

MARGINALES A VIVES

1492-1540

POR

JUAN FRANCISCO YELA UTRILLA

La *Revista de la Universidad de Oviedo* que germinó y salió a la luz bajo el signo de la conmemoración centenaria de Lucano, no podía dejar en silencio la fecha cuatro veces secular, que es el año de gracia de 1940 respecto del filósofo valenciano, Juan Luis Vives. Fué propósito de la dirección el dedicar todo un número a este otro centenario, estudiando la múltiple obra del pedagogo y humanista español en los diversos aspectos en que dejó huella original e imborrable por el campo de la cultura; diversos motivos han reducido el propósito tanto en intensidad, cuanto en altura, a estas *notas marginales*, homenaje conmemorativo en la indicada fecha.

El título de *marginales a Vives* no denota empero precipitación o apresuramiento de última hora en la elaboración del trabajo que rubrican: lo que en él aparezca, poco o mucho, acertado o errado, procede de larga y laboriosa gesta-

ción; dicho título apunta más bien por una parte a ciertos aspectos intrínsecos de este nuestro ensayo y por otra a la unidad precaria del contenido, defecto éste casi siempre y de algún modo fatalmente anejo a los límites en que ha de encuadrarse todo artículo de revista, cuando no lleva continuaciones o prolongaciones que lo conviertan en capítulo de un libro.

• • •

Para abrir brecha y dar a nuestro ensayo cierta elevación, no estarán de más algunas reflexiones sobre ciertas facetas del alma renacentista, precisamente en cuanto tal alma se concretó en los cultivadores o fautores del llamado *humanismo*, ya que dentro de ellos se categoriza nuestro autor, Juan Luis Vives.

El alma medieval europea, por ser esencialmente cristiana, es a la vez intensamente filósofa: el ensimismamiento, la posesión del sí mismo y con él justamente la de un mundo propio en que anclar o trascender, son caracteres que no han brillado en época alguna de la cultura humana como en el hombre cristiano de la edad media. La vida de éste se encuentra plenamente sumergida en la transcendencia: ninguna dimensión o aspecto de la misma se ha imaginado que no quepa encontrarse en el alma medieval.

En orden a nuestro estudio, es preciso que nos detengamos un poco en algunas de estas transcendencias, a saber: en la transcendencia en la comunicación, en la transcendencia en el mundo y en la transcendencia histórica.

Empezando por ésta última, para llegar a la transcendencia histórica plena, el Cristianismo había de significar entre otras cosas la unidad del saber humano, siquiera hubiera que depurar en orden a la misma la aportación de pueblos y siglos ya pretéritos. Esto lo realiza a maravilla el pensamiento

cristiano aceptando la labor de la filosofía griega y romana en su línea de perennidad Platón-Aristóteles-Séneca, pero dando a éste saber un sentido nuevo; si los griegos no habían pasado en este aspecto del saber por el saber, del saber puramente teórico, la ciencia cristiana da al saber la orientación de lo divino, confiriéndole así un sentido nuevo de transcendencia: la ciencia filosófica medieval es esencialmente teología.

Había empero un aspecto del saber histórico, el puramente literario, cuya conservación podía poner en peligro la transcendencia en la comunicación, tan esencial al Cristianismo, tan exigida por él como la transcendencia histórica. El Cristianismo acepta sucesivamente el griego y el latín como medios los más eficaces para hacer efectiva la transcendencia en la comunicación, y hasta en poetas, como Prudencio, oradores, como S. Juan Crisóstomo y escritores, como S. Agustín, por no citar sino los más notables, se llega en cierto modo a continuar el saber griego y latino aun en sus aspectos puramente literarios, bien que subordinando totalmente éstos al contenido: no serán ya los atletas o luchadores en la palestra los inmortalizados en odas siguiendo la tradición pindárica, sino los agonistas divinos, los mártires de la fé cristiana.

Pero bien pronto la necesidad de conservar a todo trance la transcendencia en la comunicación lleva ineludiblemente a la estilización de la lengua, que se reduce a puro esqueleto, al mínimum para servir de sostén o portadora de las ideas cristianas filosóficas y teológicas, perdiendo así su capacidad formal literaria. Así y solamente así pudo salvarse la unidad europea, no ya solo del puro sabor teológico o filosófico, sino de la cultura en la acepción integral del vocablo, en cuanto llevaba aneja la transcendencia en la comunicación; sólo a costa de esto pudieron ser las universidades de París, de Colonia, de Salamanca y otras centros universales de la cultura europea, donde sus diversas *naciones*, palabra ésta entonces

primeramente empleada, pero sin el sentido de dispersión posterior, podían entenderse, aspirar a una cultura común y sentirse unas con la unidad de la fé en Cristo, en la redención universal y en esperanzas ultraterrenales; sólo así pudo hablarse de una comunión de los santos realizada de algún modo en esta vida a través de la transcendencia en la comunicación.

La estilización del lenguaje en orden a la transcendencia en la comunicación se logró, sí, aunque a costa de la amputación o, mejor, represión de los aspectos irracionales o sentimentales de aquél, atmósfera donde germinan las obras literarias con su sentido intensamente individualista; ello no quiere decir que la amputación fuese tan completa, que impidiera el que de cuando en cuando y a manera de válvula de seguridad por donde escapan aquellos aspectos, apareciesen secuencias de tan elevados quilates artísticos, siquiera fuese principalmente por el contenido, como la *Dies irae, dies illa* y la *Stabat Mater dolorosa*. Por otra parte, los aspectos artísticos, inseparables en mayor o menor grado de toda cultura humana, no faltan en la cristiana medieval, siquiera no sean principalmente literarios o no se adornen con la vestidura del lenguaje escrito: el arte aparece en dicha época principalmente bajo la forma colectiva, como revelación de un auténtico espíritu popular, en las leyendas y aún más, en las maravillosas construcciones arquitectónicas cristianas, obras en las que trabajan y por las que se interesan generaciones y pueblos enteros. En ellas, más que en lo singular del arte literario, se acusa profundamente lo común del sentimiento espiritual y unitario de la fé en Cristo.

Para llenar esta laguna del arte literario, para superar esta amputación de la lengua artística, cabía recurrir a dos medios: uno, la restauración o continuación del saber literario antiguo, griego y romano, en sus aspectos principalmente formales, y otro, el cultivo de las lenguas nacionales, hasta de-

purarlas artísticamente; el primer camino fué intentado por el Petrarca, el segundo, seguido por Dante Alighieri. El primero exponía al peligro de restauración, no ya sólo de la forma literaria, sino también más o menos del fondo o contenido, principalmente del mitológico, anejo a la literatura grecolatina; de hecho condujo en Petrarca al mayor fracaso, pues mientras que nadie leía al poco tiempo, ni tampoco se ocupó de leer después, sus poemas latinos, por él tan estimados, en cambio sus sonetos a Laura, por el mismo autor tan poco apreciados, estaban destinados a la inmortalidad, haciéndose universales en el espacio y en el tiempo. El camino intentado por Dante, si por una parte ponía en peligro la **transcendencia** en la comunicación, lograda por el pensamiento y saber cristianos, e inauguraba por otra la Babel de las lenguas nacionales, en cambio plasmaba por la tarea literaria un contenido que, por ser esencialmente cristiano, podía aspirar a esa misma transcendencia en la comunicación periclitada por la lengua.

El Renacimiento y particularmente el Humanismo se enfrentan de nuevo con el mismo problema que habían pretendido resolver de diverso modo Dante y Petrarca: el problema adquiere en los humanistas la tensión de lo intensamente dramático, originando así esas almas, vivero de contradicciones, que no se sabe aún como calificar, si como paganas o cristianas, si como gentiles o creyentes, pero que desde luego yacen bajo la angustia de la perplejidad y del descarrío.

El Cristianismo con su transcendencia en la comunicación, con su tendencia a lo universal, los invitaba a restaurar una lengua, imponiéndola en toda Europa, o sea, el latín, como vehículo de esa transcendencia, cual instrumento de esa universalidad; el Cristianismo se presentaba en tal aspecto como una repulsa de esa Babel de las lenguas vernáculas o nacionales. Pero por otra parte, la restauración del latín un punto más allá de lo alcanzado con el latín eclesiástico y me-

dieval cancilleresco, y con el latín de la escolástica, llevaba anexo el peligro de querer restaurar o animar lo irrestaurable o muerto para siempre, a saber, la cultura pagana con los elementos particularizantes de la misma, cual los mitos, costumbres, etc.

