

EL JOVEN J. L. VIVES, COMENTADOR DE «LA CIUDAD DE DIOS» DE SAN AGUSTIN

Un interés creciente suscita en los investigadores la curva que toma nuestra cultura occidental al finalizar la llamada Edad Media. En esta curva se inicia el mundo moderno. Al reflexionar sobre ello vienen a la mente con insistencia esta o parecidas preguntas: ¿Qué valores positivos y negativos entran en juego en ese momento de desestima de los siglos medios y de abertura a nuevas sendas desconocidas? Obras como la de G. Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* y la de E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, dan fuertes aldabonazos en la conciencia meditativa del historiador de las ideas. No podemos desoir esta llamada. Y hoy queremos dar una respuesta muy pensada desde el análisis de la obra de uno de los máximos representantes del Renacimiento europeo. Ciertamente es el más conspicuo y universal de los renacentistas españoles. Nos referimos, como ya adivina el lector, a Juan Luis Vives¹.

De él ya tenemos algunas monografías valiosas². Ultimamente, el estudio de C. G. Noreña viene a ser un embalse que recoge la producción anterior para alcanzar más altos niveles³. También es muy meritoria la presentación panorámica de los mejores temas vivianos que nos ha ofrecido en su obra sobre Vives el gran hispanista francés, Alain Guy⁴.

Hemos advertido, sin embargo, que hay una obra juvenil de Vives cuya fronda lujurianta da impresión de tierra casi virgen. Nos referimos a sus *Comentarios a La Ciudad de Dios* que Vives escribe en los años 1521-1522, es decir, al cumplir los treinta años de su vida. Vives prolonga ésta durante otros dieciocho años en los que se entrega a la publicación de sus grandes obras. El que tan sólo un estudio de cierto vigor filo-

1 Como fuentes de nuestro estudio hemos utilizado: *J. L. Vives Opera Omnia*, ed. Gregorio Mayáns y Siscar, 8 vols. (Valencia 1782); *Juan Luis Vives, Obras completas*, ed. Lorenzo Riber, 2 vols. (Aguilar, Madrid 1947).

Como los *Comentarios* de Vives a *La Ciudad de Dios* no se nos dan en las ediciones citadas, nos hemos servido como fuente de *Omnium operum D. Aurelii Augustini* (Froben, Basileae 1543) t. V. En esta edición de san Agustín se nos da en el t. V el texto *De Civitate Dei* y *Commentaria* de Vives. Adviértase que esta edición se publica cuando vive aún Vives y en la que él toma directamente alguna parte.

2 Cf. Bonilla y San Martín, A., *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, 2 vols. (Madrid 1929); Carreras Artau, T., *Luis Vives, philosophe de l'humanisme* (Louvain 1962); Puigdollers, M., *La filosofía española de Juan Luis Vives* (Barcelona 1940); Solana, M., *Historia de la filosofía española en el siglo XVI* (Madrid 1941).

3 Noreña, Carlos G., *Juan Luis Vives* (Martinus Nijhoff, The Hague 1970).

4 Guy, Alain, *Vives ou l'humanisme engagé* (Edit. Seghers, Paris 1972).

sófico fuera compuesto antes de los *Comentarios*, el titulado *Adversus pseudodialecticos*, en 1518, nos permite hablar de un Vives mentalmente joven, al comentar a san Agustín. El que esta su producción pueda calificarse de fronda en selva virgen se debe a la ingente cantidad de material acumulado en ella por Vives. Por otra parte, se ve forzado a seguir el texto agustiniano que se ha propuesto comentar. Ello le imposibilita el poder dar algún orden a su ingente material. De aquí esa sensación de hallarnos ante un bosque en plena vegetación, en el que apenas se ha atrevido nadie a abrir todavía una senda.

Aludimos con ello el algo que debe ser subrayado desde el primer momento. El rico material que nos ofrece Vives en esta obra no ha sido objeto de la reflexión que exige y pide.

