

El cristianismo pacífico de Vives. A propósito de un reciente libro de José Luis Villacañas

Leopoldo José Prieto López¹

Un nuevo y espléndido libro de José Luis Villacañas ha aparecido recientemente para el lector culto de lengua española². El libro, publicado por Taurus-Penguin Random House a inicios de 2021, pretende hacer justicia a la figura egregia de Luis Vives, el gran humanista español, menos conocido en España de lo que ciertamente merece.

El libro se abre con unas palabras de Javier Gomá, director de la Fundación Juan March, promotora de la colección en la que se ha publicado este trabajo. Gomá observa que el género biográfico no ha alcanzado en España la maestría que es notoria en otros países. Por ello, para contribuir al desarrollo patrio de este género, “el proyecto *Españoles eminentes* aspira a ser una contribución a una historia de la cultura española a la luz de la ejemplaridad de determinados nombres, acerca de cuya excelencia moral hay amplio consenso”³. Gomá pone en práctica así, en un sentido histórico, la idea de ejemplaridad sobre la que ha llamado la atención en algunos de sus libros. Se trata, según Gomá, de “la aplicación de una razón histórico-ejemplar” capaz de “reescribir la historia de España en una forma mucho más integradora de lo que hasta la fecha ha sido posible”⁴. Creemos, sin embargo, a la luz de lo manifestado por Villacañas en el prólogo del libro, que la ejemplaridad indagada y puesta de manifiesto a propósito de Vives no es tanto ética, sino, diría, metafísica. El libro, como nos confiesa su autor, contiene “el perfil de un alma” que, situada “en la más crucial divisoria de la historia europea” (la que se da entre Carlos V, Erasmo, Lutero y Moro), se halla perpleja en un presente incierto y sin rumbo, pero que “lucha por reconocer sus antecedentes y construir una tradición moral en ese proceso”⁵. De esta alma perpleja interesa no tanto darla a conocer como *exemplum* a emular, siendo, como todos los grandes hombres, inimitable.

El caso de Vives es más bien el de quien en una coyuntura de crisis y de dolor descubre en su interior el *exemplar* que debe reproducir vitalmente: la imagen de Cristo reprimada bajo el impulso de las grandes virtudes del republicanismo romano y del platonismo agustiniano. He aquí vocación y destino, llamada y cumplimiento de un valenciano inmortal, un español *eminente* sin duda.

* * *

El libro que presentamos consta de doce secciones: un prólogo de Villacañas, seis capítulos que dan estructura a la obra (*Un horizonte que se pierde, Encontrar un nuevo hogar, En la tempestad, En medio de la mayor agitación, Cristalización, Finale, lento, vivace*), un epílogo (*El cristianismo de un converso*), un informe bibliográfico (*La fortuna literaria de Vives*), y tres secciones dedicadas respectivamente a notas, índice alfabético y álbum de fotos.

La amplia y razonada bibliografía recogida en la obra presenta un actualizado *status quaestionis* de los estudios sobre Vives, particularmente sobre el problema de su origen judío. En este informe bibliográfico⁶ presenta Villacañas una cuidada exposición histórica que da razón de la inicial resistencia a Vives tanto en España (de la cual dan buena cuenta las críticas de Melchor Cano y Domingo Soto) como en los países calvinistas, después de una expresa desautorización de Calvino. Solo en el sector calvinista liberal o arminiano el holandés Hugo Grocio, “siempre muy atento a las realidades españolas, encontró en Vives una fuente para sostener su hostilidad hacia la predestinación y, desde luego, también para defender su pacifismo”⁷. De ahí que, aunque los caminos de la influencia intelectual capaz de hacer época se le negaron, sin embargo, siempre conservó Vives su fama

¹ Departamento de Humanidades, Universidad Francisco de Vitoria.
leopoldojose.prieto@ufv.es
<https://orcid.org/0000-0002-0990-6445>

² J. L. Villacañas, *Luis Vives: un fatal infortunio*, Taurus-Penguin Random House, Colección *Españoles eminentes*, Barcelona 2021, 584 pp.

³ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 6-7

⁴ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 7

⁵ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 18

⁶ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 483-510

⁷ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 484

entre los hombres atentos. Desde luego, su fortuna fue mayor entre los intelectuales neerlandeses que entre los hispanos. Su influencia en suelo inglés, de otro lado, está ampliamente determinada por la edición inglesa del *De disciplinis* (1612) y por los *Comentarios a la Ciudad de Dios*. Nos consta el aprecio de Vives mostrado por Milton y Bacon ya en el siglo XVII. En este último se percibe el eco de la crítica de Vives al aristotelismo estéril y su llamamiento a la experiencia. En España, en cambio, hay que esperar al siglo XVIII para encontrar un interés sincero por la obra de Vives: Feijoo, Hervás y Panduro, pero sobre todo destaca el coterráneo Gregorio Mayans, quien veía en fray Luis de Granada, fray Luis de León, Saavedra Fajardo y Vives la verdadera tradición hispana de clasicismo católico. En Valencia desplegó Mayans el gran proyecto de la traducción de la *opera omnia* de Vives, “la más completa de las que todavía poseemos”, superando el “temor a la frailería”, por la que Mayans sobreentendía a los tomistas valentinos. En el siglo XIX Vives es ampliamente recibido por el catalán Jaime Balmes en su aprecio por la experiencia y el severo sentido común, aunque esforzándose por enfrentarlo a los reformados. También lo sería por Ramón Martín de Eixalá, Torras y Bages y Joan Maragall. El informe bibliográfico avanza hasta bien entrado el siglo XX, donde se presentan las más recientes aportaciones bibliográficas sobre Vives. Destacan entre ellas, sobre todo, los trabajos de Miguel de la Pinta Llorente y José María de Palacio sobre *Los procesos inquisitoriales de la familia judía de Juan Luis Vives* (Instituto Arias Montano, Madrid-Barcelona 1964); Enrique González, *Juan Luis Vives y la transición a la filosofía moderna* (UNAM, México 1984) y *Juan Luis Vives, de la escolástica al humanismo* (Comissió per al V Centenari del Descobriment d'Amèrica, Valencia 1987); Angelina García, “La familia de Vives” (en J. Ijsewijn-A. Losada [eds.], *Colloquia Europalia, I: Erasmus in Hispania, Vives in Belgio*, Lovanii 1986, 291-308); José Jiménez Delgado, con el escrupuloso trabajo de traducción y edición del *Epistolario de Juan Luis Vives* (Editora Nacional, Madrid 1978); los trabajos de Josef Ijsewijn sobre el epistolario Vives-Cranevelt (*Litterae ad Craneveldium: Humanistica Lovaniensia*, nn. 42-45 [1992-95]); la monografía de Carlos Noreña, *Juan Luis Vives* (Martinus Nijhoff, Den Haag 1970); Francisco Calero, *Bibliografía sobre Juan Luis Vives* (Ayuntamiento de Valencia, Valencia 2000); Valentín Moreno Gallego, *La recepción hispana de Juan Luis Vives* (Generalitat Valenciana, Valencia 2006); la monografía de Simon A. Vosters, *La dama y el humanista: Doña Mencía de Mendoza y Juan Luis Vives entre Flandes y Valencia* (Nausicaä, Murcia 2007); y, finalmente, para referirnos siempre a la bibliografía fundamental aportada por Villacañas, el libro colectivo editado por Charles Fantazzi, *A Companion to Juan Luis Vives* (Brill, Leiden 2008).

* * *

A lo largo de esta extensa obra de casi seiscientas páginas Villacañas entrelaza los hitos fundamentales de la vida de Vives, los acontecimientos que jalonan la

historia de la Europa del momento y el pensamiento de Vives a lo largo de su obra, siendo este último aspecto el verdadero punto focal del libro. En efecto, según lo manifestado por el propio Villacañas (en el diálogo mantenido con Gomá en la Fundación Juan March el 8 de abril de 2021) estamos ante una “biografía más bien filosófica” en un doble sentido: porque entresaca la filosofía de Vives de su vida y porque ha sido escrita “no tanto por un historiador, sino por un filósofo”, como es el propio Villacañas. Lo que ante todo interesa al autor de este libro es el patrimonio intelectual filosófico-humanístico expuesto y legado por el gran valenciano en su extensa obra que, en la edición castellana de sus *Obras completas*, traducidas y editadas por Lorenzo Riber, ocupa dos volúmenes de 1438 y 1803 páginas⁸.