Por un momento con los Vallas, Policianos, Erasmos, Vives y Budeos, se creyó haber salvado el imposible expuesto; se creyó haber restaurado nada menos que el estilo de diversos autores latinos, se creyó haber animado un muerto multi-secular. Ante la supuesta restauración, exaltados los humanistas o no creyendo ellos mismos en su imaginado triunfo, se lanzan a injuriar en diversos tonos y formas a los doctores eclesiásticos, a los frailes y clero secular, como representantes del latín eclesiástico, del latín de la Escolástica, como los únicos culpables de no haber intentado la restauración humanista, y aun más, de haber sido ellos directamente las causas de la estilización bárbara de la lengua latina.

El tiempo había de decir y no tardando de parte de quien estaba lo verdaderamente valioso, si al lado de la humildad del latín eclesiástico y del estilizado de la Escolástica, o del soberbio e hinchado de los humanistas: la verdad iba a ser una vez más sinónimo de la humildad, y verdad ante todo había en lo eclesiástico y escolástico, mientras que las creaciones humanísticas se resentían de lo fingido y falso. La soberbia humanística ni pudo por una parte implantar en toda Europa como lengua única el latín literario, ni mucho menos por otra detener el avance babélico de las lenguas nacionales: sólo trajo consigo confusión, perplejidad y descarrío.

El Humanismo no creó nada, absolutamente nada (1), que pudiera pasar a la posteridad como obra artístico-literaria.

(1) Aun suponiendo que el *Encomium Moriae* de Erasmo pudiera pasar por tal, ¿qué significaría dentro del movimiento humanística, esta corta producción?

Sus ideas sobre el estilo eran completamente erradas, y por consiguiente sus pretensiones de restaurar el estilo latino, completamente sin sentido alguno y destinadas al más rotundo fracaso, como basadas precisamente en esas falsas ideas.

A quien conozca la literatura latina le resulta verdaderamente penoso leer las páginas que con intento literario nos dejaron los humanistas, ya que la ininterrumpida comprobación de frases hechas de los clásicos romanos, nos sugiere bien pronto el pensamiento de un vulgar plagio, de algo sin vida, sin alientos vitales; de algo en fin muerto, como mera imitación. Surge así obvia la frase: prefiero leer los originales a las copias, y la lectura del autor humanista queda para siempre abandonada. Hemos dicho a quien conozca la literatura latina, pues a quien la ignore, no le ocurrirá pretender estudiar la lengua del Lacio valiéndose de los escritos humanísticos.

Lo interesante para nosotros es revelar a través de las anteriores consideraciones el drama que se desarrolló sin duda en el alma de los humanistas, condenados voluntariamente, pretendiendo un imposible, a la mera labor de imitación o de plagio, cuando no pocos de ellos pudieran haber hecho obra literaria y de elevados quilates, si se hubiesen decidido a adoptar como medio de expresión la lengua materna. Sin duda alguna pueden considerarse los grandes humanistas como seres malogrados totalmente desde el punto de vista artístico-literario, y este fracaso de todo su ser hizo germinar en su alma el profundo resentimiento que los lleva a atacar con la mayor dureza la ciencia escolástica medieval.

Se inicia con el humanismo, aunque no se agudice, algo que pone en peligro una de las transcendencias señaladas al principio, a saber, la transcendencia en el mundo, entendiendo por ella el sentido de posesión de un mundo propio, anejo a la concepción cristiana de la vida. La austeridad de la vida cristiana concedía un valor muy relativo a las cosas de este

mundo, al considerarlo como morada pasajera o tierra de peregrinación; se aceptaba con ello implícitamente el axioma de que *quien aspira a ganar el mundo, lo pierde irremisiblemente*.

Con el Renacimiento y por consiguiente también como faceta del humanismo, surge cierto sentido especial de lo concreto, de lo particular, en virtud del cual las cosas de este mundo adquieren valor substantivo, ordenándose el saber o ciencia al dominio de las mismas. Los universales, las esencias, las naturalezas y otras elucubraciones escolásticas se consideran como sombras, como algo sin sentido; precisa por el contrario perseguir el saber de las cosas concretas, individuales como medio de llegar a su posesión y consiguiente goce. La vida va perdiendo poco a poco los aspectos austeros con que la rodeó el Cristianismo, convirtiéndose a consecuencia de ello en un bien que ha de disfrutarse ya en este mundo, y a tal fin hay que gozar de las cosas. Un sentido de placer, de goce acompaña a las alegrías y triunfos renacentistas, invadiendo todas las clases sociales. Anúnciase así un sentido nuevo de la vida, el del dominio del mundo, de las cosas materiales, que paulatinamente irán vaciando y sustituyendo el yo íntimo del Cristianismo, hasta transformar el hombre en lo que lo rodea, en su circunstancia; así se cambia totalmente la situación del hombre, que en vez de transcender el mundo, de imponerse sobre las cosas materiales, mirándolas desde las alturas de su espiritualidad, *despreciándolas* en el sentido etimológico del vocablo, se ve avasallado por ellas. Surge entonces un sentido de *secularización de la vida*, que si mienta directa e inmediatamente la derrota de lo religioso, vencido por lo profano, indudablemente su más profunda causa yace en la pérdida del propio yo y con él, del sentido de transcendencia en el mundo. Y así se llega a la paradoja primeramente señalada, de que el hombre renacentista *al intentar conquistar el mundo, lo pierde por completo*.

Con estas consideraciones previas de caracterización general sobre Juan Luis Vives, en cuanto renacentista y humanista, vamos a marginar parcialmente una de las obras del filósofo español, los comentarios del mismo a la Ciudad de Dios de S. Agustín (1).



Nuestras lecturas de S. Agustín fueron el primer motivo que nos impulsó a estudiar los comentarios de Vives a la Ciudad de Dios del Águila de Hipona. Ni fueron obstáculo para apartarnos del tema los juicios poco favorables tanto del mismo Erasmo, cuanto sobre todo de Scaliger, acerca del trabajo del humanista valentino (2); nos atraía más que por nada nuestro tema, por la parte de estos comentarios que había ocasionado su inclusión en el índice de libros prohibidos, la condena de Paulo IV y el expurgo como consiguiente a todo ello por los teólogos lovanienses. Del estudio de esta parte dependía el determinar hasta qué grado podía colocarse a Juan Luis Vives entre los heterodoxos en el amplio sentido del término, o sea, en cuanto comprendiendo no solo los de voluntad, sino también los de entendimiento, que habían sosteni-

(1) Citaremos estos comentarios cual aparecen como apéndice del tomo quinto del *Opera Omnia* de S. Agustín, edición de diez tomos en folio, más uno de anotaciones, hecha en París; el tomo de los comentarios o *Commentaria* lleva fecha de 1636, ocupando las columnas 1539-1852.

(2) Véanse los dichos juicios en la conocida obra de Adolfo Bonilla y San Martín, Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento; Madrid, 1929. 3 tomos que forman los vols. XXII-XIV de la *Nueva Biblioteca Filosófica*. Página 227 del vol. I (XXII de la dicha Biblioteca) y 47 del III (XXIV de la Biblioteca). Se ha calificado la obra de Bonilla de ciempiés; empero sin duda alguna es un arsenal de datos en su mayoría, sí, de erudición externa o libresca, pero no poco aprovechables; flaquea empero en la interpretación y aun a veces en la traducción misma de alguna de las citas que hace del propio Vives.

do, sí, ideas contrarias a la fé y costumbres o peligrosas para una y otras, pero sin haber sido invitados durante su vida por la autoridad eclesiástica a rectificarlas.

