortal. En contraposición, para Lutero no sólo no puede el hombre preparar, pero ni siquiera merecer la llegada de la gracia.

### El declive de Erasmo en Castilla: la Junta de Valladolid

La presencia de Erasmo en España sufrió un colapso desde el momento en que la corte de Carlos V abandonaba Castilla para centrarse en los problemas del imperio. Este período se ciñe a los años que corren desde 1527 a 1532.

Dentro del periodo de la recepción erasmiana habría que señalar que las primeras noticias que tienen los súbditos de los Reyes Católicos de su obra están vinculadas a la edición del Nuevo Testamento. En 1516 el abad García de Bobadilla recomendaba al cardenal Cisneros esta edición y con ella al autor. Es también probable que Bobadilla conociera los *Adagios* presentes en el mercado desde 1512. Ello indica que el primer Erasmo conocido en Castilla fue el poeta y el retórico, y que luego, vendría el teólogo.

La recepción de su obra se asentó entre la elite culta y social. Junto a los ideales por él propugnados llegaron las primeras noticias sobre Lutero. Aunque el mismo Erasmo extrañado fue incapaz de entender el interés despertado por su obra en nuestro país. Rechazando la invitación personal de Cisneros para que diese clases en la Universidad de Alcalá con su célebre «Non placet Hispania». Sin duda pesaban en esta decisión las suspicacias con que Carlos de Gante y sus colaboradores habían sido recibidos por los comuneros y los agermanados. Sólo tras la derrota de éstos surgiría sobre la historia de Castilla, la de España.

Se unió a ello la amistad de Erasmo con Vives y la admiración que ambos recibieron de los cortesanos de Carlos V. Seguramente el desarrollo de la difusión de su obra hubiese sido otro si en 1520 no hubiese residido en Lovaina, al igual que los cortesanos del emperador. En 1521 Carlos regresaba a Castilla y el espíritu de Erasmo desembarcaba en la península.

De hecho, ya en 1516 y con un intento de divulgar la imagen del joven emperador, se empezaba a difundir la *Institutio principis christiani*, de un modo tan rápido que sólo puede interpretarse como una jugada de la cancillería imperial en manos de Gattinara para reforzar la vinculación entre ambos. Desde la cancillería se buscaba la vinculación entre el joven emperador y el príncipe de los humanistas. A ello hay que añadir su amistad con el nuevo papa Adriano VI. El propio Erasmo manifiesta en 1524 su sorpresa por su éxito español.

La extensión de su fama se manifestaba en la demanda de traducciones, que se solicitaban con un ritmo semejante al que se daba en toda Europa. Entre 1526 y 1536 gran cantidad de sus obras se vertieron al castellano.

La difusión de la obra de Erasmo en la corte y en las universidades suscitó la envidia de las órdenes religiosas, principalmente de los mendicantes. Eruditos de notable fama se sumaron a las críticas de los monjes.

Pero Erasmo tenía también sus protectores, principalmente en la corte, como el canciller Gattinara, los cardenales Manrique y Fonseca o el secretario Alfonso de Valdés. En esta situación se llegó a la Conferencia de Valladolid de 1527.

La victoria de Pavía y el Saco de Roma en 1527 alumbraban un nuevo horizonte para el poder imperial y la inauguración de una nueva Edad de Oro. El propio Lucio Marineo Sículo llegó a enumerar una lista de humanistas que podían colaborar en llevar a cabo la reforma política que se avecinaba. Entre ellos estaban Erasmo, Vives o Melanchton.

Ya en 1519 tenemos datos de pensadores antierasmistas en la Universidad de Alcalá. Por ejemplo, Diego López de Zúñiga redactor de la Políglota de Alcalá atacó los errores erasmianos encontrados en la traducción del Nuevo Testamento. La obra de Zúñiga *Anotaciones contra Erasmum Roterodamum in defensionem translationis Novi Testamenti*, fue publicada en Alcalá en 1520. Esta publicación le obligó a su autor a comenzar y entablar una desagradable polémica con Erasmo el cual respondió achacándole errores wiclefitas y luteranos. Igualmente, durante estos años, atacaron a Erasmo Juan Ginés de Sepúlveda y Sancho Carranza de Miranda, catedrático de Alcalá. Sin embargo, Sancho Carranza más tarde, cambió de opinión e hizo las paces con el mismo Erasmo al que le defendió en las reuniones teológicas de Valladolid de 1527.

A partir de 1523 se comenzó a mirar con malos ojos en la España de los cristianos viejos a esos dos movimientos que se veía unidos y mancomunados, el erasmismo y el iluminismo. Para este momento ya había nacido abiertamente en toda Europa el estallido de la revolución luterana y la España católica pretendía protegerse de esas doctrinas luteranas y de las tibieces intermedias del erasmismo. Pronto se empezó a dudar de Erasmo y de su ortodoxia y aun se sospechó de la vinculación erasmiana con la doctrina luterana, principalmente en las críticas al pontificado. No bastó para frenar este movimiento la toma de postura teológica del año 1525 cuando Erasmo escribió el *De Libero Arbitrio*.

Pero el punto culminante del antierasmismo fue la ya aludida congregación de Valladolid de 1527. Para esta ocasión, las órdenes mendicantes, que eran las más atacadas por Erasmo, y por lo tanto, las más interesadas en destronarle, compilaron un escrito de 17 capítulos que incluía algunos de los errores erasmistas. La Inquisición española tomó cartas en el asunto e hizo que este escrito fuera censurado por un nutrido grupo de teólogos.

A resultas de estos informes se reunió en Valladolid un amplio conjunto de teólogos que tuvieron como objetivo examinar la doctrina de Erasmo. El ataque era demasiado notorio a todo el movimiento humanista europeo, por lo que en este momento Carlos V no disimuló su protección a Erasmo y a los erasmistas. El inquisidor general Manrique, que, por otra parte, además de inquisidor era erasmista, estuvo al frente de este conjunto de teólogos llegados de las universidades y conventos de Valladolid, Salamanca y Alcalá. Y el inquisidor general Manrique sabedor de la protección que el emperador ofrecía a los erasmistas y humanistas finalmente prohibió la conclusión temática de la asamblea.

El estudioso de este tema, Miguel Avilés, ha descrito con precisión las opiniones de los asistentes a esta junta de 1527. Eran anti-erasmistas Francisco de Vitoria, Alonso de Córdoba y Bernardino Vázquez de Oropesa, lo mismo que Pedro Margallo y Fernando de Préjano, etc. Sin embargo, se decantaron a favor de Erasmo los profesores de la Universidad de Alcalá: Pedro de Lerma, Miguel Carrasco y Pedro de Ciria, etc. Para el historiador Avilés la opción teológica a favor o en contra de Erasmo se aclaraba según las relaciones políticas que los teólogos elegidos tenían con las diferentes tendencias presentes en la corte y cuyos dos polos eran Gattinara o Cobos.

En este momento histórico, el grupo erasmista de la corte imperial, por las circunstancias políticas del momento, debió salir de España, y con la corte se marcharon también tanto Gattinara como Valdés. Castilla quedaba, por lo tanto, en manos de los anti-erasmistas. Por otra parte, el grupo erasmista de Alcalá se deshizo como tal, ya que algunos de los más claros mentores del erasmismo tuvieron que abandonar la universidad cisneriana, tales como Carranza de Miranda que pasó a Sevilla, Virués que se dirigió a Valladolid, mientras que Coronel y Vergara se trasladaron a Toledo.

Contemporáneo a la Junta de Valladolid hay que citar otro movimiento, también contrario a las doctrinas de Erasmo, como fue la defensa de las órdenes monásticas realizada por el franciscano Luis de Carvajal. Este autor publicaba en Amberes en 1528 su obra *Apologia monasticae professionis diluens nugas Erasmi* a la que el propio Erasmo contestó con su *Adversus cuiusdam febricitatem libellum*.

A partir de 1529 se abrió la veda del ataque a Erasmo y a sus seguidores, por lo que muchos erasmistas fueron acusados ante la Inquisición y pronto llegará el ataque a las obras del propio Erasmo y poco después el expurgo de sus obras y a la inclusión de las mismas en el índice de libros prohibidos.

En este conflicto se discutía si era posible mantener el concepto de monarquía universal cristiana que propugnaba Carlos V sustentado en las teorías de Erasmo y de Vives o si era necesario replegarse a un concepto de imperio español promovido por las reivindicaciones del anhelo comunero.

Inmediatamente tras la muerte de Erasmo en 1536 se prohibieron los *Coloquios* en castellano ese mismo año 1536, para al año siguiente, 1537, prohibir la edición latina de los mismos *Coloquios*. En 1537 la Inquisición española siguiendo las directrices de la facultad de teología de la universidad parisina prohibía la lectura de los *Coloquios* de Erasmo, al año siguiente en 1538 la junta romana *De emendanda Ecclesia* que buscaba de forma enérgica la reforma de la Iglesia, pidió que los *Coloquios* de Erasmo se proscribieran de las escuelas. En 1540 la Sorbona condenaba el *Enquiridion* erasmiano y el inquisidor de Toulouse prohibía un conjunto significativo de los libros de Erasmo. En 1542 se fundaba la Inquisición italiana. En 1543 le tocaba el turno condenatorio al *Elogio de la locura*. Ese mismo año se quemaron en la hoguera milanese libros de Lutero y de Erasmo. El catálogo de libros censurados de 1544 incluía ya media docena de libros erasmianos. Ese mismo año en Nápoles se quemaron en la hoguera libros de Erasmo, de Melancthon y de otros. El índice de libros prohibidos de Venecia de 1544 estaba lleno de alusiones condenatorias a los libros de Erasmo. Las obras de Erasmo aparecieron condenadas en los índices de la Inquisición española de 1551, 1559, 1583 y 1612.

## **Vives y Europa**

### **Juan Luis Vives (1492-1540)**

Nació en Valencia en 1492 y murió en Brujas en 1540. Vives es el prototipo del humanismo y del renacimiento europeos e hispanos. Vives, como renacentista, es remiso con la autoridad, se preocupa del hombre y específicamente de la mujer y del pobre, y desarrolla el espíritu crítico. Vives encarna en su persona el dualismo contradictorio de todo hispano culto del momento al reflejar unidas dos ideologías contrapuestas como son la peninsular y la europea.

Mientras que Carlos de Gante intentaba, cada vez más, hispanizarse, un hispano como era Vives, nacido en el Reino de Valencia, huía de su suelo natal para enraizarse en Europa y poner su domicilio en Brujas rompiendo los lazos con la Hispania medieval de los cristianos viejos e intentando abrirse a los nuevos aires imperiales y humanistas europeos.

Carlos V como Vives, desde este momento, serán espejos del doble humanismo que pretenden conjugar: el hispano y el de los Países Bajos. Carlos V vivía en su propia carne el enfrentamiento dialéctico de querer ser portador de la herencia hispana por ser nieto de los Reyes Católicos, pero, a la vez, por su educación en la corte borgoñona pretendía llevar adelante un humanismo que había bebido desde su niñez por ser el nieto de

Maximiliano. Es decir, querer unir los valores de la sociedad flamenca y lo hispano fue el objetivo tanto de Carlos V como de Juan Luis Vives.

Estas afinidades entre Carlos y Vives no lograron restañar la profunda contraposición social que siempre tuvieron entre ellos, porque el primero representó siempre los intereses nobiliarios mientras el segundo defendió los valores burgueses.

Juan Luis Vives era hijo de padres judíos. Según Angelina García: «Las raíces de Luis Vives eran profundamente judías por todos sus costados, y en una sociedad que no toleraba nada más que una fe, solamente el silencio y la máscara de los que seguían creyendo en la fe de sus antepasados, era lo que les permitía vivir».

«El hallazgo en 1500 de una sinagoga clandestina en casa de Miguel Vives, hijo de Salvador Vives, es decir, sobrino del abuelo de nuestro humanista, fue el desencadenante de la persecución. El propio rey Fernando el Católico –sigue A. García– era consciente de la magnitud del hallazgo y de la total ineptitud e ineficacia de aquellos inquisidores, responsables puestos por él y que debían haber velado por la pureza de la fe».

Así lo manifestaba en su carta diciendo:

Inquisidores fasta agora ciertamente en esse Ofizio se ha actuado con mucha negligencia, assi en lo creminal como en lo cevil, y tengo causa de discontentación, que haviéndose hallado la Sinagoga después de tanto tiempo que está la Inquisición en essa ciudad, ciertamente me parece que no se faze el deber segundo ha...flojos y remisos andan, segun lo que de alli se ha descubierto en tanta ofensa de Dios y de nuestras Reales pertsonas.

El efecto de la carta fue el fulminante relevo de los inquisidores. La primera redada de 1500 supuso la detención del padre de nuestro humanista y posiblemente, una vez finalizados los trámites, la gran huida fuera de Valencia de sus propios padres que traería como consecuencia la muerte de su madre Blanquina March.

Durante su infancia se vio perseguido por su condición de judío. El 23 de octubre de 1505, cuando tenía 12 años, la fama y memoria de su bisabuelo Manuel Vives fue condenada por la Santa Inquisición y sus huesos desenterrados y quemados en acto público, junto con los de 57 personas más.

Juan Luis Vives antes de su exilio había estudiado en la Universidad de Valencia y luego lo hará en la de París. En efecto, llegaba a París en 1511 y allí estudiará en los colegios de Beauvais y de Monteagudo, cuando la universidad había entrado en una dinámica escolástica degenerante.

Tendría esta ciudad cosmopolita de París unos 300.000 habitantes, expandidos en unas 439 hectáreas, ya que era el centro político, cultural y económico de Europa. Estaba dividida la ciudad en 16 barrios y disponía de 10.000 casas. Estaba articulada por el río Sena en tres partes: en la margen derecha, «la Ville» (mercado de la Grève, casas de

hospedaje, la Bastilla, la fortaleza del Louvre que sería la mansión de Francisco I); en el centro, «la isla o Cité» (Notre Dame, el Palais, 17 iglesias y unas 40 callejuelas) y en la orilla izquierda «la université o Barrio Latino» o barrio en el que se debía hablar latín.

En el Barrio Latino sobresalían dos edificios: la Abadía de Santa Genoveva y el Convento de Saint Jacques. Y en el mismo barrio estaban situados más de 50 colegios universitarios, de los que sólo 18 gozaban del verdadero prestigio doctrinal por las clases que impartían.

Los estudiantes eran becarios y su número estaba tasado por las rentas de cada colegio. Junto a estos becarios estaban los estudiantes de pago o «portionistes» que recibían alojamiento y manutención. Estaban también los «cameristes» que sólo dormían en el colegio pero que se alimentaban por su cuenta. Y estaban, por fin, los «martinets» que cotizaban sólo por la docencia recibida.

Había en París, en el momento de la estancia de Juan Luis Vives entre 3.000 y 5.000 estudiantes, cada uno vestido con la indumentaria de su colegio. Todos estos estudiantes acudían a las cuatro facultades en las que se articulaba la universidad, comenzando por la «preclarissima» o de filosofía que era la más numerosa, indisciplinada y alegre y que disponía de un rector que era elegido por un trimestre por los estudiantes. Luego venía la facultad «sacratissima» o de teología que sólo se impartía en el Colegio de la Sorbona y en el Colegio de Navarra. Después hay que referirse a la facultad «consultissima» o de derecho canónico que estaba en el Colegio de Jean de Beauvais y por fin la facultad «saluberrima» o de medicina en la rue de la Ville de Paris.

Como hemos dicho Juan Luis Vives estuvo como estudiante universitario en dos colegios: en el de Monteagudo y en el de Beauvais.

El Colegio de Monteagudo era el más rígido y severo de París y en él se matriculó Juan Luis Vives como en otro tiempo lo había hecho Erasmo de Rotterdam. Desde que Erasmo pasó por París se puso de moda el humanismo. Cuando Erasmo abandonó París en 1511 dejó muchos apasionados discípulos. Sin embargo, tanto la Sorbona como el Colegio de Monteagudo eran rocas inquebrantables de la escolástica y por tanto reacios a las nuevas corrientes del humanismo.

También tenía una fama merecida el Colegio de Santa Bárbara. Era uno de los cincuenta establecidos en la orilla del Sena. Y como todos los colegios estaba organizado por naciones. La nación gala incluía a castellanos, navarros, portugueses y aragoneses. Años más tarde el principal o director del Colegio de Santa Bárbara fue el portugués, doctor Diego de Gouvea, claro defensor de la ortodoxia y que le dio al colegio un gran prestigio. En 1526 le sucedió su sobrino Andrés de Gouvea que se abrió más aún a las corrientes humanistas y erasmistas. En el Colegio de Santa Bárbara, sin embargo, vivían estudiantes o profesores que un poco más tarde iban a juntarse con el movimiento religioso iniciado por Jean Calvin que cohabitó en ese colegio entre 1531 y 1532.

El Colegio de Santa Bárbara era el colegio más activo del humanismo parisiense. Tenía forma de herradura y rodeándolo se encontraban varios colegios más como el de Monteagudo o el de Reims. También estaba entre los colegios más nombrados el Colegio de Beauvais.

Todos los colegios tenían un horario y un calendario parecidos en su vida estudiantil. En el colegio se hablaba siempre latín, se vestía el traje talar, con una correa a modo de cíngulo en la cintura. Se levantaban a las cuatro de la mañana y a continuación tenía lugar la «Lectio prima» que duraba hasta las seis. Luego venía la celebración de la santa misa y un frugal desayuno. La «Lectio secunda» duraba desde las ocho a las diez. De diez a once se desarrollaban ejercicios de lógica formal, «disputaciones» y «relecciones». A las once venía la comida durante la cual se oía la lectura de la Biblia o la lectura de las vidas de los santos. Al terminar la refección se daban amonestaciones, castigos y avisos. A las doce tenía lugar el examen de las cuestiones disputadas en clase y luego venía un descanso con la explicación de algún poeta u orador latino. De tres a cinco de la tarde tenía lugar nuevamente la «Lectio Vespertina». De cinco a seis de la tarde se repetían las «disputaciones» y «relecciones». A las seis de la tarde era la cena bajo la lectura de textos religiosos. A las siete se renovaba el examen de las cuestiones disputadas en clase. A las ocho se realizaba la visita al Santísimo Sacramento, para pasar después al rezo de las oraciones de la noche. De allí se iba a los aposentos hasta que a las nueve se apagaban todas las luces y sólo excepcionalmente se podía seguir leyendo hasta las once de la noche. Durante la tarde de los martes y jueves se desarrollaban tanto el paseo fuera de las murallas de la ciudad como los juegos en el «Pratum Clericorum».

### El humanismo europeo de Vives

Se entiende por humanismo europeo al conjunto de corrientes culturales que recorre los estados de Europa, de las que Erasmo y su erasmismo no es el creador sino uno de los hitos más significativos del movimiento y que por su trascendencia y arraigo sirvieron de fundamento y orientación para el siglo que se estaba desarrollando como era el del Renacimiento, de la Reforma y de la Contrarreforma.

El humanismo italiano, encastillado en una minoría culta, se había expandido a otros países europeos perdiendo parte de su significado más característico. En esta expansión las ideas de Ficino y de Pico della Mirandola se extendieron, debilitadas, desde el centro del mundo cultural que era Italia en el siglo xv, hacia países como Hungría, Países Bajos, Alemania y Gran Bretaña. Pero estas influencias, realizadas por viajes personales de los humanistas italianos (nos dice S. Dresden en su obra *De mens in de wereld*), no se habrían convertido en un movimiento humanístico europeo a no ser por la figura de Erasmo primero y de Vives después. Fue precisamente Erasmo el que cristalizó, europeizó y aun universalizó el humanismo italiano.

Este humanismo europeo de tinte erasmiano tiene varios flancos que conviene especificar porque algunos de ellos servirán más decididamente al mundo de la Reforma luterana y luego a su Contrarreforma protestante, mientras que algunos otros ayudarán a la Reforma católica y a la Contrarreforma católica.

El erasmismo no inauguró, sino que potenció, una crítica humanista a las instituciones jerárquicas de la Iglesia, principalmente del papado, que ya preexistían desde el Cisma de Occidente y durante todo el siglo xv italiano. Por otra parte, el erasmismo insistió en una intimista renovación de la fe que igualmente estaba subyacente en los movimientos religiosos de la «devotio moderna» y que motivará la renovación católica previa a la Contrarreforma. Del mismo modo que el erasmismo potenció una interiorización de la fe, también supuso una secularización de la misma, en cuanto que exigió una vuelta a la Sagrada Escritura y a una lectura crítica de la misma, con independencia de las interpretaciones dadas por la jerarquía eclesiástica.

El erasmismo y, con él, el movimiento europeo, aceptaron del humanismo determinados valores que sirvieron para potenciar como flujo y reflujo a ambos movimientos. El humanismo valoró la importancia de la palabra escrita también en el ámbito religioso y tuvo como su gran arma el aprovechamiento del nuevo invento técnico de la imprenta para extender sus adquisiciones escriturísticas, devocionales y religiosas.

Más aún, en este proceso de llegar a las fuentes de la Escritura, a través de una lectura crítica, el humanismo italiano primero y erasmista después fueron más adelante, y abogaron porque la Sagrada Escritura llegara con inmediatez a todos los fieles no a través de intermediarios, ni lingüísticos ni autoritarios. Por eso el humanismo tradujo la escritura a las lenguas vernáculas y potenció la edición de los textos de la Sagrada Escritura puramente, sin notas ni reinterpretaciones. Así entre el descubrimiento de la imprenta y la ruptura luterana se dieron en Europa hasta veinte versiones y ediciones de la Sagrada Escritura. También sucedió esta renovación en España, aunque con cierto retraso, y se instaló la iniciativa de traducir la Sagrada Escritura. La primera versión se imprimió en Zaragoza en 1485, para seguir una nueva traducción en Toledo en 1512.

Tanto el erasmismo como el humanismo europeo tuvieron una especial preocupación por el lenguaje. Por eso ajustaron en la traducción de los libros sagrados el contenido y la forma de expresión. Buscaron traducir la Escritura con espíritu crítico y, a la vez, con expresión humanista. Esta tendencia generalizada del humanismo erasmista por el conocimiento de la Escritura les llevó a un cultivo especial de las lenguas bíblicas, principalmente del griego; y la lectura directa de la Escritura les movió a sacar las consecuencias sobre una religiosidad más personal, más intimista, menos mediatizada, menos clericalizada y, por lo tanto, más secularizada.

La postura religiosa abogada por el humanismo europeo de Juan Luis Vives rompió radicalmente con la interpretación y versión religiosa medieval. El hombre fue puesto en el centro de la Escritura, ya que para él fueron escritos los libros sagrados. Se propuso

al hombre humanista una religión no jerarquizada, más intimista, más sencilla y más evangélica. Este movimiento de volver el rostro hacia la Iglesia primitiva no era nuevo, y en los últimos siglos medievales, principalmente desde las corrientes espirituales franciscanas y aun desde el movimiento de Joaquín de Fiore, la tendencia a descubrir la primitiva Iglesia había sido una constante nunca apagada. Y en la misma medida que se interiorizaba la vivencia religiosa, otras expresiones religiosas tradicionales de Cristianidad, plasmadas en dogmas, en devociones externas y en formas de culto, fueron dejando su protagonismo y adquirieron papeles más secundarios. El humanismo europeo abogó por una piedad interna que desbancase esos ceremoniales y rituales externos y vacíos, pidiendo y exigiendo, por lo tanto, una lectura directa de la Escritura y una interiorización que hiciera vivir al cristiano como miembro del cuerpo de Cristo.

Este intimismo personalista de la religión humanista europea, ya presente en el medioevo y en el movimiento de la vida común, nunca debió ser considerado como una antesala o plataforma del luteranismo, ya que en este sentido el luteranismo no hizo sino proseguir el movimiento reformista de la Iglesia medieval.

El humanismo europeo, en consecuencia, fue destructor de tradiciones y disciplinas tenidas hasta este momento por respetables en la Iglesia. Sobresalió por su entusiasta espiritualismo con el consiguiente menosprecio de las ceremonias y de las prácticas. Del mismo modo, fue nota suya el evangelismo que buscaba el retorno a las fuentes de la Escritura y de la vida cristiana. Y este retorno a las fuentes conllevó el menosprecio de la escolástica, la reclamación y la exigencia de la lectura directa de la Escritura y, de forma indirecta, acentuó las críticas contra los abusos del clero. El humanismo europeo era latinista y por lo tanto rechazaba un uso macarrónico del latín de sacristía.

Con esta señalización de antecedentes medievales podemos afirmar, con Melquíades Andrés, que ni Erasmo ni Vives ni los humanistas europeos fueron los primeros en hablar de reforma, en criticar a la escolástica, en recomendar la intimidad, en proponer la reforma del método teológico y en defender la armonía entre lo humanista y lo cristiano.

El humanista Vives fue amigo y corresponsal de los principales humanistas de su época tales como Budeo, Tomás Moro, Juan de Vergara y Antonio de Nebrija. Como ya hemos señalado al hablar de Erasmo, cuando murió Nebrija en 1522, la joven Universidad de Alcalá de Henares también le ofreció la cátedra dejada vacante. Sin embargo, Juan Luis Vives, en vez de incorporarse a la cátedra de Alcalá y siguiendo la invitación de Tomás Moro, pasó a Oxford donde enseñó durante dos cursos humanidades y derecho.

Vives fue un erasmista mientras que Erasmo, recíprocamente, fue un entusiasta propugnador del humanismo europeo y de la persona de Vives. De su estancia en Lovaina data su amistad con Erasmo, con el que colaboró en la edición de las obras de san Agustín. Vives revisó y comentó la obra agustiniana *La Ciudad de Dios* que se publicó en Basilea durante los años 1522 y 1529.

El humanismo europeo de Vives podemos decir que fue erasmismo. Y este erasmismo de Vives se detecta en primer lugar por la correspondencia epistolar entre ambos, en segundo lugar por la ideología que los dos conviven y en tercer lugar por las mutuas amistades. Por poner un ejemplo Vives dedicará en 1529 su opúsculo *Sobre la pacificación* a Alfonso Manrique, arzobispo de Sevilla e inquisidor general y uno de los más abiertos defensores del erasmismo hispano. Vives, Tomás Moro y Erasmo eran los puntales de un movimiento humanista y renacentista europeo.

Vives fue también un nudo de comunicación y de intercambio de las diferentes corrientes religiosas del momento. Durante su estancia en Oxford confraternizó con los reyes ingleses Enrique VIII y Catalina de Aragón, lo mismo que con Tomás Moro. En 1528, según es tradición en la historiografía jesuítica, recibió en Brujas la visita de Íñigo de Loyola, que se había trasladado a aquella ciudad a pedir limosna con la que proseguir sus estudios. En 1537 recibió también en Brujas la visita de Rodolfo Gwalther, discípulo predilecto de Zwinglio, que viajaba a Inglaterra. El mismo Vives durante los años 1537 y 1538 pasó a hospedarse en Breda, en el palacio de Enrique de Nassau y de su esposa Mencia de Mendoza, marquesa de Cañete.

Esta múltiple relación de amistad y la variada contraposición de intereses y valores que el mantenerla conllevaba, se muestra palpablemente en las obras de Vives. Como teoría teológica, Vives tuvo una decidida voluntad de superar las doctrinas romanistas y canonistas, para ver las nuevas aportaciones protestantes, aunque nunca quiso dejar de ser católico. Del mismo modo superó el estereotipo hispano del momento controlado por los cristianos viejos.

Más aún, no quiso quedar encastillado y restringido a la pura Cristiandad, sino que aspiró a una comunidad política universalista. Por otra parte, no vio la necesidad de seguir identificando el ser miembro de la Iglesia romana con el de ser súbdito del imperio. Carlos V tenía muchos súbditos que no admitían al papa. Es decir, Vives tuvo un concepto religioso antagónico con el concepto de Cristiandad que en aquel momento tenía la nobleza, por lo que no buscó una religión fundamentada en la institución eclesiástica, sino que abogó por la unidad universal que la caridad prestaba a todos los cristianos.