En este trabajo presentamos los datos biográficos más relevantes de la vida de Vives, seguido de un análisis, necesariamente selectivo, de algunas de las obras en las que el gran valenciano expone especialmente su concepción de la religión cristiana.

* * *

La vida de Vives (1493-1540) transcurre entre las ciudades de Valencia, París, Brujas, Lovaina, Londres y Breda. Juan Luis Vives nace en la ciudad del Turia, “la primera urbe cristiana de España” por entonces, solo superada en habitantes por la Granada recién conquistada⁹. Se estima que por entonces la ciudad tendría de 75 a 100 mil almas¹⁰. Esta Valencia, cantada por el franciscano Eiximenis en su *Laus Valentiae* como “terra beneita”, era tierra de feraces campos. La fuerte impronta cristiana no ahogaba en ella la sana alegría de vivir. Era Valencia una ciudad “estamental, dinámica, ajetreada y económicamente equilibrada”¹¹, próspera en una palabra. De ella salieron las partidas económicas más cuantiosas para sostener las guerras de Granada y la recuperación del Rosellón frente a Francia.

En esta Valencia no faltaba como en todas las grandes ciudades medievales su judería. A ella pertenecía Juan Luis Vives, “judío por los cuatro costados, hijo de judíos renegados”, en palabras de Vosters¹². El origen judío de Vives, tristemente considerado un hecho infamante, fue ocultado (o disimulado) hasta bien entrado el siglo XX, como bien demuestra Villacañas. Sabemos que tras las persecuciones sufridas en 1391 por los judíos de Valencia algunos de los supervivientes y conversos adoptaron apellidos cristianos. Entre las familias convertidas destacaban los Aben Façam-Vives, los Xuxé-Valldaura, los Darle-Valleriola, etc.¹³ De aquella comunidad sefardita valenciana, además de comerciantes, salieron médicos célebres, catedráticos de su nueva Universidad, prudentes recaudadores, sabios administradores del reino, además de importantes juristas. Los Aben Façam-Vives se habían dedicado tradicionalmente al comercio de la lana

⁸ Juan Luis Vives, *Obras completas*, 2 vols., traducción y edición de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid 1947-1948, 3.241 pp.

⁹ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 24

¹⁰ Cf. S. A. Vosters, *La dama y el humanista*, Nausicaä, Murcia 2007, 17

¹¹ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 25

¹² S. A. Vosters, *La dama y el humanista*, 13

¹³ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 29

castellana y de los frutos de la huerta valenciana con Flandes e Italia.

Los padres de Juan Luis Vives, Lluís Vives y Blanquina March se casaron en 1492. Un año antes de la boda, en junio de 1491, Blanquina March compareció a iniciativa propia ante el tribunal de la Inquisición para abjurar de ciertas prácticas judaicas mediante una confesión voluntaria. En diciembre de 1491, junto con un grupo de conversos, comparecía nuevamente Blanquina March ante la Inquisición para manifestar su renuncia a otros aspectos del judaísmo. Villacañas supone razonablemente que el motivo de la confesión voluntaria de Blanquina en 1491 fue “aclarar definitivamente todo el asunto [de su anterior judaísmo] antes de casarse, pues sabemos que el matrimonio estaba concertado desde enero de 1491”¹⁴, unido a la circunstancia de ser este un momento favorable para ello, dada la mayor benignidad tanto del inquisidor Monasterio como del arzobispo Borja hacia los conversos, particularmente porque este último recibía servicios de los March. El matrimonio Vives-March tuvo cinco hijos, el mayor de los cuales fue precisamente nuestro humanista. Podemos dar por seguro que Vives no conoció de sus padres las antiguas fiestas familiares judías. Las celebraciones judaicas se interrumpieron en aquella casa por temor a la persecución religiosa. Por eso, aunque Vives menciona a sus padres como ejemplo de matrimonio armonioso y cristiano, es difícil creer que este último adjetivo se corresponda perfectamente con la realidad. De especial relevancia en lo que se refiere a la formación del joven Vives parece haber sido la enseñanza del Derecho recibida de su tío materno, Enrique March, jurista y profesor en el Estudi general de Valencia. Vives se refiere a él con especial reconocimiento en el *Comentario a la Ciudad de Dios* (en el lib. XIX, cap. XXI), donde lo llama *acutissimus iusperitus*, a la vez que indica haber sido instruido por él en las *Institutiones* de Justiniano en su Valencia natal (*in patria*).

También el nacimiento del Estudi General de Valencia (1500) guarda relación con la comunidad judía valentina. En esta Universidad ingresó Vives en 1503, con diez años de edad, pues. De su paso por la joven Universidad valentina Vives recuerda con especial interés a Juan Partenio Tovar, un sevillano procedente de la curia romana de Alejandro VI, un personaje no menor según Villacañas, latinista refinado y elegante con un intenso conocimiento de la cultura clásica pagana¹⁵. De él dijo Vives que poseía “una elegante y singular elocuencia romana”. Hacia 1508 concluyó Vives la etapa universitaria valenciana, coincidiendo con una terrible peste que azotó la ciudad y que segó, entre otras, la vida de su madre.

Con Mayans debemos aceptar que Vives se encaminó a París en 1509 con los dieciséis años cumplidos¹⁶. Lo más probable es que Vives comenzara de nuevo los estudios de bachiller en la Universidad de aquella ciudad. Especial relación tuvo Vives con el colegio de Montaigu, el más concurrido y afamado por entonces de la Sorbona. En aquel colegio dominaba una extraña

combinación: intelectualmente el nominalismo en todas sus formas y espiritualmente la *devotio moderna*. El colegio de Montaigu había sido fundado por el flamenco Jan Standonck (1443-1504), formado en la orden agustiana de los *Hermanos de la vida común*, según el gusto de la referida *devotio moderna* y su escuela mística (Ruysbroeck) y ascética (Kempis [o Kempen] y Geert). Por Montaigu habían pasado Erasmo, el teólogo John Major (uno de los maestros nominalistas de Francisco de Vitoria y de George Buchanan) y Juan Martínez Guisjarro, *Silíceo*, arzobispo de Toledo y futuro preceptor de Felipe II. Allí recibió Vives el influjo de Gaspar Lax, aragonés de Sariñena (Huesca) y de Jan Dullaert, de Gante. En aquel París logicista y decadente la enseñanza de la filosofía se había transformado en lógica, más aún, en aquella lógica que desde las *Summulae logicae* de Pedro Hispano se llamaba *dialéctica*, o *lógica de lo probable*. Era la lógica del nominalismo. El ambiente sorbónico, dominado por una escolástica verbosa y disparatada, no podía complacer a Vives. En lucha con aquel mundo intelectual empezó a despuntar la vocación del humanista Vives.

A partir de 1512 Vives empieza a entrar en contacto con Flandes y en particular con Brujas. La guerra hispano-francesa le obligaba a abandonar París. Por otro lado, los estudiantes españoles de la Sorbona tenían en Flandes una suerte de prolongación del suelo patrio. En Brujas (*Brugge*, la ciudad de los puentes en neerlandés) habitaba una colonia de ricos comerciantes españoles de origen converso, como lo recuerda la todavía hoy existente *Spaniardstrasse* (la calle de los españoles)¹⁷. Vives se hospedó en la casa del próspero mercader de origen valenciano Bernardo Valldaura, cuyos hijos serán sus primeros alumnos y cuya hija desposará años más tarde. Sin embargo, las obras escritas por Vives en París entre 1512-1514 hacen pensar en una residencia establecida en París, aunque con frecuentes desplazamientos a Brujas.

