

Admiración y censura de Grecia en el *De disciplinis* de Juan Luis Vives: El ejemplo de la corrupción de las artes

MARCO ANTONIO CORONEL RAMOS
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA / ESTUDI GENERAL

Resum: En el presente artículo el autor repasa la visión que Juan Luis Vives tiene de Grecia a través del libro I del *De disciplinis*. Grecia se aparece como un concepto cultural que debe apreciarse diacrónicamente y no como un modelo cerrado. De esta manera el humanista español se adelanta a la historia crítica y a las nuevas disciplinas que surgen para el estudio del mundo antiguo desde la segunda mitad del siglo XVII en adelante.

Abstract: The author of this paper reviews the vision that Juan Luis Vives presents about Greece through his book I of *De disciplinis*. Greece appears as a cultural concept that should be seen diachronically and not as a closed model. The Spanish humanist, in this way, anticipates the critical history and the new emerging disciplines for the study of the Ancient World that were born in the second half of the seventeenth century onwards.

Palabras Clave: Juan Luis Vives, *De disciplinis*, Grecia, Artes, Literatura, Filosofía.

Key words: Juan Luis Vives, *De disciplinis*, Greece, Arts, Literature, Philosophy.

1. Polisemias de Grecia

El nombre de *Grecia* se despliega en una constelación de significados. Por un lado, es un concepto geográfico y, por el otro, cultural. Como concepto cultural engloba sentidos antagónicos que van desde lo más radicalmente etnocéntrico a lo no menos definitivamente universal. El tránsito de una a otra acepción explica la diversidad de acercamientos a un mundo helénico que, en ocasiones, es observado como si careciera de diacronía. Sería en esta significación una suerte de hontanar de donde dimanar los conceptos que definen la sociedad occidental.

No es este último el caso de Juan Luis Vives, que mira a Grecia con la clarividente perspicacia del que no separa lo cultural de la historia. La cultura no es jamás un dato conclusivo, sino un quehacer y una perspectiva que sirve de falsilla a la historia —y/o a la vida. En este sentido la cultura griega es un aluvión de pensamientos de procedencias y órdenes diversos, que se decantan a lo largo de un período extenso de tiempo. Esos pensamientos no se conservan en el ámbar perfumado de lo petrificado, sino que evolucionan en una corriente imparabla, dando lugar a desarrollos no siempre lineales —y muchas veces contrapuestos.

Aseverar, como tantas veces se hace, que los occidentales *somos griegos* (Gómez Moreno 2006), significa que somos herederos de una tradición que se presenta como amasijo de hilos o fuentes entrecruzados no tan límpidamente como a veces se pretende hacer ver. La historia es la que carda esos hilos y la tradición la que nos los presenta como ovillo perfectamente devanado. Ese ovillo se ha formado cortando enredos, ocultando flecos y haciendo lineal —o al menos transparente— el sinuoso tránsito de las ideas.

El valenciano Juan Luis Vives es consciente de esta realidad y de ahí que admire y censure al mismo tiempo la *Grecia cultural*. No hay contradicción en ello, porque ese concepto es visto en su evolución y no como foto-fija de un ideal. En esto Vives es antecedente claro de la historia crítica, del surgimiento de la *Altertumswissenschaft* e incluso del nacimiento de disciplinas de acercamiento positivo al mundo clásico. Esta afirmación se hace evidente por doquier en la obra del valenciano, pero trataremos de ilustrarlo con concisión y nitidez a través en concreto de una de sus obras maestras: *De disciplinis*.

Para entender la percepción de Grecia en la obra de Vives hay que distinguir, dentro de la acepción cultural del término, una cultura griega como acervo, caudal o patrimonio y otra como construcción culta. En el primero de los sentidos Grecia es una parte de la columna vertebral que sostiene la cultura occidental. Esta Grecia surge sobre todo en la época helenística, cuando lo griego, vinculado a la *polis*, se transformó en universal extendiéndose por todo el Mediterráneo. Roma se asimilará a esta cultura, y de ahí que Fraenkel (1935) o Sandys (1963) —por citar dos clásicos— aseveraran con firmeza que la romana es una sociedad y una civilización helenísticas, y de ahí la cultura y civilización grecorromanas que ilustran autores como Bernardini-Righi (1953), Hentscke-Muhlack (1972) o Pfeiffer (1981). Este helenismo romano se conjugará con el helenismo judío —y luego, judeo-cristiano,

dando origen a ese patrimonio común que define la cultura Occidental sin intermediario y con inmediatez.

En el segundo de los sentidos, Grecia es una construcción culta que ha convertido lo griego —y específicamente la Hélade hasta aproximadamente el siglo IV— en referente filosófico, estético y político. Esta segunda aproximación congela la evolución de la cultura griega en un clasicismo que hace de Grecia una horma aplicable a las más variadas manifestaciones del espíritu humano occidental. Así se hará patente especialmente en el llamado tercer humanismo o humanismo alemán con autores como J.A. Ernesti (1707-1781), Christian Gottlob Heyne (1729-1812) o Friedrich August Wolf (1759-1824). Para todos ellos la creatividad, la individualidad y el espíritu parecen emanar directamente desde Grecia. Su estudio va dejando de ser filológico para hacerse más filosófico. Esto desemboca en la filosofía del XIX —preludiada en el XVIII, donde el mundo helénico se convertirá en el origen excepcional de las ideas y en objeto de estudio privilegiado. Tal vez consecuencia de todo ello es que en muchas facultades de Filosofía el currículo conduzca directamente desde Aristóteles a Descartes, dejando entre paréntesis los siglos que median entre ambos.

La Grecia de Vives es claramente la primera, la del acervo. Por ello el humanista español no idealiza ni sacraliza lo griego en modelos perennes, invariables e inmóviles. En su obra se percibe la Grecia histórica que late en contradicciones, que acrisola las artes y que pervierte sus propias creaciones. Probablemente el español no podía sustraerse al oxímoron que debía suponerle la contemplación de una cultura que dio nacimiento a lo más granado del saber en una geografía que había cambiado de dueño. Nunca la Grecia cultural había estado tan alejada de una Grecia geográfica conquistada y subyugada por los turcos. Lo mismo podría decirse de su visión de Roma: una Roma *caput mundi* en lo espiritual que se había convertido en el rompeolas de la mundaneidad, del ansia de poder, de la soberbia y de todos los restantes vicios. Esta contradicción está en la base del estudio del mundo clásico desde la perspectiva histórica, tal y como sucedía igualmente en el ámbito de los estudios bíblicos en la época. Si las interpretaciones alegóricas, anagógicas o simplemente idealizadas no servían para dar a conocer la autenticidad del mundo bíblico, tampoco lo serán para conocer e ilustrar la historia antigua.

No sería exagerado afirmar que, con todo ello, Vives se había adelantado a las líneas de aproximación a Grecia y Roma que se desarrollarán a partir de la segunda mitad del siglo XVII —y sobre

todo en los siglos XVIII y XIX. A partir de entonces se desarrolla una serie de disciplinas que persiguen indagar en el mundo clásico desde su *literalidad*. Nos estamos refiriendo a ciencias como la lexicografía, la arqueología, la numismática, la paleografía o la diplomática. Todas ellas se basaban en el método crítico que había adoptado la historia, pasando de la narración de hechos al análisis de esos hechos.

Así, mucho antes que Richard Simon (1638-1712) aplicara el método histórico-crítico al Nuevo Testamento, Vives —y los reformadores en general— ya había asumido la interpretación literal de las escrituras como necesaria para el conocimiento veraz del mundo bíblico. Mucho antes que el jesuita Charles du Cange (1610-1688) escribiera su *Glossarium Mediae Aetatis*, ya Vives defendía la necesidad de delimitar los sentidos históricos de las palabras. Vives en *De Disciplinis* en cierta manera establece unas bases sólidas para la regeneración del saber humano a través de la crítica la lengua, la historia o la literatura.

2. Artes para la Vida

2.1. Hombres y Animales

La concepción de las artes en Vives es inseparable de su conceptualización de la vida y del hombre. Por ello, su visión pragmática de aquellas le lleva a situarlas dentro de las herramientas que sirven para la conservación de la vida y de la sociedad. No hay atisbo en su obra de las artes como técnicas especulativas. Es más, la especulación y su apartamiento de la vida son la causa más inmediata de su degradación.

En consecuencia, sin indagación sobre la manera en que Vives entiende la existencia humana, no hay comprensión profunda de su idea de las artes. A este respecto hay que precisar que el valenciano no construye ninguna metafísica ni ninguna ontología, porque su interés no reside en discusión sobre esencias o principios, sino sobre el modo en que nace, crece y actúa el ser humano. Su interés es psicológico y cognoscitivo; su perspectiva es histórica y su ámbito, en gran medida, historiográfico (Bejczy 2011). Por todo ello Vives puede ser caracterizado, al decir de Ortega y Gasset (1986), como el prototipo del intelectual renacentista.

Este Vives intelectual empieza su *De disciplinis* caracterizando al hombre frente a los animales en línea con lo más tradicional del pensamiento griego: el hombre está dotado de alma racional. Sin embargo, el Vives cristiano sitúa este postulado a la luz de la cultura

judeocristiana. La convergencia de pensamiento griego y cosmovisión cristiana determinará al español hasta el punto de condicionar su imagen de Grecia. La admirará como origen de las artes, pero la censura porque fue también la causante de su degeneración. Grecia para Vives es sólo un estadio en una evolución de los saberes regida por la Providencia. No hay diferencia de naturaleza entre los griegos y los demás pueblos. De hecho, todos los hombres nacen iguales: las carencias del nacimiento son una suerte de igualación de pueblos, naciones e individuos.