La unión de estos múltiples contrarios le llevó a buscar un humanismo intermedio entre el mismo Erasmo y Lutero. Por una parte no comulga con el humanismo mediterráneo intolerante. Ni tampoco con el luteranismo basado en las armas de los señores imperiales. Según Vives el hombre no está corrompido por el pecado como dice Lutero, sino que está malogrado por la guerra, y así aboga en sus obras por la primera formulación del buen salvaje.

Como la mentalidad nobiliaria de la que bebían tanto el catolicismo como el luteranismo sigue aún ligada a la guerra, ya que el crecimiento del estamento nobiliario se desarrolla a través de las victorias bélicas, Vives, que es un burgués y que afirma que la realidad burguesa se expande en el intercambio comercial, lucha desesperadamente

contra los intereses nobiliarios y para esto pide la supresión de la guerra y la instauración de la paz social.

Vives está de acuerdo con Carlos V en el concepto de imperio universal que para el emperador ha diseñado Gattinara. Pero como buen súbdito del Reino de Valencia no quiere una unificación imperial que absorba las peculiaridades de las comunidades nacionales.

### Vives referente del catolicismo imperial: Vives Carlos V

En 1512 se asienta en Brujas donde fijará su residencia definitiva. Aunque su espíritu universalista le lleva a residir durante largas estancias en París, Lovaina, Oxford, Londres, Malinas, Amberes y Breda, conservó hacia Brujas un especial afecto diciendo de ella «tengo a esta ciudad la misma inclinación que a mi Valencia y no la nombro con otra voz que patria mía».

Luis Vives se convirtió en el maestro y preceptor de Europa. De 1517 a 1521 Vives residió en Lovaina y, mientras que enseñaba en la universidad, ejerció de preceptor de Guillermo Croy, sobrino del señor de Chièvres, que más tarde fue obispo de Cambrai y últimamente a sus diecinueve años cardenal-arzobispo de Toledo. Allí conoció a Erasmo que también era profesor de la misma universidad. De esta amistad con Erasmo aprendió Vives a rechazar la dialéctica aprendida en París, escribiendo en 1519 el opúsculo *In pseudo Dialecticos*. En Lovaina explicaba por la mañana *Historia Natural de Plinio* y por la tarde las *Geórgicas de Virgilio*. Muchas otras personalidades de los Países Bajos trabaron amistad con Vives, tales como el decano de teología de la Universidad de Lovaina, Bayens, que, más tarde, llegó a ser sumo pontífice de Roma con el nombre de Adriano VI. Igualmente durante sus viajes a París conoció al célebre humanista francés Buddeo.

Vives pasó a Brujas a esperar la llegada de Carlos de Gante y de Tomás Moro. Con éste último trabó una gran amistad, por lo que ya en sus cartas a Erasmo lo citaba con gran elogio. Continuó trabajando en sus comentarios a los 22 libros de *La ciudad de Dios* de san Agustín remitiéndole parte del trabajo a Erasmo en 1522. En este mismo año de 1522 fue invitado como profesor de la cátedra de Alcalá que Nebrija había dejado vacante a su muerte.

Luis Vives estando en Brujas había conocido a Margarita, hija de la familia conversa Valldaura, con la que se casó en Inglaterra en 1524. En efecto, a partir de 1523 Vives está en las islas ya que Enrique VIII le había nombrado preceptor de la princesa María Tudor. Durante su estancia fue profesor del colegio Corpus Christi de Oxford y fue investido doctor en Derecho civil. Su contacto con esas mujeres de antigua raza hispánica le llevó a componer su obra *De institutione feminae christianae* en 1524. Era el momento más eufórico de Enrique VIII ya que había recibido, como gran honor, la rosa de oro del Pontificado por su obra *De septem sacramentis*. Sin embargo, Enrique VIII, comenzó a pen-

sar en el divorcio en 1527, ya que no lograba traer descendencia masculina de su mujer Catalina, y que intuía las dificultades hereditarias que esta carencia podría traer al reino de Inglaterra recién salido de una guerra civil por una causa semejante. Estas diferencias matrimoniales regias eran, a la vez, tanto políticas (ya que suponían un enfrentamiento de los Tudor con los Habsburgo) como religiosas, porque la opción del divorcio sólo la podía refrendar el Pontificado Romano. Este giro político y religioso de Enrique VIII enfrió las relaciones de Vives con la corte inglesa y motivó que el valenciano se volviera a Brujas en 1528.

Vuelto a Brujas, pasará los años hasta su muerte ejerciendo como profesor de Lovaina y dedicándose a su gran pasión que era la investigación tanto de temas de actualidad como de la escritura.

Vives nunca olvidó que era un hijo de conversos. Si entre sus contemporáneos y luego entre sus biógrafos en algún momento se suscitaron sospechas sobre su origen converso, hoy en día, conocidos los procesos de la Inquisición de Valencia, no cabe plantear duda alguna sobre la ascendencia judía de nuestro autor. Como ya hemos indicado el padre de Juan Luis fue quemado vivo en 1524, mientras que los restos de su madre Blanca March fueron quemados en efigie después de que había muerto en 1509.

Sin embargo y a pesar de sus antecedentes familiares, Vives no era un falso converso, es decir un pseudo-converso, sino que era un converso convencido y ejerció su versión cristiana del amor y la paz, aun a su propia costa.

Vives fue además un prolífico escritor. Empecemos con su *De veritate Fidei Christianae*, obra póstuma que como su testamento espiritual se la publicó su amigo Francisco Cranevelt en Basilea en 1543, pero que refleja su pensamiento como referente del catolicismo imperial. Esta obra dedicada al papa Paulo III le valió el título de apologista de la fe. Comienza la exposición de su fe cristiana hablando de las relaciones entre Dios y el hombre. Pasa luego a desarrollar la persona de Jesucristo y la fe cristiana. Arremete contra los judíos y contra los mahometanos y termina cantando las excelencias de la doctrina y la fe cristianas.

Desde el punto de vista europeo la obra más significativa es la titulada *De Europae statu ac tumultibus*, Lovaina 1522, dedicada al papa Adriano VI, en la que le pedía su intervención para instaurar la paz entre los príncipes cristianos. La situación de Europa le preocupaba por varias razones políticas y religiosas como eran la ruptura protestante, la amenaza de los turcos a la Cristiandad y la división política de los mismos reinos católicos.

En esta línea de mostrarse vigía de la política europea de Carlos V, están estas dos obras tituladas *De Europae dissidiis et bello turcico*, Brujas, 1526, es decir *De la insolidaridad de Europa y de la guerra contra el turco*, la designada como *De Condicione vitae Chritianorum sub Turca*, Brujas, 1526, que en castellano se tradujo con el título *De*

la condición de los cristianos bajo el turco y la posteriormente escrita *De concordia et discordia in humano genere* dedicada al emperador, Brujas 1529, que en castellano se tradujo con el nombre *De la concordia y discordia en el linaje humano*. El tema de la paz desarrollado en esta última obra era uno de los más queridos de Vives como él mismo lo demuestra en la dedicatoria al emperador. Y finalmente con esta misma temática es su *De Pacificatione* dedicado a Alfonso Manrique, arzobispo de Sevilla e inquisidor general y que se publicó en Brujas en 1529.

En todos estos libros Vives nos deja sus reflexiones sobre la situación política europea. Estudia los hechos políticos de su tiempo siempre a trasluz de sus conocimientos históricos de la Antigüedad. Sin embargo, el propio autor desarrolla una serie de ideas maestras que las repite en sus escritos políticos tales como que es necesario liberar a Europa de la amenaza turca, que es necesario evitar la división entre los reyes cristianos, más aún, que es necesaria la colaboración entre el emperador y el rey de Francia para salvar la integridad europea y que la política a seguir no es la de la guerra sino la de la concordia que lleva a la paz.

Vives se siente un miembro de la Cristiandad europea. El, como hijo de un tiempo humanista, señala los límites geográficos de Europa, pero, sobre todo, describe una realidad de identidad histórica, cristiana y de cruzada contra el Islam. Más aún, como bien especifica A. Fontán, «quizá quepa al valenciano el honor de haber empleado por primera vez o con más énfasis que nadie a principios de la Edad Moderna, la voz Europa con la significación de una entidad humana, colectiva, de bien diferenciada personalidad».

En primer lugar como buen humanista e irenista, rechaza el procedimiento escolástico de pacificación que consiste en aplicar el criterio de la guerra justa. Rechaza el que sea la guerra el procedimiento de restaurar las diferencias entre Francia y el imperio por el dominio de Italia. La guerra conlleva una serie de desgracias y males que Vives describe con exactitud y con pasión. Pero además del enfrentamiento bélico entre las dos potencias, otra grave preocupación de Vives es el conflicto religioso con los reformados.

Al hablar del repudio y divorcio de Enrique VIII veremos que Luis Vives se escora francamente en el bando hispano y romano. Si bien, esto le va hacer perder a sus amigos ingleses. Con respecto a los problemas dogmáticos, para Vives, el único que puede proclamar la paz es el pontífice romano, el cual está obligado a instaurarla convocando un concilio libre en el que se expresen los reformados.

Sólo con la solución de estos problemas se llegará a una Europa en paz. Con la paz, Europa llegaría a ser un mercado único, que podría compensar la escasez de algunas de sus regiones. Con la paz, Europa podría recuperar sus raíces patrimoniales, que se fundamentan en la cultura grecolatina tal como lo propone el Renacimiento y que debía ser objetivo de la educación humanística. Y con la paz, finalmente, se debía igualmente recobrar la tolerancia.

Siguiendo las palabras de A. Fontán se puede resumir el proyecto político de Vives en las siguientes afirmaciones: 1) presenta un mapa político casi definitivo de Europa occidental, 2) la inestabilidad de los estados cristianos se origina en la situación italiana, 3) es necesaria la concordia entre los pueblos de la Cristiandad, 4) para llegar a la concordia hay que poner de acuerdo a Carlos V y a Francisco I, y 5) el objetivo inmediato de la república cristiana es la liberación de los territorios cristianos sometidos al dominio otomano.

### **El declive de Vives**

A su vuelta de Inglaterra y a instancias de las autoridades de Brujas publicó en 1526 la obra de más trascendencia durante el Renacimiento en la ordenación de las instituciones de caridad y sin ánimo de lucro. Me estoy refiriendo al *De subventione Pauperum*.

Vives es un burgués que escribe para la burguesía de su tiempo. Burguesía que ya tiene conciencia de su papel a jugar en una sociedad que deja de ser medieval gracias a los descubrimientos oceánicos, a la importación de los productos orientales y a la instauración de un capitalismo familiar. Pero en la misma medida en la que las ciudades crecen en poder e influencia, sufrirán una presión intensa y un flujo acrecido de esos nuevos pobres que llenan sus barrios periféricos y su «alfoz». Son los pobres que la burguesía necesita para justificar su generosidad y mantener su prestigio. Porque el concepto medieval de la propiedad sigue aun vigente en el mundo renacentista. Los bienes no son todavía individuales y personales, sino que son comunitarios, como cuando afirma Vives «que lo que da Dios a cada uno, no se lo da para él solo».

El ejemplo de propiedad que aporta Vives es el de la naturaleza, la cual pone todas las cosas al servicio de todos los hombres. Por lo tanto si la burguesía no repartiera los bienes que la naturaleza los marcó como comunes, incurriría en un pecado «contra naturam». Por esto la limosna restablece el orden de la naturaleza, la cual puso todos los bienes al servicio de todos. La limosna es por lo tanto un acto de estricta justicia. El pobre es el instrumento divino por el que se restablece la justicia.

Pero no es sólo el requerimiento de la naturaleza el que reclama la limosna, es también la exigencia del amor y la necesidad de la fraternidad. Para Vives, persona pobre es todo aquél que necesita de la ayuda ajena. Del mismo modo y en conformidad con este concepto generalizado de pobreza, para Vives es limosna cualquier obra por cuyo medio se socorre la miseria humana.

Pero Juan Luis Vives avanza mucho más en la concepción moderna de la limosna. La pobreza no es una bendición de Dios, sino que es una calamidad y una injusticia social. Porque el pobre es también el detonador de muchas de las revueltas sociales y de las guerras fratricidas. Para Vives el pobre es un ser que ama la discordia, que vive ocioso, que se aprovecha de la caridad ajena excitando la misericordia con cualquier clase de subterfugios. Por lo tanto para Vives es necesario erradicar la pobreza.

Para Vives todas las personas deben trabajar según su edad, condición y fuerzas. Los médicos son los agentes del poder político que deben seleccionar a los pobres y a los enfermos. La caridad indiscriminada debe ser sustituida por una policía de la mendicidad, por una organización del trabajo, por una reclusión de los maleantes y por una atención hospitalaria.

La caridad, que tranquiliza a los ricos y fomenta la ociosidad de los pobres, debe ser sustituida por una ordenación racional de la asistencia y por un sistema institucional de la beneficencia pública. Vives propone que los pobres sean recogidos, que se estudie su mantenimiento, que se cuide y eduque a los niños, que se creen centros públicos donde dar trabajo al pobre sano. Todo pobre debe ser mano de obra de una burguesía mercantil necesitada de fuerza de trabajo. La asistencia al pobre, al menesteroso y al que es incapaz de trabajar, debe ser obligación del servicio público. Por lo tanto este servicio público debe ser financiado por medio de limosnas particulares, por las rentas que financian los establecimientos benéficos y por los beneficios eclesiásticos.

El trabajo y la asistencia al pobre derivarán en quietud social, en tranquilidad política, en desaparición de una mendicidad visible y en una disminución o desarraigo de unos vicios y unos delitos sociales.

Como dice Elena Maza Zorrilla, las soluciones de Vives significaron una subversión de los valores de la Cristiandad, una secularización de la caridad y una valoración del trabajo como función precapitalista. Al sustituir el derecho del pobre a la limosna por el derecho al trabajo, se seculariza y estataliza el remedio de la pobreza.

Este escrito de Juan Luis Vives no fue aceptado unánimemente en toda la Cristiandad y menos en los reinos hispánicos. Juan Luis Vives comenzó a ser objeto de disputa y de contradicción. Con esta obra de Vives comenzó la polémica social y científica.

Tras este escrito de Vives algunos miembros de la Castilla del Renacimiento reaccionaron contra la mendicidad medieval. La burguesía de las ciudades de Valladolid, Zamora, Medina del Campo y Salamanca promulgaron ordenanzas para atajar la mendicidad. La real cédula de Carlos I de 1540 fue la primera prohibición abierta de la misma. Estas normas prácticas de convivencia social suscitaron un debate teórico enfrentado cuyos principales ideólogos fueron Soto y Medina. Estos eran dos teólogos que mutuamente contrapusieron dos visiones ya enunciadas de la pobreza y de la asistencia al necesitado.

Fray Domingo de Soto, dominico, representó la teoría medieval y tradicional de la pobreza. En su obra *In causa pauperum deliberatio* es decir *Deliberación en la causa de los pobres* publicada en 1545 afirmó la inviolable libertad del pobre y denunció como injusta toda reglamentación que coartara la petición de limosna. El fraile dominico abogaba por la libertad del pobre y condenaba el régimen asistencial institucional. Para Soto la asistencia social no era un problema político, sino una obligación de conciencia. Y,

por lo tanto, descartaba para el pobre todo ofrecimiento de trabajo, de enseñanza de oficios manuales y de actividad laboral institucionalizada. Pero el volver a la caridad y a la limosna no le impide a Soto el que abogue por una caridad racional. Por esto Soto pide que se examine la realidad del pobre para que éste sólo pueda pedir dentro de su jurisdicción y tras recibir la cédula de pobre, dada por la autoridad eclesiástica o municipal. La concesión de la cédula de pobreza estará condicionada al cumplimiento de los sacramentos y exigirá que el pobre reciba su manutención y cuidado en hospitales y hospicios determinados. Igualmente para este autor, los peregrinos, principalmente a Santiago de Compostela, quedaban asimilados a los pobres.

Fray Juan de Robles o Medina, benedictino, y de forma contrapuesta, refuta los argumentos de Soto y defiende la cédula real de 1540. En su obra *La caridad discreta practicada con los mendigos y utilidades que logra la República con su recogimiento*, Salamanca, 1545, afirma que la libertad individual, aun la del pobre, está sujeta al bien público. Rechaza el sentido reverencial de la pobreza y reclama la verdad y la justicia. Como remedio de la pobreza verdadera exige proveer a los mendigos necesitados, atender a los pobres vergonzantes, curar a los enfermos en sus domicilios, recoger a los huérfanos y enseñarles un oficio y sepultar a los muertos. Los pobres deben ser socorridos en sus casas, de modo que nadie necesite de la limosna callejera y así se salvaguarde el interés público. Por su parte un autor actual, Michel Cavillac, refuerza las palabras de Juan de Medina afirmando «en lo esencial el benedictino aduce en contra de la mendicidad generalizada los argumentos ya esgrimidos por Luis Vives en favor de una discriminación entre pobres falsos y legítimos».<sup>1</sup> A Medina le acompañaron, en la misma postura, los franciscanos Gabriel de Toro, Alfonso de Castro y el erasmista Alejo Venegas. Para estos autores la pobreza es una lacra y la mendicidad es un oficio por lo que la reforma de este aspecto social era competencia del Estado.

Sin embargo, de forma generalizada, la España de los cristianos viejos que es la protagonista de Trento, no podía permitir que la doctrina tradicional sobre la pobreza decayera, por lo que los ataques contra esta doctrina medieval fueron considerados como herejía. Así la real cédula de 1540, que orientaba la política general sobre pobres y vagabundos en una línea asistencial y no caritativa, pasó a ser letra muerta, como lo certifica la revisión de esta real cédula por medio de la Ordenanza de 1565. Pero Vives quedó en el punto de mira como sospechoso de innovador y de hereje. El tema de la pobreza propuesto le colocó en el ojo del huracán y desde este momento su pensamiento y su situación de faro de la Cristiandad comenzaron a ser cuestionados y las ideas de Vives fueron examinadas con precaución y aun fueron objeto de crítica.

<sup>1</sup> En su escrito *La problemática de los pobres en el siglo XVI*, Espasa Calpe, Madrid, 1975,

## **Erasmus y Vives, hacia el ostracismo y la sospecha de heterodoxia**

### **Períodos cronológicos del humanismo**

La historia vital de Erasmo y de Vives nos da pie para señalar una periodización del humanismo europeo y del erasmismo hispano. M. Bataillon hablaba de los tres períodos cronológicos de introducción del erasmismo en España. Estos mismos períodos habría que señalarlos a la hora de entender la llegada del humanismo europeo en el que interviene con tanto protagonismo Juan Luis Vives.

Con anterioridad a la llegada de las obras de Erasmo y de forma indirecta ya había penetrado de alguna forma el humanismo italiano en los reinos peninsulares, principalmente de la Corona de Aragón.

Aprovecho la ocasión de que esta semana se celebre en Valencia para aludir brevemente a la llegada del humanismo italiano al Reino de Valencia a través de la familia Borgia. No olvidemos que el año que viene 2007 celebraremos el quinto aniversario de la muerte de César Borgia, prototipo del Renacimiento italiano, referente para Maquiavelo del hombre moderno, emparentado por matrimonio con la familia real navarra y general en jefe de los ejércitos del Reino de Navarra.

Pero la introducción de los reinos de la Corona de España en el humanismo europeo sólo se realizará con el conocimiento de Erasmo y con la unión de los reinos peninsulares con los intereses políticos de los Augsburgo.

El primer período corre desde 1516, año de la llegada de Carlos de Gante a la península y de las primeras obras erasmianas, hasta el año 1536, en el que tras la muerte de Erasmo se desataron las primeras críticas abiertas y se persiguió a los erasmistas.

Este primer período tuvo dos momentos de diferente calado: el primero recoge los primeros años de la monarquía carolina y se extiende desde el año de 1516 hasta el Saco de Roma. En este período el erasmismo era minoritario y la influencia del humanismo europeo quedaba circunscrita y reducida a aquéllos que conocían latín y que manejaban ediciones latinas de las obras de Erasmo. Este primer período fue eufórico por la aceptación de las directrices humanistas y de empuje erasmiano. Los humanistas y los erasmistas se consideraban protegidos por la política imperial y por la aureola de los flamencos que rodeaban la corte de Carlos V. Se proyectaba una religiosidad nueva, criticando abiertamente la antigua religiosidad monacal y escolástica de la Castilla medieval. Los humanistas y erasmistas hispanos, apoyados por el ambiente de la corte carolina, aun aspiraron a una acción política. Con esto, el humanismo europeo y el erasmismo, no se contentaban con captar el fuero interno por medio de la instauración de una nueva concepción religiosa y la aceptación de una renovación estructural llegando a las fuentes del cristianismo, sino que intentaron llegar a dejarse sentir en la política internacional al proporcionar un juego de primera mano al tercer estado, a la burguesía, a la que pertenecían todos los humanistas y los erasmistas.

Igualmente esta corriente de política humanista flamenca quiso convertirse en la política imperial de Carlos V. Con esto se había dado un paso significativo en cuanto que la burguesía hispana accedía a una corte internacional y podía influir en la política centroeuropea.

El segundo período discurrió desde la muerte de Erasmo en 1536, hasta el final político del emperador Carlos, que puede quedar señalado en la abdicación imperial o si queremos en el momento de su muerte en Yuste o quizás en el regreso del viaje inglés de su hijo Felipe II tras la sangrienta experiencia de 1559 o a lo mejor en el hito de la publicación en este mismo año del índice de libros prohibidos de Fernando de Valdés. Este segundo período abarcaría unos conflictivos veinte años.

En 1525, en la guerra de los campesinos alemanes, y en 1535, en París, ya había empezado tanto en el ámbito protestante como en el católico la persecución sangrienta contra los sospechosos de herejía.

Pocos rasgos humanistas podemos entresacar en estos años de vida cultural hispana. Durante estos años Erasmo ya no es traducido al castellano. En 1536 se prohibieron los *Coloquios* erasmianos ya traducidos al romance. Al año siguiente, en 1537, se prohibió la divulgación de los *Coloquios* latinos de Erasmo. En estos momentos se estaba ya preparando el índice expurgatorio del inquisidor general Fernando de Valdés. Ya comenzaba a expandirse la sospecha inquisitorial contra las doctrinas de Erasmo.

El erasmismo veía que el suelo de sus pies se movía y se disolvía. El suelo firme y consolidado hasta este momento por la protección política carolina, ahora comenzaba a moverse y a disolverse. A partir de este momento tanto el humanismo en general como el erasmismo en particular se debatirán en retirada, con discreción, insistiendo más en la lucha anti-luterana de la justificación por la fe, que en las doctrinas erasmianas de crítica a la doctrina de las obras y de las ceremonias.

En estos veinte años se entablaron procesos inquisitoriales contra personajes del erasmismo, confundiéndolos con los seguidores del iluminismo. Así por ejemplo en los procesos de María Cazalla, Juan de Vergara, Miguel de Eguía, Bernardino Tovar y fray Alonso de Virués. En efecto, el citado librero estellés Miguel de Eguía fue juzgado de sospechoso de herejía en 1533. El primer erasmista procesado fue Juan de Vergara que en 1535 fue recluido en un monasterio. Ese mismo año fue procesado y condenado a dos años de reclusión el benedictino Alfonso Ruiz de Virués y se persiguió al antiguo canciller de la Universidad de Alcalá, Pedro de Lerma. En 1537 serán juzgados Mateo Pascual, antiguo rector del Colegio de San Ildefonso de Alcalá y el valenciano Miguel Mezquita. En 1539 lo será el doctor López de Illescas. Del mismo modo, en el mismo año 1539, fue quemado en Toledo el librero Juan del Castillo.

El tercer período del humanismo europeo y del erasmiano coincidirá con la serie de hechos históricos que tomarán cuerpo años más tarde en el reinado de Felipe II, coinci-

diendo con la celebración del Concilio de Trento (1545-1563) y que son sintomáticos del movimiento europeo conocido como Contrarreforma.

El ámbito no romano siguió cultivando el humanismo europeo en la figura de Melachthon. Sin embargo por parte católica fue un período antitolerante por excelencia. Desde esta misma perspectiva fue un período adverso a toda doctrina y a toda práctica que no fuera clarivamente ortodoxa romana. Desde la cátedra de Pedro, especialmente durante el pontificado del papa Paulo IV, se atacó a todos los autores espirituales y humanistas y a resultas de esta política se puso en el punto de mira del ataque a los erasmistas, a los humanistas como Savonarola, Erasmo y Juan Luis Vives y a los alumbrados. Fue una etapa de un humanismo de catacumbas y de clandestinidad, que no osaba ni denominarse como tal. Este período se prolongó hasta finales del siglo.

Lucien Febvre afirmará en nuestros días estudiando aquella etapa histórica que «Erasmo fue uno de los grandes doctores de ultratumba del Concilio de Trento, ya que era una especie de dios “lar” en el hogar de aquellos cuyo credo no contenía muchos artículos».

Sin embargo muchos autores españoles de esta segunda mitad del siglo XVI fueron conscientemente erasmistas como fray Luis de León o el propio Cervantes. Aquí se podría asumir la cita de Bataillon cuando afirmaba que «si España no hubiera pasado por el erasmismo no nos habría dado el Quijote».

### La reacción contrarreformista ataca a Erasmo y a Vives

La orientación antihumanista e intolerante del papa Paulo IV modificará fundamentalmente la dirección del catolicismo el cual a partir de 1552 entró en un camino paulatino de rechazo de los escritos de Savonarola, Erasmo y Vives. La acción católica paulatinamente se reafirmará en una corriente contraria a cualquier clase de reforma si esta reforma no estaba controlada por la jerarquía romana. Del mismo modo se escorará en un rechazo, aun intolerante, de las doctrinas de los herejes y de los desviados y por el contrario fomentará una adhesión incondicional y a ojos ciegos a la hierocracia pontificia.

También se puede afirmar que, coincidiendo con este movimiento de reafirmación de la ortodoxia promovido por Paulo IV, ya a partir de 1552 se marca un cambio de orientación política y religiosa tanto en Carlos V como en Ignacio de Loyola que eran los dos soportes más visibles de la Cristiandad católica.

Se ha terminado la Reforma «in capite et in membris» realizada desde la tolerancia, el respeto y el diálogo del adversario. A partir de ahora se pretenderá realizar la Reforma desde la sospecha, la persecución, el juicio, la condena y la ejecución. Ejecución incruenta a través de la inclusión en el índice de los libros prohibidos y muchas veces también cruenta a través de la guerra o de los tribunales de fe. Algunos ejemplos bastarán para escenificarla: Lutero y la guerra de los campesinos, Calvino en su juicio de Servet, Enrique

VIII con su actuación con Tomás Moro o en la persecución a los católicos, la actuación de la Inquisición española y de la pontificia.

Los sujetos de estos juicios son en primer lugar los étnicamente extranjeros (judíos, conversos, moros, cristianos nuevos), los redactores de doctrinas distintas en teología o en ética (Seripando, Morone, Pole, Bartolomé de Carranza o los defensores de la doctrina tridentina de la doble justificación), los herejes y/o finalmente todos aquellos que no se sometían a las directrices del poder político o a la norma generalizada «cuius regio etiam et religio» como se manifestará en la España de Felipe II, en la Francia de los hugonotes o en la Navarra de Juana III de Albret.