Bien pronto nos dimos cuenta de que el estudio de las partes condenadas o expurgadas es el que ofrecía mayores dificultades, por cuanto las mismas aparecían en los numerosos ejemplares de las bibliotecas españolas que hubimos de consultar completamente tachadas por la censura, resultando difícil casi siempre, si no imposible, la lectura de los párrafos borrados. De aquí nuestra búsqueda en las diversas bibliotecas que visitábamos de ejemplares de las obras de San Agustín con los comentarios de Vives en que no apareciesen las tachaduras en cuestión o por lo menos no impidiesen la lectura de las líneas borradas, y cuando ya estábamos para renunciar a nuestra labor, hojeando la edición de San Agustín anteriormente citada, nos vino a las manos un inesperado auxilio que zanjaba de raíz todas las dificultades. Tal resultó el interesante y meritorio trabajo del obispo Fernando Vello-sillo (1) que sobre las obras de S. Agustín aparece con paginación aparte en el tomo de anotaciones de la edición parisien-se, a la que pertenecen los comentarios de Vives que citamos en este ensayo. Las columnas 210-230 del trabajo de Vello-sillo llevan por título *Caute legenda circa Comentaría Ludouici Vives in Libros de Ciuitate Dei Diui Augustini*, y en ellas aparecen copiados casi siempre al pié de la letra los párrafos que la censura había expurgado en Vives, y sometidos a continuación uno por uno a severa crítica. De tal obra de Vello-sillo, quien, antes de llegar a Obispo de Lugo, asistió al Concilio de Trento como Doctor Teólogo del Rey Católico Felipe II, nos serviremos en nuestro trabajo.

(1) *Ferdinandi Vellosilli, Episcopi Lucensis, Aduertentiae Theologicae Scholasticae siue Animaduersiones in S. Augustini Opera. Parisiis, MDCXXXVIII. 425 columnas más dos índices iniciales sin paginar.*



Al humanismo principalmente debemos la práctica de anotar o comentar los autores de la antigüedad greco-latina. Esta labor de comentarista o anotador, además de enojosa y árida cual ninguna, no da por resultado algo de carácter substantivo o tangible, sino que está de antemano condenada al anónimo, a juntarse y fundirse en comentarios o notas posteriores, cuando no a ser oscurecida por éstas. Pesada sobre manera le resultó a Vives la de comentar la Ciudad de Dios (1), sin acarrearle la aceptación y notoriedad que por parte de los lectores él esperaba sin duda alguna (2).

Algunas obras maestras de la antigüedad, y entre ellas ha de contarse la *Ciudad de Dios*, más que un comentario de tipo filológico, cual el de Vives, están reclamando una labor en que se ponga a la luz el sentido profundo de las mismas, y cuando tal sucede toda nota o comentario humanístico, cuanto más extenso, tanto más inútil y aun perjudicial resulta, por averarse entonces el dicho de que *los árboles no dejan ver el bosque*. Teniendo en cuenta esto, no deja de presentarse certero el juicio de cierto licenciado en teología, el cual reprobaba por adelantado el trabajo de Vives, reputándolo inútil y baldío, por no requerir ilustrador o comentarista las cosas que de por sí aparecen como perspicuas y claras. (3)

Pasemos ahora a examinar concretamente algunas de las notas o comentarios de Vives, para darnos cuenta a través de ellos del tono y contenido de los restantes; nuestro estudio resultará en esta parte una especie de apostillas o *notas marginales* a las apostillas de Vives.

(1) Bonilla y San Martín, ob. cit., vol. I, págs. 111, 112 y 114.

(2) Bonilla y San Martín, ob. cit., vol. I, págs. 115, 125, 131, 132, 226 y 227.

(3) No obstante arremete contra él Vives. Véase a Fernando Vellosillo, ob. cit., col. 210.

Apostillando el capítulo III, libro I, de la Ciudad de Dios, al llegar al texto horaciano:

Quo semel est inbuta recens seruabit odorem

Testa diu

escribe Juan Luis Vives (1): Horatius Epist, II. Citantur passim in argumentum uirium assuesfactionis in animis teneris: quale est illud eiusdem,

neque amissos colores

Lana refert medicata fuco,

A este comentario de Vives, son obvias las siguientes observaciones: a) La cita incompleta de las Epístolas de Horacio, pues siendo dos los libros, no se sabe a cuál de ellos pertenece la epístola II de que habla Vives; realmente es la epístola 2.^a del primer libro. b) El referirse el comentario y cita de Vives más que a S. Agustín, a Horacio: en este defecto y aún con más intensidad incurre frecuentemente Vives. c) El aducir un nuevo texto de Horacio, sin indicar el lugar de donde está tomado, lo cual exigiría un nuevo comentario o apostilla a la nota de Vives; en este defecto cae Vives muchas veces que se le ocurre citar por su cuenta. En realidad el texto nuevamente citado es de Horacio, Carmina, III, 5,27-28. ch) Este texto de Horacio no tiene ni de lejos el mismo sentido que el citado por S. Agustín, aunque Vives pretenda otra cosa. El resultado de todo ello es que se alarguen los comentarios de Vives hasta resultar farragosos, amén de inútiles.

Otras notas de Vives se refieren a correcciones del texto agustiniano, tal como aparecía en las ediciones anteriores a la por Erasmo preparada; estudiemos algunas de ellas.

En el mismo capítulo III, a las palabras *Romam ad istam cladem*, nota Vives lo siguiente: Argumentum ab euentu

(1) Vives, Commentaria. col. 1548.

unius rei ad euentum alterius similis, sensus est deprauatus. Sic est legendum: *Non Romam ad istam cladem*: ut sit, sapientius multo existimaretur, si non illud putaretur Romam ad hanc cladem non fuisse uenturam nisi illi periissent, sed illud putaretur potius, illos olim, etc. (1)

En la edición príncipe de S. Agustín aparecía simplemente *Romam ad istam cladem*, omitiendo el *non* inicial, que desde luego se lee en algunos códices; la corrección de Vives fué aceptada en ediciones ya del siglo siguiente (2) y como definitiva en la teubneriana (3).

Si en esta corrección acertó el humanista español, obtiene éxito a medias en la que hace al cap. XXI, del segundo libro de la Ciudad de Dios, al decir: *Quando praesciebatur*. Hunc locum sic lego: Quando praesentiabat ea corruptione, quam describit Sallustius etc. (4). No tardando, o sea, ya en ediciones del siglo XVII, se consigna la verdadera lección que es *praesentiebatur* (5).

Dormita a medias Vives al inclinarse por una corrección, en el capítulo XX del mismo libro II; dice así el humanista español; *Salutationes undique*; In codice Brugensi est, Salutationes, in Coloniensi erat, Salutiones, sed abrasum est. v. Studium certe salutandi magnum erat Romae, et inter magnos honores erat salutari, inter praecipua uero officia salutare. Vtraque res erat mire plausibilis, et popularis, multumque faciebat ad potentiam. Sallustius in Iugur. Certe quibus magna industria uidetur salutare plebem. De salutationibus pleni sunt omnium Latinorum libri. (6)

(1) Vives, Commentaria, col. 1549.

(2) S. Agustín, Opera Omnia, edi. de 1636; vol 5.º, col. 21.

(3) Edición teubneriana de 1927, voi. I, págs. 27 y 28.

(4) Vives. Commentaria, col. 1576.

(5) S. Agustín, Opera Omnia, vol. 5.º, col. 155.

(6) Vives, Commentaria, col. 1576.

La corrección de Vives ni fué aceptada en ediciones del siguiente siglo (1), ni la encontramos avalada en la de Teubner por códice alguno (2). Por lo demás el contexto estaba exigiendo *saltationes* y no *salutationes*.

Dormita en fin por completo Vives al proponer una corrección en el capítulo VII del libro XXII. Dice así el filólogo español: *Cum sexcentis ferme annis ante Ciceronem*. Legendum, Ante Scipionem: nempe Aemilianum, qui inducitur disserens in. lib. De repub. (3)

Por cierto que la falsa corrección de Vives se acepta en ediciones posteriores (4), no obstante tratarse de un yerro evidente. Por rara manera influyó sin duda alguna en el humanista español la punzante crítica que con motivo del capítulo VI del mismo libro acababa de hacer contra el dominico expositor de la Ciudad de Dios, Nicolás Triveth: lo pone como digan dueñas, por haber intentado corregir no ya el texto recibido, sino al propio S. Agustín, y en el capítulo siguiente he aquí que Vives se cree con autoridad para hacerlo, cayendo en el error que acababa de criticar tan acremente. En efecto partiendo de que Cicerón nació el 648 de la fundación de Roma o de los tiempos de Rómulo, para indicar aproximadamente en centenares de años esta segunda fecha, se puede emplear sin error alguno la frase de S. Agustín *Cum sescentis ferme annis ante Ciceronem*. Lo grave es, fuera de esto, que aceptando la corrección propuesta por Vives, habría que enmendar asimismo la fecha totalmente igual, sólo que expresada con sentido distinto, que aparece a renglón seguido, al decir S. Agustín: *quanto magis post sescentos annos ipsius tempore Ciceronis* etc. Sin embargo Vives corrige la una y deja intacta la otra.