Dos investigaciones se han acercado *ex professo* a este bosque: J. M. Casas Homs y F. Urmeneta. El primero, en su estudio *Juan Luis Vives y sus comentarios a «La Ciudad de Dios»*, se detiene casi exclusivamente en señalar las circunstancias de la aparición de la obra y los «hados de la misma». «*Sunt fata libelli*», dijo el poeta latino. Y ciertamente hay que constatar que la obra de Vives no fue concebida bajo conjunción graciosa de planetas. Un maleficio, que llega hasta nuestros días, la acompaña. De este maleficio nos informa este investigador, especialmente sobre la inclusión de la misma en el *Index*. A su temática hace breve referencia. Por todo ello, nos parece un estudio tan somero que no hace entrever alguna posible pista en esta selva⁵.

F. Urmeneta, *San Agustín ante su comentarista Luis Vives*, da la impresión de que llegó al bosque, pero quedó tan impresionado ante su frondosidad que decidió retrasar, para un trabajo ulterior, el penetrar en él. Efecto del impacto recibido es la afirmación que se trata de la «obra que sin duda puede juzgarse la capital entre las vivesianas, no sólo por ser la más extensa, sino además porque a través de sus capítulos pronúnciase el autor rotundamente acerca de los problemas cuspidales de la cultura cristiana»⁶. Constata igualmente el que se haya cometido con Vives una injusticia multiseccular por el arrinconamiento en que ha sido tenida desde la centuria décimosexta. De tamaña injusticia él quiere vindicar a Vives, planeando para un futuro próximo la publicación crítica del texto completo de los «Comentarios», diligentemente fijado en su versión latina»⁷. Como anticipo de este plan tan encomiable, F. Urmeneta nos ofrece aquí un resumen comentado del *Praefatio* que Vives antepone a su obra para orientación del lector. Tan exclusivamente se ha atendido al *Praefatio* y al complemento que le añade Vives con su crítica de los anteriores comentaristas de la obra agustiniana —«*de veteribus interpretibus hujus operis*»— que no da impresión de haberse adentrado por ninguna de las escarpadas de este bosque.

5 Casas Homs, J. M., 'Juan Luis Vives y sus comentarios a «La Ciudad de Dios»', en *La Ciudad de Dios* CLXVII (1954) 599-614.

6 Urmeneta, F., 'San Agustín ante su comentarista Luis Vives', en *Augustinus* VII (1962) p. 203.

7 *Idem*, l. c., p. 204.

Entre las monografías dedicadas a estudiar a Vives place recordar la inicial y meritoria de A. Bonilla y San Martín. En ella quiere hacer ver la problemática suscitada por los *Comentarios* de Vives. Pensamos que por lo que toca a los avatares de esta obra, no se ha añadido a lo expuesto por Bonilla nada sustancial, tanto por lo que se refiere a la relación de Vives con los comentaristas anteriores, a los que éste infravalora, cuanto a la enemiga de los teólogos hacia estos *Comentarios* que motivaron el que llegaran un día a engrosar las columnas del *Index*. Por lo que toca al contenido de la misma, nos parece que es el investigador que hasta ahora se ha acercado a ella con mayor seriedad. Es certera su crítica al subrayar «la prodigiosa erudición desplegada por el humanista valentino»⁸. Y lo que muy luego añade: «No faltan en esta obra observaciones de carácter enteramente doctrinal y sustantivo», subrayando, sin que sepamos que haya sido debidamente recogido por los vivistas, el que, «precediendo a Montesquieu y a Beccaria y siguiendo a san Agustín, combate con energía el uso del tormento como medio probatorio»⁹. Pese a estos y otros méritos, reconoce Bonilla que la obra, «dada su excesiva latitud, resulta de lectura sobrado enojosa». Bonilla busca disculparle en que ya el mismo texto de san Agustín que comenta, es algo farragoso. Por otra parte, le faltó a Vives la quietud; y otras circunstancias «motivaron muchas suplibles deficiencias». Nos parece, con todo, excesivamente desfavorable la conclusión a la que llega Bonilla: «En general, el valor que hoy tienen los *Comentarios* es más bien histórico que positivo»¹⁰. No compartimos del todo este juicio. En nuestro estudio, al margen de toda preocupación casera o apologética, quisiéramos mostrar el valor del mensaje de Vives en esta su obra juvenil en la que nos topamos ya con el núcleo de su pensamiento: con sus logros y con sus deficiencias.