La razón última de este postulado tampoco es metafísica, ontológica ni siquiera psicológica, sino puramente cristiana: el hombre está incompleto como consecuencia del pecado original. A esta luz se esclarecen hechos como que el hombre dependa completamente de sus padres por nacer totalmente débil y desprotegido. También a esta luz se redimensiona correctamente el natural social humano y, desde luego, el proceso de creación y degeneración de las artes.

Como se acaba de decir, ninguna de estas reflexiones que arrancan del pensamiento Griego y se *recrian* en el cristianismo tiene carácter especulativo. Creemos *e. gr.* que un título como *De anima et vita* es toda una declaración de intenciones, dado que decir *et vita* supone ubicar la obra en los procesos vitales y no en la indagación metafísica del alma o sobre la sustancia. Al humanista le interesa el alma en la medida que ésta incide en los procesos vitales tal y como se puede observar en la experiencia. Consecuencia de estos pensamientos es la preponderancia también mencionada de la historia en la obra del valenciano, ya que esos procesos vitales patentizan el carácter social del hombre.

La historia será, en concreto, el marco que articula y vertebra la vida humana. Por ello, las iniciales desnudez y desprotección humanas —frente al ejemplo contrario de los animales— queda aliviado en la estructura social y en la cadena histórica. Las artes forman parte de esa estructura y de esa cadena, y por ello tampoco son meras fórmulas especulativas, sino más bien tirantes ancilares de la propia vida. En consecuencia, los hombres nacen desnudos y sin capacidad de alimentarse, pero vienen al mundo en el seno de una sociedad que ha suplido sus debilidades con la gran fortaleza de las artes.

Todo lo dicho hace que la característica fundamental —y en cierto modo más moderna de Vives es su fusión de lo psicológico y lo moral (Sancipriano 1958)—, y en esto también se observa una reinterpretación cristiana de la filosofía griega. El valenciano se transforma así en

tal vez el más acabado modelo de pensador humanístico (Monsegú 1961) que construye su filosofía con aportes diversos aglutinados por el catalizador del cristianismo. De ahí nacen todas las vertientes pragmáticas de su compromiso social, político, religioso, pedagógico o jurídico (Guy 1997). De ahí surge igualmente su crítica más propositiva que polémica contra determinados aspectos de su sociedad contemporánea (Beneyto 1977).

Todo ello ha hecho que Vives ocupe un lugar de privilegio en el pensamiento español tal y como lo puso de relieve Bonilla y San Martín en una obra clásica (1981) que ha inspirado otros acercamientos también clásicos al humanista español (Puigdollers y Oliver 1940, Solana 1940-1941). Ese lugar también es de privilegio en los más diversos ámbitos del saber en la Europa del siglo XVI como queda constancia en las diversas aportaciones del *Companion* que se le dedicó coordinado por Fantazzi (2008) o más aún en las varias bibliografías vivesianas existentes, entre ellas las más recientes de Empaytaz de Croome (1989), Noreña (1990) Gómez-Hortigüela (1993) y Calero-Salas (2000).

En consecuencia, Vives es un pensador pragmático que indaga históricamente los recursos que el ser humano tiene a su disposición para hacer viable la vida y la sociedad. Este planteamiento de partida es lo que le conduce a situar a los griegos en el flujo de civilizaciones que han existido, sin darles más relevancia que la que brota de la magnitud de los genios nacidos en la tierra helena. Téngase presente a este respecto lo ya dicho: que el valenciano, aunque admita el origen griego de las artes, no suscribe la idea de un especial don de los griegos. Por ende, si las artes son herramientas para propiciar la fecundidad de la vida, los griegos les dieron vida en tanto que hombres dotados, como todos los hombres, de unas habilidades y aptitudes concretas, pero no en tanto que griegos. Más allá de los griegos y de cualquier otro pueblo, existe una *ekumene* humana de la que dimanar los principios psicológicos, cognoscitivos y morales que definen la sociedad de los hombres.

Puede incardinarse en esta tendencia que interprete la definición aristotélica del hombre —*zôon politikón*— desarrollada en el libro I de la *Política* en el sentido general de animal social. No era eso lo que quería expresar el filósofo, porque, atendiendo a la etimología del adjetivo *politikón*, lo que delimita al hombre es que vive en una sociedad organizada en forma de *pólis*. El español, siguiendo las corrientes de pensamiento helenístico, *despolitiza* la definición aristotélica y convierte al hombre medular y esencialmente en ser *comunitario* sin reparar en la fórmula concreta de reunión. En consecuencia, no es social

porque se organice en *póleis*, sino, en todo caso, se organizará en *póleis* por su natural social. Lo social forma parte de la naturaleza, siendo ésta la única manera de prosperar como especie dada la debilidad extrema de su nacimiento.

El valenciano contaba ciertamente con antecedentes en las filosofías helenísticas para proceder a esta interpretación del hombre. Su singularidad nace, por un lado, de que analiza la sociabilidad humana, como se ha dicho, desde la psicología, la historia y la moral y, por el otro, que la concibe como don de Dios. Si toda la debilidad humana nace del pecado, el propio Dios concedería al hombre una serie de recursos para sobreponerse a ella. La sociedad y las artes forman parte de esos auxilios con los que el hombre puede remediar los perjuicios que se ha ocasionado él solo.

Siguiendo esta argumentación, cabe concluir que su desventaja con respecto a los animales no es original, sino fruto de su apartamiento de Dios: “homo vero prodit in lucem hanc multarum rerum indigus, ut appareat crimine aliquo detracta illi esse naturae beneficia, nullis reliquorum animantium denegata. Non habet quo se a vi frigoris, ab aestu, ab imbre tueatur, nisi quaesita multo labore; nec ei alimenta terra fundit nisi rogata, immo coacta longa et molesta cura” (VI 8).¹

Véase que la razón de la diferencia del hombre con respecto a los animales es la culpa original —*crimine aliquo*. El final del fragmento remite claramente a las palabras que Dios pronuncia para Adán después de haber comido de la manzana: “Por haber hecho caso a tu mujer y haber comido del árbol del que te prohibí, maldito el suelo por tu culpa: comerás de él con fatiga mientras vivas; brotará para ti cardos y espinas, y comerás la hierba del campo. Comerás el pan con sudor de tu frente [...]” (Gn 3,17-9). A eso se refiere Vives al decir que la tierra no ofrece alimentos al hombre sino tras trabajarla con esfuerzo. De esta manera la sociedad humana es dibujada desde el concepto de *creación* y, mediante él, a través de la relación entre el hombre y Dios.

¹ Todas las citas latinas de obras de Vives están tomadas de la edición de Gregorio Mayans y Siscar referenciada en la bibliografía. Indicamos en cada caso entre paréntesis el volumen y la página. Las traducciones están tomadas de las versiones publicadas por el *Ajuntament de València*. Se indica también en cada caso el año y la página. Traducción del fragmento: “El hombre, por contra, nace falto de muchas cosas, de modo que parece que se ha visto por alguna culpa privado de los dones de la naturaleza que no se les ha denegado al resto de los seres vivos. No tiene con qué resguardarse del rigor del frío, del calor, de la lluvia, de no buscarlo con gran esfuerzo. La tierra no le ofrece alimentos si no se los requiere, y esto forzándola con denuedo prolongado y cansino” (1997: 15).

La naturaleza estará entonces al servicio del hombre, pero su bondad o *servicialidad* primigenias para con el ser humano han quedado rotas por el pecado.

En esta dialéctica entre Dios y el hombre sitúa el valenciano la invención griega de las artes. Aunque, como cabe suponer, ni es invención ni es griega, porque, desde la perspectiva general vivesiana las artes son un auxilio que Dios otorga a los hombres en general, y no sólo a los griegos. De aquí nace la ya mencionada ambivalencia de valoración de Grecia: por un lado es un pueblo más dentro de los muchos que han existido y existen pero, por el otro, fueron los que codificaron las artes de una manera más perfecta, siendo ellos también los responsables de su corrupción. Por eso, junto a la afirmación de que “Graecia parens fuit disciplinarum omnium, ingeniis foecunda acutis, subtilibus, vividis” (VI, 15),² escribe también lo siguiente: “et quum haec in prima inventione contigerunt, limo et coeno fontem inficerent, ut nunquam puri at liquidi rivi defluerint” (VI 17).³ En consecuencia, si no se sitúa el pensamiento vivesiano dentro del marco general de la historia de la salvación, de la que deriva la propia historia de la humanidad, no se entiende que Grecia sea al mismo tiempo fontana y ciénaga.

Desde esta perspectiva las artes no son producto, en última instancia, del genio griego, sino del amor de Dios por los hombres. Ese Dios, en su inescrutable providencia, sitúa a cada pueblo donde quiere dentro de la historia de los hombres. Para que estas afirmaciones tengan sentido las artes, como ha quedado dicho, deben entenderse no como especulaciones filosóficas, sino como el vehículo natural y específico con el que el hombre, por singular don divino, cubre las carencias vitales provocadas por el pecado: “Deus tamen instrumentum ei reliquit ad eas quoque modo propulsandas, *ingenii acumen vivax, et sua sponte actuosum*: hinc sunt nata inventa hominum omnia, utilia, noxia, proba, improba” (VI 8).⁴

² “Grecia fue la madre de todas las disciplinas, fecunda en ingenios clarividentes” (1997: 24).

³ “Y como quiera que esto sucedió en el primer momento de su invención, mezclaron su fuente con limo y cieno, de modo que nunca corrieron los ríos puros y límpidos” (1997: 26).