### **Carlos V contrarreformista intolerante en su ocaso vital**

En los reinos peninsulares la llamada a la intolerancia volvió a resonar con fuerza con el inquisidor Fernando Valdés. Valdés había llegado a ser inquisidor general tras haber sido, entre otros cargos, presidente del Consejo real desde 1539 a 1546. Era un protegido del secretario Francisco de los Cobos que tomó la iniciativa en la política hispana tras la salida de la corte y luego tras la muerte de Gattinara que representaba el apoyo al erasmismo.

Sin embargo, el antiluteranismo tomó cuerpo como amenaza nacional a partir de 1551 cuando se publicó el índice de libros prohibidos.

Según Manuel Fernández Álvarez fue Fernando de Valdés el que magnificó el peligro luterano en la península. Siendo arzobispo de Sevilla en 1557 cayó en desgracia de la corte al negarse a prestar a la Corona 150.000 ducados. De forma que cuando la Inquisición creyó haber descubierto algunos grupos de reformados en Castilla la Vieja y Andalucía, el inquisidor general aprovechó la oportunidad para reparar su precaria situación y convertirse en personaje imprescindible. Además, Fernando de Valdés se mostraba en España como amigo del intransigente Paulo IV y aun se ganó al rey que quiso desde este momento favorecer a la Inquisición en todas sus peticiones. El protagonismo que buscaba Valdés sólo lo podía conseguir dando la impresión de que una tremenda conmoción estaba amenazando a la Iglesia española. De ahí el rigor con que serían tratados los encausados, pese a su alto rango, como el que había sido predicador de la corte Agustín Cazalla o el mismo arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza.

Todo caía dentro del grado de endurecimiento de la intolerancia religiosa reflejado en medidas como los estatutos de limpieza de sangre, exigidos en la Catedral de Toledo a partir de 1547 y reconocidos por Felipe II en 1556, el índice de libros prohibidos de 1554, la vigilancia de las fronteras para impedir la entrada de libros sospechosos, la prohibición de salida de estudiantes a las universidades extranjeras e incluso el estricto control de los estudios a través de estatutos como los impuestos a la Universidad de Salamanca en 1561.

Pronto corrieron las noticias de Castilla en las que se veía la existencia de grupos protestantes en Valladolid y en Sevilla. Se nombraban como acusados de herejía al doctor Cazalla, antiguo predicador de Carlos V, al italiano don Carlos de Seso y al dominico fray Domingo de Rojas.

Pero es a partir de 1558 cuando Carlos V da la voz de alarma contra los luteranos. Las primeras cartas de Carlos V, a principios de mayo de 1558, venían a poner en guardia a sus interlocutores sobre los peligros heréticos que tenía que frenar la Inquisición. Poco después, escribiendo el mismo emperador el 25 de mayo de 1558 tanto a su hija Juana, gobernadora de Castilla, como al propio Felipe II y luego meses más tarde en el codicilo a su testamento, escrito en Yuste el 9 de septiembre de ese mismo año 1558, les prevenía enfervorizadamente del peligro luterano. Así escribía el emperador:

Creed, hija, que este negocio me ha puesto y tiene en tan gran cuidado y dado tanta pena... que, ciertamente, si no fuese por la certidumbre que tendo de que vos y los de los Consejos, que ahí están, remediarán muy a raíz de esta desventura (pues no es sino un principio, sin fundamento y fuerza) castigando a los culpables muy de veras, para atajar que no pase adelante, no sé si toviera sufrimiento para no salir de aquí a remediarlo.

Hijo: Este negro negocio que aquí se ha lenvutado me tiene tan escandalizado aquanto lo podéis pensar y juzgar. Vos veréis lo que escribo sobre ello a vuestra hermana...Es menester... que lo proveais muy de raíz y con mucho rigor y recio castigo.

... le ruego y encargo con toda instancias y vehemencia que pudeo y debo, y mando como padre que tanto le quiere y ama, por la obediencia que me debe, tenga desto grandísimo y especial cuidado, como de cosa más principal y en que tanto le va, para que los herejes sean pugnidos y castigados con toda demostración y rigor, conforme a sus culpas, y esto sin excepción de persona alguna ni admitir ruego ni tener respecto a nadie...

### El contrarreformista Ignacio de Loyola

Ignacio de Loyola, el sospechoso de heterodoxia durante muchos períodos de su trayectoria, entra en sus últimos años de vida en una dinámica más activa de oposición a los protestantes. En el año 1552 fundaba en Roma el Colegio Germánico a sugerencias del cardenal Morone que pronto será perseguido por sospecha de herejía. Pero este mismo año Ignacio cercena la lectura de los libros erasmianos y las obras de Juan Luis Vives en los colegios y los prohíbe tajantemente en el Colegio Romano.

En este mismo sentido y de forma repetitiva las alusiones de intolerancia comienzan a aparecer en los meses sucesivos. A partir de agosto se recomienda que no se tengan en casa los libros de Erasmo, a no ser que estén expurgados y se les borre su nombre. Del año 1553 es la condenación de Savonarola. En la carta a Pedro Canisio del 13 de agosto

de 1554 se aconseja el mismo rigor respecto a los libros no seguros. En este mismo año 1554 habría que colocar las palabras del padre Ribadeneira atribuidas a Ignacio:

Tenía nuestro Padre gran cuenta en que no se leyesen en la Compañía libros de auctores sospechosos o de quienes hubiese duda, aunque no la hubiese en los mismos libros; porque decía que los que leían el buen libro se aficionaban a él, y después por él a su auctor; y aficionados una vez al autor fácilmente se apegaban a su doctrina. Y así hizo quemar todas las obras de Erasmo muchos años antes que se vedasen por el papa y vedó las de Savonarola, de suerte que aun al Doctor Olave no le quiso dexar «El triunfo de la Cruz» y otras obras suyas limpias y sin sospecha. (Fontes Narrativi, Collectaneae, II, 416-418).

Ignacio de Loyola va paulatinamente abandonando el humanismo centroeuropeo y se acoge al espíritu contrarreformista de la católica España. Según F. C. Church «se debe al castellano Diego Laínez si una parte de las energías de los jesuitas se volvió al cuidado de la riqueza y del poder y quizás hay que también atribuirle a Laínez el que Ignacio asumiera en sus últimos años el proyecto de combatir a los protestantes y arrastrara consigo a la Compañía abandonando la idea primitiva de una misión de tolerancia».

A este deterioro de salud de Ignacio y de su antihumanismo cada vez más radical hay que añadir las decisiones tomadas por la consulta a la que sometió Ignacio de Loyola a Laínez, Salmerón, Olave, Frusio y Polanco, y que dio como resultado el envío a Pedro Canisio del documento firmado en Roma el 13 agosto de 1554 sobre el modo de comportarse con los sospechosos de herejía.

Pero lo que más llama la atención de los conocedores de Ignacio de Loyola es el cambio que experimenta con respecto a los humanistas de su tiempo. Desde 1541 hasta 1551, años en los que la fundación de los colegios de la Compañía entró en un proceso acelerado de crecimiento, los jesuitas como profesores de letras humanas encontraban en las obras de Erasmo y de Vives, los mejores textos para la enseñanza del latín y de las ciencias humanísticas. Así vemos que textos de estos autores se citaban como manuales en los colegios de Messina, Viena, Bolonia, Ferrara, Nápoles o Padua. Durante estos años los jesuitas son humanistas erasmistas y vivianos. Era la práctica de la «docta pietas» erasmiana.

Si espigamos estos juicios en la correspondencia de Ignacio de Loyola nos encontramos que en 1549 decía de Jerónimo de Savonarola:

Fray Jeronimo de Ferrara persona de grandes y singulares partes..., de tanta prudencia y letras, y a lo que podía verse, de tanta virtud y devoción... y con todo se engañó (Ign. Epist. XII, 636).

En 1551 en carta al duque de Baviera recomienda que en el colegio que piensa fundar el duque, se imparta la teología, las humanidades, las lenguas y la filosofía.

Sin embargo a partir de 1552 aparecieron los primeros recelos contra aquellos autores que habían sido irenistas y no plenamente fieles a la cátedra de Pedro. Se comenzó a dudar de Savonarola, para pasar más tarde a rechazar a Vives y al mismo Erasmo. En 1550 en carta a Nicolás Gaudano decía:

que no use la biblia de Roberto Stephano ni libros de fray Hierónimo (Ign. Epist. III,26).

En 1552 Ignacio de Loyola cercenaba la lectura de los libros erasmianos en los colegios y los prohibía tajantemente en el Colegio Romano. Ese mismo año 1552 escribe Polanco hablando de la prohibición y de las causas de esta desafección:

P. Ignatius...Terentium et Ludovicum Vivem, sicut et opera Erasmi, legi nostris in scholis noluit et ubi praelegebatur, paulatim relinqui jussit (Chronicon, III, 165).

Non omittam quod cum Brugis a Ludovico Vives ad praedium fuissent invitatus (cui convivio et alii intererant) cum esset quadragesimae tempus, illata est disputatio de delectu ciborum in jejunio quadragesimali. Et cum Ludovicus Vives sentire videretur cibos illos, partim quia illis non desint suae deliciae, partim propter aromata quae illis in locis in frequenti usu habentur, et alias ob causas, non servire multum corporis castigationi aut temperantiae, cum observaret Ignatius dicta illa ecclesiasticae traditioni non favere, serio dicta Ludovici Vives impugnavit: Tu, inquit, et alii qui lautius epulari possunt forte magnum ex hac abstinentia auxilium, ad finem quem Ecclesia intendet, non invenies; sed hominum multitudo, cui Ecclesia debet consulere, nec tam laute reficitur, habet corporis castigandi et poenitentiae occasionem, et alia non pauca ad eandem opportune dixit.

Et ipse quidem Ludovicus Vives sanctum hominem sibi videri et alicujus religionis auctorem fore postea dixit, ut Doctor Malvenda, ei familiaris, postea retulit. Sed Ignatius ipse, quae Ludovico audierat minime probans, ut quae jejuniis Ecclesiae non faveret, de spiritu ejus qualis esset dubitans, prohibuit postea ne, in societate nostra, illius auctoris libri legerentur, simili ratione qua Erasmi libros, etiam nihil mali continentes, prohibuit; ut superius diximus (MHSI. Chronicon Societatis Iesu I, 43).

Siguiendo la misma consigna antihumanista durante enero de 1552 se siguieron dando normas:

Che non si legano nel collegio opere di Erasmo nè manco di Luys Vives (Ignatii Epist. IV,102)

A partir de agosto de este año se dio un paso más y se recomendó que no se tuvieran en casa los libros de Erasmo a no ser que estuvieran expurgados y se les borrara de la portada su nombre. A partir de estas fechas Erasmo y Vives estarán prohibidos en

el Colegio Romano y en los demás colegios se aconsejaba fueran sustituidos por otros autores más seguros.

La intolerancia ignaciana dio un paso más en 1553. Según Polanco:

hoc anno P. Ignatius libros Savonarolae quod domi invenit, comburi jussit, et ejus spiritus Sedi Apostolicae rebellis et nullo modo probandus videretur, quamvis multa bona diceret (Chronicon, III, 24).

En esta misma línea y llegando a cotas peligrosas de intolerancia se decanta la carta a Pedro Canisio del 13 de agosto de 1554 donde le dice:

Omnes libri haeretici, quotquot diligenti praehabita investigatione inventi fuerint apud bibliopolas et privados, vel comburi vel extra omnes regios provinciae educi expediret. Tantumdem de haeticorum libris, licet non sint haeretici, ut de grammatica vel rethorica, vel dialectica Melanchtonis, etc. in odium enim haeresis auctorum excludi prorsus debere videretur, nec enim expedit eos nominari et minus affici ad eos juventutem...quia alia magis erudita et ab hoc gravi periculo remota inveniri possunt (Ign. Epist. VII, 400).

En este mismo año 1554 habría que colocar las palabras del padre Ribadeneira atribuidas a Ignacio:

Tenía nuestro Padre gran cuenta en que no se leyesen en la Compañía libros de autores sospechosos o de quienes hubiese duda, aunque no la hubiese en los mismos libros; porque decía que los que leían el buen libro se aficionaban a él, y después por él a su auctor; y aficionados una vez al autor facilmente se apegaban a su doctrina. Y assi hizo quemar todas las obras de Erasmo muchos años antes que se vedassen por el papa y vedó las de Savonarola, de suerte que aun al Doctor Olave no le quiso dexar «El Triunfo de la Cruz» y otras obras suyas limpias y sin sospecha (Fontes Narrativi, Collectanae, II, 416-418).

El año 1555 Ignacio de Loyola pudo anunciar a los jesuitas dedicados a los colegios el que ya no eran necesarias ciertas obras de Erasmo, ni de Vives, porque el padre Andrés Frusio había compuesto en sustitución otras obras semejantes.

Son razones complejas las que motivaron el que Ignacio de Loyola y los jesuitas consultores suyos y directores de la Compañía de Jesús prohibieran en tantos colegios de Europa y de las Indias la lectura de los padres del humanismo europeo que por otra parte habían hecho opción por el catolicismo romano. Además de las presiones del Pontificado algunos autores se atreven a afirmar que la última enfermedad de Ignacio de Loyola fue concausa de su intolerancia.

Según Alejandro Gómez Guerrero, Ignacio siempre tuvo un delicado estado de salud. Ignacio fue superando sus crisis litíásicas y febriles pero con un progresivo descenso de su vitalidad. En 1550 cayó gravemente enfermo y quiso renunciar al cargo de general. En 1553 se temía por su vida. Alternaba mejorías con recaídas. Los meses de junio y julio de 1554 fueron especialmente críticos. Expresión de su continuo estado de inestabilidad afectiva fue su extrema facilidad para el llanto desencadenado en sus accesos de emotividad y que según Ribadeneira le causaba una gran debilidad del cuerpo, hasta el punto que «algunas veces se vio casi privado de la vista por la avenida de lágrimas».

El 2 de abril de 1556 Polanco aludía a un importante deterioro de su salud. Tenía fiebre además de las molestias del estómago. Su médico habitual Alesandro Petroni no pensaba que la situación fuera especialmente preocupante. El 30 de julio Polanco le aclaró que los médicos no habían visto síntomas alarmantes en su enfermedad. Ribadeneira relata que en su última noche cenó bien para su usanza. El hermano enfermero declaró que «después de media noche parecía que descansaba. A la mañana siguiente le encontraron expirando en paz». Según Polanco murió: «a diece hore et meza incirca, che era due hore de dí in circa». A las 6 de la tarde el cirujano de Cremona Realdo Columbo lo embalsamó. El anatomista palestino Juan Valverde de Amusco, discípulo de Columbo, asistió a la autopsia de Ignacio.

Por su parte Miguel Echenique afirma que hasta este momento histórico se ha diagnosticado tradicionalmente como causa de la muerte de Ignacio de Loyola la existencia de una «fistula colangiportal, secundaria a una litiasis biliar persistente» porque el anatomista que lo trató encontró tres cálculos en la vena porta.

De esta misma opinión han sido los médicos Judd y Burden en 1925, Freerichs en 1861, Bianchi en 1725, Realdo Columbo (+1559) que trabajó con Vesalio en Padua, pasó por Pisa y llegó a Roma en 1548. Este fue el conocedor de las vísceras de Ignacio. Publicaba en 1559 una obra póstuma titulada *De re anatómica* en la que al final del libro XV dice:

A menudo con mis propias manos he extraído innumerables piedras de varios colores hallados en riñones, pulmones, hígado y vena porta, como tu Jacobo Boni has visto con tus propios ojos en el venerable Ignacio, general de la Compañía de Jesús.

Confirmando esta opinión el texto del *Monumenta Historica Societatis Iesu* en su volumen I al narrar hechos anteriores a 1557 afirma que «el cirujano encontró piedras en el hígado».

Sin embargo hay otras opiniones como la sustentada por Meisner en su obra de 1992 sobre la psicología de Ignacio y citando a Dalmases que no confirma que los cálculos fueran biliares. Porque se basan en otro testigo del momento histórico de la muerte

de Ignacio. Este fue Teodorico Geraerts, holandés de Amsterdam, que el 31 de julio de 1556 se encontraba en Roma.

En efecto Fontes Narrativi afirma que le embalsamó Geraerts pero no dice que le realizara una autopsia. Otra nota atribuida a Geraerts en la obra de Polanco escrita en 1558 dice que el anatomista entró a las 7.30 y que el embalsamamiento se realizó a las dos *post meridiem*. Según el mismo autor Geraerts dice que «el que lo embalsamó y fue gran maravilla encontró tres piedras en el hígado y el intestino estaba vacío... sine scibo». De este texto y a partir de 1558 nació la hipótesis de la fistula biliportal.

Hay otras opiniones sobre la enfermedad y muerte de Ignacio. Las enfermedades que padeció durante sus últimos días, junto a lo que se puede deducir de su autopsia, tuvieron según Marañón una importancia menor en su tránsito. Para este autor fue su falta de voluntad de vivir lo que debió desencadenar el final.

Para Gómez Guerrero el proceso litiásico, de gran importancia por los datos de la autopsia, había evolucionado en el tiempo con grandes crisis inflamatorias conduciendo progresivamente a una esclerosis visceral, revelada por una cirrosis hepática muy avanzada. Esta enfermedad debió acrecer a lo largo de la vida de Ignacio con dolores de extrema intensidad en sus fases críticas.

Según Miguel Echenique la situación terminal de marasmo, consunción, caquexia, intolerancia alimentaria, fueron perfectamente encuadrables dentro de una situación de insuficiencia renal crónica terminal con uremia y todo el cuidado clínico que se le dio fue un ejemplo académico nítido desde la perspectiva actual de nuestro conocimiento científico de hiperparatiroidismo primario. Incluso por su evolutividad podría catalogarse la naturaleza histopatológica del cuadro en un adenoma. Esta enfermedad se manifestaría en una osteítis fibrosa quística.

El exceso de producción de hormona paratifoidea, sigue Echenique, fue la responsable del cuadro clínico al favorecer la movilización del calcio óseo. La hipercalcemia, su actividad sobre la excitabilidad neuromuscular y su depósito en lugares diversos constituyen la esencia fisiopatológica de la enfermedad.

Por lo tanto podemos concluir por nuestra parte que esa cerrazón e intolerancia del Ignacio enfermo no se debería solamente a las presiones externas que llegaban desde las directrices de hierocracia universal pontificia ni de los temores hispanos de cerrar el camino a las corrientes heréticas lo mismo que la de desatar una lucha abierta contra los desviados con intolerancia como corriente propia de la Contrarreforma, sino que también habría que atribuirle en parte a su enfermedad de hiperparatiroidismo.

## Bibliografía

ABELLÁN, José Luis: «El Renacimiento filosófico español: Problemas y Caracteres» *El Erasmismo Español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

ALLEN, P.S.: *Opus Epistularum Des. Erasmi, denuo recognitum et actum*. Oxonii, 12 vols. 1906-1958.

ALONSO, Dámaso: edición de *El Enchiridion o Manual del Caballero cristiano*. Alcalá 1526. Madrid, 1932. Otra edición de 1971.

ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: *Reforma luterana y reforma española. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*. Madrid, FUE, 1975.

ASENSIO, Eugenio: «El erasmismo y otras corrientes espirituales afines». *Revista de filosofía Española* 4 (1952), p. 64

ASTRAIN, Antonio: *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. 7 vols. Madrid, 1912-1925.

BATAILLON: *Erasme et l'Espagne*, 1937. Nueva Versión, México, 1950.

BAUER, Wilhelm: *Introducción al estudio de la Historia*, Barcelona, 1957.

BEZZEL, Irmgard: «Erasmusdrucke des 16. Jahrhunderts in bayerischen Jesuitenbibliotheken». *Das Verhältnis der Humanisten zum Buch*, Boppard, 1977.

BONILLA Y SAN MARTÍN, Adolfo: «Un antiaristotélico del Renacimiento: Hernando Alonso de Herrera y su Breve disputa de ocho levadas contra Aristóteles y sus secuaces». *Revue Hispanique* nº 4 (1920).

BRANDI: *Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer und eines Weltreiches*, 2 vols. München, 1937-1941.

BRAUNSBERGER, Otto: *Beati Pedri Canisii Societatis Jesu Epistolae et Acta*. Freiburg, Herder, 8 vols. 1896-1923.

BURCKHARDT, Jacob: *Die Kultur der Renaissance in Italien*. «La Cultura del Renacimiento en Italia», Madrid, 1941.

CARVAJAL, Luis: *Apología monasticae professionis diluens nugae Erasmi* Amberes, 1528.

CAVILLAC, Michel: *La problemática de los pobres en el siglo XVI*. Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

CEBOLLADA, Pascual: «Loyola y Erasmo. Aportaciones al estudio de la relación entre ambos». *Manresa* 62 (1990), pp. 49-60.

CODINA MIR, Gabriel: *Aux sources de la pédagogie des jésuites: Le Modus parisiensis*. Roma. IHSI, 1968.

CORELLA, Jesús: *Sentir la Iglesia. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*. Sal Térrea-Mensajero, Bilbao, 1988.

CRAHAY, Roland: «Le procès d'Erasmus à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle: Position de quelques jésuites». *Colloque érasmien de Liège*. Paris, Les Belles Lettres, 1987, pp.115-133.

DAINVILLE, François de, S.I.: *La naissance de l'humanisme moderne. I. Les jésuites et l'humanisme*. Paris, Beauchesne, 1940, 8<sup>o</sup> XX-394. (=Les jésuites et l'éducation de la société française) Réimpression, Genève, Slatkin Reprints, 1969.

DELUMEAU, Jean: *La Civilisation de la Renaissance*, Paris, 1967.

DELUMEAU, Jean: *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle*. 2 vols. Paris, E. de Boccard, 1957.

DRESDEN, S.: *Umanesimo e Rinascimento* Milano, 1967.

ECHENIQUE ELIZONDO, Miguel: Aportaciones al conocimiento de la enfermedad y muerte de Ignacio de Loyola. *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* 4 (1997), pp. 135-141.

GÓMEZ GUERRERO, Alejandro: Salud y enfermedad en Ignacio de Loyola. Aspectos bibliográficos. *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* 4 (1997), pp. 115-128.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel: *La Universidad de Salamanca. I. Trayectoria histórica y proyecciones*. Salamanca, 1989.

FERNÁNDEZ NAVARRETE: *Conservación de monarquías y discursos políticos*. 1600.

FOIS, Mario: La giustificazione cristiana degli studi umanistici da parte di Ignacio de Loyola e le sue conseguenze nei gesuiti posteriori. Cfr. Juan Plazaola: *Ignacio de Loyola y su tiempo*, pp. 405-440.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo: «Las culturas del siglo de Oro». *Historia* 16, Madrid, 1998.

GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo: *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1771)*. Roma, 1954.

GARRIGÓS, Cristina: John Barth. *Textos sobre el postmodernismo*. Universidad de León, 2000.

GIGINTA, Miguel de: *Tratado de remedio de pobres*. Coimbra, 1587.

HEADLEY, J. M.: «Germany, the Empire and Monarchia in the Thought and Policy of Gattinara» en la obra *Das römische-deutsche Reich im politischen System Karls V*. München-Wien, 1982.

HUIZINGA, Jan: *Das Problem der Renaissance: Wege der Kulturgeschichte*, München, 1930. (Traducida al castellano con el título *El problema del Renacimiento: El concepto de la historia y otros ensayos*, México, 1946.)

KLEMPERER, Victor: «Die romanischen Literaturen von der Renaissance bis zur französischen Revolution. Handbuch der Literatur-Wissenschaft» Wildpark-Postdam, 1924. «Gibt es eine spanische Renaissance?». *Logos* 16 (1927), pp 129-161.

LECLER, J.: *Histoire de la Tolerance au siècle de la Réforme*. Aubier. Paris 1955.

LETURIA, Pedro de: *Estudios Ignacianos. La pedagogía humanista de San Ignacio y la España Imperial de su época*. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1957, Tomo I, pp. 323-354.

LÓPEZ DE ZÚÑIGA, Diego: *Annotaciones contra Erasmus Rotorodamum in defensionem translationis Novi Testamenti*, Alcalá, 1520.

MARAÑÓN, Gregorio: Notas sobre la vida y la muerte de S. Ignacio de Loyola. *Obras Completas VII*.

MARAVALL, José Antonio: *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*. Madrid, 1960.

MELANCHTHON, Philipp: *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*. 1521.

MONTER, William: «Frontiers of Haresy: The Spanish Inquisition From the Basque Lands to Sicily». *Cambridge*, Cambridge University Press, 1990.

MORO, Tomás: *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo rei-publicae statu deque nova Insula Utopia*.

NEBRIJA, Elio Antonio de: *De bello Navarriensi*.

NEBRIJA, Elio Antonio de: *Arte de la lengua castellana*. Salamanca, 1492.

O'MALLEY, John W.: *Los primeros jesuitas*. Ed. Mensajero. Bilbao, 1995.

O'MALLEY, John W.: «Renaissance Humanism and the Religious Culture of the First Jesuits». *The Heythrop Journal* 31 (1990), pp. 471-487.

ORELLA UNZUÉ, José Luis: El humanismo postmoderno. *Historia de los humanismos*. Universidad de Deusto. San Sebastián, 2001.

ORELLA UNZUÉ, José Luis: «La Provincia de Guipúzcoa y el tema de los judíos en tiempos del joven Iñigo de Loyola (1492-1528)». *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao, 1992, pp. 847-868.

PÉREZ DE HERRERA, Cristóbal: *Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos y de la fundación y principio de los Albergues destos Reynos y amparo de la milicia dellos*. Madrid, 1598.

PFANDL, Ludwig: *Spanische Kultur und Sitte des 16. und 17. Jabrhunderts*, München, 1924.

PLAZOLA, Juan: *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao, Mensajero, 1992.

PRIETO, Fernando: «Historia de las ideas y de las formas políticas» III. Edad Moderna. 1. Renacimiento y Barroco. Madrid, Unión Editorial, 1993.

RAVIER, André: *Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañía de Jesús*. Madrid, Espasa Calpe, 1991.

ROSEMAN, Leonard: «Facts and Fiction. The death of Ignatius of Loyola». *Sugery*. Revista de la Asociación de Cirujanos Endocrinólogos de los EE.UU. de Norteamérica. Enero 119 (1996), pp. 56-60.

RO TSAERT, Mark: «Les premiers contacts de saint Ignace avec l'érasme espagnol». *Revue d'histoire de la spiritualité* 49 (1973), pp. 443-464.

RUIZ JURADO, Manuel: Cronología de la vida del P. Jerónimo Nadal (1507-1580). *Archivum Historicum Societatis Iesu* 48 (1979), pp. 248-276.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio: «El concepto del Renacimiento aplicado a la literatura española» en *El sentido de la cultura española*, Madrid, 1932.

SCADUTO, Mario: *L'epoca di Giacomo Laínez, 1556-1565*. 2 vols. Roma, 1964-1974.

SCHMIDT, Peter: *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker: Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars, 1552-1914* Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1984.

TOFFANIN, G.: «Umanesimo e Ratio Studiorum, S.I. Studi sulla Chiesa antica e sull'umanesimo». *Analecta Gregoriana*, LXX, 109-122

VALDÉS, Juan de: *Diálogo de la lengua*. Ediciones Olimpia. Madrid, 1995.

VILLAVICENCIO, Lorenzo de: *De oeconomia sacra circa pauperum curam*.

VIVES, Juan Luis: *De concordia et discordia in humano genere*. Brujas, 1529.

VICENS VIVES, Jaime: *Historia General Moderna*, Montaner y Simón, Barcelona, 1974.