Según Enrique González, a cuya opinión se suma Villacañas, Nicole Berault, “que impartía cursos [en la Sorbona] dedicados a los grandes romanos, desde Cicerón hasta Quintiliano y Suetonio”¹⁸ decidió a Vives a tomar la senda del humanismo, un camino por otro lado que ya conocía por “su maestro valentino Tovar, [quien] le había podido mostrar la belleza de un buen latín romano, lejano del abstruso lenguaje de la dialéctica”¹⁹. Sin embargo, a diferencia de González, no cree Villacañas que “el camino de Vives sea el de un tránsito de la escolástica al humanismo”, sino más bien un itinerario que le proporcionó una base intelectual que posibilitaba la elección de unos intereses culturales propios²⁰. Desde luego, aunque en ese itinerario convivía el humanismo incipiente y el escolasticismo nominalista, la íntima insatisfacción que este último le provocaba orientaba su espíritu en la dirección del humanismo filosófico. Tras su salida de París, “Vives rompió con todo lo que repre-

¹⁴ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 33

¹⁵ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 52

¹⁶ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 56

¹⁷ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 59

¹⁸ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 60

¹⁹ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 60

²⁰ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 61

sentaba la Sorbona. Fue una declaración de guerra²¹. Asentado en el espíritu de la verdad, ya no encontraba de qué nutrir su alma en toda aquella palabrería, dice Villacañas²². Con todo, hay que esperar hasta *Contra los pseudodialécticos* (*Adversus pseudodialecticos*, 1520) para escuchar de los labios de Vives un “doloroso desahogo”, porque “un día bienhadado salí a la luz de ese París y de esas tinieblas como las del infierno de Homero²³. Ya consolidada la vocación humanista, “describe [Vives] las prácticas académicas de la Sorbona con los peores colores: desatino, sofistería, barbarie, locura, vanidad, estupidez, inutilidad, corrupción mental y moral²⁴. Se trata de un precioso documento en el que se denuncia sobre todo la sofisticada teología, porque pervertía el sentido de la teología, “grave y respetabilísima disciplina” destinada a la salvación de las almas, convertida en una “hórrida e inculta barbarie²⁵, pues, “lo que de ninguna manera callaré es con cuánta perdición de las almas y menoscabo de toda la religión los frailes aprenden y enseñan esta jerga y no se avergüenzan de que unos hombres, a quienes ellos llaman religiosos [...] abracen estas corruptelas de los ingenios²⁶”.

Vives admiraba el espíritu de Brujas, donde encontraba “el nexo entre el comercio y religiosidad que constituía el cemento central de las familias judías²⁷. La síntesis de ley natural y gracia de Cristo parecía unir a sus industriosos habitantes. Descubría allí el eco lejano de su propia cultura familiar y con ello su propio destino: el sentido del Derecho y el pacífico espíritu cristiano²⁸. Brujas era una ciudad suave, tranquila, diligente y dotada de un gran nivel de cultura y civismo²⁹. En ella habitaba un buen número de humanistas, vinculado además al gobierno de la ciudad. Entre todos ellos destacaba Francisco Cranevelt (1485-1564), notable jurisconsulto y cristiano formado en la *devotio moderna*, que llegó a ser amigo íntimo de Vives.

Pero Brujas no tenía Universidad. Se dirigió entonces a Lovaina (entre 1514 y 1516), donde entró en contacto con Adrien Barlandus (1486-1538), historiador y latinista neerlandés. Barlandus era una de los principales defensores de Erasmo en Lovaina, quien ya para entonces había espoleado a los teólogos con su *Stultitiae laus* (*Elogio de la locura*). Amigo de Barlandus y profesor también en Lovaina, Martin Dorp (1485-1525) era otro humanista del círculo flamenco de amigos de Erasmo. Afín a los *Hermanos de la vida común* y admirador del *De imitatione Christi* de Kempis³⁰, estudió Dorp las epístolas paulinas, una de las claves de la Reforma en ciernes, sobre las que escribió unas *Relecciones*. Por medio de estos dos humanistas, Vives comienza a entrar en la órbita de Erasmo. También por entonces comienza Vives a aproximarse a los círculos que se están formando en Flandes alrededor del joven Carlos. Era inevitable

que “los grandes personajes flamencos que rodeaban a Carlos necesitaran ayudantes hispanos, concedores de la lengua de las tierras que estaban destinados a gobernar³¹. Allí en Lovaina conoce Vives a Adriano de Utrecht (Adriaan Florisz Boeyens, 1429-1533), futuro Adriano VI, por entonces decano de la Facultad de teología y tutor del joven príncipe desde 1507. En 1516 Adriano fue nombrado obispo de Tortosa, cargo que le posibilitaba intervenir en los asuntos españoles. El señor de Chievres, consejero de Carlos, empezaba a colocar a sus peones en España. Vives se encontraba entre ellos y “formaba parte ya de la maquinaria administrativa del nuevo centro de poder, Bruselas, donde se relacionaba con los aragoneses residentes en la corte sin perder de vista a los amigos que en Lovaina le habían puesto en contacto con señeros prohombres de la sociedad flamenca³²”.

El primer encuentro de Erasmo (1466-1536) y Vives tuvo lugar en Bruselas en 1516. Vives no fue correspondido por Erasmo, quien un año después se refiere a Vives despectivamente como *Pollio*, un rabino del s. I a. C., de nombre Autalyon, conocido con tal apodo por los historiadores griegos y romanos de su tiempo³³. Erasmo reprochaba a los marranos hispanos de Amberes simular un cristianismo del que, en su opinión, carecían. Villacañas no duda en atribuir la antipatía hacia Vives al “racismo antisemita del que Erasmo jamás se liberó³⁴. Otros eruditos en la materia opinan de modo semejante³⁵. Sea de ello lo que fuere, Erasmo y Vives no parecen espíritus afines en lo hondo de su ser. Frente a la elegancia gélida del holandés, Vives posee una afectividad contenida y discreta, pero intensa, típicamente hispánica.

Hacia 1520 entra en escena Tomás Moro (1478-1535). El 26 de mayo de ese año escribe Moro entusiasmado a Erasmo, manifestándole después de leer algunas obras de Vives no haber visto nada igual desde hacía mucho tiempo. Confiesa incluso su vergüenza al comparar sus escritos con los del valenciano. Moro se decía asombrado “por la viveza de su sensibilidad, su capacidad para recoger la gama completa de los sentimientos humanos implicados en el destino de la *res publica*, la interconexión precisa entre las dimensiones privadas y las públicas³⁶. La generosidad del inglés es sincera y expresa “la alegría de la vieja generación ante alguien que, por fin, está a la altura, recoge el testigo de los maestros, renueva el ideal de la elocuencia y no abandona la lucha contra los frailes y los teólogos³⁷”.

Además de otras razones Villacañas vislumbra algunos de los motivos de la aversión de Vives hacia los escolásticos y teólogos parisinos. Está, en primer lugar,

²¹ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 87

²² Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 87

²³ Vives, *Contra los pseudodialécticos*, en *Obras completas* II, 311, 2

²⁴ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 122

²⁵ Vives, *Contra los pseudodialécticos*, en *Obras completas* II, 305, 1

²⁶ Vives, *Contra los pseudodialécticos*, en *Obras completas* II, 305, 1

²⁷ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 89

²⁸ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 89

²⁹ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 91

³⁰ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 93

³¹ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 97

³² J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 100

³³ Vosters, en cambio, interpreta en un sentido favorable a Vives el término de *Pollio* empleado por Erasmo en las *Epistolae ad diversos* (1521), refiriéndose al parecer “al autor latino, contemporáneo de Virgilio, antiguo gobernador de Hispania y famoso en el género declamatorio” (*La dama y el humanista*, 33).

³⁴ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 102

³⁵ En tal sentido, Vosters afirma del Roterodamense: “Casi parece que vive en este ciudadano mundial un secreto antisemitismo” (*La dama y el humanista*, 45).

³⁶ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 151

³⁷ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 151-152

la religiosidad que se había ido formando en los Países Bajos y que Vives había hecho suya, muy hostil a la escolástica medieval. Se trataba de una religiosidad sencilla, práctica, afectiva y desconfiada de la especulación. Esta espiritualidad, a la que ya nos hemos referido antes, se llamaba devoción *moderna* porque quería reaccionar contra la antigua, de carácter más escolástico y especulativo. En ella, además, confluían ascetismo, biblicismo y una intensa interioridad con poco aprecio de la Iglesia y del romano pontífice, dice un conocido historiador de la Iglesia³⁸. El predominio de lo afectivo sobre la especulación, que procede inequívocamente del santo de Hipona, la hace entroncar con la escuela franciscana, como demuestra, por ejemplo, el opúsculo de Kempis *De elevatione mentis ad inquirendum Summum Bonum*, en cuyo título se evoca claramente a Buenaventura de Bagnoreggio³⁹. Por otro lado, se refiere Villacañas a un segundo motivo, consistente en que “desde antiguo existía una vieja y siempre renovada hostilidad entre obispos y órdenes [las grandes valedoras de la escolástica] que no solo deseaban escapar a la administración episcopal [alegando la exención de jurisdicción ordinaria y un directo sometimiento a la jurisdicción de la sede pontificia], sino también disputar su autoridad sobre conventos y colegios de la diócesis”⁴⁰.