⁴ “Dios le dotó de instrumentos para cubrirlas de algún modo, a saber, de la vívida agudeza del ingenio que actúa por propia iniciativa. De aquí nacieron todas las invenciones humanas, las útiles, las perjudiciales, las buenas, las malas” (1997: 15). Justo es reconocer que esta traducción que yo mismo realicé erraba tanto en el plural *instrumentos* como en la traducción de *ingenium* por *ingenio*. Con la perspectiva de hoy creo que sería mucho más acertada la traducción *inteligencia*.

El instrumento que Dios ofrece al hombre para cubrir las necesidades requeridas por la vida —*ad eas ... propulsandas*— es el *ingenium* o, más en concreto, su *acumen vivax*, que puede actuar por propia iniciativa e inclinarse al bien o al mal. En resumen: (1) Las artes serán unas de las creaciones del *ingenium*; (2) fueron creadas para satisfacer las necesidades vitales humanas y no para especular en el vacío; y (3) brotan del *ingenium* humano y no del genio de ningún pueblo en concreto.

2.2. *Natura e Ingenium*

En todo este pasaje inicial del *De disciplinis* las dos palabras clave son *natura* e *ingenium*. El término *natura* en Vives no se puede explicar únicamente como la aristotélica realidad primera de las cosas (*Met.* 1014b-1015a13); tampoco como la tomista *quidditas* o *essentia* (*S. Theol.* I 1. XXIX). Para el valenciano la naturaleza es la realidad de las cosas y también el escenario de la vida humana, pero sin olvidar que es creación de Dios y, en tanto tal, expresión de su amor. Noreña lo explica en los siguientes términos: “La naturaleza para Vives no sólo era el escenario donde el hombre vive y elige su destino eterno, sino también la reflexión misteriosa, activa, compleja y sólo parcialmente entendida de la Bondad Divina, cuya posesión constituye el fin de todo deseo humano” (1992: 139).

Cuando el ilustre y sabio C. Noreña hablaba de reflexión *sólo parcialmente entendida* está aludiendo a lo inescrutable de los designios de Dios, que el hombre no puede penetrar por completo. Con todo, experimentar el amor de Dios es *el fin de todo deseo humano*. Para lograr ese fin natural el hombre dispone precisamente del auxilio del *ingenium*, definido por Vives en *de Anima et Vita* de manera inequívoca: “universam mentis nostrae vim ingenium nominari placuit, quod se instrumentorum ministerio exerit et patefacit” (III 364).⁵ El *ingenium* es, pues, la *universa mentis nostrae vis* o, lo que es lo mismo, aquella facultad que rige el pensamiento y, con él, el juicio, la creatividad, la intuición e incluso las emociones. Es, en una palabra, la *inteligencia*, pero, como explica el mismo Noreña, “la inteligencia humana condicionada por el temperamento corporal” (1992: 180).

No se olvide —es necesario insistir en ello— que *ingenium* en el humanista español no forma parte de ninguna terminología metafísica, sino que es un vocablo que alude a lo psicológico, a lo gnoseológico

⁵ “llamamos *ingenium* a la facultad total de nuestra mente tal como se ejerce y revela con la ayuda de nuestros órganos (corporales)” (1992: 145).

e incluso a lo físico. El *ingenium* es la facultad de conocer en sentido amplio. Y es en ello en lo que parece absolutamente original, ya que estos pensamientos no se encuentran en Aristoteles, fuente esencial de su *de Anima et Vita*. Frente al griego las opiniones de Vives, asegura Noreña, “sobre el ingenium, el lenguaje, el proceso aprendizaje, las nociones comunes, la voluntad, los sueños, la vejez y la inmortalidad— son o totalmente originales o mucho más elaborados y ricos que las vacilantes explicaciones de Aristóteles sobre los mismos temas” (1992: 127).

Esta concepción del *ingenium* tal vez tenga que ver también con el relato bíblico del pecado original y, en concreto, con la creación del hombre a la *imagen y semejanza* de Dios (Gn 1, 26). *Imagen y semejanza* no son dos sinónimos, sino que *imagen* alude al molde que Dios usó en la creación humana y *semejanza* al conjunto de dones con que el creador dotó al hombre. El pecado habría roto la semejanza, ya que el apartamiento entre el Dios y el hombre imposibilitó a éste para continuar participando de las propiedades divinas. Sin embargo, no acabaría del todo con la imagen. Era éste un pensamiento antiguo que, teñido de neoplatonismo (Rico Pavés 2001: 360), era utilizado por los reformadores que discutían sobre la corrupción de la imagen y la semejanza o sólo de una de ellas.

A nuestro juicio, Vives se encuentra entre los que considera que el pecado original corrompió la naturaleza humana o semejanza, pero dejando en él una semilla o *imagen* que le permitiría aspirar al bien —o bien optar por el mal. Pues bien, el *ingenium* o inteligencia parece corresponderse con esa huella divina en el hombre que puede dar origen a todo lo bueno. En ese sentido es el padre de las artes: “Inventor artium et disciplinarum omnium est ingenium, acumine et solertia praeditum et instructum, sed diligentia atque usu vehementer adjuvatur” (VI 15).⁶

En cualquier caso, si el *ingenium* y, con él sus hijas, las artes, permiten al hombre rehacer la vida e ir recobrando la cercanía con Dios, es la *inteligencia* parte de esa imagen que permaneció en el interior del hombre a pesar de la corrupción original. Por la misma razón *ingenium* e ignorancia se oponen y, si la ignorancia es consecuencia del pecado, el *ingenium* puede ayudar a aliviar los efectos del pecado con la elección del bien y de lo útil para la vida. Y, si el pecado mortal alejó a los hombres de los recursos de la vida, por hablar con el *De civitate Dei* agustiniano (13, 23, 1), el *ingenium* y las artes contribuyen

⁶ “El inventor de todas las artes y disciplinas es el ingenio, dotado y provisto de agudeza y habilidad” (1997: 23).

a suplir esos recursos. En este sentido las artes, entendidas al modo griego como habilidad de producir, son explicadas por Vives desde el cristianismo no como habilidad humana, sino como rescoldo divino en el hombre que permite la pervivencia del género humano.

2.3. Cuerpo y Alma

El pensamiento vivesiano, según lo dicho, se construye sobre la base de una *natura* —sinónimo de creación, en la que se integra el ser humano. Éste, ayudado del *ingenium*, puede sobrellevar los perjuicios ocasionados por el pecado. El campo de acción de la inteligencia es todo el hombre, entendido como cuerpo y alma, aunque bien es cierto que, en esta nueva dicotomía, el alma ocupa el papel rector, en línea en este caso más con el pensamiento latino que con el griego y, como siempre, sobre un lecho argumental cristiano. De hecho Vives lo que hace es seguir a san Agustín —algo que ha sido puesto de relieve por diversos estudiosos (Urmeneta 1965; Trujillo Pérez 1990), quien modificó la contraposición entre el alma y el cuerpo tal y como la había elaborado Platón.

En efecto, en el *Fedón* se presenta el cuerpo como la cárcel del alma, siendo aquella mortal y ésta inmortal. Las palabras platónicas deben situarse más en lo epistemológico que en lo metafísico, dado que la relación entre el alma y el cuerpo tiene una transcendencia que afecta a las facultades cognoscitivas humanas. Esta misma contraposición reaparecerá en Aristóteles aunque en forma del binomio materia —cuerpo— y forma —alma (*De an.* 415b9). Si Platón hablaba sobre todo de epistemología, Aristóteles lo hace de ontología. Vives, siempre a caballo entre Platón y Aristóteles, aunque con claras preferencias platónicas (Margolin 1976) —cosa general en muchos humanistas (Kristeller 1962), se situará más en lo epistemológico. El alma para él será la que debe regir el cuerpo, pero, como cristiano, considerará que un hombre para ser tal requiere la presencia del cuerpo. El debate se sitúa, pues, en la relación entre estas dos partes que, necesariamente juntas, dan origen al ser humano:

videlicet hominum consensu id declarante, excellentiora esse quaecumque ad animum pertinerent, quam quae ad corpus; et hoc naturali quadam informatione in humanis pectoribus inaedificatum expressumque: et corpus quidem pecudis more praesentibus acquiescit, oblitum praeterita, securum futuri; animus vero utpote divinus,

recordatur transacta, et ea in usum futurorum revocat: unde vetus sententia: *Providentiam memoriae filiam esse atque usus* (VI 9s).⁷

En cualquier caso, como se ha dicho, ni Platón ni Aristóteles justifican estas palabras, en las que el español parece depender directamente de san Agustín. El obispo de Hipona, como cabe esperar, tiene al hombre por un ser formado *per essentiam* de alma y cuerpo, en el que el alma es el principio pensante. Parte de ese principio pensante es el *ingenium* vivesiano. El alma, matiza el Padre de la Iglesia frente a los griegos, es personal y espiritual, es decir, no es tanto la realidad que comunica lo sensible y lo inteligible como el rector de la vida —y del cuerpo. El alma no puede anular al cuerpo, sino que debe regirlo (*Civ.* 19, 3, 1).

De aquí nace esa contraposición entre lo exterior y lo interior en todos los humanistas de corte erasmiano como Vives, que les lleva *e. gr.* a reclamar una religiosidad de lo interior y desde lo interior. Ese interior es identificado con el alma, con lo imperecedero, con la imagen divina que resta en el hombre. Esto también afecta a las artes, ya que, si estas deben proveer de lo necesario para el buen desarrollo de la vida humana, tienen que dedicarse a aquello que es el auténtico fin de la vida humana: la felicidad de reencontrarse con Dios y ello sólo puede hacerse desde el interior. Cuando las artes se rigen por el honor, el dinero, la ambición o cualquiera de estos bienes exteriores, no están contribuyendo al sostenimiento de la vida, o lo que es lo mismo, se están situando en lo exterior y se están rigiendo por lo corpóreo y no por el alma. En consecuencia, el proceso de degeneración de las artes empezaría por aplicarse a un fin que no le es propio y por regirse siguiendo principios ajenos al alma.