## El ideal humanista de la libertad de conciencia: Erasmus, Vives, Servet

ÁNGEL ALCALÁ GALVÉ | Catedrático Emérito de la City University of New York  
Miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia

**E**l año 1518 publicó Juan Luis Vives un breve escrito poco frecuentado, la introducción al tratado de Cicerón conocido como Catón el Mayor o *De Senectute, De la ancianidad*. Lo titula *El alma del anciano (Anima senis)*, empedrado, como siempre, de citas clásicas. En él dice lo siguiente: «El alma del anciano, por esa falta de calor que su cuerpo empieza a tener, es medrosa por naturaleza, recelosa, dispuesta a evitar todo lo que ofrezca asomos de peligro, y no se expone a riesgo alguno por pequeño que sea» (Vives, OC, I, p. 555).<sup>1</sup> Pues bien: aun no siendo aún muy anciano, o no parecerlo, confieso no haberme sido fácil vencer el recelo de venir a hablar de Vives precisamente a su Valencia y ante notorios estudiosos de su obra. Pero es esta una ciudad de la que, además de estar vinculado a ella por gratos enlaces familiares, puedo decir, como de Salamanca escribió Cervantes, que «enhechiza la voluntad» de quien a ella se arrima.

Vives mismo no describió el atractivo de su Valencia natal con estas palabras, pero casi. Pocas veces la menciona con el detalle de uno de esos deliciosos *Diálogos* que Vives, como dice Marañón (1947, pp. 99 y 100), cuyo nombre hoy nos convoca, escribió «ya muy enfermo, próximo a morir de gota y de mal de piedra» y en los que tanto hay de autobiografía, envió a Carlos V con el pretexto de que los aprovechara el futuro Felipe II en su aprendizaje del latín. El diálogo se titula *Las leyes del juego*. Tres personajes, llamados Borja, Centelles y Cabanilles, caminan por la ciudad a presenciar un juego de pelota. Hablan de París, cuyos juegos y universidad comparan con los valencianos. Cabanilles ha sido embajador en Francia. Notemos de paso que a un Gaspar de Centelles, de la familia de los Centelles titulares del Condado de Oliva, le quemó la Inquisición por erasmista en

<sup>1</sup> Se cita siempre a Vives por la traducción de L. Riber (OC), obra titánica por su amplitud y contenido, pero excesivamente ampulosa y retórica y no siempre fiel al conciso original latino, por lo que debería emprenderse una traducción nueva total y anotada. Afortunadamente, de algunas obras aisladas van viendo la luz.

1560. Acaso se refiera Vives a él, a quien pudo conocer en sus años mozos.<sup>2</sup> «¿Por dónde iremos, pregunta Centelles, por aquí, por San Esteban, o por allá, por la Puerta del Real y visitaremos en su palacio a don Fernando, duque de Calabria?» Propone Borja tomar la calle de San Juan del Hospital hasta la calle del Mar; sugiere Cabanilles ir todo derecho por la plaza de la Higuera y de Santa Tecla; pero Centelles les responde que es mejor seguir «la calle de la Taberna del Gallo, donde está –dice– la casa donde nació mi querido amigo Vives, a lo último de la calle, a la izquierda» (OC, II, p. 958). Resulta notable comprobar cómo el Vives escritor se adelanta así a la técnica cervantina de introducirse furtivamente en sus propios escritos sólo aparentemente independientes.

A este propósito, vale la pena recordar la carta, un poco servil, con la que desde Lovaina el 5 de abril de 1520 dedica Vives uno de sus primeros y mejores comentarios humanistas, su *In somnium Scipionis, Sueño al margen del «Sueño de Escipión»* de Cicerón, que éste toma de los *Saturnales* de Macrobio, a un tal Erard de la Marc, obispo de Lieja nombrado arzobispo de Valencia, sede de la que afortunadamente no llegó a posesionarse. En ella describe Vives su ciudad como «alegre y optimista, afable, obsequiosa,... de tan fértil suelo que me atrevo a decir que no hay en todo el mundo fruto, ni mies, ni tipo alguno de hierba saludable que no ofrezca la huerta valenciana en su halda ubérrima. Es puro y transparente su cielo, indulgente y manso. Los loores de Valencia –concluye– requieren espacio mucho mayor que el que pueda o deba darles en una simple carta» (OC, I, p. 603).

Hace años en una conferencia pronunciada en Buenos Aires pude estudiar algunos aspectos de la personalidad de Erasmo, siempre evanescente a la vez que siempre estimulante y atractiva, uno de los padres de la Europa moderna (Alcalá, 1970). Intenté aclarar algo de su ideal humanista de una Europa unida, pacífica e ilustrada, en cuya desunión religiosa, sin embargo, tanta responsabilidad le cabe por su propia pusilanimidad en aquellas circunstancias terribles en que el mundo asistía al parto de la moderna Europa y de la cultura occidental, mientras el luteranismo la escindía interiormente y en el exterior se enfrentaba, como hoy, con la gran amenaza del islamismo, proyectada entonces bélicamente por la punta de lanza del imperio otomano. Para mejor analizar esos retos, los puse en contraste, precisamente, con la actitud que ante ellos tomó nuestro Juan Luis Vives, el íntimo amigo de Erasmo y eximio humanista valenciano, quien con toda razón ha sido llamado «el más cristiano de todos los hombres del Renacimiento» (Riber, 1964, p. 19).

Abordaré ahora el cotejo entre ambos desde otro ángulo de visión, el del inicio del concepto y del derecho a la libertad de conciencia, pilar esencial de esa nueva Europa

<sup>2</sup> Trae la noticia Fuster (1972, p. 188), quien la toma de Bataillon (1966, p. 728), y este, de Lea, 1983, III, p. 254. Ver también González y González, p. 97. A Serafin, el conde, dedicó Vives ya en 1518 dos opúsculos, *Descripción del escudo de Cristo y Del tiempo en que nació Cristo*, en OC, I, pp. 285-290 y 379-389 respectivamente.

que Erasmo y Vives soñaron, pero enriqueciéndolo con la aportación decisiva que hizo otro gran español, aragonés en este caso, Miguel Servet, medio siglo más joven que Erasmo y veinte años más joven que Vives. Servet llevó a formulación teórica y selló con martirial sangre de holocausto ese inalienable derecho a la libertad de conciencia que está en la base misma de la civilización occidental y que esencialmente y con mayor nitidez que nunca la distingue hoy de las que se le oponen y la atacan. Libertad de conciencia: la que en sus escritos sugiere Erasmo, pero aún con su característica y burlona timidez; la que Vives enaltece en varios libros con total claridad pero con energía teóricamente insuficiente, compensada, eso sí, con una conducta personal ejemplar, valiente e irreprochable; la que en sus osadas obras teológicas y con su muerte proclama y subraya Servet, es culminación del revolucionario ideal humanista de dignidad del hombre, una dignidad centrada precisamente en su libertad de conciencia.

Tal despliegue de perspectivas nos obliga, pues, a empezar por retrotraer nuestra atención, siquiera brevemente, a la fundante actitud de la tradición humanista sobre esta cuestión.

### Los primeros humanistas

Uno de los máximos estudiosos modernos del Renacimiento, Paul Oskar Kristeller, a quien traté en la Universidad Columbia de Nueva York, hizo notar que «desde los inicios del humanismo renacentista el énfasis sobre el hombre y su dignidad se hace más persistente, más exclusivo y en último término más sistemático de lo que había sido durante los siglos anteriores e incluso durante la antigüedad clásica» (Kristeller, 1972, p. 6).

**Petrarca.** Quizá pueda señalarse el arranque en la célebre carta de Petrarca (Arezzo 1304-Padua 1374) el 26 de abril de 1336 a un amigo suyo tras su ascenso semi-místico al monte Ventoux, cerca de Lión y a la vista del Ródano. Cegado por tanta belleza, sacó del bolsillo un ejemplar de las *Confesiones* de san Agustín que solía llevar, lo abrió al azar y leyó: «Los hombres van a admirar la cumbre de los montes, las olas del mar, el curso de los ríos, las órbitas de los astros, y se olvidan de sí mismos» (*Conf.* X, 8.15). «Me enfadé conmigo mismo» –comenta Petrarca–. «Debía haber aprendido de los filósofos paganos que nada es admirable sino el alma, en comparación con la cual nada es grande» (Petrarca, 1933, p. 159).

La semilla petrarquista fue recogida, entre otros, por hombres del alto nivel de Lorenzo Valla, Giannozzo Manetti o Francesco Pico, Conde de Mirandola, y, nombren o no a estos precursores, germina fructíferamente en Erasmo, Vives y Servet.

**Valla** (Roma 1407-Roma 1457), a quien Erasmo y Servet tanto deben –Vives no lo cita, aunque tuvo que conocer sus obras–, fue el primer humanista que se atrevió a romper a la vez con la escolástica y con las expresiones medievales del catolicismo romano.

De modo consistente y abarcador acentuó la irreconciliabilidad de razón y fe, de filosofía o pensamiento y teología, de secularismo y cristianismo. Es bastante clara su actitud respecto a las tres corrientes filosóficas que actuaron en el subsuelo del humanismo del Renacimiento: sordo al neoplatonismo que ya llamaba a sus puertas, solo moderadamente defensor del neopiepireísmo y adversario del neoestoicismo, fue un filólogo y pensador independiente que en el ensayo suyo que ahora nos interesa, *Diálogo sobre la voluntad libre*, se adelantó a ciertas ideas de Lutero y de Calvino sobre la libertad: por eso le alabaron como si fuera su inmediato antecedente. Valla niega, como ellos, que las buenas obras tengan mérito válido para la justificación y, como ellos, duda de que la libertad humana se pueda compaginar con la providencia o mejor providencia divina. Fue él quien difundió la crítica de los procedimientos dialécticos de la escolástica y quien incitó a preferir la teología cordial y sensible de san Agustín sobre la más racionalista de santo Tomás de Aquino. Esto, paradójicamente, en un ensayo titulado *Encomium Sancti Thomæ Aquinatis*, con el que quiso borrar las acusaciones de la curia y de otros detractores ante la Inquisición medieval, opúsculo del que no parece haya otra edición accesible que la de Vahlen (1886), según Trinkaus (1975, p. 148). Pero resulta profética de la nueva actitud humanista esta gran frase suya:

Sé que este es un terreno resbaladizo y arriesgado para mí, mas ¿qué puedo hacer? ¿Cambiar, retractar, ocultar lo que creo? Pero mi lengua no concordará con mi corazón (Trinkaus, p. 152).

**Nebrija.** Los temas iniciados por Valla perdurarán en todo el período del Renacimiento. Erasmo y Servet deben mucho a sus *Annotationes in Novum Testamentum*, que Erasmo descubrió y editó en 1505. Dos años después, nuestro Antonio de Nebrija (1441-1522) se quejaba en términos similares a los de Valla en conmovedor lamento al cardenal Cisneros, inquisidor general desde la dimisión forzada de Diego de Deza. Éste, antiguo catedrático de Salamanca, tutor del malogrado príncipe don Juan y obispo sucesivamente de Salamanca y otras diócesis antes de ser arzobispo de Sevilla, azuzado al parecer por los dominicos (él también lo era), le había acosado y probablemente incoado un proceso inquisitorial por sus comentarios bíblicos en un borrador (*Prima Quiquagenia*) que le confiscó, en el que corregía erradas traducciones latinas de la *Vulgata* o lugares difíciles. En 1507 Nebrija escribió una *Apología* que dedicó a Cisneros, que antepuso a la edición de ese manuscrito algo ampliado (*Tertia Quinquagenia*). A ella pertenecen estas tremendas palabras:

¿Qué sino será el mío, que no sé pensar sino cosas difíciles ni acometer sino arduas, ni publicar sino las que me dan disgustos?... ¿Qué hacer en una república [es decir, en un país] donde se premia a los que corrompen las Sagradas Letras y, al contrario, los que corrigen lo defectuoso, restituyen lo falsificado y enmiendan lo falso y erróneo, se ven infamados y anatematizados y aun condenados a muerte indigna si tratan de defender su manera de pensar?... ¿He de decir a la fuerza que no sé lo que sé? ¿Qué esclavitud o qué poder es este tan despótico?

¿Qué digo decir? ¡Ni escribirlo encerrado entre cuatro paredes, ni murmurarlo en voz baja en un agujero de la pared, ni pensarlo a solas, te permiten (Nebrija, 1507).

Años más tarde, en fecha imprecisa, aún le escribiría una graciosa carta al cardenal recordando todo aquello y advirtiéndole con su habitual desenfado que tuviera cuidado de no publicar en la edición de la Biblia Complutense lecturas erróneas que él ya había delatado, sin que le hicieran el mínimo caso. Concluye con esta frase: «*Aurículas asini quis non habet?* [¿Quién no tiene orejas de asno?] Yo no veo otro mayor placer en este mundo que ver unos hombres honrados, y puestos en hábito de autoridad, y que digan desvaríos de que los niños, e aun los bobos, se pueden reír». (Nebrija, 1903, p. 496).

Estas frases de Nebrija son «el grito de protesta de un gran intelectual que clama por su propia autonomía y por sus derechos, y añade que reclama el de aplicar a la Escritura lo que antes hizo con otras ciencias en su mera labor de humanista» (Alcalá, 2001, p. 21).

**Manetti.** Mas ni el mencionado, ni ningún otro escrito de Lorenzo Valla, suele tomarse como manifiesto oficial de la independencia de pensamiento y de la libertad de conciencia característicos del movimiento humanista del Renacimiento. Tal honor suele otorgarse al folleto de Manetti (Florencia 1396-Nápoles 1459) titulado *Sobre la dignidad del hombre*, que escribió expresamente en malhumorada respuesta directa a otro muy anterior, de mentalidad medieval, del cardenal Lothario di Segni (luego papa Inocencio III, 1198-1216) que lleva como ominoso título *Sobre la miseria del hombre*, por lo cual a veces se publican juntos (Murchland, 1966). Mas no se piense que la doctrina de uno y otro, miseria frente a dignidad, se oponen diametralmente: todo es cosa de perspectiva y énfasis entre el pesimismo medieval sobre una naturaleza corrompida por el pecado y el optimismo renacentista que, a pesar de los efectos de la culpa, recalca no solo la belleza del cuerpo —«la más hermosa y más maravillosamente formada obra de la naturaleza», dice Manetti—, sino las amplias posibilidades humanas de acción: la máxima dignidad potencial de nuestra mente y nuestra libertad se concreta en la virtud: «hombres, hermanos —termina Manetti— haced que la virtud sea vuestra suprema meta» (Murchland, pp. 92 y 102).

No se olvide, pues, que todo el pensamiento renacentista acerca del hombre, su dignidad y su libertad está coloreado por dos influjos contrincantes: el idealizador neoplatonismo que inspiró la filosofía de Marsilio Ficino y el arte suavísimo de Boticelli estaba contrarrestado por la teología del potente pero sombrío genio de san Agustín, tan palpable en Erasmo y luego en Lutero. También las mejores obras de nuestro Luis Vives están marcadas por el mismo sello renacentista. Con acierto le llama Marañón (1947, p. 130) «agrio profeta de un pueblo enérgico». En el fondo de la filosofía del hombre que formula Vives actúa un palpable pesimismo agustiniano, aspecto este que no suele ser destacado por sus estudiosos. Pero queda tamizado por el moderado optimismo con que encara los esfuerzos de la libertad humana y su obra pedagógica para orientarla hacia la virtud. Tal es el colorido profundo que matiza sus mejores obras tanto religiosas como

filosóficas: sus *Meditaciones sobre los siete salmos penitenciales*, de 1518; su *Comentario a la oración dominical*, de 1535; sus inmortales tratados sobre la paz de los que luego se hablará: su *Del alma y la vida*, el ya póstumo *De la verdad de la fe cristiana*, y por supuesto, sus comentarios a *La ciudad de Dios*, que tantos disgustos le acarrearón.<sup>3</sup>

Aunque el ensayo de **Giovanni Pico** (Mirandola, Ferrara 1463-Florenia 1494), se titule también *Discurso sobre la dignidad del hombre* y repita la idea de que el hombre es un microcosmos que recapitula todos los otros seres creados, aporta un nuevo elemento a estos tópicos renacentistas. Subraya Kristeller (1975, pp. 219 y 221) que Pico, el ambicioso estudioso, muerto aún muy joven, que aspiraba a establecer un equilibrio entre las diversas escuelas filosóficas y a discutir *de omni re scibili*, pone énfasis no tanto en la universalidad de las posibilidades humanas, sino en la libertad: «el hombre es la única creatura cuya vida está determinada no por la naturaleza, sino por su propia libertad de elección, por lo cual no ocupa un lugar fijo en la jerarquía de los seres, sino que existe fuera de ella en un mundo propio, en su propio mundo». Vale la pena mencionar que los ensayos de Manetti y de Pico fueron modelo inmediato del bello *Diálogo de la dignidad del hombre* escrito ya en español por un humanista cordobés coetáneo de Vives: Fernán Pérez de Oliva (1494-1531), rector de Salamanca, a quien Carlos V nombró tutor del príncipe Felipe, cargo que no pudo desempeñar por su temprana muerte.

Juan Luis Vives participa plenamente de estas ideas. En un breve escrito primerizo, pero muy famoso, la *Fábula del hombre* (*Fabula de homine*), de 1518, presenta al hombre como un actor capaz de desempeñar tantos papeles cuantos le venga en gana (Vives, I, pp. 537-542; latín y traducción al catalán, Vives, *Antología*, pp. 174-183; estudiado en inglés por Fernández-Santamaría 1998). Kristeller dice (1961, p. 108) que la *Fábula* de Vives «se basa totalmente en la concepción de Pico» de entender la dignidad del hombre en términos de libertad, pero no demuestra ningún posible cauce de esta hipotética influencia. El doble concepto viveano de gran teatro del mundo y de la vida-sueño que más de un siglo después immortalizó Calderón campea muy vivo en las obras de Vives. Quizá por primera vez, en una carta de fecha desconocida a su protector el duque de Béjar en la cual relata cómo un anciano le contó «una fábula divertida». Un aristócrata se llevó a su palacio a un borracho a quien durante un día le vistieron y trataron como a un duque. En la cena le emborracharon de nuevo y le volvieron a vestir sus andrajos y a llevarlo a su lugar de la calle. Al despertar y recordar aquella vida ducal, no sabía ya si era verdad o sueño. «Y ahora digo yo —concluye Vives— ¿Qué diferencia hay entre aquel día fantástico del borracho y nuestros años tan breves? Ninguna sino que este es un sueño un poquito más largo. Nada

<sup>3</sup> Como antes quedó dicho, hacia 1940 en torno al cuarto centenario de la muerte de Vives y hacia 1992 en torno al quinto de su nacimiento abundaron ediciones y traducciones de sus obras. Me complazco en citar aquí la edición de sus *Opera omnia* (Vives 1992-2004) y las traducciones de sus comentarios al *De la ciudad de Dios*, *Introducción a la sabiduría*, *Diálogos* y *La escolta del alma* (respectivamente Vives 2000, 2001, 2005, 2006).

hay más gráfico que esta anécdota para expresar la vanidad de nuestra vida» (OC, II, pp. 1677-1678).

En escritos posteriores Vives se contenta ya con solo aludir a la bella alegoría sin necesidad de comentarla. En una carta desde Lovaina a Erasmo le dice, el 19 de enero de 1522, que no se preocupe por las críticas y calumnias que algunos le hacen por creerle luterano ni por los excesivos elogios que recibe; son los mismos, solo que «según la calidad del teatro y los espectadores cambian el papel» (OC, II, p. 1690): «No me importa la gloria, que es la cosa más vacua y acibarada de hiel –le escribe en otra desde su habitual Brujas, el 30 de agosto de 1530, al agradecerle algunos elogios–. Aun cuando el mundo todo en un teatro me admirase y me aplaudiese, no siento haberme hecho mejor ni más feliz... El ruido me saca de dentro de mí mismo y no puedo fijar en mí mis ojos y mi pensamiento... Si en algo puedo ser de provecho a los hombres, eso sí que lo tengo por macizo y permanente» (OC, p. 1715).

Años antes, en otra al mismo Erasmo, también de Brujas, el 13 de marzo de 1523, (OC, II, 1701) ya había reflexionado del mismo modo a propósito de la difícil gloria del escritor y las humillaciones a las que anda sometida. Para no pagarle, Froben mismo, el famoso impresor de Basilea, le había mentido sobre los ejemplares vendidos.

¡Ruin gloria la de los ingenios –exclama– si no tiene más cimiento y sostén que el capricho de esos embusteros! Yo desde ahora renuncio a la gloria y aun a toda suerte de estudios si tengo que pasar por esas horcas. Mi profesión literaria me afrenta si no ha de salir libro que no tenga la aprobación de los avaros librereros. ¡Adiós, gloria, si trae consigo tanta servidumbre que no se pueda decir con libertad una palabra!<sup>4</sup>

La entera y tan egregia serie de obras pedagógicas, morales y religiosas que salieron de la pluma de Vives no tienen otro fin que ilustrar al hombre en la conciencia de su libertad y orientarle para su más responsable ejercicio en la decisión de sus actos.

No es casualidad, sino todo un síntoma, que precisamente en un ensayo-conferencia aquí en Valencia, tan ingeniosamente superficial como casi todos los suyos, Ortega y Gasset defina la época del humanismo y el Renacimiento como época de juventud y de libertad, «el comienzo de la reafirmación humana, de la exaltación del hombre y el intramundo. En ella el hombre –dice Ortega (1947, p. 495)– se descubre que está en franquía para ser, por lo menos para intentar ser, lo que quiera». En 1940 el brillante conferenciante madrileño le había dedicado otra de sus charlas, esta vez en Buenos Aires, con motivo del centenario de su muerte. Uno se sorprende al ver a Ortega calificar a Vives en estas dos sentencias consecutivas tan paradójicamente diversas:

<sup>4</sup> En *Antología de textos*, p. 42: «Valeat gloria, si tantam importat servitatem, ut unicum verbum loqui libere non sinat».

Hombre de talento, pero no genial, sino un hombre de buen sentido, cosa la más difícil de todas: tener a la vez talento y buen sentido. Vives representa la divisoria de las aguas del Renacimiento. Hasta él el humanismo (que es, repito, retorno) es ascendente; desde Vives se baja en cuesta hacia una cultura profundamente nueva y no imitada de los antiguos, la «modernidad»; la divisoria de las aguas en él empieza. (Ortega 1989, p. 538).

Primer intelectual serio que aparece desde el siglo XIV. Primer intelectual serio y sereno que hay en Occidente, el primero en quien asoma con tono normal, y no prematuro, alborotado y confuso, la modernidad, el pedagogo de Europa, el que por primera vez –y de él lo toma Bacon– realizará la primera reflexión del hombre occidental sobre su cultura y exigirá que esta, la cultura del futuro, sea sobria, útil y empírica. (Id., pp. 534 y 539).

Aun no resultando fácilmente inteligible este doble, atrevido y excesivo juego verbal de paradójicas piruetas, quedémonos con el elogio orteguiano al Vives liberal y admirador, y aun creador, de un mundo humano nuevo. Por su parte, Vives mismo, al dedicarle a Juan III de Portugal la que es quizá la más lograda y ciertamente la más voluminosa de sus obras, *De tradendis disciplinis*, de 1531, y al resumir las proezas de los nautas portugueses, exclama: «Con estos prodigiosos descubrimientos se le ha abierto al linaje humano todo el mundo». <sup>5</sup> Esta es la cara optimista de Juan Luis.

Escribe Kristeller (1975, p. 221) en su introducción al *Discurso* de Pico, no sin alguna exageración, que tal énfasis en el hombre, en sus posibilidades, en su dignidad y libertad «es una de las pocas ideas, quizá la única idea filosófica, que se contiene en el programa de los primeros humanistas». La tarea de algunos de los que les sucedieron y la de los máximos teólogos del siglo XVI –de entre los cuales dedicamos ahora nuestra atención brevemente a tres realmente grandes: Erasmo, Vives y Servet– consistirá, entre otras muchas, en plantearse el arduo problema de los límites de la libertad, tarea a la cual se entregaron los tres; además, si las circunstancias se lo imponen, en ofrecer su conducta como ejemplo de los sacrificios que la defensa de su libertad les exigen, llegando incluso al sacrificio de su vida, como hicieron incruentamente Vives y heroicamente Servet; y en último término, en dilucidar si en el conflictivo campo de las disensiones religiosas esta conciencia humanista y moderna de la independencia del pensamiento proclamada por Valla y Nebrija incluye el derecho a la libertad de conciencia y la obligación de que ésta sea respetada por todos los poderes, civiles y eclesiásticos, como hizo especialmente Servet.

Resulta, pues, ineludible, señalar las diferencias de actitud tanto teórica como vital de Erasmo, Vives y Servet en cuanto a estas grandes cuestiones, pues es diferente, aunque complementaria, y en la aportación que debemos a Servet, simplemente trascendental, porque en verdad se puede decir que con él, con Servet se inicia una nueva era en la

<sup>5</sup> Traducir ese título como *De las disciplinas*, como hace Riber en OC, II, 337-687, resulta insípido. Hay que entenderlo como «Sobre la enseñanza», o mejor, «Sobre el método de enseñar».

teoría y la práctica del derecho a la libertad de conciencia, una era que con plena justicia se debe llamar la era servetiana...

## Erasmus

Entre los estudiosos del desarrollo histórico del concepto de libertad de conciencia es hoy ya lugar común que Erasmo es el primer humanista, el primer escritor, que la reclama como un derecho. Aun teniendo en cuenta las frases y actitud de Valla y de Nebrija citadas antes, la notoriedad de éstos no se puede comparar con el influjo del «príncipe de los humanistas». Erasmo procuró mantenerse siempre al margen de las escuelas teológicas siempre en conflicto y, en cuanto pudo, al margen de los dos bandos en los que ante sus ojos se escindía el cristianismo. En tiempos de las grandes peleas antiarrianas del siglo IV, que solo triunfaron por la ayuda violenta del emperador, uno de los padres de la ortodoxia, san Hilario de Poitiers (en Migne, *Patrologia Latina*, X, 161) escribió al emperador Constancio estas palabras que luego la Iglesia medieval tan lamentablemente olvidó: «Dios no necesita obediencia forzada, ni requiere confesiones obligadas». Erasmo no se arredra y lo comenta así:

La suma de nuestra religión –escribe– es paz y concordia, pero apenas podrán subsistir a menos que definamos lo menos posible y en muchos asuntos dejemos a cada uno libre para seguir su propio juicio.... Muchos problemas se están reservando ahora para el concilio ecuménico, pero sería mejor diferirlos para cuando ya no veamos a Dios a través de un espejo oscuro, sino cara cara... En la antigüedad la fe se mostraba en la vida más que en la profesión de credos... La ingerencia de la autoridad imperial en nada favorece la sinceridad de la fe. No podemos arrastrar a los hombres a que por terror crean lo que no creen, amen lo que no aman, conozcan lo que no conocen. Lo forzado no puede ser sincero, y lo que no es voluntario no puede complacer a Cristo (Bainton, 1973, pp. 50-51).