A otros dos investigadores queremos recordar, los cuales hicieron objeto de su reflexión los *Comentarios* de Vives: Marcial Solana y C. G. Noreña, El primero, en su *Historia de la Filosofía Española en el siglo XVI*, pondera la aportación de nuestro pensador a la *Historia de la Filosofía*, especialmente en su comentario a los libros VIII, IX y X. En este sentido recoge el juicio valorativo de Jac. Brücker en su *Historia critica Philosophiae*¹¹. Por su parte, C. G. Noreña repite lo ya conocido por Bonilla y pone énfasis en el sentido naturalista del pensamiento de Vives, criticado por los teólogos¹².

Sin embargo, pensamos que todos estos meritorios acercamientos a la obra de Vives no han logrado abrirnos una senda para comprender sus *Comentarios* a la obra agustiniana. «*Grande opus*», la apellida el mismo san Agustín. Vives, en uno de sus autorretratos psicológicos, tan simpáticos por tan humanos, envía una carta a su amigo Cranevelt

8 Bonilla, *Luis Vives...* t. I, p. 123.

9 *Idem*, l. cit., p. 124.

10 *Idem*, l. cit., p. 126.

11 El juicio valioso de J. Brücker lo ha recogido G. Mayáns, 'Vita J. L. Vivis', en *Opera Omnia*, t. I, pp. 49-50.

12 «The Naturalistic Emphasis» titula C. G. Noreña una de las secciones de su obra, p. 200.

para decirle que no le escribe con más frecuencia por dar fin a sus comentarios agustinianos. Y añade con un gracejo singular: «A ella (a la *Ciudad de Dios*) estoy tan entregado en cuerpo y alma, tan de día y de noche que, por desgracia, temo que mientras voy construyendo mi *Ciudad*, no destruya mi cuerpo»¹³.

Exhausto de fuerzas quedó Vives al acabar sus Comentarios. Pero con la ilusión de haber obtenido para ellos la aprobación de Cristo y de su casta e integérrima esposa, la Iglesia. Con este deseo concluye su *Praefatio*¹⁴. A los oídos secularizados del pensador del siglo XX suena ello a beatería a destiempo. Pero aquel gran laico del siglo XVI, J. Luis Vives, no tuvo nunca reparo en dejar patentes sus más íntimos sentimientos religiosos. Iremos viendo en nuestro estudio cómo ello está muy en consonancia con lo más hondo del pensamiento de Vives, con la que pudiéramos llamar su *Weltanschauung*, en la que razón y revelación son dos luces que dimanán de un único foco: la *Verdad Increada*¹⁵.

No quedará tan exhausto el que se adentre en las lecturas de los *Comentarios* de Vives como él quedó al escribirlos. Pero sí es necesario mucho tesón, bien merecido por cierto. Tesón hemos puesto ciertamente en este trabajo que no pretende más que abrir una senda orientadora en la gran fronda de la obra de nuestro pensador. Siguiendo la senda abierta hemos querido adentrarnos en los intentos de Vives al elaborar sus *Comentarios* y formular, al mismo tiempo, una crítica de los logros obtenidos. Nos incita a ello su hazaña juvenil e «impremeditada». Y decimos «impremeditada» por cuanto el mismo Vives confiesa que había creído poder dar de mano a sus *Comentarios* en un par de meses. Los meses se trocaron en años. Y la lucha con el tiempo fue tan fiera que casi se desmorona irremediabilmente su salud, no en verdad de hierro¹⁶.

Con esto creemos haber dado cuenta de nuestro propósito. Nos permitimos desarrollarlo en este estudio con la serena independencía que recomienda Vives cuando da este consejo, siguiendo a Séneca: «Aquellos que antes de nosotros promovieron estos estudios, no son nuestros amos, sino nuestros guías»¹⁷.

I.—INTENTO DE VIVES EN SUS COMENTARIOS

Vives reconoce que no hay agudeza mental capaz de penetrar en las intimidades ocultas de la vida interior. Pero hay que añadir que si esta vida se hace patente en el escrito, no tenemos más que leer. Vives, en el *Praefatio* que antepone a sus *Comentarios*, nos revela su intimidad

13 Cf. *Obras completas*, ed. L. Riber, t. II, p. 1742.

14 *Omnium Operum D. Aur. Augustini. Commentaria J. L. Vives*, t. V, p. 15. (En las demás citas nos limitaremos a indicar *Commentaria*, p...).