Pero, volviendo a la última cita, hay que destacar el hecho de que Vives atribuya al alma la capacidad de desplazarse por el pasado y por el futuro. Esas palabras son una de las claves que justifican nuestra afirmación de que el pensamiento de Vives en esta cuestión está más inspirado en Roma. Sin ir más lejos, el texto citado está claramente

⁷ “Ciertamente, los hombres declaran por consenso que lo que atañe al alma es más excelente que lo propio del cuerpo. Esta opinión quedó firme e interiorizada, por acción natural, en el corazón de los hombres. El cuerpo, en verdad, se contenta al modo de los animales con lo presente, olvidando lo pasado y despreocupándose del futuro. El espíritu, sin embargo, en tanto que divino, se acuerda de lo acontecido y lo aplica al ejercicio del futuro. De ello surge el dicho antiguo: “la previsión es hija de la memoria y de la experiencia” (1997: 17).

inspirado en el *De senectute* de Cicerón: “Sic persuasi mihi, sic sentio: cum tanta celeritas animorum sit, tanta memoria praeteritorum futurorumque prudentia, tot artes, tantae scientiae, tot inventa, non posse eam naturam quae res eas contineat esse mortalem” (78).⁸ El que habla es Catón y lo hace precisamente para defender la inmortalidad del alma con tintes platónicos.

A esto mismo se refiere Vives, que también trata de mostrar la mayor excelencia del alma. Sin embargo en el valenciano la caracterización de un alma que transita por el pasado y por el futuro es especialmente relevante, porque incide en la idea del hombre como único animal histórico de la creación. En esto no está siguiendo este pasaje ciceroniano, pero sí el pensamiento romano tal y como puede observarse *e. gr.* en Salustio (*Cat.* I-III), que argumenta justamente sobre la mayor excelencia del alma —*ingenium*— y sobre que en ello radica la singularidad del hombre frente al resto de los animales. Todo ello redundaba en un postulado claro, y que no es otro que moverse por el pasado y por el futuro es la condición para que el hombre se defina como animal social. La sociedad es recuerdo y anticipación, es memoria y previsión y, en cierta manera, esa permanencia histórica es fruto de la inmortalidad del alma. Esto quiere decir que la sociedad humana se sostiene sobre el principio de una inteligencia que ayuda al hombre en tanto que ser social e histórico.

Todo esto hace del hombre un ser *retórico* en tanto que convivencial, continuando Vives con ello la tendencia humanística que funde lo filosófico en lo retórico (Grassi 1980), dando lugar a una suerte de retórica cognoscitiva y psicológica (Swift 1974). Se cierra así el sistema conceptual que define la antropología vivesiana: el hombre, alejado de la bondad natural —de la creación— por el pecado, dispone, por voluntad de Dios, del auxilio de la inteligencia con el que puede lograr que el alma rija al cuerpo y lo conduzca hacia el bien. Cuando esto sucede, el hombre puede ser calificado de virtuoso. Así lo decía el propio san Agustín (19, 3, 1) con palabras que Vives glosa de la siguiente manera: “Haec ex igniculis illis et uelut seminibus nascitur et adolescit, quae indita nobis esse dicuntur a natura, quae uirtus quum uel perfecta est uel adulta, adiungit secum illa prima naturae corporis animique et iis uelut comitibus instructa efficit beatitudinem, per se expetendam,

⁸ “Estoy convencido y siento que es tan grande la vitalidad de las almas, tanta la memoria de los hechos pasados y tanta la capacidad de prever los futuros, tantas las artes, tantas las ciencias, tantos los descubrimientos, que no es posible que la naturaleza que las contiene sea mortal” (2012: 65s).

ut est sententia Academicorum rationemque uita bonorum omnium cumulatione absolutam” (1992-2010 [vol. V 2004]).⁹

En conclusión, la virtud será el buen uso del *ingenium* o inteligencia que, debidamente adaptado a la madurez de la vida, sirve para que alma y cuerpo se relacionen de la manera debida —que el *ingenium* o alma dirija al cuerpo. Es entonces cuando el hombre se dirige realmente a su fin verdadero, del que deriva la *felicidad apetecible* de Vives. El valenciano también explicitó este pensamiento en su *De anima et vita* cuando habla de la voluntad: “Homini, quod ad sempiternum illud bonum sit conditus, facultas est tributa boni expetendi, ut bono se cupiat applicare atque adungere, quae facultas, voluntas nominatur” (III 341).¹⁰

En este último pasaje Vive define otro de sus conceptos clave: la voluntad (Nero 1986). Ésta, dirigida por la inteligencia, conduce o a la virtud o al mal, como explicó san Agustín (*Civ.* 2, 4). Con este esquema que conduce desde *ingenium* a la virtud las artes se hubieran mantenido vigorosas, dado que su ejercicio se habría mantenido dentro de sus fines. Por el contrario, cuando el *ingenium* se aplica a lo externo quedando dominado por el cuerpo, entonces las artes decaen en una especulación vacía, alejada de su cometido de reconstruir la sociedad humana dañada por el pecado.

3. La corrupción de las artes

3.1. Artes y moral

La degradación de las artes proviene de no responder su ejercicio a su cometido primigenio: “et quo quaeque artes altiores res, minusque praesenti, et diurno corporis usui necessariae spectabant, hoc praesentiores habebantur, eorumque professores digniores sapientiae nomine” (VI 9).¹¹ Por tanto, no ocuparse de las necesidades del cuerpo, es

⁹ “Ésta nace y se desarrolla a partir de aquellas chispas a modo de semillas de las que nos ha dotado la naturaleza. Esta virtud, bien perfeccionada, bien adulta, lleva consigo principios básicos de la naturaleza del cuerpo y del alma, y, pertrechada con ellos a guisa de escolta, da como fruto una felicidad apetecible por sí misma, tal como opinan los académicos, y un modo de vida perfecto gracias al acopio de todos los bienes” (2000: 2031s).

¹⁰ “Al hombre, que ha sido creado para la felicidad eterna, se le ha concedido la facultad de aspirar al bien, a fin de que desee aplicarse y unirse al mismo; tal potencia se llama *voluntad*” (107).

¹¹ “Y cuanta mayor altura alcanzaban las artes y se ocupaban menos de las necesidades momentáneas y diarias del cuerpo, recibían una consideración más ilustre y los que las profesaban la gran dignidad del nombre de sabiduría” (1997: 17).

decir, de la vida, y dedicarse a la especulación, hundió las artes en la banalidad. Volvemos así a la definición de las artes como herramienta en manos del *ingenium* para hacer la vida posible. Así se entiende que el ámbito de aquellas sea el lenguaje y la medida. La importancia dada a las artes mecánicas sitúa a Vives también como avanzadilla en el desarrollo del pensamiento científico moderno (Clements 1965; Nero 1989). En cualquier caso, lenguaje y medida o comunicación y experiencia son las coordenadas que definen el mundo humano en su historicidad (*De anima et vita* III 369-372). Cuando no sucede así, las artes se corrompen. Lo más grave, sin embargo, es que, con la corrupción de éstas, se corrompe la vida: artes y vida van de la mano en tanto que aquellas son auxilios de ésta.

Al explicar la degeneración de las artes vuelve Vives a valorar el papel de Grecia en la cultura europea y, de nuevo, huirá de mixtificaciones y de críticas infundadas. En realidad su objetivo no son las apologías ni las condenas, sino el análisis histórico de unos hechos que han derivado en la corrupción de todas las artes. El vicio moral que pervierte la sociedad es el mismo que subvierte las artes. En este sentido casi no hubo momento en que las artes retuvieran su vigor:

Nunquam ergo vel perfectae fuerunt artes vel purae, ne in sua quidem origine; ea est superbissimi animi caecitas atque imbecillitas: sed certe beneficio magnorum ingeniorum, uso ac studio adjutorum, erectae sunt, atque ex parvis admodum initiis ad magnitudinem quandam perductae; ut non fuit perinde difficile augere inventa, atque omnino invenire, tum correcta multa quae parum recte fuerant in originibus observata, et exornata quae ruditer, et illustrata quae obscurae: haec omnia quasi brachiorum vi aliquo usque progressa tamquam adverso flumine, ubi primum coeperunt brachia remitti, relapsa sunt, alia sensim, alia magno impetu ceu moles per praeceptis praeeruptum (VI 16).¹²

¹² “En definitiva, nunca las artes fueron perfectas y puras ni en su mismo origen. El culpable de ello es la ceguera y la locura del alma grandemente ensoberbecida. Pero, ciertamente, gracias a los más grandes ingenios, socorridos por la experiencia y el esfuerzo, las artes se elevaron, y desde principios muy modestos llegaron a una cierta grandeza. Por ello ya no fue difícil incrementar lo hallado y proseguir con las invenciones. Así se mejoró mucho de lo que al principio había sido observado con menos cuidado, perfeccionado lo rudo y aclarado lo oscuro. Todo esto se consiguió, por así decir, con la fuerza de los brazos, que la hacían avanzar como contra corriente. Pero tan pronto los brazos empezaron a debilitarse, las artes se resbalaron, unas poco a poco, otras con gran ímpetu, por completo igual a como una mole se desploma hacia el abismo” (1997: 25).