De Erasmo decían los maldicientes que con sus obras «puso el huevo que luego Lutero empolló». De hecho, él mismo escribió en carta a Zwingli, que él había enseñado antes que Lutero casi todas las doctrinas suyas, solo que sin tanta truculencia, como escribió uno de mis ya lejanos profesores (García-Villoslada, 1976, p. 499). Por eso Erasmo se resiste a decidirse entre Lutero y Roma. Erasmo elige siempre la libertad, su libertad. En todas las múltiples y variadas cuestiones y diatribas humanísticas, teológicas y políticas con las que se topó, aspiró a mantener su neutralidad, su independencia, su libertad de conciencia. Sentía alergia a los enfrentamientos y mantuvo hasta el final su propósito de ofrecer y personificar una vía media entre catolicismo medieval y protestantismo. «Solo una cosa odió de verdad sobre la tierra, solo una cosa como antagónica de la razón: el fanatismo... Erasmo sabe guardar su libertad interna, no quiere ligarse a nadie ni a nada:

es en verdad un fanático de la independencia», escribe Stefan Zweig en su brillante y tan parcial monografía (1961, pp. 22 y 44)

A pesar de todo ello, un año después, en 1524, tras fuertes presiones no pudo menos de tener que definirse frente a Lutero, y lo hizo precisamente con uno de sus escritos esenciales: el *De libero arbitrio, Sobre la libertad*. Junto con la relativamente breve pero airada y despectiva respuesta que al año siguiente le dirigió Lutero, *De servo arbitrio, De la servidumbre de la libertad*, constituye una de las polémicas más trascendentales de la historia de la cultura. En el fondo equivale al antagonismo entre, de una parte, la opción erasmiana y humanista de la dimensión antropológica de la fe en la cual la piedad, el espíritu y la libertad individual asumen el papel de último criterio de responsabilidad; de otra, el legalismo y el dogmatismo de la letra que priman la gratuidad de la gracia divina y la predestinación por encima de la libertad, así como la certeza a toda costa por encima del derecho a la duda. En último término, como dice un comentarista, se trata de dilucidar «qué es más importante, si la tolerancia o la intransigencia» (Erasmo, 1961, p. X).

Erasmo parte de una clara definición de libertad cristiana: «Por libertad entiendo en este contexto la capacidad de la voluntad humana de elegir lo que conduce o no a la salvación eterna». Analiza luego magistralmente varios textos de la Escritura que presuponen conciencia de libertad y libertad de conciencia, mas también otros que según Lutero las niegan; lo hace –confiesa– con sencillez «como laico a laicos para que todos le entiendan», y recapitula su posición en esta frase: «Aunque una persona no haya recibido gracia santificante, sin embargo, por su propia libertad natural es capaz de realizar buenas obras por las cuales puede merecerla propiamente, aunque no condignamente» (Ibíd., respectivamente pp. 20, 27 y 31). Erasmo se suma así a la tradicional defensa de la libertad del cristiano y de la validez de las buenas obras, y se yergue ante la acusación de Lutero, el cual, poseído de sus soberbias certezas, le grita a pleno pulmón: ¡No hay libertad, Erasmo, para ser escéptico! ¡Nada hay más miserable que la incertidumbre!» (Ibíd., p. 102).

Al contrario de Lutero y otros rebeldes, Erasmo no cree que esa su libertad de examen y de conciencia esté inspirada por el Espíritu Santo, sino por su propia y personal aceptación de responsabilidad. Es la libertad con que le echa en cara al primer papa Médico, León X, la absurdamente precipitada condena y excomunión de Lutero en la bula *Exurge, Domine*, de 1520, antes ya de darle opción a explicarse en la Dieta de Worms. La libertad con que clama por la paz entre Carlos de España y Francisco de Francia: el primer escrito de Erasmo traducido en España, en 1516, (*Quaerela pacis*) se titulaba *De cómo se queja la paz*, y su esfuerzo ultra-pacifista culminará en el tratado *Sobre la concordia en la Iglesia*. La libertad con que critica los confusos términos del lenguaje teológico de su tiempo, el excesivo poderío eclesial de los frailes y las supersticiones de la religiosidad ceremonial, frente a las cuales exige la sinceridad de la piedad interior. La libertad con que, porque no le gusta España –*non placet Hispania*– rechaza no solo la cátedra que en Alcalá deja libre Nebrija en 1522 al morir, sino el arzobispado de Zaragoza (de su candidatura a él

y antes a uno en Sicilia se sabe por cartas de 1516 de Pierre Barbier y Andreas Ammius, funcionarios del canciller le Sauvage). La libertad con que, ya viejo y cansado, aún tiene ocasión de rechazar incluso el cardenalato, porque, comenta cáustico: «Buey viejo soy, y ya no quiero jaeces», como le escribe a Peter Tomiczky, obispo de Cracovia y vicescanciller de Polonia (Erasmus, 1964, p. 1357). Pero sigue trabajando hasta el final. Hasta que se extinguió de tristeza, cansancio y desengaños el 12 de julio de 1536. Hoy, como siempre, «vuelve a levantarse, predicándonos paz y concordia –ideal de su vida– y barriendo el cielo trágico de Europa (del mundo) con una rama simbólica de olivo». Uno de sus biógrafos comenta elocuentemente: «En Trento los antierasmistas triunfarán después de años de lucha contra los erasmistas. Pero nadie triunfará contra Erasmo. Su obra perdura, colosal, viva, contemporánea, como símbolo gigantesco de la libertad del espíritu» (Uscatescu, p. 93). En una de sus últimas obras estampa esta declaración memorables:

«No todo error es herejía. Un excomulgado no está necesariamente cortado de comunión con la verdadera Iglesia. A un hereje quemado en la hoguera le puede ver Dios como mártir, y a quien le quema, digno de ser quemado». (Bainton, 1969, p. 267).

Pero a Erasmo le faltó el necesario coraje para ser más explícito en las mayor parte de las lides trascendentales de su tiempo. Su libertad fue muchas veces mera pusilanimidad.

Erasmus, en el fondo, es un cobarde –escribe en otro luminoso libro García-Villoslada (1965)–. Es el tipo del intelectual desprovisto de un sistema perfectamente definido. Es más filólogo que filósofo. Juega con las ideas, mas no tiene valor para juzgar la existencia, ni en el orden metafísico de una filosofía trascendente, ni en las encrucijadas del amor, ni en los azares de la guerra (p. 286). Es el hombre de las vacilaciones, de las ideas imprecisas, de la moderación en todo, sin audacia, sin espíritu heroico de sacrificio, un sabio de gabinete a quien horrorizaba el estruendo y el polvo de las batallas (p. 288).

Actitud vital bien distinta a la de Juan Luis Vives. Pero quizá no debemos ensañarnos demasiado con él, ni con Vives mismo, por no haber vibrado ante ellas y dentro de ellas tan elocuentemente como Tomás Moro o Miguel Servet. Erasmo y Vives, como buenos humanistas, conocían la eterna ambigüedad del espíritu humano. Erasmo, más que ninguno de todos ellos, jugó excesivamente con las palabras y la cosquillita irónica, maestro de la reticencia y adversario del énfasis, y así no es de extrañar que, iniciada la violencia del conflicto entre Lutero y Roma, ambos igualmente violentos y fanáticos, ambos quisieran tenerlo incondicionalmente de su lado, y luego, al limitarse a mero espectador, como convenía a su espiritual talante, ambos le llenaran frecuentemente de improperios. Como dice Roland Bainton (1969, p. VII), «rechazado por los católicos como subversivo y por los protestantes como evasivo», él prefirió, solitario, desconfiado, libre, *free at last*, continuar siguiendo su propio camino espiritual.

## **Vives**

Erasmo y Vives son muy diferentes a pesar de su fraternal parecido intelectual. Nunca se le habría ocurrido al jovial pero adusto Vives escribir un *Elogio de la locura* como a Erasmo, sátira deslumbradora, pero sátira al cabo; ni siquiera una *Utopía*, primoroso envoltijo literario para mostrar la necesidad de reformas sociales, como a otro de sus amigos del alma, Tomás Moro o Thomas More. Sobre ellas Vives será más concreto y más claro. Sus *Diálogos* fueron escritos precisamente para contrarrestar la no tan sana influencia de los *Coloquios* de Erasmo. Bataillon (1966, p. 501) los llama «punta atrevida de su obra», y recuerda que cuando su cadáver estaba aún casi caliente el Consejo de la Inquisición los prohibió tanto en latín como en lengua vulgar el 13 de septiembre de 1537. Sus breves y pequeños juegos por el mundillo de la ironía y la ligereza nunca liviana pronto quedaron interrumpidos. Cuando Vives trata de cuestiones políticas y sociales no se permite bromas ni escarceos imaginarios. A diferencia del *Elogio* y la *Utopía*, Vives nos dará su *Introducción a la sabiduría* y la conmovedora profundidad del resto de sus obras. En cuanto hombre, en cuanto estilo de hombre, Vives, más que un Erasmo, es un More, un «hombre para todos los tiempos», *A man for all seasons* (tal el título de aquella célebre película sobre el inglés canciller y mártir). Su grandeza de alma, su nobleza interior, su callado coraje, su lealtad a toda prueba, su capacidad de amistad pura y a todo riesgo, su desinterés, su desnudez espiritual, la serena y elegante resignación con que sobrelleva su pobreza, la entereza de su libertad de conciencia, su honda santidad, siguen siendo ejemplares.

Nunca he entendido que la diócesis de Valencia donde nació y la de Brujas, Bélgica, donde mayormente vivió y murió, ni hayan pensado en que sea promovido a los altares. Me honro en lanzar esta sugerencia como posible, y plausible, proyecto valenciano. Vives –más que santo Tomás de Aquino, que al fin y al cabo era fraile y medieval– merece ser proclamado, él, seglar y casado, santo patrono de los políticos e intelectuales cristianos, especialmente de los no clérigos, sin tener que llegar a las exageraciones que tanto abundaron en los años inmediatamente posteriores a la Guerra Civil, época de exaltación de «Por el Imperio hacia Dios», como ya ha sido resaltado suficientemente (González y González, 1987, pp. 70-74). La simpatía del papa Benedicto XVI hacia Valencia permite pensar que miraría la iniciativa con complacencia total.

Desde sus primeros escritos Vives se muestra enamorado de la verdad y dispuesto a abrazarse a ella a costa de cualquier sacrificio. En *La verdad embadurnada* (*Veritas fucata*), de 1519, idealiza la verdad como dama de aspecto purísimo. «Los antiguos y graves filósofos aseguraron que el entendimiento y la razón del hombre de suyo buscan exclusivamente la verdad. Por todo esto, aprended, pues, mortales, a abrazarme a mí sola, sencilla, pura» (OC, I, pp. 281 y 283). La verdad «desnuda, sin más atavío que el de su casta desnudez», como líricamente escribe en otro diálogo posterior, del mismo título, entre Vives mismo y Juan de Vergara, el erasmista profesor de Alcalá y secretario del arzobispo Fonseca (Ibíd., p. 889).

Poco a poco, en el proceso de maduración de sus obras, formula con claridad el principio de que todo hombre tiene naturalmente la tendencia a la verdad y al bien, y que si su conciencia la secunda, llegará a la salvación. En *Templo de las leyes (Aedes legum)*, *Prelección al Libro de las leyes de Cicerón (Praelectio in Leges Ciceronis)*, del mismo año, subraya:

Es idéntica e invariable en todos los hombres la naturaleza, a cuyo dictado en el corazón de cada cual están señaladas aquellas leyes que no admiten variedad. Y es de saber que estas leyes nacieron con nosotros y con nosotros crecieron sin desmedro ni asomo alguno de envejecimiento... Sin más luz y guía que la naturaleza se puede llegar a la virtud y a la felicidad en cuanto puede contenerlas nuestra pequeñez mortal (Ibíd., I, pp. 691 y 692).

La admiración de Vives hacia algunos libros de Cicerón (concretamente el *De las leyes* y el *De los deberes*) es tal que le parecen propios de un cristiano: «Estoy firmemente persuadido –dice– de que ninguna sabiduría humana, sin un beneficio e ilustración de Dios muy particular, ha podido conseguir y conocer las cosas que en esos libros están escritas» (Ibíd., p. 698). No es de extrañar esto, pues al comentar en la Égloga cuarta de Virgilio (*Pollio, sive de saeculi novi interpretatione*) las palabras *Ultima Cumaei* y *Iam redit virgo*, Vives comparte con los sabios del Renacimiento –también con Servet– la idea de que las Sibilas –y Hermes, y los oráculos órficos– recibieron un anticipo de la definitiva revelación cristiana, idea que procede de san Agustín en el libro XVIII de *La Ciudad de Dios* –puntualiza Vives–, coincide con Cicerón en *De divinatione*, con Eusebio de Cesarea, el historiador de la Iglesia antigua, y otros padres del Cristianismo (OC, I, p. 944, y *Antología*, p. 100).

Me ha sorprendido comprobar que, mucho menos diferentes de lo que a primera vista pudiera parecer, Vives y Servet coinciden en admitir que ciertos atisbos de la revelación fueron otorgados antes y lo siguen siendo ahora al margen del cristianismo a incontables hombres y mujeres de buena voluntad, por ejemplo, a los profetas y a otros judíos santos, a hombres egregios como Cicerón, así como en la enseñanzas de las Sibilas y del *Corpus hermeticum* o a los habitantes de las Nuevas Islas, cuya conducta proponen como ejemplar; más aún, ambos coinciden también, mucho más explícitamente Servet, en que la recta conciencia vivida en libertad es tan salvadora como la fe cristiana, aunque la conversión y el bautismo sean meta ideal de la tarea evangelizadora. Ambas convicciones constituyen la culminación natural de sus convicciones humanistas. Me detendré ahora en algunas muestras de la actitud de Vives.

- Vives exige sin miedo la libertad del intelectual para proclamar la verdad y criticar errores, mentiras y vicios. En un diálogo que sirve de preludeo al opúsculo *A la rebusca del sabio (Praelectio In sapientem)*, de 1522, que es un vivaz diálogo de Nicolás Beraldo, Gaspar Lax y el mismo Juan Luis Vives con un gramático, un poeta, un dialéctico, un

físico, un filósofo, un astrólogo y un teólogo, se pregunta: «¿Cuál es la causa de que, habiendo tenido Atenas tantos sabios, y tantos Roma, y tantos nuestra religión cristiana, en nuestros tiempos haya tan pocos o ninguno?» Y se responde: «Pues porque en aquellas ciudades libres era permitido que fuesen libres las lenguas que arremetían contra la maldad y la hacían pedazos» (OC, I, 863-870, en p. 863).

- Tal libertad de expresión vale más que cualquier riqueza. En su interpretación, por lo común alegórica, de las *Bucólicas* de Virgilio, de 1537, al comentar la palabra libertad, exclama Vives: «Libertad, palabra mágica, que llega hasta las majadas y penetra y se adueña de los pechos simples de los villanos. Para Octaviano (César Augusto) no había halago mayor que el que Virgilio le dijera que le debía la libertad, así como la hacienda, pero, como era razón, antepone la libertad» (OC, I, p. 926).<sup>6</sup>

- En su primer viaje a Inglaterra en 1523 a invitación de Tomás Moro, y a instancias de éste, el rey Enrique VIII le encargó a Vives la educación de la princesa María, que sería reina y esposa de nuestro Felipe II. Pronto escribió para ella el tratadito *Escolta del alma, Satellitium animi*. Es una larga serie de 214 emblemas o sentencias, que le aconseja emplee como guardas de su conducta. La segunda dice así: «*Murus æneus sana conscientia*, Muro de bronce es la buena conciencia», que Vives, el humanista, dice tomar de aquella frase de Horacio: «Sé fuerte cual un muro de bronce, si la conciencia no te acusa de nada y si ninguna culpa te hace palidecer». Y la comenta así: «Impenetrable es, en efecto, y la más fuerte defensa nuestra» (OC, I, p. 1179).

La misma proclamación de independencia espiritual y de soberanía de la conciencia personal muestra Vives en otro escrito del mismo año 1524, uno de sus mejores, lleno de madura sabiduría, precisamente titulado *Introducción a la sabiduría*, otro centón de máximas, un total de 600, sobre la moralidad pública y privada. La número 506 dice así: «El honor, si no nace de la virtud, es depravado y perverso, y en realidad no puede contentar a aquél a quien le acusa su conciencia Y si nace de la virtud, la misma virtud que se lo granjeó lo menosprecia. No hay virtud si se hace algo por codicia de honor» (Ibíd., I, pp. 1209-1210). Poco después, al tratar de «Cómo cada cual se habrá consigo mismo», aconseja Vives: «Ten en estima mayor el veredicto callado de tu conciencia que todo el griterío de la loca y necia muchedumbre, la cual con la misma ligereza temeraria aprueba y condena lo que no conoce... La conciencia es la que, si está alborotada, acarrea al alma grandísimos tormentos, y si está tranquila, el más placiente bienestar, con el cual no hay riquezas ni reinos que puedan comparársele» (Ibíd., I, pp. 1253-1254, I, números 564 y 565).

- Antes anuncié que con mucho mayor denuedo que Erasmo puso Vives su pluma, su conciencia y su libertad de conciencia al servicio de las grandes causas que se plantearon en su tiempo.

<sup>6</sup> Égloga primera, sobre *et quæ tanta fuit libertas*: «libertatem et opes auctas sibi declarat Augusti beneficio sed libertatem, uti par est, antepontit». En *Antología de textos*, p. 92.

– Al poco tiempo de hacerse público el escándalo de Lutero, Vives fue uno de los primeros en estimular a todos sus poderosos corresponsales, desde el papa Adriano VI, que había sido su profesor y luego su colega en la universidad belga de Lovaina, hasta los reyes de España, Francia e Inglaterra, a deponer su animosidad y empeñar todas sus energías en convocar un concilio que diera plena satisfacción a la fe tradicional pero también a las justas exigencias de los luteranos. A esa convicción dedica Vives su carta al papa *Sobre el malestar y los disturbios de Europa (De Europæ statu ac tumultibus)*, desde Lovaina el 12 de octubre de 1522, un papa «distinto radicalmente –se atreve a decirle– de los pontífices que vio esta infeliz edad nuestra». Este concilio –«medicina única de las dolencias que se considerean incurables»– no debe tratar de disputas meramente teológicas, escolásticas, sino que debe ir al núcleo de lo que hizo nacer y desarrollarse a la Iglesia. Vives aclara que le mueve a insistir en todo esto «su amor a la concordia de esa espaciosa y triste Europa» (Ibíd., II, pp. 9-18).

– La preocupación de Vives por que los príncipes cristianos lleguen a establecer duradera paz entre sí es para él condición indispensable para poder dedicarse a solventar los dos máximos conflictos de su tiempo: por una parte, el desafío del luteranismo; por otra, la arremetida territorial y bélica del turco. Es el tema de su breve pero significativa carta a Juan Longland, obispo de Lincoln y confesor de Enrique VIII, el 19 de julio de 1524. A ella pertenecen estas frases, de anticipado sabor roussonian, a propósito de lo que «cuentan los navegantes españoles» sobre los habitantes de algunas islas descubiertas, que si entre ellos se produce alguna lucha, goza de prestigio el que se adelanta a pedirle paz al enemigo:

¿De qué nos sirve la cultura? ¿De qué la humanidad? ¿De qué tan numerosas artes que hacen agradable la vida? ¿De qué la prolija formación intelectual? ¿De qué el magisterio de Dios omnipresente, si entre tan maravillosas adquisiciones mantenemos los juicios más corrompidos? Esos pueblos rudos y bárbaros, sin letras, sin instrucción, sin religión, aprendieron en la sana escuela de la naturaleza recias y verdaderas enseñanzas (Ibíd., II, pp. 19-22).

Vives prosigue expresando su obsesión por la paz en dos cartas de 1525 a Enrique VIII, una desde Oxford el 2 de marzo (OC, II, pp. 23-26) y otra desde Brujas el 2 de octubre (pp. 27-37). Tratan de la prisión de Francisco I de Francia por el ejército del Carlos V en Pavía. En la segunda, criticando –dice– «los gobiernos de mano fuerte e inmoderada», añade: «No hay coacción alguna que pueda retener indefinidamente, contra su voluntad, a ningún criminal que tenga oportunidad de escaparse; el que es víctima de la coacción no tiene afán más agudo que el de romper con todo lo que pone obstáculo a su libertad» (p. 28). Llama la atención el énfasis de personal convicción que se trasluce en el discurso sobre la guerra y la paz que Vives intercala en esa carta. Tanto de Vives como en menor escala de Servet –no por falta de convicción de hondo pacifismo, sino porque el aragonés no trató explícitamente de asuntos políticos– se puede decir lo que de Erasmo escribió

mi viejo amigo el catedrático de la Universidad de Yale, Roland Bainton (1969, p. 119), a quien debo mi afición a estos tres grandes humanistas: «Uno de los más sagrados deberes de un gobernante es mantener la paz dentro y fuera de su tierra. Sobre ningún otro tema escribió [escribieron] tanto ni con tanta pasión».

No se ha estudiado apenas la potencial talla de gran creador literario que se esconde en algunas obras de Vives en las que, como en los mencionados *Diálogos*, da rienda suelta a lo que, como recuerda Marañón, él mismo llama «el caballo ligero de la imaginación» (1947, p. 132). En uno escrito en 1526 hace conversar a unos personajes de extraños nombres: Minos, Tiresias, Basilio, Colan, Polipragnon, Escipión y unas Sombras. Es el que se titula *De la insolidaridad de Europa y de la guerra contra el turco (De Europæ dissidiis et bello turcico)*. En ese diálogo entre muertos y en otros escritos resalta Vives que nada debería ser más fácil que la paz entre cristianos, ya que, miembros del mismo cuerpo místico que es la Iglesia, repugna, como en el organismo físico, que se hagan guerra entre sí. (En OC, II, pp. 39-61).

Dicho diálogo viveano recuerda el célebre *Diálogo de Mercurio y Carón*, de Alfonso de Valdés, en el que varias almas de muertos esperan que Carón los transporte en su barca a la ultratumba y mientras tanto van contando su vida.<sup>7</sup> Solo que este de Vives le precede en cinco años, si es que Valdés no se inspiró en él. Digo esto porque Vives y Valdés tuvieron que conocerse en Brujas, aunque no nos conste por escrito. Alfonso de Valdés y Juan de Vergara iban con gran número de nobles españoles y flamencos en el séquito de Carlos cuando en mayo de 1520, camino de Worms a entrevistarse con Lutero, llegó desde Galicia primero a Dover, en la costa de Inglaterra, donde les visitó el rey Enrique en cuya corte iba Tomás Moro, y luego, ambas cortes juntas, fueron a Lovaina y Brujas, donde estrecharon relaciones con Erasmo y Vives. Ese encuentro selló la amistad y el pensamiento común de todos ellos.<sup>8</sup>

– Ya de 1523 es otra expresión de su preocupación sobre el insaciable hambre de destrucción de Europa –de la cultura occidental, diríamos hoy– por parte del imperio otomano. «El turco pide Chipre con el fin de traer la guerra a Europa; luego no se le ha de dar Chipre, porque ya manifestó esta intención, no sea que se acostumbre, a fuerza de amenazas, a arrancarnos todo lo que le apetezca; no podemos prestarnos a que realice su amenaza. ¿Qué cosa mejor puede desear Europa que volver contra los asiáticos las

<sup>7</sup> Se sugiere así que a quien suscribe (Alcalá 1996, 1997, 2002) no le convencen los argumentos del profesor Francisco Calero (2004a, 2004b y 2006) para adjudicar a Vives los dos diálogos de Alfonso de Valdés, el *Diálogo de la lengua* de su hermano Juan y el hasta ahora anónimo *Lazarillo de Tormes*, nada menos.

<sup>8</sup> Además de los libros especializados, como el de Bataillon, ver Erasmo en carta a Budé, *Obras escogidas*, p. 1413, y en otra muy larga al canónigo brujense Marc Laurin, gran amigo de Vives. *Ibíd.*, pp. 1607-1632, menciona ese «celebérrimo cortejo». Mas, a pesar de la proximidad y de que Erasmo afirma su participación en él, no consta del todo que Valdés y Erasmo coincidieran. De hecho parecen lamentarse de no conocerse personalmente, lo cual resulta improbable. Ver Alcalá, 1996, p. XVIII.

armas de sus príncipes, empeñados en guerras no más que civiles?» Toda guerra entre cristianos es una guerra civil, y por eso mismo, más detestable, concepto tan caro también a Alfonso de Valdés, como es sabido, viene a decir Vives (en *De la deliberación*, OC, II, p. 823). A la hora de sentar prioridades, en otro escrito en vísperas del intento de marcha de Carlos V a levantar el cerco otomano a Viena, nada menos que a Viena, escrito que se titula *De la situación de los cristianos bajo el turco, De conditione vitæ christianorum sub turca* (quizá de 1529, no de 1526 como se suele decir), Vives expone sin reservas su convicción: «mayor peligro que la rebelión luterana para la supervivencia de la Cristianidad –o sea, de la civilización occidental cuyo signo es la libertad y la razón dialogante–, mucho mayor es la amenaza islámica» (OC, II, pp. 63-74).

Para Vives y Erasmo no había duda: el máximo perturbador de la paz entre cristianos, por incumplir su palabra tras los tratados subsiguientes a la batalla de Pavía, era Francisco I, el rey galo. No olvidar que en latín *gallus* significa gallo y también francés. En dos sucesivas cartas a su gran amigo Francisco Cranevelt, tan importantes por revelar su preocupación durante el proceso inquisitorial a su familia, Vives comenta donosamente: «Esperamos paz cierta y duradera, ya porque el *gallo*, herido, perdió combatividad, ya porque se le ha recibido benigna y humanamente [al llegar preso aquí a Valencia, y luego en Madrid]», (13-IV-1525, en OC, p. 1773). Sabedor de que aun desde su prisión movía a guerra y aconsejaba incumplir los pactos de su derrota, Vives sigue chanceando con pena: «Cada cual va a lo suyo... El *gallus* pretende una cosa y hace otra, como ave inquieta que es. Se defiende con su quiquiriquí y con su lengua» (31-XII-1526, *Ibíd.*, p. 1776).

Ahora bien, ese foco francés de perturbación no era a la larga el mayor peligro. Aquel mismo 1529 en que tanto ha insistido sobre el peligro islámico aún escribe una obra pacifista de altos vuelos, titulada *Concordia y discordia en el linaje humano, De concordia et discordia in humano genere*. La dedica a Carlos cuando ya se aprestaba a dirigirse a Bolonia para su coronación imperial, que tuvo lugar en febrero del año siguiente, en la cual se sabe que estuvo presente Servet. Es un amplio tratado, que cubre muchos focos de disensión en la sociedad (OC, II, pp. 75-253). En él alcanzan la cumbre el espíritu pacifista y la osadía polémica de Vives. Da la impresión de un pigmeo enfrentándose a un batallón de gigantes, pues le grita al emperador: «Si te crees tan infatuado y tan impío que atribuyas todos tus éxitos a tus fuerzas, me esforzaré por arrancar de tu corazón, a fuerza de argumentos, esa creencia pestilente... Las amenazas y la exhibición de terror pueden cohibir el organismo físico, pero no las inteligencias, a las cuales no pueden llegar las fuerzas humanas», frase que parece anticipar la célebre de Talleyrand a Napoleón: «Con las bayonetas, Sire, podréis hacer cualquier cosa menos sentaros sobre ellas».

Todo nace, todo se sostiene, todo vive con la paz –escribe Vives– y todo se derrumba y fenece con la discordia... ¿Y no ha de haber, por fin, diferencia alguna entre la bestia y el hombre? Y así como la fiera obedece al móvil de su pasión inmediata, sin atender a lo venidero, ¿ha

de obrar así también el hombre?... ¿De qué nos aprovecha la doctrina del Hijo de Dios y la elevación de nuestros corazones al Padre que está en los cielos, si, con todo esto, nos aventajan en bondad de vida, de costumbres, de criterio y aun en piedad los que siguieron la pura naturaleza desprovista de toda sobrenaturalidad?» (OC, II, pp. 135, 136, 146).