La muerte de Guillermo de Croy, su pupilo, el 6 de enero de 1521, a los solo 23 años, antes de haber tomado posesión de su sede arzobispal de Toledo, sumió en el desconcierto a Vives. Erasmo dijo entonces: “Vives ha perdido un mecenas tal que no es fácil que vuelva a encontrarlo en lo sucesivo”⁴¹. Desde entonces el futuro de Vives resultará incierto y lleno de tribulaciones. Sin protección en Flandes pone Vives su esperanza en la Inglaterra de Moro. Por entonces se dedicaba con intensidad al *De Civitate Dei* de san Agustín del que, por encargo de Erasmo, prepara unos *Comentarios*. El año siguiente,

en 1522, en el contexto del acercamiento de Carlos V a Enrique VIII buscando una alianza contra Francia, Vives es requerido en Londres⁴². Se explica así que nuestro autor dedique los *Commentaria in Civitate Dei* a Enrique VIII de Inglaterra, a quien escribe una larga carta de presentación de la obra. En ella Vives se muestra halagador, “débil, obsequioso y trivialmente rebuscado”, actitudes que no se aciertan a comprender a menos que se tenga en cuenta que, “amontonándose las dificultades, la adulación a Enrique VIII es la del náufrago”⁴³. Decidido ya por la opción de Londres, Vives escribe a la reina de Inglaterra, Catalina de Aragón, una carta dedicataria de su *De institutione foeminae christianae* en 1523. En esta obra Vives había recogido toda la sabiduría acerca de la mujer transmitida por la cultura romana y cristiana, aunque el énfasis en la necesidad de su educación era de inequívoca procedencia judía⁴⁴. En junio de 1524 Vives contrae matrimonio con Margarita Valldaura. Pero ya para octubre de 1524 debía retornar a Inglaterra para cumplir las órdenes del canciller Wolsey y retomar sus trabajos en Oxford, “en medio de la más viva añoranza” del amor de los suyos⁴⁵.

El 6 de septiembre de 1524 moría cruelmente quemado en un auto de fe el padre de Vives, después de una angustiosa y larga prisión de casi dos años de duración. La acusación era realizar prácticas judaizantes. En noviembre, víctima de la zozobra espiritual, confiesa Vives al amigo Cranevelt: “Nosotros pasamos la vida en medio de la mayor agitación”⁴⁶. Solo poniendo en práctica las divisas estoico-cristianas puede Vives encontrar consuelo ante tal desolación⁴⁷. Entre tanto, vive incorporado ya a la corte inglesa. Sus charlas con Enrique y Catalina eran frecuentes. Pero el nuevo papa Médici, Clemente VII, que era contrario a los planes de Carlos V, asciende al solio pontificio el 26 de diciembre de 1523. A espaldas de Carlos se está preparando la Liga Santa entre Francia, Venecia y Roma. Vives reclama la paz a la Iglesia y al mundo en un momento en que veía todo dislocado por causa de las facciones y las sectas. Se entiende así que en carta a Cranevelt de 17 de febrero de 1526 Vives se lamenta con amargura de que en su tiempo “todo anda desquiciado y roto por las sectas y las disensiones” y de que “en este ambiente no pocos llamen herejía a todo lo desconocido”⁴⁸, cuando la pacífica filosofía del Evangelio prohíbe a los verdaderos discípulos de Cristo motejarse mutuamente de herejes. Villacañas observa que este “espíritu de tolerancia tiene sus raíces en el entorno erasmiano”⁴⁹, pero requiere también de una adecuada reforma de los estudios que ponga remedio a lo que Vives llama “los desvaríos de la opinión”. En palabras de Vives: “Una sola esperanza nos queda a saber, que el tiempo borre los desvaríos de la opinión y confirme los juicios verdaderos y sólidos de la naturaleza”⁵⁰. He aquí

³⁸ Cf. R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica*, vol. III, BAC, Madrid 1987, 558

³⁹ Cf. Tomás de Kempis, *De elevatione mentis ad inquirendum Summum Bonum*, en *Venerabilis Thomae a Kempis Opera omnia*, vol. I, in aedibus Ed. Groppe, Augustae Treverorum 1868, 389 y 395, donde la matriz agustiniana y bonaventuriana de este opúsculo se percibe con claridad en dos aspectos: en la interioridad como camino de la transcendencia divina y en los encendidos tonos con los que el alma clama movida del ardiente amor al esposo. En los capítulos primero y cuarto encontramos los dos aspectos antes mencionados. En cap. 1 Kempis muestra el camino de la interioridad a la transcendencia divina: “Ecce, inquiri te Deus meus, non per sensus corporeos neque per sensibiles imagines, sed in me super rationes intellectuales, ubi tu lucas intellectui meo, veritas aeterna, bonitas immensa, incomprehensibilis claritas, omnem creaturæ comprehensionem excedens, omnem aciem mentis repercutiens” (389). A su vez, en el cap. 4 se pone de manifiesto el ardiente deseo del alma por su Amado: “*De aestuanti desiderio animæ, cum fuerit visitata a Verbo, unico sponso suo dilecto.* - Domine, ante te omne desiderium meum, et gemitus meus a te non est absconditus. En aestuat cor meum ad desiderium aeternitatis, atque memorando aeterna et desiderando caelestia grave est pondus propriae actionis, tædiosum fit nimis, quiddam video in terrenis. Displicet omne humanum solatium, nec invenio doloris mei remedium, nisi cor meum fuerit tecum perfecte unitum. Tu, Domine Deus, tu doloris mei causa; tu auctor languoris, ut importabilis aestus amoris. Tu me vulneras sagittis occultis, tu me incendis, tu me totaliter penetras et omnes vires meas consumis. Cur me dimittis languidum iacere et in tui aestuantem desiderio anxie gemere? Quare fugis tam repente in regionem longinquam et in inaccessibilem caliginem, quo te sequi non valeo?” (395).

⁴⁰ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 152

⁴¹ A Erasmo, Epistolario, 223, 2

⁴² Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 189

⁴³ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 190

⁴⁴ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 213

⁴⁵ A Cranevelt, Epistolario, 375, 1

⁴⁶ A Cranevelt, Epistolario, 378, 5

⁴⁷ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 244

⁴⁸ A Cranevelt, Epistolario, 427, 4

⁴⁹ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 264

⁵⁰ A Cranevelt, Epistolario, 427, 4

el lema *Veritas, temporis filia*⁵¹. Estas palabras nos descubren el nexo existente entre Vives y Bacon, concededor y admirador de Vives.

De otro lado, el problema de Europa se escondía en la ambición de sus reyes⁵². No solo Carlos, a quien, en carta a Cranevelt de 15 de enero de 1526, Vives llama “autócrata”⁵³, sino también los otros actores de la Liga. Ninguna de esas naciones (Francia, Venecia y Roma) adoptaba una posición cristiana y Vives se dolía de que “el Papa, que debía ser el mayor predicador de la paz, tomara las armas contra otro príncipe cristiano”⁵⁴. El 31 de diciembre de 1526 Vives pronostica la inevitable batalla de Roma y la derrota del papa pro-francés. El *De la insolidaridad de Europa y de la guerra contra el Turco (De Europae dissidiis et bello Turcico*, diciembre de 1526) es la crítica de Vives a la pasión de poder desplegada por Francia y España sobre Italia. Pero también es la denuncia de que “el turco fue introducido en Hungría por quienes menos debían y de quienes nadie lo hubiera temido jamás”⁵⁵. El poder musulmán había sido investido por la cabeza católica de Europa como árbitro de las disputas europeas⁵⁶. “¿Quién dio seguridades al turco en nombre de la Cristiandad de que una vez entrado en Hungría no se unirían todos contra él?”⁵⁷. Solo el Papa, Clemente VII, tenía tal potestad. Vives apunta a él como autor de semejante traición. Así, Italia y el propio Papa serán víctimas de sus propias intrigas y presas de Turquía. “Grande es mi recelo de que en Italia, en la actualidad, lo que exclusivamente se debate es de quiénes tomará Italia el Turco, de las huestes del César o de la Liga Santa [...] En balde aviso y vocífero”⁵⁸.

Tras el *sacco di Roma*, Enrique VIII comienza a orientarse hacia Francia. Naturalmente de ahí se seguía la incertidumbre de Vives, próxima ya la ruptura de Inglaterra con Roma, de cuya reina recibía la única pensión que lo sostenía. Vives se mantiene fiel a Catalina, proclamando la validez y legitimidad de su matrimonio.