(1) S. Agustín, Opera Omnia, vol. 5.º, col. 131.

(2) Edición teubneriana citada, vol. 1, pág. 78.

(3) Vives, Commentaria, col. 1846.

(4) S. Agustín Opera Omnia, vol. 5.º, col. 1481.

Pasemos ahora a marginar comentarios o notas de Vives de otro género. En el capítulo VIII del libro I anota lo siguiente Vives: *Tribula*. Tribulum ponit Virgilius inter instrumenta rustica primo Georgicon. Plinius lib. 18. Messis ipsa alibi tribulis in area, alibi equorum gressibus exteritur, alibi perticis flagellatur. Est ergo instrumentum, quo fruges maturae in area teruntur. Id quomodo fiat, docet Varro libro De rebus rust. I (1)

A fé que sobre este comentario cae de plano la crítica del Licenciado en Teología anteriormente mencionado: para saber lo que es un trillo, instrumento agrícola vulgarísimo y de tan sencillo uso, no se necesita comentario alguno.

Al capítulo XXVIII del mismo libro 1.º, hace Vives, entre otros, los siguientes comentarios:

Causentur. Non in eo significatu, quo nunc philosophi in scholis, id est, causa sint, sed causam afferant. Vt apud Verg.

Causando nostros in longum ducis amores.

Sicut ergo quidam. Verba sunt Sapientiae quarto, de Enoch: sed hic non de illo intelligendum: nam is uiuens ad Dominum translatus est: sed de aliis, qui mortui sunt, et ad Dominum e uita traducti eadem de causa, qua ille uiuens assumptus..... Immanenti. Non ut philosophi, id est, per aliquod tempus moranti, sed iam intus manenti: quod uerbum posuit Augustinus etc. (2)

Puede afirmarse que Vives al comentar este capítulo se echó una verdadera siestecilla. En efecto el *causentur* tiene muy otra significación en el texto de S. Agustín que en el citado de Virgilio (Egloga IX, 56): allí equivale a *quejarse*, *acusar*, mientras que en el poeta latino designa aproximadamente lo que indica Vives, o sea, *aducir excusas*, *pretextar*. En

(1) Vives, Commentaria, cols. 1551-1552.

(2) Vives, Commentaria, col. 1558.

cuanto a la segunda nota, no todos los comentadores de la Sagrada Escritura aplican concretamente a Enoch el pasaje aludido del libro de la Sabiduría (Sap., 4, 11), lo cual parece inferirse, al no decirse nada en contrario, de las palabras de Vives. De hecho exponen dicho texto con arreglo a la interpretación del humanista valenciano S. Ambrosio y, posteriormente, Cornelio Jansenio; pero frente a ellos S. Cipriano y el propio S. Agustín lo refieren de un modo general a la translación del varón justo después de la muerte. Por último y en lo que atañe a la palabra *immanentí*, entendemos que en el lenguaje filosófico se atribuye sobre todo a la acción denominada tal, frente a la transeunte, y con tal acepción de lo inmanente cuadra sin duda alguna aquélla en que S. Agustín toma la dicha palabra.

En el capítulo XIX del libro II, leemos el siguiente comentario de Vives: *Exactores*. Lucae 3. sic uulgo legitur: Venerunt autem et publicani, ut baptizarentur, et dixerunt ad illum: Magister, quid faciemus: At ille dixit ad eos: Nihil amplius quam quod constitutum est uobis, facite. Pro facite, est Graece *prássetai*: quod primus annotauit Erasmus uertendum, *Exigite* (1).

Llevado sin duda Vives de la amistad (2) hacia el maestro Erasmo, le atribuye la primacía en haber interpretado la palabra griega mencionada por la latina *exigite*, siendo así que le van delante en ello S. Ambrosio y S. Beda el Venerable: ex-

(1) Vives, *Commentaria*, col. 1576.

(2) Rasgo muy típico en Vives, no ya sólo el sumo aprecio y afecto tanto a los suyos, cuanto a los amigos, sino la expresión de ambos elogiando a unos y otros sin tener en cuenta la oportunidad. Así en los mismos comentarios a la Ciudad de Dios y sin que venga a cuento leemos una larga alabanza del humanista Budeo (*Comentaria*, col. 1573), así como también sendas, aunque en grado de amplitud decreciente, en honor de Moro (*Comentaria*, col. 1564) y de Rodolfo Agrícola (*Commentaria*, col. 1577.)

presamente adjudica el célebre comentarista Maldonado a estos dos autores la interpretación dicha (1).

En muchos comentarios pone Vives a contribución, casi siempre extendiéndose más de lo justo, a historiadores y anticuarios greco-latinos. Tan largas ilustraciones, que aun en la misma enseñanza oral parecerían nimias por lo pesadas, en el comentario a una obra como la Ciudad de Dios resultan totalmente insoportables y fuera de lugar, contribuyendo más a desviar la atención del texto agustiniano, que a relevarlo y aclararlo.

Alguna que otra vez brilla algún chispazo de ingenio, revelador de la originalidad de Vives, que pasa de mero seleccionador de notas de autores clásicos, aclaratorias o explicativas del texto agustiniano, a discurrir por cuenta propia. Tal vemos, v. g., cuando pretende explicar el mito de la filiación divina de Eneas por parte de madre; he aquí como se expresa nuestro comentador:

Dionys. Halicarnass. ad Martis lucum cum Ilia Vestalis uirgo isset aquae purae hauriendae gratia, in templo compressa est. Sunt qui putent at aliquo ex procis: alii ab Amulio ipso patruo dicunt armato, alii a genio loci. Haec ille. Ego uero et Romulum militis cuiuspiam fuisse filium credo, et Aeneam alicuius scorti. Et quia milites sub Marte esse sunt existimati et scorta sub Venere, idcirco Romuli pater Mars, Aeneae mater Venus est dicta. Quae fuerit Aeneae mater uera, haec est una ex ineptis illis et stultis grammaticorum quaestiunculis, de quibus disputari in illis quatuor millibus Didymi voluminibus Seneca scribit. (2)

Como juicio de conjunto sobre los comentarios a S. Agustín de Vives cabe decir que los mismos no indician apenas nada sobre el pensador profundo u original, revelando tan

(1) S. Agustín, Opera Omnia, vol. 5.º, col. 150.

(2) Vives, Commentaria, col. 1583.

sólo una gran laboriosidad y conocimientos no comunes de la antigüedad clásica. Con razón, entendemos, no fueron incluidos en ninguna de las dos ediciones de las Opera Omnia del humanista valentino. (1)



Uno de los frutos más abundante y sazonado que el campo del liberalismo produjera y que llegó a figurar así en las mesas más rústicas, cuanto en las más elegantes o suntuosas fué la clerofobia o anticlericalismo. Decimos *fué*, porque con relación a éste pasado próximo que consideraba hasta de buen tono el hablar mal de curas y frailes, el presente se está revelando un tanto indócil. Y no es que el liberalismo crease también el ambiente y aportase los fermentos o abonos encami-