Es verdad, la paz se ve cada día más lejana por las disensiones internas de los cristianos. Sus guerras hacen difícil, si no imposible, el acercamiento a los luteranos y las deliberaciones de la necesaria asamblea conciliar. Pero la tristeza de esta Europa dividida entre sí acaece tras el hecho aún más lamentable de que cinco sextas partes de la Cristianidad se han perdido a manos del turco desde el siglo VII hasta el XVI, en que llega al Adriático y las puertas de Viena. Erasmo y Vives coinciden también en este severo juicio. «Los turcos, cuyo monstruoso poderío hace ya tantos siglos aflige y pisotea a la cristiandad», se lamenta Erasmo en 1530 al iniciarse la reacción contra el sitio de Viena precisamente al evacuar una consulta «sobre la declaración de guerra al turco» (Erasmo 1966, p. 1003). Vives se hace eco con respecto a esa que es su máxima preocupación, repito, tan actual hoy, como todos sabemos:

Adoraba a Cristo todo cuanto espacio campea entre Cádiz y el río Eúfrates, que eran los límites del imperio romano. Paso a paso hemos venido a dar en tales estrecheces que apenas poseemos una sexta parte de aquella extensión de tierras.... En ese rincón que nos ha quedado andamos metidos en alborotos, en guerras, en locuras. No sé qué presagio de una inmensa calamidad anida en mi alma. ¿Qué buena esperanza podemos alentar para el futuro, qué consuelo nos queda de tamaños males, si nuestros enemigos conspiran para nuestra perdición y agrupan sus fuerzas en un común esfuerzo y en una ayuda común, al paso que nosotros, en un momento crucial de nuestra existencia, colaboramos para todo lo contrario? (OC, p. 185).

El horroroso contraste entre, por una parte, el libre ejercicio cristiano y democrático de la libertad responsable y de la libertad de conciencia en la cultura occidental producida por el cristianismo y reclamada por los mejores humanistas y, por otra, la total falta de reciprocidad de estos derechos humanos en el islamismo, queda plasmado en estas otras palabras de Vives, de su antes citado *De la insolidaridad de Europa y de la guerra contra el turco*:

El cristiano sabe bien qué nefando es romper la fe jurada, mientras que el turco, al revés, cree que le está permitido engañar, dañar, y aniquilar a los enemigos de su religión y que así se lo imponen sus libros sagrados... No les importa un bledo la fe, el juramento, su dios, la misericordia, la Humanidad. (OC, II, p. 52).

Amor frente a terror. Derecho frente a fuerza. Libertad de conciencia y de expresión frente a cualquier tipo de irracional coacción, tal es el núcleo de su tratado *Concordia*

*y discordia en el género humano*. Vives, y menos explícitamente Servet, se adelantan al paso que el concepto moderno de democracia –libertad y respeto de todas las opciones– debe dar frente a sus enemigos: exigir la reciprocidad, no hay tolerancia con el intolerante. En este principio jurídico, que Vives y Servet insinúan, radica la política que hoy mismo es necesario practicar y, en consecuencia, la supervivencia misma de Europa y de la cultura occidental. Pero Vives, a pesar de su personal cruzada por la libertad y por su defensa incluso en guerra si es necesario, es decir, si la atacan, en sus tiempos especialmente contra el turco, predica también para él el amor cristiano, «que no por ser turcos –escribe– dejan de ser hombres. ¿Qué linaje de barbarie es pensar que la Cristianidad consiste en profesar execración al turco y a los otros hijos de Agar?» (OC, II, p. 243). He aquí algo de la compleja problemática que plantea el pacifismo de Vives, que hace unos años fue estudiado por el profesor Abellán (1997).

En este intento de sistematizar brevemente la doctrina viviana sobre la libertad de conciencia faltaba su aportación filosófica y Vives la aborda remontándola a la raíz misma de la naturaleza humana en una frase de su libro de 1531, *Filosofía primera (Metafísica) o sea De la obra íntima de la naturaleza (De prima philosophia seu de intimo opificio naturæ)* (en OC, pp. 1057-1145): «Jamás hubo nación tan estúpida y tarda ni hubo edad tan ciega y caliginosa en la que los hombres ignorasen los principios morales cuyo conocimiento les habría conducido a la felicidad si los hubieran puesto en práctica. (Ibíd., pp. 1062 y 1094). Repite el mismo principio en su importantísimo *Tratado del alma (De anima et vita)*, de 1538, que dedicó al duque de Béjar y conde de Belalcázar (en OC, II, pp. 1147-1319). Vuelve ahí sobre el valor de la conciencia individual precisamente al hablar de la razón y señalar que lo mismo que el creador dio a los irracionales «ciertas inclinaciones y normas para su bien, también el hombre para el bien y la verdad», y puntualiza:

El pecado anocheció nuestra mente con grandes y espesas tinieblas y maleó esas normas instintivas de rectitud,... quedan, con todo, en nosotros algunas reliquias de aquel bien tan grande... La mayor parte de los teólogos llama a esto sindéresis, que en romance suena conservación; para san Jerónimo es la conciencia, para san Basilio, un juicio natural; y san Juan Damasceno lo llama lumbre de nuestra mente. Los filósofos entrevieron de lejos esta idea y la consideran como anticipación y natural información que no aprendemos de los maestros, sino que la sacamos y realizamos de la naturaleza, aunque algunos, según la relativa potencia de cada entendimiento, más y más seguros de estas reglas que otros; reglas que además se cultivan y perfeccionan con la práctica, la experiencia, el estudio y la meditación. (Ibíd., en pp. 1194).

### Vives y el problema de Inglaterra

Para comprobar con qué enormes riesgos Vives ponía en práctica su doctrina de independencia del pensar y libertad de conciencia, valga comparar con la tímida de Erasmo su heroica conducta en una cuestión capital: la del divorcio de la reina Catalina. En-

rique VIII, algo apartado de la palestra europea, se ha concentrado cada vez más en sus asuntillos personales. En abril de 1527 Vives ha vuelto de Brujas a Londres, donde pasa toda la primavera. Por entonces, el rey comunica al cardenal Wolsey –canciller del reino–, hombre de pocos escrúpulos, sus muy curiosos e hipócritas suyos sobre la posible ilicitud de su matrimonio de más de veinte años con la viuda de su hermano Arturo. De la correspondencia de Vives aún no se trasluce que supiera ya algo del secreto; tampoco sabía nada el mismo Moro, quien solo se enteró a finales de 1527, según la magnífica pero un tanto «piadosista» –llamémosla así, mejor que, como él mismo confiesa, opusdeísta– monografía de Vázquez de Prada (1966). Pero Erasmo da a entender que la intención de divorcio estaba fraguada en la mente del rey desde dos años antes, antes de aparecer en escena Ana Bolena, de cuya hermana Enrique había sido, o aún era, amante. Bainton (1969, p. 271) documenta que el primer paso hacia el divorcio se dio el 17 de mayo de 1527, pero en una carta del 14 de mayo de 1533 Erasmo dice que el pleito estaba planteado desde ocho años antes, es decir, desde 1525.

En todo caso, cuando Vives vuelve a Inglaterra el 2 o 3 de octubre, todo el asunto se ha hecho público, y es ahora cuando se pone de manifiesto la temeraria libertad de espíritu de este hombre magnífico. Vives da la razón a la reina, y entonces el rey (o mejor, Wolsey, que aún no sabía que pronto iba a caer en la desgracia del monarca inglés, gran descabezador) confina a Vives durante un mes, el 10 de febrero del 28, junto con el embajador español, Iñigo López de Mendoza, pronto obispo y cardenal de Burgos. Le libera a condición de no volver por palacio y quiere forzarle a redactar un documento sobre las confidencias de Catalina a él como íntimo de ella que era. Vives reacciona con inteligente ironía, habiendo años antes dedicado a la reina Catalina el tratado *Formación de la mujer cristiana (Institutio foeminae christianae)*, 1523, para educación de su hija la princesa María (OC, I, 985-1175), escribe ahora, en 1528, otro titulado precisamente *Los deberes del marido (De officio mariti)*; lo dedica a don Juan de Borja, duque de Gandía, (Ibíd., I, pp. 1259-1352; ver Vives, 1994), y lo hace llevar a la Corte inglesa desde Brujas por medio del vicario general de Lieja y un miembro del Parlamento flamenco, a los que Vives envía para que la defiendan en el pleito de divorcio iniciado por el rey. A Vives, y no al nuncio cardenal Campeggio, se debe la iniciativa de renunciar a ese juicio y apelar a Roma, pero este consejo le costó al pobre Vives el cese de sus cargos, la supresión de la real pensión de que gozaba y no poder volver más a Inglaterra. Uno de sus biógrafos, Adams, admirado ante el valor de estas acciones que pudieron costarle la vida, exclama: «Defendió a la Reina con valentía con gran peligro. Fue un hombre singular. *He was a remarkable man*» (Adams, 1963, p. 271).

Vives instó a Erasmo a defender a la reina, mas no se conserva esta carta. La actitud de Erasmo, como casi siempre, fue equívoca. Se rebajó a dedicar el comentario de unos *Salmos* al conde Thomas Boylen, padre de Ana Bolena y abuelo (ilegítimo) de un rey y una reina ingleses. Vives y Erasmo hablaban del asunto en clave, llamando Júpiter a En-

rique y Juno a Catalina. El valenciano termina una carta con esta frase a la vez humanista y cristianísima: «Ojalá Júpiter y Juno, un día u otro, acaben ofreciendo sacrificios no a la antigua Venus, sino a Cristo, trocador de corazones». La respuesta de Erasmo a Vives, del 1 de octubre de 1528, frívola y extemporánea, se ha hecho célebre: «En cuanto a las discordias conyugales de Júpiter y Juno, en nada me opongo a que Júpiter, si así lo quiere, cobije a sus dos Junos» (en OC, II, p. 1715). Fue este uno de los motivos del creciente distanciamiento de los dos viejos amigos. Por el contrario, Vives hace gala de su libertad de conciencia y de enorme coraje al mandar, el 13 de enero de 1531, al rey Enrique una respetuosa pero muy directa carta en la que le ruega que vuelva a sus cabales y recapacite sobre su divorcio por el bien de Inglaterra y de la Cristiandad (OC, II, p. 1670).

La última carta de Vives a Erasmo que se conserva es del 10 de marzo de 1534, cuando a Erasmo le quedan dos escasos años de vida y a él aún seis. Termina con una frase inmortal, que como muy pocas sintetiza a la vez los fines y los riesgos de la libertad de conciencia:

Pasamos tiempos difíciles y no podemos hablar ni callar sin peligro. En España han sido detenidos Vergara y su hermano Tovar, y otras ilustres personalidades. En Inglaterra, los obispos de Rochester y Londres. Pido al cielo para ti una verde y llevadera ancianidad.<sup>9</sup>

Poco después, ese mismo año 1534, el rey declaró la Iglesia anglicana independiente de Roma con el propio Enrique como su suprema autoridad. Pocas veces, si alguna, una confesión religiosa ha tenido tan vergonzoso origen. Tomás Moro le había enviado ya a Vives su última carta. Tras un juicio inicuo murió decapitado el 6 de julio de 1535. El obispo John Fisher, obispo de Rochester y canciller de la Universidad de Cambridge, lo había sido dos semanas antes, y otros muchos, después. Erasmo debió de llorarles desde lejos, y hubo de recordar los bellísimos y largos elogios que a Tomás le había dedicado años antes en cartas a los humanistas Ulrich von Hutten y Guillaume Budé. (OC, II, pp. 1402-1410, y 1413-1417). Le alabó también cuando preso y ahora tras su asesinato; así, en dos cartas al antes citado Tomiczky: «único sol de Inglaterra»; «en Moro me parece estar muerto yo mismo, a tal punto era la misma el alma de los dos, según expresión de Pitágoras. Pero estas son las alteraciones y contrastes de la vida humana» (Erasmo, 1966, pp. 1351 y 1357). Y en otra a Christophel Stadion, obispo de Augsburgo: «Ese hombre, cuyo pecho era más puro que la nieve y cuyo ingenio, como Inglaterra no lo tuvo antes ni lo tendrá, aun siendo madre de mentes nada infelices» (Ibíd., p. 1579). Uno se pasma ante la ligereza de mencionar a Pitágoras en tal contexto y concluir con esa genérica y fría consideración.

<sup>9</sup> Tal la traducción de L. Riber en OC, II, p. 1717; más conciso es el original, en *Antología de textos*, p. 72: *Tempora habemus difficilia, in quibus non loqui nec tacere possumus absque periculo. Capti sunt in Hispania Vergara et frater eius Tovar; tum alii quidam homines bene docti; in Britannia Episcopus Roffensis et Londinensis et Thomas Morus. Precor tibi senectam facilem. Brugis X maii, 1534*

Pero ¿fue cobardía de Erasmo, como antes en el asunto de la reina, que también aquí le fallara el coraje y no escribiera una apología de sus amigos Moro y Fisher y una decidida condena del crimen del rey y de su proclamación de su propia soberanía por encima de la del papa de Roma sobre la Iglesia de Inglaterra, la por él fundada *Anglicana ecclesia*? Aunque muchos se lo echaron en cara, él no terminó de decidirse. Por el contrario, en su obra póstuma *De la verdad de la fe cristiana* así habla Vives del martirio:

Sufrir la muerte con constancia por la verdad religiosa, no huir, no disimular, es una estupenda novedad que Cristo nos bajó del cielo luego de haberse incendiado el pecho de los suyos con tan increíble llama de amor que por amor de Dios no estiman ni tienen en precio sus propias cosas, su vida y su sangre (OC, II, p. 1501).

El obispo Fisher y el ex-canciller Moro fueron canonizados por Pío XI en 1935 al cumplirse el cuarto centenario de su ejecución. Casi da la impresión de que, al ser degollados, como muchos otros cristianos ingleses, su amigo Juan Luis Vives les tuvo envidia. El más joven, superviviente del grupo, aquejado de gota y goteando su digna pobreza, aislado en Brujas enseña, escribe, sufre unos años más. En la misma España, perseguidos los erasmistas y los alumbrados, ya apenas tiene amigos. Incluso parece que Ginés de Sepúlveda, el humanista intransigente y adversario de Bartolomé de las Casas y del erasmismo, calificó a Vives de hereje por condenar toda guerra a causa de su intrínseco carácter brutal. Sepúlveda, como los que desde el estudio de la historia o desde el ámbito político tachan de intransigentes a hombres como Moro y Vives, no comprenden la certeza del juicio magistral de Marañón, quien llama a Vives –así de claro– «una de las cabezas más liberales y nobles que a la humanidad dio España» (1947, p. 110).

### **Servet**

El derecho a «poder hablar y callar sin peligro» que Vives proclama es la esencia misma de la libertad de conciencia. Todo hombre está dotado por la naturaleza –*natura sive Deus*, proclama Vives un siglo antes que Baruch Spinoza– de unos principios que iluminan su mente y le inclinan a la verdad y al bien. Si los sigue, si sigue lo que su conciencia le señala como verdad y como bien, nada tiene que temer. Es, incluso ante Dios, lo que Vives llama «un muro inexpugnable». La voluntad es quien delinque, pero no la mente, aunque esté equivocada.

Vives, como antes Valla, y Nebrija, y Erasmo, y luego, como vamos a ver, nuestro Servet, se reencuentra así con un avanzado concepto de santo Tomás de Aquino. Ya en el siglo XIII había enseñado santo Tomás en su *Summa Theologiæ* (I-II, q. 19, a. 5) que el último criterio de moralidad es siempre la propia conciencia: *Conscientia erronea ligat*. Pocas enseñanzas del gran maestro medieval resultan hoy tan atrevidas y a la vez tan fecundas como esa. «La conciencia –escribe– es un dictamen de la razón y... objeto de

la voluntad es lo que le propone la razón. Por eso, cuando la razón propone algo como malo y así lo quiere la voluntad, esta se hace mala», es decir, delinque, peca, y ello en todos los actos, sea su objeto bueno, o malo, o indiferente. Y pone un ejemplo: «Crear en Cristo es en sí bueno y necesario para la salvación, pero la voluntad lo admite según se lo proponga la razón. Por lo tanto, si la razón se lo propone como malo, la voluntad lo rechaza como malo». Es decir, no es malo no creer en Cristo u otra cualquiera doctrina enseñada como cristiana, si la razón la presenta a la voluntad como no admisible, como no creíble, como no verdad. Su conclusión no puede ser más arriesgada: «Lo mismo que una conciencia errónea es vinculante, así también una conciencia errónea excusa. La conciencia, aunque sea errónea, liga. Pero hay una condición para que esta norma sea universalmente valedera, a saber: que la conciencia, aunque sea objetivamente errónea o así lo estime una autoridad exterior, no sea errónea por propia voluntad ni directa ni indirectamente, es decir, que no haya negligencia» (Ibíd., a. 6).

Fácilmente se ve que tan luminosa doctrina habría podido ser la base de una actitud de comprensión y tolerancia que el mismo santo Tomás en otros artículos de su misma obra contradice estimulando a la persecución y aun exterminio del hereje. Lástima que tan moderna idea fuera, pues, olvidada por él mismo, y a su zaga por la Iglesia y por las tres direcciones de la Reforma magisterial (luteranismo, anglicanismo, calvinismo) para justificar los varios tipos de Inquisición u otros medios violentamente coercitivos. En un estudio reciente he mostrado cómo todas ellas comparten con la católica la misma doctrina de intransigencia y no respeto a la libertad de conciencia. (Alcalá 2006). Por eso mismo, lo mínimo que esperaban quienes no encajaban en ninguno de esos cuatro grandes grupos era que la misma libertad que los antiguos cristianos exigieron para sí mismos porque creían que su evangelio era la verdad, la misma libertad de expresión que proclamaron para sí Lutero y Calvino, les fuera reconocida a quienes con total sinceridad de su conciencia y sin asomo alguno de negligencia, sino avalados por un estudio de nivel no inferior al de aquéllos, llegaban a otras conclusiones, a otras doctrinas, a otras creencias.

Miguel Servet (1511-1553) fue el primer pensador que dio este paso de gigante avanzando sobre lo roturado por los humanistas de las dos generaciones anteriores, quien exigió la libertad de conciencia como un derecho natural de toda persona humana para todas las latitudes, para todas las creencias, quien elevó la conciencia individual a santuario intocable contra el cual no le es lícito actuar coercitivamente a ninguna autoridad exterior ni civil ni eclesiástica. Fue este, con respecto a las tímidas propuestas de los humanistas que le precedieron, un salto cualitativo de trascendentales consecuencias para la filosofía de la convivencia y para la política de la tolerancia universal. Ellos, desde una perspectiva humana todavía limitada, anclados en el dogma cristiano, consideraban monstruosa o al menos inaceptable cualquier disensión de él; exigían, sí, respeto a otras opiniones cristianas fundadas en la Biblia –de ahí la amarga queja de Valla, Nebrija o Erasmo–, pero no alcanzaron a subrayar la imperiosa necesidad de respetar como válidas

las otras religiones, las otras creencias, si se viven con total y tantas veces sacrificada sinceridad. Habiendo dedicado numerosos escritos a desarrollar esta tesis, especialmente al editar y presentar los seis volúmenes de las *Obras Completas de Servet* en su latín original y en traducción al español, me dispensaré de una exposición detallada para ceñirme a un breve resumen.

A sus veinte años Servet ya ha acompañado a su amo Juan de Quintana en la corte del emperador y ha visto con sus propios ojos la política represiva contra los moriscos granadinos, la persecución de los alumbrados toledanos y las discusiones vallisoletanas sobre Erasmo, en las que Quintana ha tomado parte. En 1530 ha sufrido además dos tremendos escándalos sucesivos para su espíritu radical y radicalmente erasmista: la coronación imperial de Bolonia y la ciega imposibilidad de que luteranos y católico-romanos se entiendan cristianamente en la Dieta de Augsburgo. Desilusionado, decidido a buscarse otros rumbos, va en busca de Erasmo a Basilea sin saber que se ha trasladado al Friburgo alemán. Sin recursos, se queda en Basilea, huésped del humanista y erasmista Ecolampadio, estudia a fondo, discute con él y escribe un borrador (manuscrito conservado en Stuttgart que por primera vez, al cabo de quinientos años, se acaba de transcribir y publicar) *Declaración sobre Jesús el Cristo hijo de Dios*. Hacia el final de este borrador estampa unas frases enormemente retadoras en las que se proclama ya candidato a martirio por defender su libertad de conciencia en una cuestión que para él es la esencia misma de la fe cristiana: a saber, que Jesús es hijo de Dios no en cuanto Palabra o Verbo de Dios y segunda persona de una presunta Trinidad, sino solo en cuanto hombre:

Tiemble el mundo, disputen los filósofos, conspiren los teólogos, persigan los impíos, maten y torturen los tiranos, condénnenos a cárceles, mazmorras, sacos de cuero para echarnos al mar, muerte a espada, al remo o a la hoguera, pero nunca lograrán que este deje de ser el verdadero y único fundamento de la religión cristiana: creer que ese Jesús el Cristo visible crucificado es verdadero, propio y único hijo de Dios Padre engendrado por Dios Padre mismo en el útero de una virgen, lo cual hasta en el símbolo apostólico muy expresamente se canta y es nuestra verdadera fe y justificación... por el espíritu santo de Dios, que está en nosotros, preparada la conciencia de nuestro corazón. (Servet, 2004, p. 112).

El año siguiente, a sus meros veinte, Servet amplió ese borrador hasta convertirlo en *Sobre los errores acerca de la Trinidad, De Trinitatis erroribus*, un pequeño gran libro sensacional con citas en griego y hebreo que fue rechazado como archiherético por todos, católicos y protestantes. Despedido por su amo, Servet le manda dos cartas. De una de ellas son estas palabras:

Dios sabe que mi conciencia ha sido limpia en todo lo que he escrito... Aunque me sepas equivocado en algo, no por eso me debes condenar en todo lo demás. Si así fuera, no habría mortal que no debiera ser mil veces quemado. Yo te pedí ser enseñado por ti, y tú me has reprobado.

Propia de la condición humana es esta enfermedad de creer a los demás impostores e impíos, no a nosotros mismos, porque nadie reconoce sus propios errores... Me parece grave matar a un hombre sólo porque en alguna cuestión... esté en error, sabiendo que también los más doctos caen en él. Y bien sabes tú que yo no defiendo mis ideas tan irracionalmente que se me haya de rechazar así. (Servet, 2003, pp. 14-15).

Servet fue un egregio humanista, editor crítico de la *Geografía* de Ptolomeo así como de una nueva versión latina de la Biblia, reconocido intérprete de las obras de Galeno y de otros muchos médicos griegos, árabes y renacentistas, lingüista, matemático, escritorista, filósofo, teólogo y reformador radical. Por eso, no podía menos de continuar y llevar a culminación la doctrina humanista sobre la libertad de conciencia. Muchos son en todas sus obras los textos en los que la expone y reclama la necesidad de que sea respetada, más que paternalista y condescendentemente simplemente tolerada, toda opinión contraria a la nuestra. Por un conjunto de circunstancias, porque sus doctrinas teológicas fueron siempre perseguidas a muerte como él mismo, Servet sigue siendo famoso por ser el primero en describir (y ello en un gran libro de teología y espiritualidad, su inmortal *Restitución del Cristianismo*) la circulación de la sangre. Pero tal mérito no alcanza en magnitud a este otro que voy resumiendo.

A esa su inmensa obra final ([1553] 2006) pertenecen frases como estas que debo entresacar de su natural contexto:

«No se puede creer bien lo que se entiende mal» (844). «El corazón es por naturaleza partícipe de deidad y quiere el bien». (854). «Donde hay espíritu del Señor, allí hay libertad» (876). «Justicia natural es dar a cada uno lo suyo y hacer bien a todos y no perjudicar a ninguno y hacer lo que la propia conciencia y la razón natural dictan a cada uno de modo que hagas a otro lo que quieras que se te haga a ti. Pues bien, Pablo afirma que con esta sola justicia son justificados y salvados los gentiles igual que los judíos, Rm. 2» (893). «A esa justicia le corresponde en el cielo premio cierto» (890). «Cualquier fe en Dios puede ser suficiente, incluso en las Nuevas Islas, con tal que se obre rectamente según la propia conciencia» (896). «Hay ciertos dones universales del espíritu de Dios, incluso en los gentiles, para que cada cual pueda obrar el bien de acuerdo con su propia conciencia incluso antes de conocer expresamente a Cristo» (1223). «Sin bautismo y sin cena puede dárseos también espíritu santo» (1224). Etc., etc.

Cuando al fin cayó ingenuamente en Ginebra en manos de Calvino, antiguo condiscípulo suyo en París y desde entonces su enemigo mortal, se le instruyó un juicio en el concejo de la ciudad. La acusación del fiscal se basaba en su presunta negación de la Trinidad (que no lo es, sino otra interpretación de ella) y del bautismo de niños (entre otras razones, porque al bautizarlos se ofende su libertad), pero incluía además en lugar preponderante su demostración de que la persecución del hereje fue innovación constantiniana y, por ello mismo, sigue siendo contraria a la auténtica tradición cristiana, la de los padres pre-nicenos.

El fiscal rechazó la petición de Servet de ser absuelto por haber cometido solo un delito de opinión y dedicó toda una sesión a intentar rebatirlo. El acusado demostró la falsedad de la posición del fiscal y respondió, entre otras, con esta frase lapidaria: «En materias académicas no hay acusación, y en las discusiones cada uno debe poder mantener su causa, aunque el adversario estime que corre riesgo de condenarse». No sirve, según él, invocar los decretos canónicos basados no en textos bíblicos sino en decretos imperiales como el Código de Justiniano: «Justiniano no era del tiempo de la Iglesia primitiva y antigua; en su tiempo había ya muchas cosas depravadas, los obispos iniciaban ya su tiranía y ya se habían introducido las acusaciones criminales en la Iglesia»... «Las cuestiones doctrinales no deben ser objeto de acusación criminal» (Servet, 2003, pp. 129-132, 142-145, 147 y 243). El fiscal, vencido, retiró este cargo. Ello no obstó para que el pobre Miguel fuera quemado vivo el 27 de octubre de 1553, mártir de su doctrina de la libertad de conciencia.

Esta triste historia –como la de Tomás Moro– no sería sino uno de tantos trágicos desenlaces que para abrirse camino en la historia tanto le costaron a la nueva corriente de libertad de conciencia, pensamiento y expresión que se inicia con los humanistas, si no hubiera sido continuada hasta llegar hoy a constituir el núcleo mismo de nuestra civilización occidental. El cristianismo medieval supo aceptar lentamente los postulados básicos del humanismo y luego de la Ilustración; por eso el cristianismo, superados al fin ciertos virus de incompreensión del mundo moderno, es una opción religiosa y cultural que puede erigirse, como al principio se le ordenó, en levadura de la masa, es decir, en motor de la cultura de la libertad plenamente aceptable a nivel universal. Lamentablemente, por estas crisis de madurez no ha pasado todavía el Islam, anclado en premisas medievales, y tal como lo previó la clarividencia de Juan Luis Vives, ese es el motivo del dramático desencuentro de civilizaciones que está sellando la identidad, y quizá condicionando el destino, del aún joven siglo XXI.

La actitud de Servet en cuanto a la libertad de conciencia individual y al respeto e independencia que todo Estado y toda Iglesia debe rendirle fue recogida, como es bien sabido, por el grupo humanista de Basilea presidido por otro perseguido, Sebastian Castellio, inmortalizado en otra magistral y muy conocida monografía de Stefan Zweig, hoy superada en datos por el estudio de Guggisberg (2002). Pero lamentablemente no ha sido aún traducido al español ninguno de los tres libros que Castellio publicó contra la inmoralidad e ilicitud de la sentencia de Ginebra como ejemplo de todas las demás intolerancias, *Sobre si los herejes deben ser perseguidos* (1554), *Contra el libelo de Calvino* (1612) y *Del arte de dudar, confiar, ignorar y saber* (1981). Vale la pena repetir aquí, para que cunda su eco, esta frase de Castellio, que se está transformando en santo y seña del derecho a la libertad de conciencia:

Matar a un hombre no es defender una doctrina, sino matar a un hombre. Cuando los ginebrinos mataron a Servet no defendieron una doctrina: mataron a un hombre. Defender doctrina

no es competencia del juez, sino del maestro. ¿Qué tiene que ver la violencia con las ideas? (Servet 2003, p. 333; Alcalá 2006a, p. 106).