15 Su sentido teológico, debido a su gran vivencia religiosa, ha sido objeto de ponderados estudios: Graf, P., *Ludwig Vives als Apologet* (Freiburg i. B., 1932); Monsegú, B., 'La doctrina cristológica de Luis Vives', en *Estudios Franciscanos*, LVI (1955) 43-70.

16 'Praefatio', en *Commentaria*, p. 9.

17 *Obras completas*, t. 2, p. 342.

por lo que toca al intento que tuvo al componerlos. En gran parte, el *Praefatio* está impregnado de un cariz polémico contra los teólogos, opuestos a tales comentarios, y contra los que le precedieron en la encomiable tarea, debido a su desmedrado éxito. De esto último ya se ha escrito lo suficiente para poderlo dejar a trasmano¹⁸. Por lo que toca a la incomprensión de los teólogos, la juzga Vives tan errada que no duda en escribir estas duras palabras: «No escribo para ellos, ni cuido de que me lean, ni se me da un ardite de su juicio y de su censura. No intento agradarles. Y si los desagrado, juzgaré que he escrito de manera más docta»¹⁹. Esta actitud de Vives, refrendada a lo largo de sus Comentarios, motivará el que éstos sean un día incluidos en el *Index*. Sobre ello también se ha escrito lo suficiente y no hay por qué volver sobre este tema que es, por otra parte, marginal a nuestro estudio.

Visto desde una vertiente más positiva, el *Praefatio* nos revela en primer término el origen de los Comentarios. Nos habla Vives del ambiente erasmista a favor de la publicación de las obras de los escritores antiguos. Erasmo había formado un equipo que llevaba ya publicadas las de san Jerónimo, san Cipriano y otros. A Vives le encarga entonces la preparación de la gran obra agustiniana, *De Civitate Dei*. Con esa inocente y atrevida ingenuidad de muchacho entusiasta —Vives tenía entonces 29 años, plenitud juvenil con inicios de madurez— su «*juvenilis quaedam cogitatio*», según expresión de él mismo, le hace creer que en un par de meses puede acabar con la faena que se le propone. Piensa que san Agustín le es algo ya muy familiar, pues han sido muy largas las horas transcurridas en su lectura. La lima, sin embargo, de la experiencia la hace ver muy luego que los meses han de trocarse en años para dar meta a su trabajo. Advierte que en san Agustín hay una variedad ingente de fábulas, de historias, de conocimientos de la naturaleza, de matemáticas, de geografía, de moral y de teología. Este ingente material se hallaba, por otra parte, en malas condiciones, pues los *códices*, en los que se transmite la obra agustiniana, estaban llenos de falsedades, malentendidos y equivocados. De tal suerte que en muchas ocasiones dan impresión, según Vives, de ser más una «*interpretatio*» que una «*exscriptio*»²⁰.

Por lo que toca a la Sagrada Escritura, tan citada por san Agustín, anota Vives que éste utiliza la versión de los LXX, versión que no todos los copistas han retenido sino que muchas veces han retocado a su manera.

Estas observaciones de Vives muestran su sentido crítico, como ya ha sido ponderado. Con ello contribuyó a un mejoramiento del texto agustiniano de la gran obra. Este es ya un primer mérito de los Comentarios de Vives que no podemos silenciar. Es cierto que la crítica textual ha dado desde entonces pasos de gigante. Pero es justo ver en Vives un vanguardista de la misma.

18 Nos remitimos a lo escrito por Bonilla, Casas Homs y Urmeneta, en los estudios ya citados.

19 'Praefatio', en *Commentaria*, p. 14.

20 *L. cit.*, p. 10.

De la preocupación de Vives por tener un texto depurado de la obra agustiniana, quisiéramos pasar ahora a reflejar su intención fundamental al componer los *Comentarios*. Este pasape que transcribimos nos la declara: «*Narrandae fuerunt fabulae et historiae: describendae regiones et urbes, tum consulendi Platonici pene omnes, et reliquae philosophorum nationes, et theologica tractanda, in quibus parcior quam in profanis aliquot de causis fui*»²¹. Vives, después de decirnos que su trabajo ha sido «sinuoso» y muchas veces «inameno», señala aquí los cuatro temas fundamentales del mismo: 1) recordar fábulas e historias; 2) describir ciudades y regiones; 3) constatar casi todos los filósofos platónicos y los filósofos de las otras regiones; 4) abordar los temas teológicos, si bien de modo más parco que los profanos. Esto último lo motiva Vives con razones que puede suponer el lector, conocida la actitud del filósofo respecto de ellos, razones que ahora no interesa recoger. Por lo que se refiere a los filósofos, deja constancia de que, al comentar los libros VIII, IX y X, tuvo siempre ante sí a Platón, muchas veces a Estrabón y en algunas ocasiones a Pausanias.