(1) Lo expuesto no quiere decir que estemos de acuerdo con la apreciación sobre los dichos comentarios de José Justo Scaliger (1540-1609), como tampoco lo está el Sr. Bonilla y San Martín, si bien quizá por motivos distintos de los nuestros. Copia en su obra el Sr. Bonilla el juicio siguiente del humanista francés: *Vives fuit doctus; quae scripsit in Augustinum sunt optima, si spectemus illud saeculum, sed si nostrum, nihil est: fuerunt aliqui Lusitani docti, pauci Hispani* (Apud Bonilla y San Martín, ob. cit., vol. III, página 47). No podemos aceptar el juicio de Scaliger ni en lo relativo a Vives, ni mucho menos en lo referente a los españoles. En efecto no fueron tan grandes los progresos que hizo la filología en el medio siglo o poco más que va de Vives a Scaliger para que los comentarios de éste equivalgan a nada, a más de que la mayoría de las notas que pone Vives a San Agustín o son meras citas de autores clásicos y en ellas no hay error, aunque sí fárrago, o se reducen a yerros de Vives independientes de la altura a que estaban los estudios clásicos y solamente atribuibles al poco acierto del comentarista. En cuanto al juicio poco grato para oídos españoles, hemos de añadir que si por doctos entendía el humanista francés quienes tuviesen la triple cualidad de ligereza en las apreciaciones, incapacidad radical para reconocer los méritos de individuos de otra nación y puro cerebralismo equivalente a castración total de la facultad volitiva, doctos con tales dotes han abundado allende los Pirineos y muy poco aquende la dicha cordillera.

nados a originar tal fruto: el liberalismo era realmente en punto a clerofobia como un eco múltiple de un sonido originado siglos atrás con el movimiento renacentista. Eso sí, el liberalismo, en sus afanes intelectualistas, quiso hasta santificar o, por lo menos, justificar la clerofobia, pretendiendo hacerla compatible con la más profunda religiosidad y, concretamente, con el cristianismo y catolicismo más acendrados: hasta llegó en su estupidez a querer fundamentar el anticlericalismo en la misma palabra divina, aduciendo al sagrado texto *Super Cathedram...*, y cuando no esto, formuló el estólido razonamiento de que la divinidad de la Iglesia Católica se patentizaba por su permanencia a través de los siglos, estando en manos de tan malos sacerdotes.

La estolidez de tales pruebas, capaces de captar tan sólo almas profanas y vulgares, es tal, que no merecen ni aun tan siquiera ser enunciadas por escrito: es, no ya de una evidencia, sino de una superevidencia tal la incompatibilidad entre clerofobia y cristianismo o catolicismo, cual lo es que éste dejaría de ser una religión divina, la única verdadera, si entre sus notas no figurase la santidad y apostolicidad, las cuales a su vez están exigiendo sacerdotes santos y hasta identificándose de algún modo con la existencia de los mismos. La clerofobia, el anticlericalismo, resulta de este modo la mayor de las herejías, como equivalente a la negación total de la Iglesia en cuanto vida, en cuanto existencia concreta: ser cleróforo y admitir todos los dogmas del Catolicismo, sería lo mismo que reducir éste a un conjunto puramente doctrinal, a un sistema meramente especulativo sin transcendencia en la vida, en la obra, en la voluntad humana, a algo en fin que de todo podría tener menos de verdadera religión.

Cierto que el liberalismo, contradicción palmaria entre lo que debiera ser correspondiendo a su nombre—voluntarismo a todo trance—y lo que es en realidad—cerebralismo y amputación de voluntad—, llevaba implícitamente anejo un estado

de oposición a la vida del sacerdocio, toda energía volitiva, radicada en una renuncia a los bienes terrenales y a las tendencias inferiores humanas, logrando así ese voluntarismo a todo trance, que para el hombre liberal no pasaba de aspiración completamente irrealizable.

Hemos calificado el anticlericalismo liberal cual múltiple resonancia de un sonido emitido siglos antes por Renacimiento, y a fé que en éste ha de buscarse el germinar de la clerofobia en cuanto tal (1). El movimiento cleróforo o anticlerical del Renacimiento coincide en algunos aspectos con el anticlericalismo liberal, mientras que en otros diverge del mismo. En uno y otro período se usa y abusa del viejo sofisma *ab uno disce omnes*: las deficiencias intelectuales o morales de un cura o fraile se atribuyen como esenciales a la clerecía regular y secular; empero en el Renacimiento se une algo más: vemos, v. g., tronar a los humanistas contra el clero de una manera general y mendigar al mismo tiempo en la actitud más lacayuna las liberalidades de algún alto dignatario eclesiástico, que no brillaba precisamente por su santidad; es decir, que contra el clero de un modo general, donde siempre hubo sabios y héroes de virtud, verdaderos santos, lanzan los resentidos humanistas sus más enconadas flechas, mientras que, adulones, reservan todos sus elogios ante quienes no pocas veces debieran haber presentado sus correcciones o protestas, si éstas hubieran tenido un adarme de espíritu cristiano.

Discrepan en cambio clerofobia renacentista y clerofobia liberal, en cuanto por la primera se tendía más o menos confusamente a una secularización íntegra o radical de la vida,

(1) No se puede considerar como anticlericalismo o clerofobia el movimiento de la *Pataria* (siglo XI) capitaneado por clérigos y en el que se perseguían finalidades reformadoras, esencialmente cristianas; sus afiliados se llamaron *patarenos* y *patarelli*, si bien ambos nombres resultan equívocos por haberse adoptado después por los herejes cátaros de Italia.

iniciándola por la secularización de la ciencia o saber (1), y en la segunda, lograda casi por completo dicha secularización, se aspiraba más o menos concretamente a una religión natural, que aunque coincidente casi por completo en lo ético con el Cristianismo, acabase con toda religión positiva o revelada en cuanto tal. La secularización renacentista ataca por medio del Humanismo principalmente la ciencia teológica y la filosófica medievales, concretamente, la Escolástica, y la Universidad como institución que las representa, intentando suplantarlas con el cultivo de la literatura clásica greco-latina y de la antigüedad por una parte, y con el de las ciencias de la naturaleza por otra, éste último en orden al dominio del mundo exterior, de las cosas del mismo, no ya por el desprecio cristiano o por la austeridad ascética, sino para usar y disfrutar de ellas sin medida.

En esta corriente clerófoba del humanismo se alista no tardando nuestro filósofo Juan Luis; por si no hubiera habido motivos bastantes en la imitación del maestro Erasmo, en Vives concurrieron algunos especiales, que contribuyeron especialmente para meterle de hoz y coza en la dicha corriente. Causa grima y hasta honda pena el espectáculo de un hombre que, si por una parte comenta la oración dominical, escribe meditaciones sobre los salmos penitenciales y sobre la pasión de Cristo y una serie de jaculatorias o mociones del alma hacia Dios y hasta compone un oficio completo sobre el sudor de Jesús, se lanza por otra contra el clero regular y contra los doctores escolásticos como un vulgar foliculario liberaloide.

Los ataques contra la clerecía tuvieron en Vives ciertos

(1) La secularización del saber llega hasta la misma periodización histórica: por medio del humanismo se pasa de la era cristiana, a la división en las tres edades, antigua, media y moderna. (Véase a E. Spranger en su artículo de la revista *Geisteskultur*, Die Kulturzyklen-theorie und das Problem des Kulturwerfalls; año 38.º, abril-junio de 1929, pág. 65).

motivos personalísimos, resultando por ello tanto más odiosos: nos referimos al asunto de la preceptoría de los nietos del Duque de Alba, la cual vino a manos del dominico Severo, no obstante haber pensado el Duque encargar de la misma a Juan Luis. Un noble, amigo o conocido del Duque, así como también de Vives, explicó a éste de tal modo el asunto, que el humanista español, además de tratar al fraile dominico de malvado—*ánimum sceleratum fratris* (1)—, lanza a continuación contra el clero regular, a base sin duda del sofisma *ab uno disce omnes*, el improperio y la imprecación siguientes: *et haec patimur a fratribus, quid facturi ab alienis? Iam non contenti eruditionem impetere, etiam in fortunis nostris inuadunt, Deus ipse uindex erit* (2).

El Sr. Bonilla y San Martín, haciendo honor, como buen liberal, a cierta clerofobia de buen tono, acepta por completo la referencia y el juicio de Vives, condenando con suave ironía al dominico Severo (3). Como superjurista (4), el catedrático Bonilla juzga el pleito sin haber oído más que una de

(1) Carta de Vives a Erasmo, desde Brujas a 1.º de abril de 1522. Véase en el *II Tomus Jo. Lodouici Viuis Valentini operum...*; Basileae. MDLV; pág. 964. Esta edición las *Opera Omnia* de Vives es la primera y consta de dos tomos. La segunda edición de las mismas *Opera Omnia* fué hecha en Valencia, bajo la dirección del erudito Gregorio Mayans. La presentación de las dichas obras en esta edición hecha en España, es esmeradísima.