En consecuencia, nunca las artes fueron puras. La razón de ello no puede ser otra que el *animus* y, sobre todo, la soberbia. A pesar de ello las artes alcanzaron muy buenos niveles por la acción de los *brazos* de grandes hombres. Esta referencia no es metafórica, porque remite claramente al esfuerzo práctico y al cometido no menos práctico de las artes ya comentado. En ello vuelve otra vez a emerger la cita implícita de Cicerón cuando este compara en el *De amicitia* a Sócrates con Catón para acabar prefiriendo al latino: “Quamobrem cave Catonis anteponas ne istum quidem ipsum quem Apollo, ut ais, sapientissimum iudicavit: huius enim facta, illius dicta laudantur” (10).¹³

Véase que la razón de la preferencia es la praxis a la que Vives remite todo su pensamiento. Cuando las artes dejan de ser prácticas se corrompen. Pero, junto a esta razón existe otra —la soberbia— que justifican la postración de aquellas. Por un lado, especulación o alejamiento de la realidad, y por el otro la soberbia, son las razones primeras con que Vives justifica el derrumbe de las artes. Tanto una como otra están relacionadas con el modo en que el *ingenium* rige la vida humana.

3.2. La Soberbia

La soberbia, en concreto, es el peor refugio del *ingenium*, porque supone desconocer la finalidad última del alma. El tema de la soberbia como origen de todos los males también tiene origen bíblico (Is 14, 12) y, con ello, vuelve Vives a valorar y a analizar lo clásico desde la vertiente cristiana. Una de sus definiciones de soberbia reza como sigue: “Haec est eminendi atque excellendi cupiditas, ut videatur habere quae nullus alius, aut quae pauci, nempe altissima, ac praestantissima, rara, nova plurima” (VI 18).¹⁴ Poco después insiste en esto mismo: “videlicet, hoc est superbiae ingenium, quantum valeat sibi arrogare, atque ad eum se modum componere, ut nulla videatur re carere, quae quidem pulchra esse, ac magni facienda videatur” (VI 21).¹⁵ Es importante que Vives

¹³ “Por eso no pongas por delante de Catón ni siquiera a aquel al que Apolo consideró el más sabio, según dices: de Catón se valoran los hechos, de aquél, sólo las palabras” (77).

¹⁴ “Ésta es el deseo de sobresalir y destacar, de modo que parezca poseer lo que ningún otro, o, al menos, lo que tuvieron muy pocos, o sea, lo más elevado, excelente, inusual, nuevo y diferente” (1997: 27).

¹⁵ “En definitiva, en esto consiste la soberbia: atribuirse cuanto pueda, y componérselas de modo que parezca que no carece de nada que sea bello y cuya realización sea tenida en gran aprecio” (1997: 31).

habla de *superbiae ingenium*, de manera que está describiendo la soberbia como un uso errado y pernicioso de la inteligencia.

Ambas definiciones están vinculadas de nuevo con Agustín de Hipona, que llamó a la soberbia conocimiento sin amor, es decir, sin ceñirse al fin último de la vida (*Civ.* 9, 20). También es agustiniano el pensamiento de que la soberbia es un deseo de encumbramiento perverso (*Civ.* 14, 13, 1). Parecidas a las palabras del Padre de la Iglesia es el modo en que Vives define este vicio en *De anima et vita*:

Superbia, tumor est animi ex opinione boni praecellentis, unde honor et precium existit, sive id bonum adsit, sive adfuerit, adfuturumve sit; infixae sunt huius mali radices nostris pectoribus, quoniam ex eo amore nascitur qui inditus est naturaliter cuique sui ipsius; is enim, ut est admixtus ignorantia, excaecatur, efficitque ut quisque sibi videatur optimus, ac proinde bonis quibuscunque dignissimus; quae censura transit a nobis in eos quos amamus tenerrime, quoniam ii alteri nos sunt, ut diximus (III 514s).¹⁶

La referencia en esta cita al pasado, presente y futuro sitúa la soberbia como algo propio del alma humana, la única que puede recorrer todas esas dimensiones. Esa alma, cegada de ignorancia, desconoce la finalidad real de la vida y se deja llevar por los valores externos como el honor y la estima.

En síntesis, puede decirse que la primera razón de la degradación de las artes es desconocer el auténtico fin de la vida provocado por la soberbia y que transforma las artes en pura especulación huera. Entonces concurren, como satélites de la soberbia, vicios tales como la arrogancia o la ambición como se continúa diciendo en *De anima et vita* (III 515). En ese contexto las artes dejan de aplicarse al bien general para ser objeto de aquellos que persiguen el provecho particular. Esta situación le resulta a Vives especialmente dura en ámbitos cristianos, en los que la degradación de las artes sólo testimonian la corrupción social: “scilicet quod non minus et superbia, atque ambitio et pecuniae

¹⁶ “La soberbia es una hinchazón del espíritu nacida de la creencia en un bien excelente del cual derivan el honor y la estima; tanto si el bien es presente, como si es pasado o futuro. Las raíces de este mal están clavadas en nuestro pecho, porque la soberbia nace de aquel amor de sí mismo que está inserto naturalmente en cada uno. Mas este amor, cuando va unido a la ignorancia, se vuelve ciego y hace que cada uno se considere mejor y, por lo mismo, muy digno de toda clase de bienes. Este juicio pasa de nosotros a aquellos que amamos con gran ternura, porque éstos son, como hemos dicho, otros idénticos a nosotros” (1992: 375).

ac voluptatum cupiditas, in nos dominantur, quam in Gentiles, atque utinam non magis” (VI 19).¹⁷

Es aquí donde el humanista introduce el concepto de *conciencia* o voz interior. Conciencia alude específicamente a la *conciencia moral* que los griegos denomina *phrónesis*, y de ahí que la virtud en Vives sea algo tan práctico como el ejercicio de la bondad y la rectitud siguiendo de nuevo a san Agustín (*Civ.* 4, 21). El principal efecto de la soberbia es romper la comunicación interior, de manera que el hombre queda a merced de los caprichos y de lo exterior. Sin conciencia la voluntad se dirige sin remedio a lo pernicioso. Por eso el malvado busca acallar su conciencia (VI 20s).

De la soberbia nace, por tanto, la incomunicación con uno mismo y la incomunicación con los demás, siendo el portalón de acceso de todo suerte de vicios o, en sentido cristiano, de pecados. Esta incomunicación hace que el soberbio rechace las dos fuentes de aprendizaje básicas: la del sabio y la del pueblo. Dicho de manera breve: el pueblo es el depositario de la sabiduría histórica; el sabio es el ejemplo y modelo. El soberbio ni es capaz de asumir el acervo colectivo ni de reconocer el modelo del sabio por creerse autosuficiente. El ejemplo contrario es san Agustín que, como Vives recuerda, supo retractarse de sus errores (VII 24s).

3.3. Educación e instrucción

La autarquía de la soberbia sume al ser humano en la oscuridad de no poder valorar las cosas. De este modo, la debilidad y las tinieblas en las que el hombre vive por el pecado no logran ser disminuidas por la acción del *ingenium*. A partir de aquí, la degradación de las artes ya es incontenible. Vives analiza todos los aspectos que testimonian y perpetúan esa degeneración, empezando, como cabe esperar en un autor que concibe históricamente el mundo de los hombres, por los vehículos de transmisión de las artes. Esto equivale a hablar de la educación y de la enseñanza, de los padres y de los instructores o maestros.

El primero de estos temas es un clásico en Vives y es el que más interés ha despertado entre los investigadores, que lo han tenido por padre de la pedagogía moderna e incluso por psicólogo funcionalista (Carpintero 1933). El punto de partida del valenciano es que la educación y la instrucción contribuyen a la transmisión y al mantenimiento

¹⁷ “Así pues, la soberbia, la ambición y el deseo de dinero y lujuria se señorean en nosotros no menos que en los gentiles, y ojalá no más” (1997: 28).

del acervo de las artes y de los principios de la ética. Sin embargo, en una sociedad corrompida lo único que desean los padres es que sus hijos adquieran destrezas para lograr fama y dinero. Con esa intención buscan los preceptores más dotados para este objetivo, los cuales sólo se preocupan, a su vez, de acumular el mayor número posible de niños porque en ellos va su prestigio y su peculio. Ni unos ni otros se preocupan por las aptitudes de los niños. De esta manera las artes dejan de cultivarse como subsidios para la vida transformándose en maneras de alcanzar prestigio externo y dinero (VII 17-19). De paso puede decirse que éste es uno de los temas característicos del Lazarillo de Tormes, en donde padres y *preceptores* infunden en el protagonista valores externos (Coronel Ramos 2011a, 2011b, 2012).

Vives se explayará en la determinación de cuáles son los errores o vicios que cometen los profesores, entre los que se encuentra la mezquindad de preferir alumnos mediocres a que un discípulo les haga sombra (VI 24). No cabe mayor soberbia que ésta que en cierto modo colapsa el devenir natural en la transmisión de la cultura. En esos profesores sólo prima el deseo irrefrenable de sobresalir, de donde surge otro grave problema: las innovaciones infundadas, en lo que cayeron los propios griegos: “qui morbus mirifice graecorum ingenia vexabit; unde in historia tot mendacia, quum arbitrarentur occupata esse a prioribus vera, et sibi scribendi materiam praereptam, seque nullo in precio futuros, si eadem recenserent cognita jam et pervulgata” (VI 19).¹⁸

Se llega así de nuevo a un concepto moral –la mentira. Ésta es definida como un inmoderado deseo de innovar con el único objetivo de alcanzar fama (VI 20). La gravedad de todo ello se pone de manifiesto en que san Agustín considera la mentira como obra del mismo diablo (*Civ.* 14,3,2). La escuela perpetúa estas mentiras e impiden el progreso social y moral.