Esta ingenua confesión intelectual de Vives deja bien patente lo que se propuso en sus *Comentarios*. En frase breve, a la altura de nuestro actual momento cultural, pudiéramos decir, anticipando ya nuestro juicio definitivo, que la obra de Vives no es un *comentario a De Civitate Dei*, sino *notas aclaratorias* a la misma. Si tomamos en nuestras manos un comentario clásico, v. g. el de Tomás de Aquino a la *Metafísica de Aristóteles*, notamos al instante que el comentarista se adentra en la mente del autor, explora sus intenciones, detecta el plan de la obra y describe las líneas generales de su ejecución. De esta suerte prepara al lector para que tome inteligentemente en sus manos el texto que a su vez, se va comentando en lo que tiene de más sustantivo y trascendente.

No es esto lo que realizan los *Comentarios* de Vives. Parecen presuponer que el lector tiene ya capacidad para tomar contacto inmediato con el texto; que penetra en la sistemática del mismo; que en todo momento se halla orientado en su lectura. Necesita, con todo, algunas aclaraciones sobre datos particulares que le faciliten la inteligencia de la lectura. A esto quiere ayudar Vives. Y desde esta perspectiva hay que advertir que si no nos hallamos ante un «*comentario clásico*», nos da Vives una riqueza inagotable de datos sobre mitología, geografía e historia y da cuenta juntamente de incontables doctrinas de los antiguos pensadores. Programáticamente, es más mesurado en lo que toca a la teología. Pero aún en este campo sus notas apuntan a muchas cuestiones de la época.

Penſamos que estas iniciales observaciones permiten al lector tomar conciencia de los intentos y propósitos de Vives al componer sus *Comentarios*. Es obvio que nos preguntemos ahora por el éxito de los mismos.

Nuestro sentido crítico nos fuerza a distinguir en los mismos dos momentos peculiares. El primero nos muestra sus logros más generales. El segundo nos hará ver su actitud ante el tema fundamental de *La*

21 *L. cit.*, pp. 10-11.

Ciudad de Dios y su aportación al mismo. El humanísimo Vives, dotado de rectitud acrisolada, nos invita a un examen de ambos momentos cuando en la *introducción* a su gran obra *De Disciplinis* se contraponen a Aristóteles. Este demandaba gratitud por sus descubrimientos, mientras que él tan sólo se atreve a pedir venia por sus omisiones. «Pro omissis», dice su texto latino²². Tal vez sea esta vertiente de las *omisiones* lo que más puede decepcionar en la lectura de sus laboriosos Comentarios. Lo iremos viendo en diálogo con el mismo Vives.

II.—APORTACIONES POSITIVAS DE LOS COMENTARIOS

Tres funciones cumple primordialmente Vives en sus Comentarios, sin negar otras: la del filólogo, la del historiador de la cultura y la del filósofo. Desde estas tres funciones queremos anotar los aspectos positivos que hallamos en los mismos.

a) *Vives filólogo*

Nadie pueda dudar del nexo delicado que vige siempre entre la palabra y la idea. Pero la historia de la filosofía del lenguaje nos habla de grandes discrepancias, al tratar de señalar la función respectiva de ambas. Mientras que para unos pensadores la palabra es mero instrumento, portador de un mensaje, para otros la palabra tiene en sí una virtud creadora. El pensamiento que se traspasa en la Biblia se inclina a esta segunda interpretación. Y en nuestros días, M. de Unamuno, gran admirador de la virtualidad de la palabra, evoca muchas veces su potencia creadora, en conexión con el mensaje bíblico.