(2) Carta de Vives que acabamos de citar e igual página del tomo indicado.

(3) Por ésta clerofobia y por otras cosas más el célebre profesor de la Universidad Gregoriana y del Instituto Bíblico, H. van Laak, clasifica a Bonilla entre los impugnadores del Catolicismo: quizá aun esto mismo, o sea, ser considerado como heterodoxo por un jesuita, resultase de buen tono para el catedrático Sr. Bonilla.

(4) No añhuno de pajas damos este título al Sr. Bonilla y San Martín: sus tareas traductorias de algún diálogo de Platón, no le impidieron colaborar en obras de Derecho Mercantil y ejercer la abogacía en el templo dedicado a Mercurio en Madrid.

las partes: no le importan un bledo ni las alabanzas que a Severo tributa Garcilaso en la oda II (1), ni la esclarecida fama

En la ribera verde y deleitosa
Del sacro Tormes, dulce y claro río,
Hay una vega grande y espaciosa,
.....

Un hombre mora allí de ingenio tanto,
Que toda la ribera adonde él vino
Nunca se harta de escuchar su canto.

Nacido fué en el campo placentino,
.....

Él, viendo aquesto, abandonó su tierra,
Por ser más del reposo compañero,
Que de la patria que el furor atierra.

Llevóle a aquella parte el buen agüero
De aquella tierra de Alba tan nombrada,
Que éste es el nombre de ella, y dél Severo.

A aquéste Febo no le escondió nada:
Antes de piedras, hierbas y animales
Diz que le fué noticia entera dada.

Éste, cuando le place, a los caudales
Ríos el curso presuroso enfrena
Con fuerza de palabras y señales,

La negra tempestad en muy serena.
Y clara luz convierte, y aquel día,
Si quiere revolverle, el mundo atruena.

La luna de allí arriba bajaría,
Si al son de las palabras no impidiese
El son del carro que la mueve y guía.

Temo que si decirte presumiese
De su saber su fuerza con loores,
Que en lugar de alaballe le ofendiese.

Más no te callaré que los amores
Con un tan eficaz remedio cura,
Cual se conviene a tristes amadores.
.....

(1) No podemos resistir la tentación de copiar lo que sigue:

del españolísimo Gran Duque de Alba, discípulo de Severo: para nosotros el haber sido éste el forjador o mentor del gran español (1) Fernando de Alvarez Toledo, es razón de no pequeña monta para poner en tela de juicio las acusaciones de Vives y de su amigo Beltrán. Y aún fuera de todo esto, que, si se quiere, resulta un tanto circunstancial al pleito, éste en sí se presta a no pocas consideraciones, v. g.: ¿cómo, si el Duque de Alba estaba tan decidido a tomar por mentor de sus

No sé decir, sino que en fin de modo
 Aplicó a mi dolor la medicina,
 Que el mal desarraigó de todo en todo.

.....

Así curó mi mal con tal destreza
 El sabio viejo, como te he contado,
 Que volvió el alma a su naturaleza,
 Y soltó el corazón aherrojado.

Solamente a no haber leído entera esta égloga 2.^a de Garcilaso puede atribuírse la frase del Sr. Bonilla, según el cual Garcilaso de la Vega dedica casi toda ella a las alabanzas del fraile Severo (Bonilla y San Martín, ob. cit., vol. I, pág. 118), cuando en realidad, aunque el dominico sea alabado de la manera que hemos visto, la égloga es sobre todo una loa de la Casa de Alba, y principalísimamente del discípulo de Severo, que había de pasar a la posteridad como el Gran Duque de Alba, D. Fernando Alvarez de Toledo. Resulta inexacta la frase del Sr. Bonilla en dos sentidos, a saber: en cuanto sólo menos de la mitad de la égloga dicha y no *casi toda ella*, es de contenido laudatorio, y en cuanto en esta parte laudatoria a quien se elogia principalmente es a la Casa de Alba.

(1) Admitimos que los liberales y liberaloides españoles, descastados como son, opinen de muy otra manera; es explicable que ellos prefieran en este punto el juicio de los creadores de la leyenda negra, entre los que se cuenta resentidos holandeses y belgas, a quienes, si salvamos en su catolicidad, por lo menos parcialmente, jamás pudimos convertir en caballeros. Indudablemente para el liberalismo tienen más importancia que la caballerosidad, los bienes económicos, el comercio y la industria, y en esto belgas y holandeses sin discusión alguna son los amos.

nietos a Juan Luis Vives, éste, al enterarse por Beltrán de la supuesta superchería del fraile, no se presentó al Duque a denunciarla. (1)

Mucho más clerófoba y rezumante anticlericalismo aparece la carta de Vives al maestro Erasmo, fechada a mediados de 1527. En ella el humanista español atribuye los tumultos que entre los eclesiásticos había suscitado Erasmo a la obra de éste titulada *Enchiridion*, pues la propagación de la misma contribuiría a disminuir no poco la antigua tiranía frailuna: la servidumbre en que yacía según Vives el pueblo cristiano era gravísima, y en España había llegado a ser intolerable aun para quienes no pasasen de esclavos o de asnos (2).

(1) Ni entendemos que puedan desvirtuar este interrogante las palabras que, al parecer, pone Vives, cuando relata el caso, en boca de Beltrán, o sea: *iam integrum non esse mutari quod inter ducem et Seuerum conuenisset*. Por lo demás no sabemos hasta qué punto hubi era ganado con el cambio de preceptor el futuro Gran Duque de Alba; en realidad Vives, no obstante la fama que la posteridad le ha conferido de gran pedagogo, debía de tener sobre tal menester un concepto parecido al que revela el adagio *aut mortuus, aut paedagogus*, con el cual la antigüedad clásica equiparaba la suerte del pedagogo a la del muerto. O mucho nos equivocamos, o un concepto del pedagogo sino igual, muy parecido, revelan las siguientes palabras de Vives a Erasmo, en carta fechada en Lovaina el 15 de agosto de 1522: *me tenet tantum scholarum taedium, ut quiduis facturus sim citius. quam ad has redire sordes et inter pueros uersari* (Vives, II Tomus operum citado, pág. 967) En verdad que la vocación de pedagogo o de profesor exige sino ya las virtudes de S. José de Calasanz, algo parecido.

(2) No llega nuestro atrevimiento hasta el extremo de poner en castellano las atrocidades de la carta de Vives; pero a fin de que el lector latino se de cuenta de ellas, vamos a copiarlas tal cual aparecen en la lengua del Latio: Existimo tumultos hos ex *Enchiridio* tuo natos esse; nam si id frequens sit in hominum manibus, ut esse audio, multum *tes palaias tyrannidos* detrahet Fratribus. Et fortassis iam coeptum est fieri, uidelicet, excitatis ea lectione multorum animis ad cognitionem magnarum et pulcherrimarum rerum, quae tamdiu fuerunt occultatae, tum etiam quod coepit permultos pigere indignissimae seruitutis, qua quidam hactenus presserunt miseram plebem, quae seruitus cum ubique, quaquumque Christianum nomen patet, grauissima est, tum uero in nostra natione ne seruis quidem aut asinis tolerabilis. Id Fratres non ferendum rati, sed de fastigio dignitatis, opum, ditionis et tantarum fortunarum unius libelli lectione detrahi, impetum in Auctorem fecerunt.

Coincidiendo en su mayor parte con la carta de 1521 y anteriores a la de 1527, se escribieron y publicaron los Comentarios de Vives a la Ciudad de Dios de S. Agustín: de las partes censuradas o expurgadas pertenecientes a los mismos vamos a ocuparnos ahora especialmente.