Enrique VIII manda entonces encarcelar a Vives, aunque lo libera un mes después, tras imponerle el mandato estricto de no regresar a Inglaterra⁵⁹. El trato deparado por el monarca inglés a Vives anunciaba el más duro que se impondría pronto a Moro y Fisher⁶⁰.

Por aquellos años Erasmo vuelve a provocar e incluso a humillar a Vives. En su *Ciceronianus* no incluye el nombre de Vives en la lista de los grandes autores ciceronianos de su tiempo⁶¹. Sabemos que Erasmo hacía un juego doble con Vives, como nos recuerda Villacañas: lo usaba para informarse en los asuntos que le incumbían, a la vez que disuadía a sus amigos de tratar con él⁶². En realidad, Erasmo “nunca tuvo una posición de franca y generosa estima hacia Vives”⁶³. La disculpa por carta a Vives de la omisión de su nombre entre los grandes ciceronianos del momento, atribuida a la debilidad de su memoria, carecía de toda verosimilitud⁶⁴. Que el nombre de Vives, procedente de aquella comunidad judeoconversa valenciana en la que abundaban los juristas y en la que Cicerón era primordial, fuera omitido en el *Ciceronianus* era una afrenta palmaria ante todos⁶⁵. Vives se muestra decepcionado y cansado del modo de proceder de Erasmo y se queja suavemente con estas palabras: “Entre los príncipes, la guerra; entre los hombres de letras, la lucha; en el seno de la Iglesia, los cismas; dentro de la unidad cristiana, el odio y la venganza”⁶⁶. “Si hubieras hecho mención de mí me hubiera sido sumamente grato, pero te perdono fácilmente ese descuido de tu vejez”⁶⁷, dice a Erasmo, dando por buena la excusa presentada por el holandés y dando pruebas de una magnanimidad y limpieza de alma de la que ciertamente Erasmo carecía. Vives no ambicionaba la gloria. El aplauso le parecía postizo. Después de los aplausos, dice Vives, “cuando vuelves en ti, no encuentras nada que a ti se refiera”⁶⁸. Por otro lado, sin la sustancia de Cicerón, que era la defensa de lo público y la república, la simple imitación del estilo de Cicerón le parecía grotesca⁶⁹. Aunque amarga, la referida omisión de su nombre era preferible a pasar por un manierista ciceroniano.

Los últimos años de la vida de Vives transcurren bajo la protección de doña Mencía de Mendoza en Breda, a donde se traslada en 1537. Ya antes, desde 1535, Mencía proporciona una ayuda económica a su esposa, Margarita Valldaura. En alguna ocasión que otra paga el alquiler de la casa de los Vives en Brujas. Margarita también se desplazará a Breda. En aquel tiempo, bajo el amparo de Mencía de Mendoza y con la cercanía de su esposa, “Vives debió estar sereno y feliz”⁷⁰. Pero la paz no era para él. Muerto el marido de Mencía, el duque Enrique de Nassau, el 14 de septiembre de 1538, torna-

⁵¹ En el consejo dado a su pupila María Tudor, hija de Enrique y Catalina, en el par. 90 del *Satellitium sive symbola animi* (1524), par. 90 dice Vives: “La verdad es hija del tiempo.- La verdad, aunque largamente yazca oculta, pasando el tiempo sale a la luz y se hace manifiesta, de manera que nadie debe confiar en la mentira ni pensar que la verdad permanecerá siempre oculta. [Así lo dice] Cicerón: el tiempo [*dies*] borra la inconsistencia de las opiniones y confirma los juicios de la naturaleza” (trad. propia). El texto original de Vives dice así: “*Veritas temporis filia.- Verum quod diu latuit, procedente tempore existit et apparet, ne quis fidat mendacio, vel putet in occulto veritatem semper fore. Cicero: opinionum commenta delet dies, naturae iudicia confirmat*”. María Tudor, después, hizo acuñar el adagio de Vives incorporándolo en su escudo. Aunque el adagio “*Veritas, temporis filia*” procede de las *Noctes Atticae* del escritor romano Aulo Gelio (126-?), Bacon acogerá la expresión de manos de Vives y la aplicará como es bien sabido al progreso científico.

⁵² Por cierto, Vives es el primer autor en emplear el término *Europa* para mencionar al conjunto de naciones que durante la Edad Media era llamado *Christianitas*. Al respecto, cf. la carta de 12 de octubre de 1522 a Adriano VI, *De Europae statu ac tumultibus*. Cf. P. Sainz Rodríguez et alii, (eds.), *Homenaje a Luis Vives*, Madrid 1977, 127. Cf. también Vosters, *La dama y el humanista*, 37.

⁵³ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 276

⁵⁴ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 276

⁵⁵ Vives, *De la insolidaridad de Europa y de la guerra contra el Turco*, en *Obras completas II*, 50, 1

⁵⁶ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 280

⁵⁷ Vives, *De la insolidaridad de Europa y de la guerra contra el Turco*, en *Obras completas II*, 50, 2

⁵⁸ Vives, *De la insolidaridad de Europa y de la guerra contra el Turco*, en *Obras completas II*, 52, 1

⁵⁹ A Cranevelt, *Epistolario*, 498, 5

⁶⁰ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 308

⁶¹ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 316

⁶² Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 317

⁶³ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 317

⁶⁴ Cf. S. A. Vosters, *La dama y el humanista*, 58

⁶⁵ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 317

⁶⁶ A Erasmo, *Epistolario*, 511, 5

⁶⁷ A Erasmo, *Epistolario*, 511, 3

⁶⁸ A Erasmo, *Epistolario*, 512, 8

⁶⁹ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 320

⁷⁰ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 440

ron los problemas. Vives quedaba nuevamente sin apoyo financiero, pero permanece fielmente en Breda, junto a Mencía. Una aspiración a la tranquilidad, lejos de las vanidades mezquinas del mundo y una concentración extrema en su obra final, el *De veritate fidei christianae* son sus últimos cuidados. “¿Qué importan las pequeñas ofensas recibidas en esta breve peregrinación a quien tiene la mente absorta en la patria celeste?”⁷¹. Las últimas cartas de Vives solo contienen gratitud, amistad y amor⁷². El triunfo de Vives consiste en eso, “en la forma de vida amorosa frente al odio y la miseria moral”⁷³. Su última obra, *Sobre el alma y la vida (De anima et vita)* está dominada por “la piedad y la ironía, que tanto nos recuerda el espíritu cervantino, el propio de las mejores almas hispanas”⁷⁴. En ella encontramos el humilde consuelo de un alma que resistió la tristeza de un mundo martirizado por la injusticia, un alma que jamás pudo decir, siguiendo al salmista: ‘Mi alma se ha dormido a causa del tedio’⁷⁵.

* * *

Pasemos ya al estudio de la idea vivesiana de la religión cristiana en algunas de sus obras. En 1514 publica su *Opuscula duo*, donde que incluye tres piezas oratorias: el coloquio *Triunfo de Jesucristo (Christi Jesu triumphus)*, la *Ovación de la Virgen, madre de Dios (Virginis Dei parentis ovatio)* y la declamación *Descripción del escudo de Cristo (Clypei Christi descriptio)*, dedicadas al embajador del rey de Aragón en París, Bernardo de Mesa. También en 1514 publica sus diálogos *Prelección sobre el sabio (Praellectio in sapientem)* y *La verdad deturpada (Veritas fucata)*⁷⁶. En ellas se desplegaba el programa de Berault, pero adaptado a su propio propósito: mostrar el carácter unitario del cristianismo y del mundo pagano y rehabilitar el mundo cívico propio del republicanismo político asentado en las ciudades⁷⁷.

En su *Prelección sobre el sabio* los tres personajes de este diálogo socrático (Lax, Berault y el hispano Vives) van a la caza del sabio. En él aparecen llevados al ridículo los maestros de gramática, los dialécticos con sus

galimatías, los físicos con sus distinciones, etc. Al final del diálogo el grupo de tales buscadores de la sabiduría (es decir, de filósofos) se acerca a un teólogo que vive como un eremita “retirado en un cerro”. Aquí, llegados a la teología (que en Vives siempre es bíblica y racional a la vez), “se acaba la broma”, dice Villacañas⁷⁸. “Lo que entonces defiende Vives, sin que apreciemos ningún tipo de elemento satírico, es la premisa de toda religiosidad filosófica y bíblica: el temor de Dios y la conciencia recta”⁷⁹. En la caracterización de la sabiduría Vives recurre por igual a los Salmos, la doctrina de Cristo, la de Sócrates y la de Aristóteles sobre el alma en reposo capaz de entregarse a la realidades ultramundanas. Villacañas sostiene que Vives, “ya en 1514, parece adscribirse a una mentalidad humanista, anclada en la recuperación de la vieja y originaria sabiduría, que desde Cicerón es la religión”, una religión que encuentra sus fundamentos en las *Institutiones* de Justiniano y en los Salmos de la Biblia⁸⁰.