3.4. La transmisión de las artes

Las mentiras y el mal método se perpetúan en la sociedad ayudados por una serie de circunstancias, entre las que destaca la hermenéutica que siguen los eruditos, regida por comentarios equivocados y por traducciones irrespetuosas. A todo ello se debe una serie de prejuicios

¹⁸ “Esta enfermedad persiguió con insistencia a los ingenios griegos. De ahí surgen en la historia tantas mentiras, ya que pensaron que los antiguos poseían la verdad, que habían arrebatado y que la posteridad no tendría ningún mérito, si les divulgaba lo que ya era público y notorio” (1997: 28).

inspirados en un concepto equivocado de la religión. Tampoco hay que obviar el olvido de las lenguas de cultura y las dificultades en la transmisión de los textos heredados de la antigüedad. Toda esta problemática no hace más que incidir en la decadencia de las artes.

De todos estos temas uno de los más delicados es la incapacidad para interpretar los textos. Para llevar a cabo esta tarea hace falta conocerlos en su integridad, en su género, dentro de la obra del autor, contextualizarlos en su momento histórico, etc. Los exégetas carecen, a juicio de Vives, de todas estas destrezas. Todo ello hace que sean interpretados en claves equivocadas: “Quot absurda in philosophia dogmata ab Homero traxerunt originem, quum multi veterum non illum ut ingeniosum Poetam legerent, sed ut philosophum doctissimum ac gravissimum?” (VI 21).¹⁹

La misma falta de pulcritud se encuentra en los comentarios y traducciones. Un ejemplo de ello es el caso de Aristóteles, cuyos comentaristas, según Vives, añadieron oscuridad a las sombras del original. De ese modo, penetraron en los textos del Filósofo las más peregrinas explicaciones. Lo mismo puede decirse de unas traducciones que no reflejaban el original y que convertían los textos griegos en materia exclusiva de disputas inútiles (VII 69-71). Vives se convertirá con estas palabras y con su propia práctica traductoria en un teorizador de la traducción (Coseriu 1971; Calvo 1984; Calero 1990; Coronel 2007). Todo ello explica cómo todo el saber se mostraba corrompido y vacío. Vives, poniendo esta realidad de relieve y sistematizando el conjunto de los saberes en su *De disciplinis* (Nero 1991), trataba de mostrar este callejón sin salida moral al que su sociedad había llegado.

Muestra de esa debacle intelectual y moral es precisamente el cúmulo de prejuicios que se ciernen sobre las artes derivados de una mala aplicación de la religión a la ciencia. Parte de ellos es relacionar arteramente la herejía con el cultivo del griego y el latín. Esta equiparación derivó en el abandono del cultivo de las lenguas clásicas y en la creación de unas jergas incomprensibles (VI 21-24). Sin las lenguas clásicas, la oscuridad sobrevino sobre las artes: “ita, sermoni vere ac pure Latino successit mistus quidam ex Latino et peregrino: his linguis, Latina et Graeca, vel amissis, vel magna ex parte tenebris obrutis, necesse fuit, ut eadem quoque nox artes illas et disciplinas

19 “¿Cuántos dogmas absurdos en filosofía han tenido su origen en Homero, porque muchos antiguos lo leían, no como el más genial de los poetas, sino como un filósofo muy sabio y grave?” (1997: 31).

opprimeret, quae essent linguis illis traditae, occultatae significationes singulorum verborum, incognitae loquendi formulae” (VI 28s).²⁰

En consecuencia, el olvido del griego y la creación de una jerga bárbara latina provoca que los estudiosos se dediquen a *stultissima sensicula* (VI 29). Vives con esta expresión se manifiesta contra todo lenguaje que no respete el uso y reacciona incluso contra la propia filosofía del lenguaje defendida por su admirado Valla (Waswo 1980; 1987). Esta preterición de las lenguas de cultura se relaciona también con la fallida transmisión de los textos causada por motivos naturales, culturales o simplemente por guerras. En este último ámbito el valenciano alude a los bárbaros acusándolos de odiar el griego, el latín y las bibliotecas (VI 28).

Pero la fragmentada transmisión del legado clásico no es sólo obra de los bárbaros, sino que alude también Vives a los escritorios medievales donde copista ignorantes introducían erratas en los textos que luego eran sacralizadas (VI 44s). Estos textos corruptos sufrían, además, la competencia de crestomatías y polianteas que *des-cuartizaban* y descontextualizaban ese legado: “itaque undecunque malum raptim defungi rerum summis, quam rationibus detineri, et causis cujusque cognoscendis, quod demum vere est scire” (VI 61).²¹

Estos sumarios y *floreccillas* son para Vives el más destacado contraejemplo de la erudición (VI 61s). El problema de las antologías afecta especialmente a los autores de mayor autoridad, entre los que se incluye Aristóteles y la propia Biblia: “Sed in sacris litteris, et in Aristotele, plurima sunt detorta hac de causa quod sententiam aliquis decerptam ad disputationem adfert, quam alter ex tempore interpretetur, ne prioribus nec posterioribus expensis, quae nec recordaretur, ac ne vissidet quidam unquam” (VI 68).²²

Esta nefasta transmisión, el olvido de las lenguas (Hidalgo-Serna 1990), la perniciosidad de comentarios y traducciones, la des-

²⁰ “Con la ruina o casi completa ocultación entre tinieblas de estas dos lenguas, la greiga y la romana, era preciso que también aquella noche redujera las artes y disciplinas expresadas en aquellas lenguas, que se ocultasen las significaciones de cada una de las palabras y que las reglas gramaticales quedaran desconocidas” (1997: 40).

²¹ “En definitiva, prefieren apropiarse furtivamente de los compendios de las cosas antes que detenerse en la búsqueda de las razones y en el conocimiento de las causas, siendo esto propiamente el saber” (1997: 80).

²² “Pero en las sagradas escrituras y en Aristóteles hay muchos pasajes tergiversados, porque un cualquiera saca a colación alguna frasecilla para la disputa, que otro interpreta fuera de contexto y sin tomar en consideración lo anterior ni lo posterior, cosas que no recordaba o que, quizá, nunca había visto” (1997: 89s).

contextualización de los hechos, la ignorancia de la cronología, la sacralización de algunos autores o la confusión de los límites entre las artes derivan en la corrupción de todas las artes. A partir de ello ya lo importante no es el saber, sino las fórmulas en que cada escuela lo codifica buscando que todo concuerde dentro del sistema que cada *secta* elabora (VI 65s).

3.4. El principio de autoridad

Pertrechado con los argumentos referenciados, Vives acomete una reelaboración completa del principio de autoridad. Lo primero que hace es no aceptar la mixtificación de ningún autor y establecer que la verdad, la libertad de pensamiento y el buen método son los límites del principio de autoridad (Vigliano 2011). Esto tampoco quiere decir que sea un *iconoclasta* que ataque las autoridades por el mero hecho de serlo. Todo lo contrario, lo que hace Vives es situar a todos los autores en su momento y los lee teniendo presente la coherencia interna de sus obras y la perspectiva de cada una de esas autoridades:

Quae sunt a me dicta ne quis putet vel me male de Aristotelis ingenio et doctrina sentire propter lapsus aliquot, quum labi sit fere proprium mortalitatis nostrae, vel auctorem esse cuiquam ut tantae magnitudini inventorum, tantae utilitati, ac beneficio artium, ac disciplinarum omnium, sit ingratus, propter aliqua minus accurate ab illo, ut puto, expensa, aut fortasse a nobis ipsis, quod idem velim existimari esse a me dictum de quocunque magnae notae scriptore (VI 36).²³

Por tanto, no es un combate contra las autoridades, sino una lucha por la verdad y el verdadero método de enseñanza (VI 66s). Vives antepone la búsqueda de la verdad a la autoridad. La veneración acrítica de la autoridad es lo que lleva a sancionar con el uso y la costumbre muchas falacias, mentiras o simplemente equivocaciones que el tiempo y la experiencia ponen a la luz (VI 37). Como siempre el humanista español sitúa el desarrollo de las artes en su diacronía para decir que los antiguos escribían desde unas coordenadas y desde unas perspectivas que no coinciden en gran medida con las de su época.

²³ “Por ello digo que nadie piense que juzgo mal el ingenio y la doctrina de Aristóteles por algunos errores, porque equivocarse es propio de nuestra condición moral, o que yo aconsejo que, ante tanta cantidad de invenciones, tanta utilidad y beneficio al arte y a las ciencias se sea ingrato por algunas deficiencias cometidas por él, según creto, o por nosotros mismos. Quisiera que el o mismo que digo fuese aplicado a cualquier escritor de gran nombradía” (1997: 50).

Esta realidad no puede obviarse y considerar universal lo que aquellos escribieron. Si este debate sobre la autoridad se combina con el de las escuelas, se llega a la conclusión de que muchos, por defender el honor de su escuela, derraman harina y recogen ceniza —*farinam spargere, et cinerem colligere*— (VI 58), es decir, desperdician lo mejor del acervo y optan por lo peor.