Una cadena de bien trabados eslabones ha transmitido hasta nosotros las ideas de Servet, base del régimen de libertades que hoy disfrutamos en el mundo de cultura occidental. Recogidas primero por Castellio han obtenido puesto de primacía en las más modernas constituciones políticas democráticas. Tampoco insistiré en demostrarlo, pues va siendo tema de constantes estudios ya publicados de mi buen amigo y colega Marian Hillar (1994, 1995) y míos propios (Alcalá 2003, 2006b). De Castellio y del círculo de humanistas italianos a cuya cabeza figuran los dos Sozzini son absorbidos por un grupo de estudiantes polacos en las universidades de Basilea y Tübingen que, perseguidos en su patria por los jesuitas de la Contrarreforma, se refugian en Amsterdam, donde –con Crell a la cabeza– publican sus propios tratados además de secciones de obras de Servet y libros de Castellio y otros. Confluye allí esta corriente con la anticalvinista de los llamados arminianos y con la de los unitarios que reconocen a Servet como su padre. Poco después, Baruch Spinoza primero y luego el inglés John Locke aprovechan varios aspectos de las nuevas ideas inspiradas en Servet para las suyas. Spinoza, en su influyente *Tratado lógico-teológico*; Locke, que en su destierro de Amsterdam fue íntimo amigo del servetiano teólogo e historiador Philip Limborg, en sus importantísimas *Cartas sobre la tolerancia*, sobre separación Iglesia-Estado, libertad privada y pública de toda filosofía y toda religión, y fundamentación de la democracia. Un paso más, y tenemos al estadounidense Thomas Jefferson, ávido lector de Locke e influido intelectualmente por el fundador del unitarismo norteamericano, John Pristley.

Quizá desde el evangelio no se hayan escrito palabras más sonoras ni eficaces que las siguientes, de la Constitución de Estados Unidos: «Mantenemos que son evidentes estas verdades: que todos los hombres han sido creados iguales, que están dotados por su Creador con ciertos derechos inalienables y que entre estos están la vida, la libertad y la consecución de la felicidad». Se trata de los más esenciales derechos humanos. El hombre ha sido creado con ellos, por lo que son inalienables, pero no se necesita una revelación para descubrirlos. Simplemente, los derechos de la persona humana son naturales, como ya nos dijeron Vives y Servet. Son objeto de razón. Son por sí mismos evidentes. Por eso adelanté arriba que con el movimiento iniciado por Servet comienza una nueva era, la era servetiana.

Muchas veces en la historia del pensamiento ha ocurrido que ideas –como la tan moderna de la libertad de conciencia– expuestas al principio tímidamente, como lo fue por Vives, o con coraje y aun escándalo de los pusilánimes, como lo fue por Servet, se difunden poco a poco, penetran en la mente y la conciencia colectivas y llegan a convertirse en pan cotidiano de nuestra existencia. Pasó con el también tímido Erasmo, tan vetado en España desde su muerte en 1536, y sin embargo tan influyente que se ha podido hablar del erasmismo de Cervantes. Pues bien: cuando hoy hablamos de libertad

de conciencia, de separación de Iglesia y Estado, e incluso de democracia, no nos percatamos de que estas son ideas que la civilización occidental debe a aquellos humanistas que por ellas fueron incomprendidos y aun martirizados, a esos eslabones de la cadena que va, de Petrarca y Valla y Manetti y Pico y Nebrija y Erasmo y Moro y Vives y Servet, a Castellio, Crell, Spinoza, Locke, Jefferson. Y de este, a todas las constituciones de los países democráticos.

En el furioso vendaval que se está desencadenando sobre la civilización que nació del humanismo cristiano no debemos permitir que triunfe el fanatismo, el dogmatismo, la violencia, las guerras de religión e ideología –las más odiosas e incomprensibles– y quede aherrojada la libertad. Lo que es forzado no puede ser sincero. He aquí, pues, unos hombres que pudieron parecer fracasados. Enamorados de la paz, de la no violencia, del ideal humanístico de comprensión y tolerancia, de la cultura, de los valores del espíritu, benévolos para lo mundano y arrebatados para lo ideal. Fueron arrollados por aquel siglo XVI osado y vehemente «en una de las más salvajes explosiones de pasión colectiva, nacionalista y religiosa que conoce la historia» (Zweig, p. 27), paradójicamente, tan parecida a la nuestra. Pero perduran sus nombres. Y su lección. Y su mensaje. Y el trágico destino de aparentemente vencidos los liga aún más interiormente a nuestra fraternal sensibilidad. Erasmo y Luis Vives y Miguel Servet siguen siendo hombres modernos, testigos inmortales de la penosa, inacabada y necesaria recreación de la cultura cristiana occidental.

## **Bibliografía**

- ABELLÁN, José Luis, 1997, *El pacifismo de Juan Luis Vives*. Valencia, Ajuntament.
- ADAMS, R. P., 1963, *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, War and Peace, 1496-1535*, Seattle, University of Washington Press.
- ALCALÁ, Ángel, 1970, «Erasmo, Luis Vives y el espíritu de Europa», conferencia publicada en el diario *La Prensa*, Buenos Aires, 22 de agosto.
- Id., 1996, ed., Alfonso de Valdés, *Obra completa*, Madrid, Biblioteca Castro.
- Id., 1997, ed., Juan de Valdés. *Obras completas, I*. Madrid, Biblioteca Castro.
- Id., 2001, *Literatura y Ciencia ante la Inquisición Española*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2001.
- Id., 2002, «Erasmo, Alfonso de Valdés y el Saco de Roma a cuenta de Dios», en *Erasmo en España. La recepción del humanismo en el primer Renacimiento español*. Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior.
- Id., 2003, «Los dos grandes legados de Servet: el radicalismo como método intelectual y el derecho a la libertad de conciencia», *Turia*, 63-64, pp. 221-242. En inglés, «Servetus's two great legacies», en Alicia McNary Forsey, ed., *The role of the dissenter in Western*

*Christianity: from Jesus through the 16<sup>th</sup> Century*, Berkely, Star King School, 2004, pp. 105-118.

Id., 2006 a, «La sinrazón de la intolerancia en Tomás de Aquino y Juan Calvino: su rechazo por Miguel Servet, origen de la libertad de conciencia» en José A. Escudero, ed., *Intolerancia e Inquisición*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, I, pp. 83-107.

Id., 2006 b, «De la polémica entre Calvino y Servet al reconocimiento en las Constituciones modernas: el derecho a la libertad de conciencia», *Revista de la Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*, en prensa.

BAINTON, Roland, 1969, *Erasmus of Christendom*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.

Id., 1973, *Servet, el hereje perseguido*, trad. y ed. de Á. Alcalá, Madrid, Taurus, pp. 50-51.

BATAILLON, Marcel, 1966, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura.

CALERO, Francisco, 2004a, *Juan Luis Vives, autor del «Diálogo de las cosas acaecidas en Roma» y del «Diálogo de la lengua»*. Valencia, Ajuntament.

Id., 2004b, *Juan Luis Vives, autor del «Diálogo de Mercurio y Carón»*. Valencia, Ajuntament.

Id., 2006, *Juan Luis Vives, autor del «Lazarillo de Tormes»*. Valencia, Ajuntament.

CASSIRER, Ernest-P.O. KRISTELLER-J.H. Randall, 1975, *The Renaissance philosophy of man*, The University of Chicago Press.

CASTELLIO, Sebastian, 1554, *Concerning heretics*, ed. Roland Bainton, Boston.

Id., 1612, *Contra libellum Calvinii in quo ostendere conatur bareticos jure gladii coercendos* Amsterdam Etienne Bariller, *Contre le libelle de Calvin après la mort de Michel Servet*, París, Éditions Zoé, 1998.

Id., 1981, *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi.*, ed. de Elisabeth Feist Hirsh, Leiden.

ERASMO, Desiderio, 1906, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P. S. et H. M. Allen, 12 vols., Oxford, 1906.1947. V, pp. 173-192.

Id., 1961, Erasmus-Luther, *Discourse on free will*, trad. y ed. Ernst Winter, Nueva York, Frederick Ungar. Traduce entero el opúsculo de Erasmo, pero sólo extractos del de Lutero, que en sus *Obras Completas* ocupa casi 200 páginas.

Id., 1966, *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar.

FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, José A., 1998, *The theater of man: J. L. Vives on society*. Philadelphia, American philosophical Society.

FUSTER, Joan, 1972, *Rebeldes y heterodoxos*, Barcelona, Ariel.

- GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, 1965, *Loyola y Erasmo*, Madrid, Taurus.
- Id., 1976, *Martín Lutero, II: En lucha contra Roma*, Madrid, BAC.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Enrique, 1987, *Joan Lluís Vives. De la Escolástica al Humanismo*, Valencia, Generalitat Valenciana.
- GUGGISBERG, Hans, 2002, *Sebastian Castellio (1515-1563), humanist and defender of religious toleration in a confessional age*, Burlington, Ashgate.
- HILLAR, Marian, 1994, «From the Polish Socinians to the American Constitution», *A Journal from the Radical Reformation*, 3, pp. 22-57.
- Id., 1995, «The philosophical legacy of the XVI and XVII century Socinians: Their rationality», en *The philosophy of humanism and the issues of today*. Eds. M. Hillar y F. Prahl. Houston, pp. 117-125.
- KRISTELLER, Paul O., 1961, *Renaissance thought II. Papers on Humanism and the Arts*, Nueva York, 1961.
- Id., 1972, *Renaissance concepts of man and other essays*, New York, Harper & Row.
- Id., 1975, Introducción a Pico, en Cassirer-Kristeller-Randall, *The Renaissance philosophy of man*, The University of Chicago Press.
- LEA, Henry Charles, 1983, *Historia de la Inquisición Española*, ed. de Á. Alcalá, Madrid, FUE.
- MARAÑÓN, Gregorio, *Espanoles fuera de España*, Madrid, Austral, 1947.
- MURCHLAND, Bernard, ed., *Two views of man: Pope Innocence III, «On the misery of man»; Giannozzo Manetti, «On the dignity of man»*, Nueva York, Frederick Ungar, 1966.
- NEBRIJA, Antonio de, 1507, *Apología*, Logroño, Brocar, en BNM, R-2212. Más accesible en Félix Olmedo, *Nebrija, debelador de la barbarie, comentador eclesiástico, pedagogo, poeta*. Madrid, Editora Nacional, 1942, pp. 128-129.
- Id., «Epístola del Maestro Lebrixa al Cardenal, quando avisó que en la interpretación de las Dicciones de la Biblia no mandasse seguir el Remigio, sino que primero viese su Obra», *RABM*, 8 (1903), pp. 493-496.
- ORTEGA Y GASSET, José, 1947, «Vives», *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, vol. V.
- Id., 1989, «Vives y Goethe», en *Obras completas*, Alianza Editorial, vol. IX.
- PÉREZ DE OLIVA, 1967, *Diálogo sobre la dignidad del hombre*, ed. de José Luis Abellán, Barcelona, Ediciones de Cultura Popular y de M<sup>a</sup> Luisa Cerrón Puga, Madrid, Editora Nacional, 1982.
- PETRARCA, Francesco, 1333, «Subida al Monte Ventoux», carta al agustino Francesco Dionigi de Roberti da Borgo San Sepolcro, profesor de Teología en París, en *Le familiari*, I, ed. V. Rossi, Florencia, p. 159, en inglés, en Cassirer-Kristeller-Randall, 1975, p. 44.

RIBER, Lorenzo, 1964, «Rápida semblanza de Erasmo», en Erasmo, *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar.

SERVET, Miguel, 2003, *Obras Completas: I. Vida y obra. La lucha por la libertad de conciencia*, Documentos. Ed. de Á. Alcalá, Zaragoza, PUZ.

Id., 2004, *Obras Completas: II-1, Primeros escritos teológicos*, Ed. de Á. Alcalá, Zaragoza, PUZ.

Id., 2006, *Obras Completas: VI, Restitución del Cristianismo-2*, Ed de Á. Alcalá, Zaragoza, PUZ. [Antes, Fundación Universitaria Española, 1980].

TRINKAUS, Ch. Edward, Jr., 1975, Introducción a Valla, en Cassirer-etc., pp. 148 y 152.

USCATESCU, George, 1969, *Erasmo*, Madrid, Editora Nacional.

VAHLEN, Johannes, 1886, en *Vierteljahrschrift für Kultur- und Litteraturgeschichte der Renaissance*, I, pp. 387-96.

VALLA, Lorenzo, 1975, *Dialogue on free will*, en Cassirer-etc., pp. 155-182. Texto original, *De libero arbitrio diatriba sive collatio*, dedicado a García Aznárez de Añón, obispo de Lérida de 1415 a 1449 y secretario de Alfonso V en Nápoles entre 1435 y 1443.

VÁZQUEZ DE PRADA, Andrés, 1966, *Sir Tomás Moro, Lord Canciller de Inglaterra*, Madrid, Rialp.

VIVES, Juan Luis, 1947-1948, *Obras Completas. Primera traslación castellana, íntegra y directa. Comentarios, notas y un ensayo biobibliográfico*, por Lorenzo Ribes, de la Real Academia Española, dos tomos, Madrid, Aguilar. Se citan como OC.

Id., 1992, *Antología de textos de Joan Lluís Vives*, Valencia, Universitat de València.

Id., 1992-2004, *Ioannis Ludovici Vivis Valentini Opera Omnia*, 5 vols., Valencia, Universitat de València.

Id., 1994, *Los deberes del marido*. Traducción y notas de Carme Bernal, Valencia, Ajuntament.

Id., 2000, *Los comentarios de Juan Luis Vives a «La ciudad de Dios» de San Agustín*. Traducción, notas e índice de Rafael Cabrera Petit. 6 vols. Valencia, Ajuntament.

Id., 2001, *Introducción a la sabiduría*, Traducción, notas y estudio de Ismael Roca. Valencia, Ajuntament.

Id., 2005, *Los diálogos (Linguae latinae exercitatio)*. Estudio introductorio, edición crítica y comentario de M<sup>a</sup> Pilar García Ruiz. Barañáin (Navarra), EUNSA.

Id., 2006, *La escolta del alma*. Estudio introductorio y traducción de Luis Frayle Delgado. Salamanca, Trilce.

ZWEIG, Stefan, 1961, *Erasmo de Rotterdam. Triunfo y tragedia*, Barcelona, Juventud. Es lamentable que a esta excelente traducción le preceda un prólogo, firmado, lleno de errores.



## Vives y el entorno de Carlos V

### Notas para una mesa redonda redactadas a raíz de recientes lecturas

ALFREDO ALVAR EZQUERRA | Profesor de Investigación del CSIC  
Académico Correspondiente de la Historia

No es poco lo que se puede decir acerca de Juan Luis Vives y Carlos V. Se podría hablar de ambiente cultural común, de *editiones princeps* en tiempos del Emperador, de mediaciones, de clases o dedicatorias a su hermana Catalina,<sup>1</sup> de redacciones de textos pedagógicos para María la hija de Enrique y Catalina, luego esposa de Felipe II<sup>2</sup> en Inglaterra y de tantas cosas más.

Sin embargo, a lo que voy a dedicar mi atención es a la relación entre Carlos V y Juan Luis Vives como padre el primero y como preceptor el segundo.

Mi exposición girará alrededor de dos puntos básicos: la propuesta a Vives de ser preceptor del príncipe de Asturias y, en segundo lugar, del vivismo (por vía de sus discípulos) en la[s] Casa[s] del Príncipe.

### Vives y la elección de preceptor para el Príncipe de Asturias

Cuando a la edad de seis años se empezó a tomar la decisión de que el Príncipe de Asturias debía iniciar su periodo formativo de varón y gobernante y que, por ende, debía alejarse del mujerío que hasta entonces le protegía, Carlos V encargó a Gonzalo Fernández de Oviedo, ya mayor, que le escribiera un texto sobre cómo se había educado en la Corte de Castilla al príncipe don Juan, el de la muerte traumática en Salamanca, el hijo de Isabel y Fernando, cuyo mito sobrevolaba en la época de Carlos V y aun en su propia mente como se puede ver en las *Instrucciones de Palamós*.

En aquellos años treinta del siglo XVI las cosas del saber y del pensar andaban un tanto revueltas. Concretamente, en Castilla la Junta de Valladolid había sometido a examen las obras de Erasmo y, aunque lo había superado, ya habían quedado tachadas.

<sup>1</sup> Las vueltas de la rueda de la fortuna son imparables. Escribe Vives a Catalina en la dedicatoria de la *De institutione feminae christianae* de 1524, «Leerá estas advertencias tu hija María [...] que necesariamente será muy buena y muy santa, como hija tuya y de Enrique VIII, pareja tal y tan alabada de esposos».

<sup>2</sup> «Me mandaste que te escribiera un breve plan de estudios que pudiera servir de guía al preceptor de tu hija María...», en la dedicatoria del *De ratione studii puerilis (Pedagogia pueril, 1523)*.

En ese año, las descontroladas tropas imperiales había entrado en Roma, aunque la paz la firmaron Carlos V y Clemente VII en Bolonia en 1530. Pero aquel acontecimiento había exaltado los ánimos de los erasmistas proimperiales que aplaudieron su determinación de poner orden en el caos de la Cristiandad.

Erasmus y lo erasmista se había enquistado como un problema teológico para unos, mientras que otros lo abrazaban por su militancia procarolina en los mismísimos círculos cortesanos imperiales.

En este sentido, no podemos olvidar los textos proimperiales del propio Luis Vives al calor de la euforia de su grupo ideológico tras lo de Roma y lo de Bolonia. Y, curiosamente, Juan Ginés de Sepúlveda se quedaba callado al narrar la Historia de Carlos V y no decía nada de esto, él que estuvo presente en Bolonia: él, calificado de pensador imperialista, el deleznable de nuestro tronco cultural, fue cauto en la expansión del rey a costa del papa.<sup>3</sup>

En aquellos años 30 del siglo XVI había que elegir preceptor para el Príncipe de Asturias, Felipe.

Las penúltimas pesquisas se hicieron sobre tres personas que podríamos definir como candidatos humanistas erasmistas, de los que sobresalen dos (Bobadilla y Viglio).<sup>4</sup> El primero de ellos fue don Francisco de Bobadilla y Mendoza, hijo de don Diego Hurtado de Mendoza, III marqués de Cañete, y de doña Isabel de Bobadilla.

Natural de Córdoba (1508) había estudiado latín y griego en Alcalá y leyes en Salamanca. Cuando sólo tenía 19 años, Erasmo le consideraba uno de sus cuatro pilares en España. Cuando don Francisco murió, en su biblioteca –que no ha sido estudiada sí, aunque sí mencionada alguna vez– había muchas obras de Erasmo. Bobadilla estuvo en Bolonia, en el séquito imperial, pidió matricularse en el Colegio de los Españoles, aunque no cursó estudios y, tras los pasos de Carlos V, se instaló en los Países Bajos. Allí trabó no sólo contacto, sino amistad con Juan Luis Vives, el cual le dedicó en 1532 *De ratione dicendi*, en español, *El arte de hablar* (1532).

Parecióme que debía enviarte a ti este libro porque, habiendo el año pasado coincidido unos pocos días parte en Bruselas y parte en Lovaina, conocí tu mucha afición a todas las buenas artes y, de una manera especial, a esa facultad del bien decir...<sup>5</sup>

3 Tengo ante mi la espléndida edición española del Ayuntamiento de Pozoblanco de las obras completas de Sepúlveda. Es un ejemplo que deberían seguir otras administraciones públicas en vez de usar nuestros impuestos en publicaciones y galas de minúsculo interés. Este esfuerzo de Pozoblanco es comparable a la de la Academia de la Historia en el XVIII. Sobre los sucesos de Roma, *Obras Completas (I). Historia de Carlos V*, Libro VII, pp. 34 y ss. y Bolonia en vol. II, Libro IX, p. 90.

4 Sigo los trabajos de José Luis GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, en especial, *El erasmismo y la educación de Felipe II (1527-1557)*. Tesis doctoral (1997). Existe una edición digital, publicada por la Universidad Complutense (2003).

5 VIVES, Juan Luis: *Obras completas*, ed. lit y trad. de Lorenzo RIBER, Aguilar, Madrid, 2 vols., en II, 691a-b.

Continuó tras la estela personal de Carlos V, trasladándose al Este de Europa y, en fin, en 1533 fue nombrado obispo de Coria y regresó a España. Desde ese momento, su posible nombramiento como preceptor del príncipe cayó en el olvido: era lógico que se buscara a otra persona, ya que de haberse nombrado a un Mendoza maestro de don Felipe, se habría favorecido sobremanera a un linaje sobre los demás.

Así que se en ese mismo 1533 Carlos V habló a un joven humanista frisio, Vigle van Ayta Zwykems, el *Viglius Zuichemus*, que no aceptó el honor porque, él mismo lo dice (al parecer en el cap. XXIV de su *Vita Viglia*)<sup>6</sup> la timidez y la juventud, le hacían ver con precaución la vida cortesana. En Bolonia se le ofreció el puesto. En Bolonia, al calor del séquito victorioso de erasmistas cortesanos. Ni que decir tiene que Viglio era erasmista convencido y reconocido por el propio roterodamo.

Tras el fracaso de este segundo intento, ¿es posible que se volvieran las miradas hacia Juan Luis Vives? La tradición y otros hechos objetivos, avalan el que se pueda afirmar que se pensó en él. No era tan joven como los anteriores, no era miembro de una familia de alta alcurnia (más bien todo lo contrario), era hombre de prestigio y tenía constatadas dotes pedagógicas.

La fama cortesana de Vives había empezado<sup>7</sup> antes de 1520. Concretamente, cuando vivía en Lovaina y apenas veinteañero, se puso a su custodia al joven Guillermo de Croy, más tarde, como todos sabemos, indignante arzobispo de Toledo. Se ha anotado que fue Erasmo el que recomendó la designación de Vives. En cualquier caso, es posible que siguiendo a su señor, trabara conocimiento con Budeo e incluso Tomás Moro. El triángulo intelectual Erasmo-Vives-Croy parece que existió y es consistente. Culturalmente, desde luego, la «fama» de Croy podríamos retocarla en España.

Hay más detalles: en 1519, Erasmo lo recomendó como preceptor del hermano de Carlos V –Fernando– y Vives, además, le dedicó sus *Declamationes quinque Sylanae* (1520) que iban prologadas por Erasmo. Los textos que nos quedan de esta relación entre Vives y el infante Fernando, luego Emperador, son muy interesantes. Por un lado, están los liminares a la edición en sí: un prefacio de Erasmo –dedicado a don Hernán, conde de Nueva Águila–, luego, la dedicatoria de Vives a don Fernando, por último una epístola de Vives al mismo príncipe. Pero ésta fue más larga de la que se editó en el libro. Gracias a la edición de Jiménez Delgado, conocemos el texto íntegro.<sup>8</sup>

6 Según Gonzalo Sánchez-Molero, en HOYNCK VAN PAPENDRECHT, C. P.: *Analecta Belgica*, Den Haag, 1743, I, 1, p. 12.

7 MORENO GALLEGU, Valentín: *La recepción hispánica de Juan Luis Vives*, Generalitat Valenciana, 2006, p. 232.

8 Uso las *Obras Completas*, I, 703 y ss.; la carta completa en VIVES, Juan Luis: *Epistolario*, ed. lit de José JIMÉNEZ DELGADO, Editora Nacional, Madrid, 1978, pp. 202-205. Un anticipo del propio JIMÉNEZ DELGADO de su preparación de la edición del *Epistolario* en «Nuevas aportaciones al epistolario de Juan Luis Vives» en *Homenaje a Luis Vives* (1974), FUE, Madrid, 1977, pp. 63-88.

Es muy interesante. Compuesta por los apartados normales de una epístola, me llaman la atención los elogios que dedica a Guillermo de Croy «a cuyos estudios contribuyo con todo el empeño que me es posible», el cual le había contado «acerca de tu persona hechos fidedignos y cosas casi increíbles sobre tu admirable condición».

El conocimiento del humanismo de la época está claro:

Ordenas a tu médico [...] que te explique cada día el tratado de Erasmo acerca de la formación de los príncipes y en ningún momento dejas de caer de tus manos ese libro que trata de formar al príncipe en la virtud cristiana<sup>9</sup>

En 1521 estuvo a punto de ser nombrado maestro del que andando el tiempo sería el Gran Duque de Alba; en 1522 se le ofreció la plaza de Nebrija en Alcalá, a propuesta de Juan de Vergara (la oferta de Alcalá es de mayo de 1522 y una vibrante carta en que le cuenta sus propias gestiones a Vives es de 6 de septiembre de 1522)<sup>10</sup> que naturalmente no pudo aceptar, aunque «ciertamente necesito dinero» y, curiosamente, «he cogido tal aversión a la enseñanza, que haría cualquier cosa antes que volver a esa porquería y estar metido entre chavales» le confesaba a Erasmo, él, el revolucionador de la pedagogía.<sup>11</sup> De Flandes pasó a Inglaterra, al servicio de Enrique VIII y su esposa Catalina.

Es más, en 1526, Gonzalo Nieto, contino de la Emperatriz, tradujo al español el *De subventione pauperum*, que aunque en versión diferente no se llegara a editar hasta 1781, es un hecho que demuestra que la fama de Vives podía ir de copia en copia. Y también que se quería pensar «social» en lenguas vernáculas.<sup>12</sup>

Y los elogios áulicos –que son los que interesan ahora– a Vives continuarían: en 1529 fue Lucio Marineo Sículo el que lo piropeaba; en 1531, se le recompensaban sus halagos procarolinos (en verdad impresionantes) en *De concordia et discordia in humano genere* (1531) pues se le concedió una pensión de 150 ducados (cédula real, Bruselas,

<sup>9</sup> Vives al príncipe Fernando, desde Lovaina, 1520, JIMÉNEZ DELGADO, *Epistolario*, pp. 202-203. Los tres años de Fernando en Flandes, 1518-1521 han sido estudiados por Fagel, aunque desgraciadamente no hace alusión a su educación. FAGEL, Raymond: «Don Fernando en Flandes (1518-1521) un príncipe sin tierra» en ALVAR EZQUERRA, Alfredo (ed.): *Socialización, vida privada y actividad pública de un príncipe del Renacimiento. Fernando I (1503-1564)*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2004, pp. 253-271.

<sup>10</sup> JIMÉNEZ DELGADO, *Epistolario*, p. 245-246, desde Alcalá, mayo de 1522 y pp. 270 y ss, desde Valladolid a 6 de septiembre de 1522.

<sup>11</sup> JIMÉNEZ DELGADO, *Epistolario*, p. 267. Desde Lovaina a 15 de agosto de 1522.

<sup>12</sup> Acaba de imprimirse la primera traducción al español de la obra de Vives que se conserva, hecha hacia 1530. Juan Luis VIVES: *Tratado del socorro de pobres. Traducción inédita del siglo XVI de Bernardo PÉREZ DE CHINCHÓN*, ed. lit. de Joaquín PARELLADA, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2006.

15-X-1531)<sup>13</sup>. También en 1531 publicó su obra de consagración humanístico-magisterial *De disciplinis* y, en fin, en 1534 ya estaba constituido el grupo «vivistá» en la Corte de Carlos V: el Duque de Béjar (después de 1532 y desde Brujas le contaba una fábula que algunos han querido ver en ella la inspiración de Calderón para *La vida es sueño*—sígase la ponencia de A. Alcalá—; la segunda misiva que se conserva es para felicitarle por su restablecimiento, hablarle bien de oídas del castillo de Béjar y comentarle su estilo literario;<sup>14</sup> en 1538 en una dedicatoria finísima le ofreció *De anima et vita*),<sup>15</sup> el Duque de Nassau (casado con doña Mencía de Mendoza, que tanto debía a Vives en su formación humanística),<sup>16</sup> el propio Francisco de Bobadilla; al tiempo que sus discípulos empezaban a ser celebrados, así Honorato Juan (que fue preceptor del Príncipe Felipe) o Diego Gracián de Alderete, secretario de cartas latinas de la Emperatriz —entre otras cosas.