También la *Prelección sobre las leyes de Cicerón (Praellectio in leges Ciceronis, 1519)* es importante para conocer la orientación espiritual del joven Vives. En este opúsculo se dedica nuestro humanista al estudio del fundamento del derecho, que cree encontrar en la noción estoica de “naturaleza humana” como condición universal que brota de las manos del Creador. Vivir en conformidad con ella, como es propio del sabio o filósofo, es condición de toda virtud y felicidad⁸¹. “Metió en nuestros adentros la mismísima Naturaleza [...] la veneración y el culto de Dios; inculcáronse la afición y el saber de la humana convivencia [...] Sembró también en lo más hondo la vergüenza del pecado, la conciencia de la mala vida [...] Inspiró la reverencia de los superiores, de los sabios, de los ancianos [...] De aquel congénito, instintivo y universal culto de Dios, origináronse a la callada las religiones particulares [...] [siendo así que aquel conocimiento instintivo de Dios] ignora qué linaje de religión es menester que se profese y con qué observancias, y con qué ritos, y con qué ceremonias”⁸². Así pues, “la existencia lograda del hombre es la del filósofo. En el filósofo tenemos al ciudadano de esa ciudad ecuménica [la ciudad de la razón] que contiene a todo el linaje humano y que destina su conocimiento al provecho común”⁸³. A decir verdad, las nociones expuestas aquí por Vives nos recuerdan a las *notitiae communes religionis* que un siglo después expondrá Herbert de Cherbury en su *De veritate* (1624). De otro lado, así como es segura la autoridad de Grocio ante Cherbury (pues, como el mismo Cherbury confiesa, fue animado por el pensador holandés a publicar en 1624 su *De Veritate*), no es de descartar que Cherbury reciba esta teología racional de Vives por medio de Grocio. Villacañas, de hecho, la da por segura. En su opinión, Grocio tuvo en cuenta en su *De veritate religionis christianae* la teología de Vives,

⁷¹ Vives, *De anima et vita*, III, 14, 9

⁷² Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 462

⁷³ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 466

⁷⁴ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 467

⁷⁵ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 467

⁷⁶ La traducción de Riber del título de este opúsculo latino, *Veritas fucata*, como *La verdad embadurnada* deja mucho que desear, no solo en elegancia, sino sobre todo porque opaca el argumento central del delicioso opúsculo, a saber, que el uso retórico del lenguaje impide descubrir el origen divino de la verdad, la Palabra de Dios, que así queda desfigurada y deturpada. Tal “palabra de Dios”, presentada con fuertes apoyos veterotestamentarios, especialmente tomados del libro de la Sabiduría, se halla impresa en el mundo. De ahí que fuera entrevista por “mi Sócrates” y “mi Aristóteles”, como hace decir Vives a la Sabiduría divina, y reconocida abiertamente por “mi Jerónimo” y “mi Boecio”. En aquella verdad y palabra divina la ciencia y fe se hacen presentes al espíritu del hombre. Dice así Vives: “Habiendo, pues, entre muchos otros, creado mi Padre un animal muy excelente, a quien llamó hombre racional, en él depositó, para imprimir en él su imagen y la nuestra, la memoria, el entendimiento y la voluntad, y quiso que yo fuera el entendimiento, por lo cual mi Aristóteles muchas veces afirmó ser yo demostración del entendimiento y demostró que todas las ciencias y la fe estaban en mis dominios” (cf. Vives, *La verdad embadurnada*, en *Obras completas* I, 281, 1).

⁷⁷ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 63

⁷⁸ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 66

⁷⁹ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 66

⁸⁰ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 66

⁸¹ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 68

⁸² Vives, *Prelección sobre las leyes de Cicerón*, en *Obras completas* I, 692, 1-2

⁸³ J. L. Villacañas, *Vives*, 69. Cf. Vives, *Prelección sobre las leyes de Cicerón*, en *Obras completas* I, 694, 2

en particular la contenida en el *De veritate fidei christianae*, con el propósito de fundar una teología racional, tan del gusto de los arminianos, de la que deriva la paz y la unidad cristiana⁸⁴. Se trata de motivos que resuenan con vigor todavía, ya a las puertas de la Ilustración, en la *Theologia christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa* (1686) de Philip van Limborch, a quien Locke dedica con el acrónimo de TARPTOLA (*Theologiae Apud Remostrantes Professore, Tyrannis Osorem, Limborchium Amstelodamensem*, “al amstelodamense Limborch, profesor de Teología en la Facultad de los Remostrantes [i.e., los arminianos], odiador de la tiranía”) su anónima *Epistola de tolerantia* (Gouda, 1689).

Pero retornemos a la *Praelectio in leges Ciceronis* de Vives. Sabemos ya que el conocimiento y el gusto de Vives por las cuestiones del Derecho proceden con toda seguridad de las enseñanzas de su tío Enric March. He aquí el núcleo de los intereses intelectuales de la etapa parisina de Vives. El sentido de la vida humana, de la sociedad y de la ley “no se aprende en los claustros en los que los nominalistas confunden a la juventud con sus galimatías, [sino] en contacto con el republicanismo antiguo de los romanos”⁸⁵. Para Vives Cicerón, el jurista-filósofo de la Antigüedad, es “el más cristiano de los hombres”⁸⁶. Si queremos, pues, saber a qué se dedicó Vives en sus primeros años parisinos solo tenemos que avanzar unas líneas en este opúsculo sobre *Las leyes de Cicerón*: “Es de saber que leía yo con mucha frecuencia y ahínco y aplicación grande todos los libros de Cicerón [...]”⁸⁷. Por otro lado, la doctrina de Cicerón es tan cercana a la de los profetas y Cristo que, en las palabras de Vives, “muchas veces estuve dudando si aquellos documentos habían salido en realidad de la oficina ciceroniana o fueron redactados por un sabio cualquiera cristiano y puestas bajo la firma de Cicerón”⁸⁸. De esta duda, vivida con la intensidad propia de un alma auténtica, sale Vives al ver cómo los Padres de la Iglesia citan y aprueban a Cicerón. Así, pues, la convergencia de Roma y cristianismo, de Cicerón y la Biblia presupone una cierta inspiración divina común. Vives afirma: “Estoy firmemente persuadido que ninguna sabiduría humana, sin un beneficio e ilustración de Dios muy particular, ha podido conseguir y conocer las cosas que en los libros *De las leyes* y *De los deberes* están escritas”⁸⁹. “¿Cicerón inspirado por el espíritu de Dios? Eso es, en efecto”, sentencia Villacañas⁹⁰.

En 1519 escribe Vives *La fuga de Pompeyo* (*Pompeius fugiens*)⁹¹, un texto de intenso sabor estoico, que es una reivindicación de la conciencia. En él se nos

presenta a Pompeyo en su huida, sin refugio, pero con el firme consuelo de quien, como republicano ha defendido el valor de la libertad y de la salud pública de la patria frente a un César que se dibuja con los peores tonos morales y políticos. En este opúsculo se reitera el paralelismo entre Roma y el cristianismo, tan del gusto de Vives. Pompeyo, “hostia única por todo el imperio romano”⁹², es presentado como anticipo de Cristo. En medio de una verdadera pasión de soledad y amargura, Pompeyo asume su destino para que por medio de su sacrificio la república sea salva. No es, pues, de extrañar que las palabras conclusivas de este opúsculo parezcan un eco de la agonía de Cristo en Getsemaní. La clave de fondo de la analogía de Vives entre Roma y cristianismo parece descansar en la idea de que “la razón humana lucha por todos los medios para hallar la misma verdad que la Biblia presentó al pueblo elegido y a la Iglesia”⁹³, dando así a conocer la dimensión teológica de la razón y, por tanto, la dimensión racional de la fe.