De aquí nace una concepción de la autoridad sana y ecuánime y, sobre todo, que no cercena el flujo constante de la sabiduría y su necesaria adaptación a cada momento histórico. En este sentido, el valenciano reivindica la suficiencia intelectual de todo hombre y de toda época, y de ahí que ni los griegos sean dioses ni sus contemporáneos menos que hombres (VI 39). Esta actitud le hizo apartarse de disputas como las que separaban a los ciceronianos y a los anticiceronianos (Argudo Sánchez 1977; Fontán 1986) o a los modernos y los antiguos. Justificará su postura contradiciendo la imagen tomada de Bernardo de Chartres y Juan de Salisbury de que los hombres actuales son como enanos a hombros de gigantes: —*Nos ad priores collatos esse, ut nanos in humeris gigantum*— (VI 39). Vives contrapesa este aserto reafirmando la altura intelectual de todo hombre, porque todo hombre está dotado de *ingenium*. Ni los antiguos son gigantes ni sus contemporáneos enanos.

La más importante inferencia de todo ello es que cada época responde a los requerimientos de su momento. Esta afirmación no conduce desde luego a atacar a los antiguos. Nada más lejano a la actitud de un sabio que veneraba toda la herencia clásica, incluso la de aquellos autores que carecían de utilidad en su época. En este sentido, citará a Vitruvio para decir que ya no se construía siguiendo las indicaciones del autor romano (VI 43). Sin embargo, recomendará su lectura, pero advirtiéndole que ni la realidad presente justifica que se les olvide y la veneración por lo antiguo reclama que se desprecie lo moderno.

De aquí nace el eclecticismo vivesiano que hace que, al mismo tiempo que despliega en su *De anima et vita* una marcada influencia aristotélica, se separe del filósofo por su teocentrismo, su escepticismo (Fernández Santamaría 1990) y su pragmatismo. Vives acabará con ello transformando lo metafísico en psicológico (Noreña 1992: 129). Puede concluirse diciendo que es aristotélico en metafísica, pero antiaristotélico en dialéctica (Kater 1908) y, como tal, es contrario a la escolástica (Pfeiffer 1924; Vassoli 1961; Guerlac 1979; González y González 1987); por otro lado, que está muy influido en ética por Platón y el pensamiento estoico, por el eclecticismo ciceroniano y por

san Agustín; finalmente, que puede considerársele experimentalista en el ámbito de las ciencias.

Así se explica su oposición a las adhesiones de escuela que sólo sirven para construir sistemas apriorísticos, universales, ahistóricos e irreconciliables unos con otros. Todo esto convierte la erudición en “fuit quaedam opinionum ac rationum collatio, non ad victoriam intenta, sed ad enucleandum verum” (VI 49).²⁴ Estas palabras aluden a las disputas cuyo objetivo era vencer para obtener mayores alabanzas y riquezas y no elucidar la verdad. Este es el origen de que las artes sean venales. Para Vives, una vez establecida una escuela, todo su aparato se dirige a mantener los errores y a intentar construir sistemas en los que no haya contradicción, porque todo es una pura especulación ajena a la realidad y a la experiencia (VI 52-54). Por esta razón dirá que estos filósofos tienen *animi gladiatorii* y que se rigen con una suerte de *superbiae instinctu* (VI 26). Estos *espíritus gladiatorios* sólo saben luchar para obtener réditos que nada tienen que ver con los valores interiores. A estos debería orientarse el *ingenium*. Es así como las artes quedan corruptas y así como Grecia, madre de aquellas, es también la causante de su degeneración.

4. Conclusión

Las jergas incomprensibles, el olvido de las lenguas clásicas, la metodología incoherente pero, sobre todo, la inmoralidad generalizada corrompieron unas artes que cayeron en lo superficial al apartarse del uso general y, sobre todo, del objeto que le era propio –hacer posible la vida humana. Durante un tiempo los maestros aprovecharon esta situación utilizando las artes para su gloria y su lucro, sin embargo, las artes degeneradas acabaron por arrastrar a los propios maestros: “adempta utilitate omni ab artibus, honorem quoque eis suum detraxit, quem nec tueri professores ipsi possent” (VI 71).²⁵ Esas artes demacradas no servían ya, pues, ni para obtener fama, dinero o privilegios. La situación, asegura Vives, es más cruda en la Europa del momento que en Grecia y Roma, dado que en la Edad Clásica no había barrera idiomática (VI 76).

En resumen, el acercamiento vivesiano a las artes marca perfectamente lo que es su visión de la cultura griega que había alcanzado

²⁴ “comparar opiniones y argumentos, no con intención de vencer, sino de discernir la verdad” (1997: 65).

²⁵ “Después que las artes perdieron su utilidad, se les desposeyó de un honor que ni siquiera los propios profesores podían mantener” (1997: 93).

una cierta difusión en la universidad de la ciudad. Estos estudios helénicos, que eclosionarían hacia la mitad del siglo (García Martínez 1980), seguían una tradición antigua (Colomer 1979). La posición de Vives es heredera de su eclecticismo y su visión histórica del hombre. Vives admira a Grecia al reconocer que allí nacieron los más grandes maestros de las artes, pero la censura porque descubre en ellas la semilla de la corrupción de las artes. La perspectiva final del valenciano es cristiana y, por ello, no admite ninguna singularidad en los griegos que, como hombres, poseen la misma capacidad de inteligencia que unifica a todo el género humano por decisión providente de Dios. En cualquier caso las artes testimonian el largo proceso de reconstrucción del mundo humano destruido por el pecado. Puede decirse que la debilidad al nacer del hombre es metáfora de su desnudez pecaminosa como especie. Las artes son una ayuda de Dios que responde a un cierto instinto de supervivencia. Es la *vis inquirendi* con la que el hombre reconstruye la cultura y la civilización que recuerda Valerio del Nero (1991: 30). Su degradación no deja de ser fruto de una naturaleza que está dañada y que depende del subsidio de la providencia.

En consecuencia, si Platón había explicado que la admiración era el inicio de la filosofía (Teeteto 155d); si Aristóteles también había hablado de la admiración como punto de partida de todas las artes (Met. 981b11; 983a12), la admiración de Vives por Grecia le lleva a indagar la historia de las artes en la Hélade para descubrir que allí tuvieron su origen y allí su decadencia. El valenciano descubre en Grecia la cultura que sirve de base a todo el Occidente cristiano, pero esta admiración, que le lleva a reconocerla como maestra, no le impide negarle singularidades más allá de las representadas por sus genios. El Vives historiador racionaliza la historia del hombre y, en esa perspectiva, Grecia es un pueblo admirable –cuna de las artes, pero no es la civilización de gigantes sobre cuyos hombros deba alzarse para siempre el resto de los mortales.

Obras citadas

- Agustín de Hipona san, Santos Santamarta del Río & Miguel Fuertes Lanero trad. *La ciudad de Dios*. Madrid: La Editorial Católica, 1977. [Edición bilingüe].
- Argudo Sánchez, Fidel. "Vives y el humanismo ciceroniano." *Homenaje a Luis Vives: ponencias leídas en el VI Congreso Internacinal de Estudios Clásicos, celebrado en Madrid del 2 al 6 de septiembre de 1974* (1977): 121-149.
- Aristóteles. Tomás Calvo Martínez trad. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 2010.
- . Julio Pallí Bonet trad. *Ética nicomaquea. Política. Retórica. Poética*. Madrid: Gredos, 2011.
- . *Metafísica*. Madrid: Globus Comunicación, 2011.
- Bejczy, István. "Historia praestat omnibus disciplinis. Juan Luis Vives on History and Historical Study." *Renaissance Studies* 17.1 (2003): 69-83.
- Beneyto, Juan. *La reazione di Vives di fronte al suo mondo*. Milano: Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 1977.
- Bernardini, Antonio & Righi, Gaetano. *Il concetto di filologia e di cultura classica*. Bari: Laterza, 1953.
- Bonilla y San Martín, Adolfo. *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*. Madrid: Publicaciones de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1981. [Facsímil de la edición de 1903] 3 vols.
- Calero, Francisco. "Sobre la teoría de la traducción de Luis Vives." En Jorge Sanchis & Ismael Roca eds. *Homenaje a José Esteve Forriol*. Valencia: Universidad de Valencia, 1990. 39-46.
- . "Corrupción y restauración de las disciplinas en las obras latinas y castellanas de Luis Vives." *eHumanista* (en prensa).
- Calero, Francisco & Sala, Daniel. *Bibliografía sobre Luis Vives*. València: Ajuntament de València, 2000.
- Calvo, Juan Luis. "Juan Luis Vives, ¿un pionero de la traductología moderna?" *Cuadernos de Filología de la Universidad de Valencia* 2 (1984): 68-78.
- Carpintero, Helio. "Luis Vives, psicólogo funcionalista." *Revista de Filosofía* 6 (1993): 311-27.
- Cicerón. J.G.F. Powel ed. *De re publica. De legibus. Cato maior de senectute. Laelius de amicitia*. Oxford & New York: Oxford University P, 2006.
- . Francisco Mora intr. María Esperanza Torrego trad. *Sobre la vejez. Sobre la amistad*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