También Vives nos parece que se inclina a esta segunda concepción. La opinión de los humanistas que veían en la decadencia de las bellas letras la raíz y causa de la decadencia de los saberes, es totalmente compartida por Vives. Esto motiva el que éste se ensañe no pocas veces en estos Comentarios contra opiniones filosóficas y teológicas que no tienen más fundamento que una mala comprensión de los vocablos utilizados. Recordemos, por vía de ejemplo, un caso bien significativo que patentiza la mente de Vives y deja entrever, a su vez, uno de los aspectos más negativos de su obra. En este pasaje comenta Vives la expresión «natura communis», utilizada por san Agustín. Recuerda con irritación cómo en una disputa escolástica que oyó en París, la cual versaba «de naturis communibus specierum et generum», el defensor de las «naturae communes», impugnadas por los occamistas, se apoyaba en este texto de san Agustín en el que el doctor entiende la «natura communis» como modo común de obrar de la naturaleza, como se advierte en el hecho de que toda madre ame a su hijo. La «natura communis» de que habla aquí san Agustín hay que interpretarla en sentido casero, muy al margen de toda elucubración metafísica. Ello motiva el que Vives se revuelva airado contra tan mala exégesis y escriba: «Estas

²² *Opera Omnia*, t. VI, p. 7; *Obras completas*, t. 2, p. 342.

malas interpretaciones de vocablos han causado una peste en todas las artes que primeramente las corrompió y más tarde las hizo perecer»²³.

Tiene razón Vives para encorajinarse contra este absurdo *quid pro quo* del escolástico parisiense. Mas desde nuestra preocupación actual por el lenguaje advertimos que nuestro filósofo aúna con lazo inescindible el buen pensar con el buen decir, viendo en este último el mejor camino para llegar al primero. Al mismo tiempo es forzoso advertir que su menguada perspectiva filológica no fue capaz de penetrar en los grandes problemas de la naturaleza, del individuo y de la persona, que se insertan en las traídas y llevadas «naturae communes». Sobre esta carencia de sentido metafísico volveremos más tarde. Pero creemos oportuno hacer desde ahora esta llamada, porque este aspecto negativo que hallamos en Vives ha sido muy poco tenido en cuenta. Hasta es posible que otros intérpretes piensen de modo distinto.

Recojamos de este primer acercamiento a *Vives filólogo* su convicción del nexo íntimo que une el pensar y el decir. De tal suerte que sólo un decir recto y bello puede hacernos penetrar en el verdadero saber. Su entusiasmo de humanista incita a Vives a sobrevalorar tanto las posibilidades de las lenguas clásicas, latín y griego, que ve en ellas los recipientes imprescindibles de los mejores saberes humanos²⁴.

Su preocupación de filólogo le lleva igualmente a esbozar en sus Comentarios una *filosofía del lenguaje* que interesa recoger. Sobre todo hoy, cuando tan en alza se halla esta sección de la filosofía.

Expone Vives su concepción del lenguaje al comentar la historia de uno de los dioses de la mitología antigua. Los latinos le llamaban *Mercurio*; los griegos, *Hermes*. El nombre latino lo deriva Vives del verbo «mercor»; de donde «mercatus» y «mercatura». Los mercados romanos estaban, pues, presididos por el ágil dios *Mercurio*.

Más relación tiene con la filosofía del lenguaje el nombre griego de *Hermes*, ligado a ese saber que tanto preocupa hoy: la *hermenéutica*. Vives afirma que se le dio al dios ese nombre, no porque *interprete* los dichos de los dioses a los hombres, sino porque *notifica* sus mensajes y porque realiza fidelísimamente lo que le mandan. En lo que consiste, agrega Vives, la función del lenguaje, «*munus sermonis*». Tiene, por lo mismo, el lenguaje la misión primaria de hacer presentes las intenciones de una mente a otra, estableciendo de este modo la intercomunicación entre ellas. Tan es así, que Vives llega a afirmar que la intercomunicación humana, y con ella la concordia, no fue posible antes de que Hermes esparciera por doquier el instrumento vinculador del lenguaje.

Buen conocedor de Platón, cita Vives un pasaje de Cratilo. Pero nos permitimos insinuar que no parece haber percibido nuestro filósofo toda la malicia irónica del pensador griego en dicho pasaje. En él juega Platón con la etimología del nombre del dios y permite que unos le llamen *Eiremes*, mientras que otros, el legislador y los que están a su lado, embellecen este nombre y le llaman *Hermes*. Platón malicia con el primer nombre, *Eiremes*, que se origina de εἶρω. Este verbo significa *decir*, pero

23 *Commentaria*, lib. XIX, cap. XII, p. 1165.