Ya Vives en la citada carta de 1.º de abril de 1522 exponía con cierto regusto al Maestro Vives que se había reído no poco y consignado por escrito sus burlas, metiéndose con los antiguos expositores de S. Agustín, todos ellos frailes (1). La censura no borró estos párrafos, cuando, siquiera poco cari-

Sed morbus est auaritia atque ambitione grauis, diuturnitate confirmatus, medicina quoque, ut conuenit, uiolenta, nunc exserit uires suas et fit pugna; sicut Medici dicunt, morbi ac naturae.... Et spero Christum aliquando tandem excitatum iri et miseraturum miserabilem suum gregem, ne semper caecus et uiae ignarus erret, raptatus per mille praecipitia ab iis, quibus se commiserat ducendum. (*Desiderii Erasmi...*, Opera Omnia... in decem tomos distincta. Lugdugni Batauorum, Vander Aa, MDCCIII-MDCCVI. Tomo segundo, parte segunda, col. 1720) En la mente de Vives resultaba sin duda alguna Erasmo con su *Enchiridion* algo así como un nuevo Gneo Flavio, que descubriendo el secreto del calendario, guardado cuidadosamente por el sacerdocio de Roma, con ello *cornicum oculos confixerit*, según la feliz frase de Cicerón. En las obras más o menos pías de los humanistas, nos referimos a las de Vives anteriormente mencionadas y a otras parecidas, nos encontramos realmente ante el caso de seglares que quieren enmendar, aun en punto a religión, ascética y mística, la plana al sacerdocio; se trata en una palabra de *Obispos con mujer*, que más o menos esporádicamente han ido apareciendo en la viña del Señor, con la peregrina pretensión, más o menos paliada, de sustituir en alguna de sus funciones a los legítimos. Recordemos a este propósito el pintoresco caso, tocando nuestros días, de aquél seglar que publicó una voluminosa obra titulada *Vida y honestidad de los clérigos*. Volviendo a la carta de Vives, no deja de extrañarnos la extrañeza del Señor Bonilla por no haber aparecido dicha epístola en la edición valenciana de las Opera Omnia de Juan Luis Vives, preparada y llevada a cabo por Mayans: entendemos que Mayans era un católico sincero; ahora bien, a nadie, que tenga un ápice de tal, puede extrañar la omisión en vista del contenido de la misma. Ciertamente que el Sr. Bonilla en un sitio de su obra no se explica con qué derecho se haya omitido la carta, mientras que en otro lo atribuye a escrúpulos de Mayans: ¡medrados escrúpulos en una cosa tan evidente! (Bonilla, ob. cit., vol. I, página 281 y vol. III, pág. 129, nota). La transcripción que da Bonilla de la carta de Vives en esta última página y las dos siguientes, presenta el error notable de copiar *qua quidem hactenus praefferunt* en vez de *qua quidam hactenus presserunt*.

(1) Vives, II Tomus operum citado, pág. 565.

tativos (1) y lanzados por quien, como hemos visto anteriormente, tenía de vidrio el tejado, no ofrecían otro particular digno de reprobación.

Una lectura aun somera de los párrafos tachados por la censura sirve para ganar una impresión inequívoca e indudable sobre el motivo que movió el lápiz del censor para borrar aquéllos: tal motivo fué la clerofobia que rezuma de los mismos, clerofobia que se polariza principalmente como odio a la ciencia filosófica y la teológica medievales y a sus representantes, los doctores escolásticos. Como la comprobación detenida de esto tiene cierta importancia (2), vamos a verificarla.

La vidriosidad exagerada de nuestro humanista frente a los teólogos, le mueve a arremeter contra ellos ya en el prólogo de sus comentarios, por el fútil motivo de haber oído que cierto Licenciado en Teología los reputaba inútiles. En su acometida vitupera Vives a los teólogos de ocuparse solamente con cuestiones baldías, y termina por decir: Neque eis scribo, neque eos curo mea legere, neque eorum iudicium censuramque magni facio, neque eis placere studeo, et doctius putabo me scripsisse, si displicuero (3). Esto y no importarle nada el juicio mismo de la Iglesia Católica, que se prepara por el sentir de sus teólogos, es casi lo mismo.

Contra los pseudo dialécticos o filósofos escolásticos llega a decir el humanista español en sus notas al libro II que confunden hasta las partes mismas del silogismo y que cum in scholis plus sint quam uiri, extra scholas in uita communi minus sunt quam infantes, así como también llega a afirmar ser tal la ignorancia de filósofos y teólogos que no sabiendo

(1) Así, v. g., aparecen sin tachar las críticas a dos de estos expositores, en el cap. VI del libro XXII (S. Agustín, Opera Omnia, vol. 5.º col. 1845).

(2) Aunque no sea sino a fin de que no se discurra, como hace Bonilla (Ob. cit., vol. I, págs. 126-128), sobre motivos que estuvieron muy lejos de ser los principales para borrar los párrafos en cuestión.

(3) Fernando de Vellosillo, ob. cit., cols. 210-213.

ni aun leer el griego, del latín ni aun distinguen entre *suadere* y *persuadere*; tampoco saben que S. Pablo escribió en griego y no en latín y, no obstante su ignorancia o desconocimiento total de lo que es el lenguaje, se atreven a discutir neciamente sobre el significado de las palabras (1).

En sus comentarios al libro III se atreve a sentar Vives que la casi totalidad de las majaderías que se enseñan en la filosofía y teología escolástica nacen ex similibus initiis (de equívocos): ex similibus initiis maxima pars eorum, quae Philosophi et Theologi in scholis nugantur, est orta. Commenti sunt uidelicet mira somnia super his locis uel Aristotelis uel sacrorum scriptorum, quae non intelligebant: felices architecti, quorum structura ad caelum usque elegantissima et fortissima creditur, cuius est fumus pro fundamento. Lanza después un puyazo contra los frailes agustinianos, diciendo: regularis idem est quod canonicus a canone Graeco. Hinc quidam monastici S. Aug., ne non semel putentur regulares, uix hoc uocari gaudent. Termina por afirmar que lo digno de admiración no es precisamente el que hayamos recibido por el conducto de los filósofos y teólogos escolásticos las artes en estado lastimoso, sino el que a través de tal conducto haya llegado hasta nosotros arte alguna (2).

Para Vives los escolásticos no entienden nada, sino se les

(1) Fernando de Velloso, ob. cit., cols. 214-215. Si levantase la cabeza Vives se admiraría de que esas disquisiciones inútiles de los escolásticos sobre el significado de las palabras han sido revalidadas y fecundadas por la fenomenología, y que el célebre Heidegger ha dedicado una de sus obras a estudiar la doctrina de la significación en uno de los más famosos escolásticos. Nos referimos con esto último al libro de Heidegger titulado *Die Kategorien- und die Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Tubinga, Mohr, 1916) Todo ello es altamente significativo, siquiera la *Grammatica Speculativa*, objeto principal del estudio de Heidegger, no se pueda atribuir al Doctor Sutil.

(2) Fernando de Velloso, ob. cit., cols. 215-216.

habla en la lengua de las escuelas (1), cuyos vocablos trasudan fetidez y suciedad (2). A más de esto, no entienden a Platón, aunque tampoco a Aristóteles; si al primero no lo nombran siquiera, no es porque interpreten mejor al segundo, al cual leen de tal modo ut meliore reiecta parte, quae retinetur, id cogatur loqui, quod ipse iubent, stultitias meras, quales non dico Aristoteles, sed neque quisquam illius temporis per furorem cogitarit (3).

De majaderos trata a los filósofos escolásticos al proponerse cuestiones como, v. g., *si es mejor ser que no ser* (4), mientras que de los teólogos coetáneos afirma que a fin de que parezca que han estado en el mismo cielo investigando la divinidad y humanidad de Cristo, sostienen que el Verbo asumió la *humanidad*, pero no *el hombre*, y así individuos tales como ellos, o sea, desconocedores de todo lenguaje, enmiendan la plana a los Padres y escritores latinos que los conocían perfectamente (5).

Condena de plano Vives con aire doctoral la Angelología escolástica, que para él no pasa de *nugas effemeras*; en ella se disputa sobre problemas que ni aun los ángeles mismos serían capaces de resolver, tratándose en cambio por los teólo-

(1) Fernando de Velloso, ob. cit., col. 217. Comentario de Vives al cap. 21.º del libro IV.

(2) Fernando de Velloso, ob. cit., col. 217. Comentario de Vives al cap. IV del libro VI.

(3) Fernando de Velloso, ob. cit., col. 219. Comentario de Vives al cap. X del libro VIII.

(4) Fernando de Velloso, ob. cit., col. 222. Comentario de Vives al cap. XVI del libro VIII.