- Clements, Raymond D. *The Role of Juan Luis Vives in the Development of Modern Medical Science*. Tesis doctoral presentada en la University of Chicago, 1965.
- Colomer, E. "La philosophie grecque dans la pensée catalane du moyen âge et de la Renaissance." *Diotima* 7 (1979): 51-57
- Coronel Ramos, Marco Antonio. "Juan Luis Vives y Juan de Valdés ante Mt. 5-7: traducción y exégesis." *Studia Philologica Valentina* 10 (2007): 321-78.
- . "Los [anti]silenos de Erasmo y el *Lazarillo de Tormes*." *Iberoamericana. América Latina, España, Portugal: Ensayos sobre letras, historia y sociedad. Notas. Reseñas iberoamericanas* 43 (2011a) 141-58.
- . "El sermón de la montaña y el *Lazarillo de Tormes*." *eHumanista* 18 (2011b) 336-65.
- . "Juan Luis Vives y el *Lazarillo de Tormes*." *eHumanista* 20 (2012) 527-81.
- Coseriu, Eugenio. "Das Problem des Übersetzens bei Juan Luis Vives." *Interlinguistica. Sprachvergleich und Übersetzung*. Tübingen: Niemeyer, 1971. 571-82. [Luego en *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*. Madrid: Gredos, 1977. 86-101.]
- Empaytaz de Croome, Dionisia. *Juan Luis Vives, un intento de bibliografía*. Barcelona: Ediciones Singulares, 1989.
- Fantazzi, Charles ed. *A Companion to Juan Luis Vives*. Leiden & Boston: Brill, 2008.
- Fernández Santamaría, Jose Antonio. *Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.
- Fontán, Antonio. "El ciceronianismo de Vives, un humanista español del siglo XVI en los Países Bajos." *Ciceroniana, Atti del VI Colloquium Tullianum (Merano, 18-29 Aprile 1986)* (1986): 87-98.
- Fraenkel, Edward. *Rome and Greek Culture*. Oxford: Clarendon P, 1935.
- García Martínez, Sebastián. "Sobre la introducción del helenismo en la Universidad de Valencia durante la primera mitad dle quinientos." En: *Actes du 1er. Colloque sur le Pays Valencien à l'Époque Moderne*. Pau: Université de Pau, 1980. 363-97.
- Gómez-Hortigüela Amillo, Ángel. "Recopilación bibliográfica sobre Juan Luis Vives." *Revista de la Academia de Cultura Valenciana. Serie Filológica* 10 (1993): 125-37.
- Gómez Moreno, Ángel. "Letras latinas, tradición clásica y cultura occidental." *eHumanista* 7 (2006) 37-54.

- González y González, Enrique. *Joan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo*. Valencia: Generalitat Valenciana, 1987.
- Grassi, Ernesto. *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*. University Park: Pennsylvania University P, 1980.
- Guerlac, Rita. *Juan Luis Vives against the Pseudodialecticians: a Humanist Attack on Medieval Logic*. Dordrecht: REidel, 1979.
- Guy, Alain. Dionisia Empaytaz de Croome trad. *Vives, humanista comprometido*. Barcelona: Editorial Balmes, 1997.
- Hentscke, Ada B. & Muhlack, Ulrich. *Einführung in die Geschichte der klassischen Philologie*. Darmstadt: WBG, 1972.
- Hidalgo-Serna, Emilio. "Vergessenheit der geschichtlichen Sprachen und ihrer Funktion." En *Juan luis Vives. Über die Gründe des Verfalls der Künste. De causis corruptarum artium*. München: Wilhelm Fink, 1990. 7-91.
- Kater, Theodor Gustav Adolf. *Johann Ludwig Vives und seine Stellung zu Aristoteles*. Erlangen: Universitäts-Buchdruckerei, 1908.
- Kristeller, Paul Oskar. *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*. Padua: Antenore, 1962.
- Mañas Núñez, Manuel. "Las críticas de 3 humanistas españoles (Vives, Vallés y el Brocense) a la teoría aristotélica de la virtude éticas." *Excerpta Philologica* 4.5 (1994-1995): 251-64.
- Margolin, Jean-Claude. "Vivès, lecteur de Platon et d'Aristoteles." En Robert Ralf Bolgar ed. *Classical Influences on European Culture ad 1500-1700. Proceedings of an International Conference held at King's College. Cambridge. April 1974*. Cambridge: Cambridge University P, 1976. 245-58.
- Monsegú, Bernardo. *La filosofía del humanismo de Juan Luis Vives*. Madrid: CSIC, 1961.
- Nero, Valerio del. "Memoria, ingegno e volontà nel *De Anima et vita* di Juan Luis Vives." En Davide Bigalli ed. *Ragione e civiltas: figure del vivere associato nella cultura del 500 europeo*. Milano: Franco Angeli, 1986. 237-52.
- Nero, Valerio del. "Vives, la filosofía i la ciència." *Saó* 3 (1989): 18-21.
- Nero, Valerio del. *Linguaggio e filosofia in Vives: l'organizzazione del sapere ne De disciplinis (1531)*. Bologna: CLUEB, 1991.
- Noreña, Carlos. *A Vives Bibliography*. Lewiston & New York: E Mellen P, 1990.
- Noreña, Carlos. Antonio Pintor-Ramos trad. *Juan Luis Vives*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1978.

- Noreña, Carlos. María Peña & Carmen Campello trad. *Juan Luis Vives y las emociones*. València: Ajuntament de València, 1992.
- Ortega y Gasset, José. "Juan Luis Vives y su mundo." *Mirabeau o el político. Contreras o el aventurero. Vives o el intelectual*. Madrid: Revista de Occidente & Alianza Editorial, 1986. 77-125.
- Pfeiffer, Ferdinand. *Vives und seine Stellung zur Scholastik*. Köln: Jahrbuch d. Phil. Fak. Köln S. 77-78, 1923-24.
- Pfeiffer, Rudolf. Justo Vicuña & María Rosa Lafuente trad. *Historia de la filología clásica*. Madrid: Gredos, 1981. 2 vols.
- Platón. Álvaro Vallejo Campos & Néstor Luis Cordero trad. *Diálogos: Teeteto. Sofista*. Barcelona: Planeta de Agostini, 1996.
- . Carlos García Gual prólogo. Antonio Alegre Gorri intr. Julio Calonge Ruiz trad. *Diálogos: Apología de Sócrates. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hippias Menor. Hippias Mayor. Laques. Protágoras. Gorgias. Menexeno. Eutidemo. Menón. Crátilo. Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid: Gredos, 2010.
- Puigdollers y Oliver, Mariano. *La filosofía española de Luis Vives*. Barcelona: Labor, 1940.
- Rico Pavés, José. *Semejanza de Dios y divinización en el Corpus Dionysiacum: platonismo y cristianismo en Dionisio el Areopagita*. Toledo: Estudio Teológico san Ildefonso, 2001.
- Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*. Madrid: BAC, Ediciones Bíblicas, 2012.
- Salustio. Bartolomé Segura Ramos trad. *Conjuración de Catilina*. Madrid: Gredos, 2011.
- Sancipriano, Mario. *Il pensiero psicologico e morale di Giovanni Ludovico Vives*. Firenze: Sansoni, 1958.
- Sandys, John Edwin. Ed. *A Companion to Latin Studies*. New York: Hafner Pub. Co., 1963.
- Solana, Marcial. *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (s. XVI)*. Madrid: Aldús, 1940-41.
- Swift, Louis J. "Classical Rhetoric in Vives' Psychology." *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 10 (1974): 74-83.
- Thomas, Mary Jean. *The Rhetoric of Juan Luis Vives*. Tesis doctoral presentada en la Pennsylvania State University, 1967.
- Tomás de Aquino. Francisco Barbado Viejo OP dir. *Summa theologiae. Español-Latín*. Madrid: La Editorial Católica, 1947-1948. 16 vols.
- Trujillo Pérez, Isabel. *L'agostinismo di Juan Luis Vives*. Tesis Doctoral presentada en la Università di Palermo, 1990.

- Urmeneta Cervera, Fermín de. "Luis Vives, peldaño ideológico entre S. Agustín y E. Bergson." *Revista de Filosofía* 94-94 (1965): 373-83.
- Vasoli, Cesare. "Giovanni Ludovico Vives e la polemica antiescolastica nello In Pseudodialecticos." *Miscelanea de Estudios a Joaquín Carvalho* 7 (1961): 679-87.
- Vigliano, Tristan. "Le *De disciplinis* de Jean-Louis Vivés: critique et rémanence du principe d'autorité." *Renaissance and Reformation* 34.3 (2011): 15-45.
- Vives, Juan Luis. Gregorio Mayans y Siscar ed. *De anima et vita*. En *Joannis Ludovici Vivis Opera Omnia. Tomus III*. Valentiae Edetanorum: Monfort, 1782. 300-519.
- . Gregorio Mayans y Siscar ed. *De Aristotelis operibus Censura*. En *Joannis Ludovici Vivis Opera Omnia. Tomus III*. Valentiae Edetanorum: Monfort, 1782. 25-37.
- . Gregorio Mayans y Siscar ed. *De disciplinis*. En *Joannis Ludovici Vivis Opera Omnia. Tomus VI*. Valentiae Edetanorum: Monfort, 1785. 8-437.
- . Ismael Roca trad. *El alma y la vida. De anima et vita*. València: Ajuntament de València, 1992.
- . Jordi Pérez i Durà & José María Estellés González. *Commentarii ad Divi Aurelii Augustini de Civitate Dei*. València: Alfons el Magnànim (vols 1-3) & Universitat de València (vols 4-6), 1992-2010. 6 vols.
- . Marco Antonio Coronel Ramos, Luis Pomer Monferrer, José Casorrán & Ismael Roca Meliá trad. *Las disciplinas. De disciplinis*. València: Ajuntament de València, 1997. [Libro I: 15-101].
- . Rafael Cabrera Petit trad. *Los comentarios de Juan Luis Vives a La ciudad de Dios de San Agustín. Joannis Lodovici Vivis Commentarii in Libros de Civitate Dei divi A. Agustini*. València: Ajuntament de València, 2000. 5 vols.
- Waswo, Richard. "The Ordinary Language Philosophy of Lorenzo Valla." *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 42 (1980): 255-73.
- . "The Reaction of Juan Luis Vives to Valla's Philosophy of Language." *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 42 (1980): 595-609.
- . *Language and Meaning in the Renaissance*. Princeton: University P, 1987.