En consonancia de fondo con *Pompeius fugiens* escribe Vives, también en 1519, un opúsculo *Sobre los orígenes, escuelas y alabanzas de la filosofía* (*De initiis, sectis et laudibus philosophiae*)⁹⁴. La filosofía y la revelación son los dones que los dioses entregaron a los hombres para hacerlos perfectos. La metafísica es aquí absorbida por la teología, a la que Vives llama aquí *filosofía integral*. Esta teología contiene una teoría de la contemplación, que no es sino el ejercicio de la razón que busca y descubre a Dios. “Todo esto hacía [Platón y los demás antiguos] por la temerosa reverencia que la teología les inspiraba, la cual, como materia excelentísima y santísima que es, pensaban no ser cosa lícita que cualquiera la tocara a su antojo [...] Pues tú [la razón] eres la diosa madre que, mediante la religión, nos separas de los brutos, nos indicas la senda verdadera y cierta del vivir bien y bienaventurado y por ella nos conduces. Tú nos presentas a Dios para que lo conozcamos, quien, por testimonio de la misma verdad [es decir, Jesucristo] es la única, verdadera y felicísima vida”⁹⁵. Tú, aceptada por nosotros con el alma toda entera, nos levantas sobre nuestra naturaleza mortal, nos unes con los ángeles, nos haces una cosa con el mismo Dios”⁹⁶. En breve, la centralidad de esta filosofía o teología descansa “sobre la dimensión divina de nuestra mente”, afirma Villacañas⁹⁷, de donde se infiere la copertenencia del misterio que envuelve la realidad y la capacidad humana de conocer⁹⁸. Vivir de acuerdo con esta filosofía, bien entendido que contiene la teología y la religión, lleva a la vida eterna.

En *Sobre la concordia y la discordia en el linaje humano* (*De concordia et discordia in humano genere*,

⁸⁴ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 484

⁸⁵ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 70

⁸⁶ Vives, *Prelección sobre las leyes de Cicerón*, en *Obras completas* I, 697, 2

⁸⁷ Vives, *Prelección sobre las leyes de Cicerón*, en *Obras completas* I, 697, 2

⁸⁸ Vives, *Prelección sobre las leyes de Cicerón*, en *Obras completas* I, 698, 1

⁸⁹ Vives, *Prelección sobre las leyes de Cicerón*, en *Obras completas* I, 698, 1

⁹⁰ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 71

⁹¹ Vives, *La fuga de Pompeyo*, en *Obras completas* I, 581-594

⁹² Vives, *La fuga de Pompeyo*, en *Obras completas* I, 585, 1

⁹³ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 128

⁹⁴ Vives, *Sobre los orígenes, escuelas y alabanzas de la filosofía*, en *Obras completas* I, 563-579

⁹⁵ Cf. Jn 17, 3, donde Cristo describe la vida eterna como el conocimiento del solo Dios verdadero y de su enviado, el propio Cristo.

⁹⁶ Vives, *Sobre los orígenes, escuelas y alabanzas de la filosofía*, en *Obras completas* I, 570, 2

⁹⁷ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 130

⁹⁸ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 130

1529)⁹⁹ indaga Vives cuál es el sentido de la verdad sobre el ser humano, o en sus propias palabras, “la naturaleza del ser humano, de su ánimo y de lo expuesto que está a las pasiones y errores”¹⁰⁰. Villacañas llama la atención sobre la naturaleza teológica o religiosa en el fondo de lo estudiado en esta obra, que no es sino el centro de la religión¹⁰¹. Más allá de las recomendaciones al emperador sobre el futuro concilio de Trento contenidas en la carta preliminar, nos hallamos ante “una obra de antropología general que reelabora los temas de la naturaleza social del ser humano en la línea del aristotelismo clásico”¹⁰², pero cuya sustancia descansa en el reconocimiento de la pretensión aberrante, típicamente humana, y que constituye un “misterio antropológico”, de un “deseo infinito, insondable” que ambiciona ser como Dios y que de esa manera rompe la armonía del cosmos basada en el recto *ordo amoris*; en definitiva, una falsa *deificatio* del ser humano que consistía en la negación de todos sus límites¹⁰³. Esta *deificatio* invertida era solo la pretensión de la soberbia, que en los príncipes era soberbia imperial y en los teólogos era soberbia dogmatizante. Particularmente dura es la denuncia de Vives de los segundos, al decir de aquellos que “pugnan entre sí sobre puntos de teología con brutalidad de gladiadores y con odios enconados”¹⁰⁴.

A cinco años de la muerte, en 1535, escribe Vives las *Excitaciones del alma hacia Dios (Excitationes animi in Deum, 1535)*¹⁰⁵ una obra de espiritualidad que alcanzó gran éxito, tanto entre católicos como reformados y que tuvo muchas ediciones a lo largo del siglo XVI. En ella se hace presente el inconfundible eco de aquel *De imitatione Christi* de Tomás de Kempis escrito al calor de la *devotio moderna*. En las *Excitaciones* Jesucristo es presentado, dejando al margen las grandes cuestiones doctrinales relativas a su ontología establecidas en los Concilios de Éfeso (431) y Calcedonia (451), aunque sin negarlas. Así, por ejemplo se habla de Jesucristo como “el que vino al mundo para salvar a los pecadores”¹⁰⁶ y a continuación: “Pensarás de Jesucristo no como si fuese un hombre cualquiera bueno y sabio, sino como la misma virtud, sabiduría y bondad de Dios que el Padre envió para reconciliación y salud de los hombres, para ser su maestro y dechado del linaje humano”¹⁰⁷. La fórmula cristológica empleada por Vives rehúye claramente los elementos de la dogmática cristológica y llama la atención únicamente sobre su carácter de enviado por Dios como redentor. Más allá del hecho que estamos en una obra de piedad, cuya función no es detenerse en los mencionados aspectos dogmáticos, la caracterización vivesiana de Cristo parece aproximarse a aquellas otras que encontramos en el siglo XVII inglés en Hobbes y Locke, cuyo rasgo

más típico es un *minimalismo dogmático* tendente a favorecer la unidad de las diversas confesiones cristianas¹⁰⁸.

Retornando a las *Excitaciones* de Vives encontramos la noción de Iglesia como “aquel cuerpo cuya cabeza eres tú [Cristo] [y cuyos miembros viven] aglutinados y fundidos en una misma caridad [...], trasunto e imagen de aquella vida celestial donde no existe disensión ni odio alguno, sino paz y amor de todos para todos”. De tal caridad mutua concluye Vives que “la paz y la unidad” deben ser “los rasgos propios del pueblo cristiano”¹⁰⁹. Por eso, implora Vives al Padre eterno: “Reúnenos, puesto que andamos dispersos. Une a aquellos a quienes separa tanta discordia de opiniones”. Tal unión implorada presupone, desde luego “una creencia única [...]: que Tú eres un solo Dios todopoderoso y sumamente benévolo para con nosotros; que eres hombre, el más manso de todos, elevado en la cruz por nuestros pecados, Redentor del género humano y reparador del universo mundo”¹¹⁰. Según Villacañas en tal presentación de la fe “no se refina el dogma ni se perfila, consciente de que esta actitud lleva a la división”¹¹¹. Prosigue Villacañas: “Solo en ese estado de indefinición, la experiencia religiosa puede subrayar la convergencia y la cooperación. Vives potencia ante todo la experiencia religiosa, no la comprensión siempre discutible de un misterio que no lleva sino a la desunión, para él la viva imagen del infierno”¹¹². Con el mismo espíritu pide Vives en estas *Excitaciones* que los doctores cristianos que enseñan al pueblo creyente sean “doctores enseñados por Ti, dotados del espíritu de sabiduría y bondad”, “porque son de una escasez aterradora los que enseñan verdaderamente como debe ser”¹¹³, hombres cuya prioridad no sea la interpretación acérrima que lleva al cisma¹¹⁴.

¹⁰⁸ En efecto, Hobbes había dicho en el cap. 43 de *Leviathan*: “El solo artículo de fe, el *unum necessarium* que la Escritura pone como absolutamente necesario para la salvación es este, que JESÚS ES EL CRISTO. Con el nombre de Cristo se entiende al rey que Dios, por medio de los profetas del Antiguo Testamento había prometido desde antiguo enviar al mundo”. De idéntico modo Locke hace de esa única afirmación el objeto de la fe necesario para la salvación. Así, en los capítulos cuarto, quinto y sexto de *The Reasonableness of Christianity* Locke afirma reiteradamente que “los Evangelios demuestran que la única exigencia para llegar a ser cristiano es creer que Jesús es el Mesías” (cf. L. Rodríguez-L. Prieto (eds.), *John Locke, La razonabilidad del cristianismo*, Tecnos, Madrid 2017, 40). Por otro lado, es seguro el origen en Hobbes de estas fórmulas cristológicas de Locke, a pesar de que, sin faltar a la verdad, Locke se defendiera de la acusación de sociniano afirmando que esas expresiones se contenían en los Evangelios y Hechos de los Apóstoles. Que Locke prefiera la expresión *Mesías* a la de *Cristo*, que es el término empleado por Hobbes, no es óbice alguno a lo anteriormente afirmado. En efecto, *Mesías* es un término hebreo (*messiah*) que significa “ungido”, que se vierte al griego con la palabra *Cristo* (*christós*).