La fama de Vives entonces es innegable y seguiría siéndolo. No me detengo en ello sino en la frase de Baltasar de Céspedes (escrita hacia 1600 pero no impresa hasta 1784): «Luis Vives, doctísimo varón y de muy gran juicio».<sup>17</sup>

¿Podría haber venido Vives de preceptor del príncipe Felipe? Naturalmente, no. Con el estigma en el linaje, era impensable. Aunque él disimulara acallando lazos horizontales de solidaridad, como ha puesto de manifiesto en este congreso el prof. Escudero.

Recordemos que, entre otras cosas, en 1527 el Inquisidor Manrique pidió al tribunal de Valencia que conmutara las penas penitenciales y de cárcel de Jerónimo Vives por pena pecuniaria destinada al rescate de su cautividad de una Juana Martín, hermana de

**13** Vives a Vergara: «El César me honró con una pensión de ciento cincuenta ducados, esto es, poco más de la mitad de mis gastos», desde Brujas, 8-VIII-1532, JIMÉNEZ DELGADO, *Epistolario*, p. 576. A los humanistas les satisfacía y afamaba enormemente esta circunstancia. El propio Sepúlveda también comunicó con júbilo su llamada por el Emperador: 1536, carta 6 del epistolario editado por Ángel LOSADA: «Mi nombre ha pasado al Registro de la Corte entre el de los servidores del Emperador Carlos V». El tema lo traté en ALVAR EZQUERRA, Alfredo: «Sobre historiografía castellana en tiempos de Felipe II» en *Torre de los Lujanes* (Madrid) 32 (1996), p. 89-106. Como era costumbre, para zanjar los pagos a las viudas, tras la muerte del beneficiario de una pensión real, se emitía cédula que sirviera para cerrar la cuenta. La cuenta se cerraba, precisamente, el día de la muerte del pensionado. En la cédula de 1541, a la Valldaura se le reconocen derechos «hasta seys de mayo que falleció [Luis Vives]» (Ratisbona, 31-V-1541). La cédula la descubrió José Luis GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO en su tesis *El erasmismo y la educación de Felipe II* (1997), y la dio a conocer posteriormente en «El humanismo áulico carolino: discursos y evolución» (MARTÍNEZ MILLÁN, José (coord.): *Carlos V y la quiebra del humanismo político (1530-1558)*, Madrid, 2001, vol. III, p. 133, nota 16. Con ello ponía fecha exacta a la muerte de Vives.

**14** Las leo en JIMÉNEZ DELGADO, *Epistolario*, pp. 570-572 y p. 573.

**15** Obra que habría convertido a Vives «en el padre de la psicología moderna», SÁINZ RODRÍGUEZ, Pedro: «Luis Vives y el Renacimiento» en *Homenaje a Luis Vives* (1974), FUE, Madrid, 1977, p. 27. Se trata de una ponencia espectacular.

**16** Especialmente, GIL FERNÁNDEZ, Luis: *Formas y tendencias del humanismo valenciano quinientista*, Alcañiz-Madrid, 2003, cap. V. Doña Mencía tenía en el inventario *post mortem* 22 obras de Vives y 46 de Erasmo (!)

**17** CÉSPEDES, Baltasar de: *Discurso de las letras humanas, llamado El Humanista* [...] *que sale a la luz la primera vez por don Santos Díez González*, Madrid, Antonio Fernández, 1784, p. 121.

un Francisco de Medina, vecino de Medina del Campo. Como se sabe, Jerónimo Vives fue vuelto a juzgar en 1533 y condenado a la hoguera.<sup>18</sup>

Tanto Erasmo con su *non placet Hispania*,<sup>19</sup> cuanto Vives declararon su menosprecio hacia la convivencia en estas tierras, si bien es cierto que poco después el roterodamo se arrepentía de su decisión de no ir a Alcalá y el otro, siempre añoró su Valencia natal. De ello quedan sus testimonios epistolares, por ejemplo y específicamente en las misivas a Honorato Juan.

En 9 de diciembre de 1533 Rodrigo Manrique escribía a Vives que

Es del todo cierto lo que dices que nuestra patria está llena de envidia e insolencia; añade también de salvajismo. Pues ya se tiene como cosa cierta entre ellos, que no hay nadie medianamente instruido en las buenas artes, que no esté lleno de herejías, de errores, de judaísmo; de suerte que a los sabios se les ha amordazado e impuesto silencio y a aquellos que avanzaban hacia la erudición se les ha inyectado, como tú dices, un enorme terror.<sup>20</sup>

No obstante todo lo cual, desde la perspectiva del súbdito-humanista, Vives no quería romper la relación con su príncipe, porque una cosa es el rey y otra sus gobernados. Así pues, en 1538, en la dedicatoria de la *Exercitatio linguae latinae*, alaba a Felipe, a quien dedica el librito.

Estos ejercicios los he escrito para el conocimiento de la lengua latina. Espero sean provechosos a los muchachos. Y me pareció que debía dedicártelos a ti que eres príncipe dócil y una gran esperanza. Tú y la benevolencia que mostró siempre hacia mí tu padre me mueven a ello. Y el saber que él educa tu espíritu en las rectas costumbres de España, que es también mi patria, y que un día será confiada a tu probidad y sabiduría.

Por lo demás, de esto y de otras muchas cosas podrás escuchar abundante y frecuentemente a tu preceptor, Juan Martínez Síliceo.<sup>21</sup>

**18** GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, José Luis: *El erasmismo y la educación de Felipe II*, pp. 141-142. En nota reproduce la notificación del perdón que el inquisidor general Manrique hizo al tribunal de Valencia. Tengo la obligación de citar ahora PINTA LLORENTE, Miguel de la y PALACIO Y DE PALACIO, José María: *Procesos Inquisitoriales contra la familia judía de Juan Luis Vives. I Proceso contra Blanquita March, madre del humanista*, CSIC, 1964.

**19** La carta a Tomás Moro la pudimos contemplar en Salamanca. ERASMO en España. *La recepción del humanismo en el primer renacimiento español*, exposición celebrada en Salamanca, 2002-2003, SEACEX, Madrid, 2002, reproducida en p. 231.

**20** Gonzalo Sánchez-Molero, que saca la cita de Bataillon y la coteja en JIMÉNEZ DELGADO, *Epistolario de Juan Luis Vives*, op. cit., p. 587. Rodrigo Manrique a Vives (París, 9-dic-1533). Cfr. BATAILLON, Marcel: *Erasmus y España*, passim., p. 490.

**21** Juan Luis VIVES, *Diálogos sobre la educación*, Madrid, 1987, p. 29. La versión de Riber difiere un tanto, *Obras completas*, II, p. 881. Otra versión en JIMÉNEZ DELGADO, *Epistolario*, pp. 612-1613.

De tal manera que parece encantado nuestro humanista con el nombramiento de Silíceo, al cual reconocerá su autoridad intelectual sobre el muchacho, nuevamente en el diálogo *El principito*. En cualquier caso, no es la primera vez que aparece Vives no como preceptor de príncipes o infantes (véase cómo reconoce los valores del maestro de la infanta María; cómo ahora los de Silíceo), pero sí como «velador» en la sombra de esos maestros.

Ahora bien, a todos nos incomoda la famosa frase de Vives a Erasmo: «Estamos pasando tiempos difíciles, en que no se puede hablar ni callar sin peligro»,<sup>22</sup> aunque para nuestro consuelo se refería a España y a Inglaterra a la vez, es decir a la *Christianitas afflicta*, a la Europa que, parangono a Andrés Laguna, *Heautentimorumene*.<sup>23</sup>

En cualquier caso, es evidente que alrededor de ese 1533, cuando el Príncipe de Asturias tenía que dejar el regazo femenino, las tensiones alrededor del pensamiento erasmista eran de tal porte que, aunque en la Corte Imperial sus defensores estuvieran en la cúspide, en el mundo castellano la estrella había empezado a declinar. Y en aquella España, declinar una estrella por el estigma de la heterodoxia no era una niñería.

Pero para iniciar el derribo de la fortaleza erasmista imperial, iba a suceder un luctuoso acontecimiento. El Primado, cardenal Fonseca, aquel que bautizó a Felipe, murió en 1534. Era uno de los pilares del erasmismo en estos lares, según reconoció el propio roterodamo. Fonseca, además, estaba en la comisión que seleccionaba a los candidatos a maestro del príncipe. Su vacante la ocupó Tavera, de ideas más ortodoxas: Preparó una lista de quince candidatos finales.

### El pésame de 1539

Las narraciones de la muerte, sepelios, traslación del cadáver y entierro de la Emperatriz en 1539 son espeluznantes, pero han hecho referente cultural. Vives quiso estar moralmente al lado de Carlos V. La carta llevaba fecha de 25-V-1539 y digo «llevaba» porque la robaron hace un siglo del Archivo de Simancas. Se conserva, sin embargo la respuesta gratulatoria de Carlos V a su humanista. Por los contenidos de ésta, podríamos conocer los de aquélla.

En la carta de Vives no hubo sólo palabras de pesar. Hubo ideas sobre cómo habría que corregir la educación del muchacho, cómo habría que enderezarlo. Igualmente, aprovechando las circunstancias, mandó Vives un libro a Felipe. El envió lo agradecía

<sup>22</sup> Esa es la versión de BATAILLON, Marcel: *Erasmo y España*, p. 490. Según JIMÉNEZ DELGADO, *Epistolario*, p. 581, «Vivimos momentos difíciles, en los que no podemos ni hablar ni callar sin riesgo. En España han sido detenidos Vergara y su hermano Tovar; además, otros sabios varones» y en Inglaterra los obispos de Rochester y Londres y Tomás Moro. Desde Brujas, 10-V-1534.

<sup>23</sup> La carta de Vives a Vergara, desde Brujas, diciembre de 1528, es muy esclarecedora del ambiente que se vive entonces. JIMÉNEZ DELGADO, *Epistolario*, p. 515-518.

también Carlos V.<sup>24</sup> Al parecer, el libro que mandó Vives fue el de la *Exercitatio linguae latinae*.

### De entre los seguidores, uno: Honorato Juan

Otro de los contactos de Vives fue Honorato Juan.<sup>25</sup> Por los datos que conocemos, según la tradición científica Honorato Juan estuvo alojado a la edad de 15 años, hasta 1527 en Lovaina en casa de Juan Luis Vives.<sup>26</sup> En la Valencia natal de ambos se les identificaba por bien unidos. Así en uno de los elementos de la arquitectura efímera que se erigieron tras los triunfos de Pavía, se unía a Vives, que «tenía el principado entre scientes» con Honorato Juan, «Honorato, el Soberano/ saber incomprendible hoy dispone,/ que cedan la toga a los arneses,/ pues ya cesa la guerra con franceses» y, más adelante, «al raro Luis Vives celebraron/ ques honra de Valencia y ornamento/ decoro y esplendor del siglo nuestro/ del Honorato Juan digno maestro.»<sup>27</sup>

Sin embargo, ni la fama de Honorato Juan, ni sus buenas relaciones con Vives concluyeron en aquellos años 30. Antes al contrario siguieron en aumento, como se ha reconocido ya en muchos estudios. Se conservan dos cartas de Vives a Honorato Juan en las que priman, ante todo, la amistad y la lealtad.

**24** El texto de la carta lo copio íntegramente, aunque modernizo la transcripción, de Gonzalo Sánchez Molero (*El erasmismo y la educación de Felipe II*, p. 300): «El Rey: Maestre Luis Vivas [sic]. Vi vuestra letra y aunque la causa por la que nos habéis dejado de escribir os excusa, ahora hemos holgado con vuestra carta y con todo lo que en ella decís, lo cual nos ha parecido bien, y en que mostráis vuestras letras, buena doctrina y celo, lo cual os tenemos en servicio, y siendo tan provechoso para el efecto que escribís tendremos memoria de ello para que se tenga el cuidado que es razón como se ha de enderezar al ilustrísimo príncipe –nuestro hijo– en lo que conviene.

El libro que le enviásteis no dudamos sino que le ser útil y a vos lo agradecemos, y podréis ser cierto que para favoreceros, honraros y haceros merced hay en mi la voluntad que es razón. De Toledo xxvij de junio iUd xxxix años. Yo el rey, refrendado de Juan Vázquez». Una reproducción fotográfica de esta carta en José Luis GONZALO, «Felipe II y la bibliofilia del Renacimiento en España», *Pliegos de Bibliofilia*, 1 (1998), pp. 15-28.

**25** Sobre este singular e importante personaje, CAMPO MUÑOZ, María Isabel del: *Honorato Juan, maestro de príncipes y Obispo de Osma*, Tesis doctoral mecanografiada, 1979 (por facilitar su consulta diré que está en la Biblioteca del IH del CSIC, HE-G-103); también he visto citado de la misma, «Honorato Juan, Obispo de Osma», *Celtiberia*, 60 (1980), pp. 225-233, y *Honorato Juan, humanista, maestro de príncipes y obispo de Osma*, Soria, Caja General de Ahorros y Préstamos de la Provincia de Soria, 1986. También existe una biografía reciente de FRANCISCO JOSÉ SANCHIS MORENO –y de poca difusión–, *Honorato Juan, vida y recuerdo de un maestro de príncipes*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2002; por su parte, JOSÉ LUIS GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO: «La biblioteca de Honorato Juan (1507-1566)», *Pliegos de Bibliofilia*, 9 (2000), pp. 3-23, y 24 (2003), pp. 33-54.

**26** De nuevo, MORENO GALLEGO, *La recepción hispana...*, pp. 235-236.

**27** Los versos de Jerónimo SEMPERE: *La Carolea*, Valencia, Juan Mey, 1560, se han reproducido por Moreno Gallego, Gonzalo Sánchez-Molero, etc.

La primera está datada en Brujas, marzo de 1531.<sup>28</sup> De su discípulo espera varias cosas. Así, efectivamente, que sea su informador, «de los asuntos de España tengo ganas de saber de ti más extensamente. Espero día a día aquella larguísima carta que me prometiste»; espera de él que le represente, «te ruego, mi querido Honorato, por nuestra común amistad y cariño, que vayas a menudo a visitar a aquellas señoras» recientemente viudas; espera de él que sea un buen casamentero, «voy a llamar a mi hermana junto a mí, pues creo que aquí se casará más fácilmente o podrá permanecer soltera a mi lado; a no ser que tú hubieras encontrado para ella algo que le convenga».

En esta jugosa carta, le da recomendaciones sobre las relaciones que ha de tener con su hermano y con su madrastra.<sup>29</sup> Le comenta que aún no le ha recibido Carlos V y que en Amberes están imprimiendo su *De disciplinis*. Le pide consejo sobre qué dinero dar a sus tíos, y exhorta a Honorato Juan a que piense «una y otra vez no quién eres, ni cómo eres estimado por unos pocos días, sino cómo quieren que seas y quién has de ser por toda la eternidad». Por ello, también le encomia a que como «pronto estarás preocupado de lleno por la idea de tomar esposa [...] por favor, querido Honorato [...] ten en cuenta la buena reputación, que te hará feliz en esta vida y en la otra. No antepongas lo efímero a lo duradero». Finalmente, le anima: «me alegro sobremanera de la noticia que me das, a saber, que toda la nobleza de nuestra ciudad acudió a saludarte», al tiempo que le advierte de que huya de «la cruel conspiración de juzgar mal». Por último le implora, «¡Oh el mayor de mis amigos, te ruego encarecidamente que no me faltes nunca!».

Dos meses después, en mayo de 1531 en una carta en la que por escrito le implora a fortalecer la amistad, intenta deshacer un malentendido.<sup>30</sup>

El caso es que Honorato Juan no sólo fue preceptor del Príncipe Felipe, junto a Silíceo y Juan Ginés de Sepúlveda, desde 1542, sino que lo fue del nuevo Príncipe don Carlos, desde 1554. Efectivamente: Honorato Juan acompañó a Carlos V a Argel (1541) y a la vuelta tuvo lugar el nombramiento:

Acerca de la instrucción y estudios de su hijo [...] había decidido Carlos que con su preceptor, el obispo de Cartagena [Silíceo] interviniesen en las reuniones literarias Honorato Juan, valenciano, de casa noble, versado en griego y latín, y Juan Ginés de Sepúlveda, cordobés, autor de esta Historia, para que hablando éstos con él y entre sí, se aficionase más al latín.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Sigo la versión de JIMÉNEZ DELGADO, *Epistolario*, pp. 554-557. Está también en Riber, II, pp. 1673-1675.

<sup>29</sup> Riber no alude a la palabra madrastra y el párrafo carece de sentido, ya de por sí difícil de entender. Cfr., *Obras completas*, II, 1675b.

<sup>30</sup> JIMÉNEZ DELGADO, *Epistolario*, pp. 558-559. Está también en Riber, *Obras completas*, II, pp. 1672-1673.

<sup>31</sup> ÁNGEL LOSADA, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su «epistolario» y nuevos documentos*, Madrid, 1949, p. 93. Traducción del autor. El original latino en SEPÚLVEDA, *Opera, op. cit.*, II, pp. 189-190.

Dicho sea de paso: Silíceo tenía el encargo de escribir una Historia de España, que no hizo y de enseñar latín al Príncipe, tema en el que como vemos, tampoco triunfó.<sup>32</sup>

Como decía antes, en 1554 fue nombrado preceptor de don Carlos. Coincidiría con esta segunda fecha, la culminación de su proceso de aceptación de la ortodoxia y de antiluteranismo: se hizo sacerdote y fue uno de los denunciantes de Cazalla (tema al parecer sin documentar y en opinión de Gonzalo Sánchez-Molero, es un mito). Luego fue nombrado Obispo de Osma, antes de la muerte de don Carlos. En su diócesis fue denodado defensor de la aplicación de los decretos de Trento, o de la implantación de estatuto de limpieza. Lo raro habría sido, a mediados del XVI, que un obispo no hubiera actuado así. A mí, personalmente, cada vez me interesan más sus pormenores existenciales, sus influencias y consecuencias doctrinales. Decir que me recuerda a ese Cervantes erasmista, pero vencido al final de sus días por la Contrarreforma, tal vez no sea una comparación gratuita para entender las formas de vida de aquellos hombres del largo siglo XVI.

Si el erasmismo y el vivismo se fueron diluyendo en los pasillos de palacio, fue, sin duda, porque la implícita presión social y el proceso colectivo de socialización soplaban hacia otra dirección.

Por lo demás, volver a reivindicar el hispanismo de Vives, está fuera de lugar. No por ser un exiliado se pierde la condición natural.<sup>33</sup>

### Y aún hay otras lecturas más

Ya termino. No puedo, ni debo hacerlo, reconociendo la honda impresión que me han causado tres autores Luis Gil (Luis Gil y Juan Gil siempre me han impresionado, en todo, por todo),<sup>34</sup> Rausell Guillot<sup>35</sup> y Pons Fuster.<sup>36</sup> Fuera de campo vuelvo a recordar

**32** «El compromiso de escribir la *Historia de España* que corría a cargo de Lebrija, lo ha asumido un cierto dominico, natural de Sicilia [...] De tiempo atrás actuaba ese dominico de cronista real y toleraba que la gente le saludara como tal, diciendo que estaba escribiendo la historia de nuestros tiempos [...] ha perdido el crédito...» de Juan de Vergara a Vives en la memorable carta de 6-IX-1522. JIMÉNEZ DELGADO, *Epistolario*, pp. 272-273.

**33** Es muy interesante que Bataillon en *Erasmus y España* no dedicara un capítulo específico a Vives porque no vivía en España, mientras que ABELLÁN, José Luis: *El erasmismo español*, Austral, Madrid, vv. eds. sí lo hace, en concreto el cap. III y parcialmente en el IV.

**34** Sobre humanismo en general, las dos síntesis de Luis para la Historia de España de Menéndez Pidal y la de Istmo son soberbias. De Juan Gil me resulta gratificante su conferencia en Torre de los Lujanes («El erasmismo en España» *Torre de los Lujanes* (Madrid) nº 42 (2000), p. 211-234 y también «Los penúltimos humanistas: el rey, custodio del saber» en *Torre de los Lujanes* (Madrid) nº 35 (1998), p. 69-86). Por citar algo de ellos, claro.

**35** RAUSELL GUILLOT, Helena: *Letras y fe. Erasmo en la Valencia del Renacimiento*, Institución Alfonso el Magnánimo, Valencia, 2001.

**36** PONS FUSTER, Francisco: *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 2003.

tres obras importantes.<sup>37</sup> De la lectura de los libros anteriores, deduzco que la polémica historiográfica está servida.

Gracias a Luis Gil, podemos atisbar un panorama humanístico valenciano espectacular que –en sus certeras palabras– evolucionó, al captar las ideas del humanismo flamenco, hacia la consolidación de un humanismo español –esto es, común de las dos coronas–, no sólo de corte poético-italianizante, sino moralizador también, aunque conforme avanzó el siglo XVI hubo de ir dejando de lado las cosas erasmistas y ser más filológico por abandono de lo peligroso. Igualmente, se trató de un humanismo más cívico que universitario, pues el *Studi General* se mantuvo más cercano al Concejo que a la Compañía, cuya estrategia consistió en ir acaparando instituciones formativas por toda España.<sup>38</sup>

Helena Rausell hizo en su día el enorme esfuerzo de recopilar todo –o casi todo– lo cognoscible sobre la huella de Erasmo en Valencia. Su obra clave la dividió en dos partes. En una, se centró en las vías de penetración del roterodamo en el Levante y, naturalmente, también del humanismo italiano. Tras un minucioso rastro de pistas dejadas por los autores del xv, concluye: «Todo ello nos permite defender en la Valencia de los dos primeros decenios del siglo XVI una serie de inquietudes espirituales, culturales y artísticas que preparan y favorecen la aceptación de las ideas erasmistas» (pp. 28-29). Es decir, que Valencia fue un centro de aceptación e irradiación del erasmismo, en donde el *Estudi General* jugó un papel catalizador de primera magnitud, según se desprende de la propografía cultural que realiza (pp. 30-67). Igualmente, el mecenazgo aristocrático, regio, capitular y municipal, encuentra eco entre las páginas de Rausell. De ambos pilares, sale un tercer objeto de análisis: las ediciones erasmistas en Valencia. Ahora quiero mencionar las dos de 1528 del *Enchiridion*.

Así demuestra la autora la existencia honda de erasmismo en Valencia. Sin embargo, las persecuciones inquisitoriales forzaron al exilio de muchos (pp. 105-120), gran parte de ellos a París. Vives, por otros lados.

La segunda parte de su libro está dedicada a la pervivencia del erasmismo en Valencia, recopilando pacientemente cientos de decenas de testimonios de acá y acullá de las ideas clave que hemos adoptado por erasmistas.

Pons Fuster, por su parte, ha hecho hincapié en que –a su entender– aunque hubo humanismo en Valencia, no hubo erasmismo porque no se detectan cenáculos erasmistas y porque siempre se ha dicho que hay más erasmistas, de los que en verdad eran. Se

<sup>37</sup> Hecho mucho de menos más citas a Fontán y su *Humanismo romano*, a Maravall y sus *Antiguos y modernos* a Gómez Moreno (y no «Gómez Bueno»), y su *España y la Italia de los humanistas*.

<sup>38</sup> GIL FERNÁNDEZ, LUIS: *Formas y tendencias del humanismo valenciano quinientista*, Alcañiz-Valencia, 2003. Sobre la capacidad de fagocitar de la Compañía a los Estudios municipales, puede verse el cap. II de mi *Cervantes. Genio y libertad*, Temas de Hoy, Madrid, 2004. Sobre la mala vida que dieron a López de Hoyos, ALVAR EZQUERRA, Alfredo: «López de Hoyos, corógrafo de Madrid» en LUCÍA MEGÍAS, José Manuel (ed.): *Imprenta, libros y lectura en la España del Quijote*, Ayuntamiento de Madrid, 2006, pp. 19-45.

excusa de incorporar a Vives a su análisis. La idea de que no se estudia a Vives porque no está en Valencia, me recuerda mucho a Bataillon y menos a Abellán. Tal vez se pueda matizar la afirmación de Pons: si se aplican razones evolutivas y dinámicas, como ha hecho Gil, como demuestra la propia vida de Honorato Juan (¿y de Palmireno?), se puedan explicar que no haya un monolito intelectual. Por otra parte, insiste en que no sólo fueron los aristócratas —tarea de mecenazgo desarrollada casi en exclusividad [...] por tres o cuatro casas nobiliarias» (p. 321)— quienes actuaron como mecenas después de las Germanías, sino que la ciudad, por ejemplo, financió a Beuter; en ese sentido cívico del humanismo coincidiría con Gil, con Raussell y con Luis Vives. Dicho sea de paso: el Concejo de Madrid es el que financia a Juan López de Hoyos. Por otro lado, la aristocracia no fue unívoca en su mecenazgo del humanismo: fue la casa de Juan de Borja, duque de Gandía, la más comprometida con Erasmo y Vives. Para Pons Fuster, producción muy singular valenciana fueron los textos anticoránicos y antiislámicos (nacidos de la frustración ante la imposibilidad de la conversión), así como los sociales. Me pregunto: ¿no tendrían aquéllos cierta inspiración turcófoba o maurófoba, procedente de Erasmo o de Vives y del ambiente político social? Leyendo a Pons, de nuevo he de citar la traducción por Bernardo Pérez de Chinchón —autor de los textos antiislámicos más sonados— del *De subventione pauperum*, dedicada a los jurados y racional de Valencia, en la que los elogios a Vives son múltiples. Socialmente, los humanistas valencianos se mostraron más próximos a denigrar a los agermanados que a alabarlos: ¡como hicieron otros alabando al Carlos V vencedor frente al papado y sus enemigos! Social fue también la decisión de verter al castellano obras en latín, para que así llegaran a más (el vernaculismo o el clasicismo es una de las polémicas más intensas de los humanistas, de la que se hace eco Cervantes)...

Ahora ya sí concluyo. «Y yo me figuro a Vives tal como en los primeros años de mi juventud lo he visto, puesto en busto de bronce, en una universidad española [...] Yo me lo figuro alto, fino, fuerte, digno, escrupuloso, un poco adusto, con los ojos escrutadores, con la nariz afilada, con la barbilla redonda y suave, tocado con una boina, vestido con cortas hopalandas». Así se lo imaginaba Azorín y ese texto aún me impresiona. Porque yo me recuerdo el busto de Vives en Brujas, cuando me lo encontré, creo que fue en plazoleta ajardinada, en un día de verano como son los días del verano del norte, casi todos fríos, grises, lluviosos, tristes y él allí, recto y serio, aguantando sin inmutarse la incomodidad de la llovizna. Tengo ganas de volver a Brujas. Gracias por haberme hecho volver a Vives y a Marañón de quien dijo «En este humanista, la humanidad superaba al humanismo, la vida a la ciencia».<sup>39</sup> Aunque tenía alguna lagunilla.<sup>40</sup>

**39** MARAÑÓN, Gregorio: *Luis Vives (un español fuera de España)*, Espasa Calpe, Madrid, 1942, p. 12.

**40** ¡Y tantas ganas tenía, que después de este Seminario, en Reyes de 2007, me fui a Flandes, a Brujas, a buscar aquel busto que había visto tal vez cuatro lustros atrás! Ahí seguía, bajo la llovizna que dejé en otro tiempo de estío.



FUNDACIÓN  
GREGORIO MARAÑÓN