(5) Fernando de Velloso, ob. cit., col. 222. Comentario de Vives al cap. XVII del libro IX. La distinción criticada por Vives es el A B C de la más elemental teología.

gos como claros y ciertos, no obstante hallarse envueltos por la más profunda y espesa niebla (1).

Como antes había criticado Vives el que los filósofos escolásticos se ocupasen con el estudio lógico de la significación de las palabras, los censura ahora por agitar los problemas relativos a la *suppositio* y *distributio terminorum* (2), así como también se mete después con los teólogos por discutir las cuestiones referentes al estado del hombre, en caso de no haber pecado de Adán (3).

En son de burla imita una disquisición teológico-escolástica, fingiendo hablar con S. Agustín, para terminar con estas palabras dirigidas al Santo: *Nedum capis? Redi ergo ad scholam et doceant te ista pueri; nam melius hoc pueri tenent, quippe puerilia, quam senes* (4). Parangonando al Santo con los teólogos escolásticos, afirma Vives que mientras S. Agustín estaba dispuesto siempre a ser enseñado, éstos, jamás, y siempre están enseñando lo que ignoran (5).

No pierde la ocasión Vives, aunque sea cogiéndola por un cabello, de arremeter contra filósofos y teólogos: al comentar el que los niños se llaman *infantes* porque no saben hablar (*fari*), añade lo que sigue: *unde etiam homines natu grandes interdum infantes appellantur, quia loqui nesciunt, cum ta-*

(1) Fernando Vellosillo, ob. cit., col. 223. Comentario de Vives al cap. 11.º del libro XI. Los escolásticos, según Vives, *quasi humanis omnibus exploratis negotiis, sese Angelorum ardeliones immiscent*.

(2) Fernando Vellosillo, ob. cit., col. 224. Comentario al cap. 15.º del libro XII.

(3) Fernando Vellosillo, ob. cit., col. 224. Comentario al cap. 1.º del libro XIII.

(4) Fernando Vellosillo, ob. cit., cols. 224-225. Comentario al cap. 11.º del libro XIII.

(5) Fernando Vellosillo, ob. cit., col. 225. Comentario al cap. 13.º del libro XV.

men plerumque balbutientissime garriant; sunt ii, qui quo sunt in omni sermone ineptiores et sordidiores, eo se magis tum philosophos, tum Theologos, aliarumque magnarum artium peritos arbitrantur et iactant (1).

Censurando el que los teólogos discutan ampliamente sobre si el poder creador pueda comunicarse a seres creados, afirma Vives que tales disputas o equivalen a juegos en cosas serias, o a querer forzar lo divino poniéndolo al servicio de las pasiones y parcialidades humanas; así resulta imposible toda reforma de tipo moral (2).

No podía omitir Vives, como buen humanista, la punzada contra Roma; se sirve de la coyuntura que le ofrece el comentario al cap. 22.º del libro XVIII, en el cual S. Agustín dice: Nam altissima tunc condita est ciuitas Roma, vel ut altera Babylon, etc. Nuestro autor comenta así: Nunc uero nomen (el de Roma) tam odiosum exuit, nam nihil est in ea (en Roma) profusum et promiscuum, discretis adeo et redactis omnibus in certas leges, ut cum omnia prope illic uendantur et emanant, nihil tamen agas sine lege ac formula, atque etiam sanctissimi iuris (3).

La acepción especial del nexo *natura communis* que surge en la Escolástica con motivo de la cuestión sobre los universales, constituye para Vives uno de los tantísimos casos de maleamiento de la lengua, de donde vino la pestilencia primero y luego la destrucción de las buenas artes (4).

(1) Fernando Vellosillo, ob. cit., col. 226. Comentario al cap. 43.º del lib. XVI.

(2) Fernando Vellosillo, ob. cit., col. 226. Lo último lo expresa así Vives: *Qui mores possunt emendari, qui sedari et tolli prauis affectus, qui fieri Diuini ex doctrina dissidiis agitata et tractata versaque sursum et deorsum pro libito affectuum humanorum, concussa machinis tan pertinaciter litigantium?* Comentario al cap. 18.º del libro XVIII.

(3) Fernando Vellosillo, ob. cit., col. 227.

(4) Fernando Vellosillo, ob. cit., col. 229. Comentario al cap. 12.º del libro XIX.

De filósofos, verdaderos gladiadores que lo discuten y lo saben todo, v. g., la naturaleza o esencia del fuego, se originan teólogos parecidos (1); éstos después, como sucede, v. g., con motivo de la concepción inmaculada de la Virgen María, consideran como válidos los Concilios favorables a su opinión, mientras que estiman cual *conuentum muliercularum in textrina et thermis* los que no están de su parte (2). Finalmente muchas de las cuestiones teológicas, si se estudia su contenido, parecen más agitarse entre filósofos paganos en Atenas, que entre cristianos en París (3), y entre estos teólogos cristianos enumera Vives nada menos que a Santo Tomás, a Escoto, a Enrique de Gante, a Occam y a Durando.

Sin suponer que las críticas de Vives que acabamos de reseñar sean las únicas condenadas, pues quedan la relativa a la licitud de la guerra, la referente a la autenticidad de los capítulos 13.º y 14.º de Daniel y alguna otra, forman las citadas la casi totalidad, y en todas ellas aparece como nota común la clerofobia: una clerofobia en que se odia y se maltrata al clero no ya principalmente, siquiera no falte tampoco este matiz, por sus desórdenes de tipo moral, sino por su majadería, por su ignorancia y por su tiranía intelectual, basada ésta en un saber nulo y sin consistencia. Ello reclamaba como consiguiente la secularización del saber en tres sentidos o aspectos, a saber: en cuanto al contenido, por la inutilidad de los problemas agitados por la filosofía y teología escolásticas; en cuanto a la forma, por la depravación o corrupción de la lengua, que estaba exigiendo la restauración de las buenas artes, del latín clásico; y, finalmente, en cuanto a las personas, a fin de acabar con la tiranía frailuna, y en esto había roto ya la marcha Erasmo con su *Enchiridion*.

(1) Fernando Velloso, ob. cit., col. 229. Comentario al cap. 16.º del libro XX.

(2) Fernando Velloso, ob. cit., col. 229. Comentario al cap. 26.º del libro XX.

(3) Fernando Velloso, ob. cit., col. 229. Comentario al cap. 7.º del libro XXI.

A la luz de las consideraciones que preceden resulta justificadísima la censura o condena de unos comentarios que estaban clamando por la secularización señalada (1). Vives se alista con su obra en el bando humanista, esencialmente cleróforo y por consiguiente anticatólico, al querer destruir la teología escolástica, la teología católica, que al fin y a la postre no es sino una manifestación del mandato divino *docete omnes gentes*, y al intentar desacreditar, como ignorante, majadero y tirano intelectual al sacerdocio cristiano.

Las demoleadoras críticas del humanismo contra la filosofía y teología escolásticas fueron el principio de la secularización del saber humano: el término de ésta, tras haber alejado paulatinamente y cada vez más a Dios, a lo trascendente, del pensamiento, fué la ruina de la misma filosofía. Precisamente cuando este término se hallaba indicado por una pseudofilosofía naturalista, la que triunfa en el segundo tercio del siglo XIX, esos mismos teólogos católicos, escolásticos, reunidos en solemne asamblea conciliar, definen la infalibilidad pontificia, que si por una parte significaba la negación rotunda de la Iglesia en lo referente a la secularización del saber religioso, era por otra la declaración más explícita de la inserción en el pensar humano de elementos volitivos o superracionales, la sublimación en una palabra del verdadero o auténtico pensamiento libre y la afirmación más categórica de que el sendero para adquirir la libertad mental o de espíritu es la sujeción a lo trascendente y por lo trascendente, a Dios y por Dios.

(1) Sería curioso averiguar el concepto que tenía Bonilla y San Martín de la Religión Católica. Evidente que la Inquisición española o Santo Oficio no se confunde, ni con mucho, con el Catolicismo; pero también es claro que se constituyó en veladora de su pureza, y no cabe afirmar que hubiese llenado su papel dejando pasar las críticas de Vives sin censurarlas o condenarlas. Decir por tanto que el Santo Oficio vejó la memoria de Vives, como afirma Bonilla (Bonilla, ob. cit., vol. I, pág. 258), resulta verdaderamente una frase que no encontramos calificable.