¹⁰⁹ Vives, *Excitaciones del alma hacia Dios*, I, 503, 1

¹¹⁰ Vives, *Excitaciones del alma hacia Dios*, I, 503, 2. En la edición latina de Mayans, Ioannis Ludovici Vivis Valentini, *Excitationes animi in Deum*, Parisiis, apud Audoenum Paruum 1551, 142: “Fac ut nos [...] unum sentiamus, unum sapiamus, nempe Te unum Deum omnipotentem et nostri benevolentissimum, hominem mansuetissimum, affixum cruci propter scelera nostra, redemptorem humani generis instauratorem mundiuniversi”. El texto es importante porque la oración completiva de acusativo tiene aquí un único sujeto: *Deum omnipotentem et hominem mansuetissimum*, que no puede ser entendido más que como una sincera aceptación de Vives del dogma trinitario.

¹¹¹ J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 418

¹¹² J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 418

¹¹³ Vives, *Excitaciones del alma hacia Dios*, I, 504, 2

¹¹⁴ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 418

⁹⁹ Vives, *Sobre la concordia y la discordia en el linaje humano*, en *Obras completas* II, 75-255

¹⁰⁰ Vives, *Sobre la concordia y la discordia*, II, 201, 1

¹⁰¹ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 340

¹⁰² J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 340

¹⁰³ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 343

¹⁰⁴ Vives, *Sobre la concordia y la discordia*, II, 126, 1

¹⁰⁵ Vives, *Excitaciones del alma hacia Dios*, en *Obras completas*, I, 441-534

¹⁰⁶ Vives, *Excitaciones del alma hacia Dios*, I, 446, § 20

¹⁰⁷ Vives, *Excitaciones del alma hacia Dios*, I, 446, § 20

Finalmente, *La verdad de la fe cristiana (De veritate fidei christianae, 1543)*, obra publicada póstumamente en Basilea por el editor Oporino, fue escrita con el propósito de restaurar la unidad de la Iglesia, superando las disputas y proponiendo un cristianismo capaz de unir a todos los partidos en vísperas de Trento. Dice Vives, en efecto, que “en la actualidad este asunto [de la fe] se lleva más por el apasionamiento, como en las banderías y partidos políticos, que por la razón y el juicio”¹¹⁵. La obra fue acabada abruptamente, especialmente el libro II, sobre Jesucristo, que concluye con unas notas sobre la predestinación que no podían más que irritar a los calvinistas. En opinión de Villacañas el libro no marca distancias con ninguna confesión cristiana, sino que muestra el camino que hace posible un sentido unitario del cristianismo, bien distinto del defendido por las facciones cristianas sectarias¹¹⁶. Movido de este propósito universalista declara Vives en el prefacio que, a diferencia de “los razonamientos intrincados y sutiles de los escolásticos [...] nosotros en toda esta obra hemos puesto cuidado singular en que cualquiera pueda entender los argumentos de que nos valemos”¹¹⁷. A quien escribe estas líneas le es difícil evitar poner en relación estas palabras de Vives con las ideas de Locke sobre la naturaleza del cristianismo. Ya antes nos hemos referido a Locke y a su proyecto de fe mínima reducida a un único artículo, a saber que Jesús es el Mesías. Debemos ahora referirnos de nuevo a una cierta semejanza de Locke con Vives. En efecto, como Vives, también Locke rechaza las sutilezas de los *sistemas de teología (Systems of Divinity)*, especialmente en el Prefacio y en el último capítulo de *La razonabilidad del cristianismo*, capítulo al que el hugonote Pierre Coste añadió el título “Que la religión cristiana debe estar al alcance de los menos dotados”¹¹⁸. En este capítulo sostiene Locke que la afirmación “Jesús es el Mesías prometido” es “una proposición sencilla y fácil de entender”¹¹⁹, “un artículo que un trabajador manual y un hombre inculto pueden comprender”¹²⁰. En efecto, según Locke, “el cristianismo es una religión adecuada a la capacidad de la gente corriente”, bien distinta de aquella otra de la que gustan los *sistemas de teología*,

“que llenan la religión de minucias y la revisten de nociones que convierten en partes necesarias y fundamentales de ella, como si no hubiera otro camino a la iglesia fuera de la Academia o del Liceo”¹²¹. Son estos teólogos, los “razonadores sutiles” como los llama Locke, los que “establecen los artículos considerados esenciales y fundamentales para la religión”, de los cuales se sigue lógicamente la ruptura de la comunión y la separación de los cristianos¹²². Locke concluye afirmando que “si el Evangelio fue predicado a los pobres fue, sin duda, un Evangelio tal como los pobres podían entenderlo, simple y comprensible”¹²³.

* * *

Concluimos ya. A falta de un detallado estudio al respecto sobre las ideas religiosas de Vives, que esperamos llevar pronto a la práctica, creemos que entre Vives y Locke debemos suponer la mediación fundamental de Grocio en lo que respecta a las ideas teológicas del inglés. En efecto, Grocio, lector de Vives de un lado, y partícipe, al igual que Locke, de las ideas arminianas de otro, creía que, junto a las verdades de fe requeridas en los primeros tiempos del cristianismo para acceder al bautismo, “habían surgido otras cuestiones más intrincadas, como la de la distinción y de la unidad del Padre, del verbo y del Espíritu Santo, la de las dos naturalezas en Cristo y de sus respectivas propiedades, cuestiones sobre las cuales, aún sin tener un perfecto conocimiento de las mismas, no hay impedimento para ser cristiano”¹²⁴. De este modo, la teología arminiana se proponía en general revisar la evolución teológica de la fe cristiana desde los primeros y más sencillos *symbola fidei*, propios de la Iglesia primitiva, como el *Credo de los apóstoles* (de entorno al año 100), a la vez que desconfiaba de la progresiva complejidad teológica introducida especialmente en los primeros concilios ecuménicos (y sus respectivas fórmulas de fe) en los siglos IV y V. Un ejercicio característico de depuración histórico-dogmática según tales ideas arminianas era el contenido en la obra de Arthur Bury, *The naked Gospel* (1690) de la que Locke toma no poca inspiración en su *The Reasonableness of Christianity*.

¹¹⁵ Vives, *La verdad de la fe cristiana*, en *Obras completas* II, 1327, 2 - 1328, 1

¹¹⁶ Cf. J. L. Villacañas, *Luis Vives*, 473

¹¹⁷ Vives, *De la verdad de la fe cristiana*, prefacio, en *Obras completas* II, 1328, 1

¹¹⁸ J. Locke, *La razonabilidad del cristianismo*, 223

¹¹⁹ J. Locke, *La razonabilidad del cristianismo*, 301

¹²⁰ J. Locke, *La razonabilidad del cristianismo*, 302

¹²¹ J. Locke, *La razonabilidad del cristianismo*, 302. Sobre los “sistemas de teología” en Locke, cf. L. Prieto López, “Estudio introductorio” de J. Locke, *La razonabilidad del cristianismo*, XI-CXXXII.

¹²² Cf. J. Locke, *La razonabilidad del cristianismo*, 303

¹²³ J. Locke, *La razonabilidad del cristianismo*, 304

¹²⁴ H. Grotius, *De Dogmatis utilibus et gubernatione Ecclesiae Christianae*, en *Hugonis Grotii quaedam hactenus inedita, aliaque ex Belgice editis Latine versa, Argumenti Theologici, Juridici, Politici*, Amstelodami, apud Ludovicum elzevirium, 1652, 317: “Sunt aliae quaestiones intricatiores, ut de distinctione ac unitate Patris, verbi et Spiritus Sancti, de duabus in Christo naturis earumque proprietatibus, sine quarum nimis exacta cognitione, nihil impedit quominus aliquis sit Christianus”.