24 *Obras completas*, t. 2, p. 340.

también *ironizar*. De este verbo deriva nuestro vocablo *ironía*. *Hermes*, sin embargo, se vincula a ἑρμηνεύω que significa *expresar el pensamiento por la palabra* o, también, *interpretar*. En esta ocasión Vives ha visto el lenguaje desde su mejor vertiente, es decir, como mensaje vivo, como presencia del que habla, como anuncio inmediato de lo que propone una mente. En segundo lugar y con cierto valor secundario, como interpretación verdadera. Todo lo cual es considerar al lenguaje en su valor positivo.

Sin embargo, no ha querido Vives calar en la ambigüedad que implica todo *decir*, que puede comunicar un mensaje y puede, igualmente, con muy ladina «ironía», celarlo y ocultarlo. Así lo vio Platón en el pasaje citado por Vives, al hablar de los dos nombres del dios: *Eiremes* y *Hermes*. ¿Por qué Vives no anotó la vertiente negativa del *decir*, propuesta por Platón? Si Vives ilumina el bello tema del lenguaje, no quiso recoger el contenido platónico en la vertiente negativa del mismo, es decir, del lenguaje como *ironía* y *encubrimiento*²⁵.

Vives filólogo no sólo ha reflexionado en sus Comentarios sobre el lenguaje en general sino que ha utilizado las dos lenguas clásicas, especialmente el griego, para aclarar el contenido ideológico de los problemas desde la misma historia de las palabras. Queremos tan sólo presentar algunos casos, para que se vea mejor el método utilizado por Vives.

Al recordar san Agustín las ideas de Platón, Vives comenta este hondo problema filosófico en estos términos: Las ideas platónicas se han llamado así porque por ellas se ve —«*ab spectando sunt dicta*»—, pues si uno tiene que actuar, mira a la *idea*, a la cual se debe adaptar, como el pintor que pinta una imagen y tiene ante sí el ejemplar de la misma. En Dios, sigue comentando Vives, se hallan las ideas de todas las cosas, mirando a las cuales el supremo Hacedor va dando a luz cada una de las cosas y también el mundo entero. Así pues; según Platón tres son los principios del universo: la mente que hace la obra, la cual es el mismo Dios; la materia de la cual se hace; el ejemplar al que mira el Hacedor al realizar su obra. Según esto, no sólo cada una de las especies de las cosas, sino también el cielo, los elementos y el mismo universo al que los filósofos llaman τὸ πᾶν —el todo— ha tenido por principio la *idea*²⁶.

Permitásenos subrayar en este momento que Vives no desmerece aquí de ninguno de los mejores intérpretes actuales de Platón. Tan de hoy nos parece su comentario. Y tan iluminador y valioso.

Place confirmar este análisis filológico de las ideas platónicas con otro a la altura de la *fenomenología actual*. Se enfrenta en esta ocasión Vives con el conocimiento que tiene Dios de las cosas futuras. Mucho se ha escrito sobre este saber divino, al que se ha llamado «*prae-scientia*». Vives rechaza esta presciencia porque para Dios las cosas no son nunca futuras, sino siempre *presentes*. Esta presencialidad de la ciencia divina Vives la marca con estos tres verbos latinos: «*scire, videre, cernere*». Estos tres verbos son muy de notar frente al «*prae-scire*» de los teólogos, al

25 *Commentaria*, lib. VII, cap. 14, p. 393. El texto de Platón en el *Cratilo*, 408 b.

26 *Commentaria*, lib. VII, cap. 28.

que Vives tan sólo recuerda para declararlo claudicado. Sugiere cierta anticipación cognoscitiva del futuro, que es presente a la mente divina ²⁷.

Desde la historia de las palabras anota Vives cómo el vocablo «*tyranus*» significó en un primer tiempo lo mismo que *rey*, es decir, el que manda. Pero poco a poco se fue deslizado el contenido hasta llegar a lo que hoy entiende todo el mundo por tal palabra. Primero significó «*hombre prepotente*». Y más tarde, «*hombre poderoso y cruel*» ²⁸.

Con el análisis de otra palabra más simpática concluimos esta breve reseña filológica viviana. Nos referimos al adjetivo «*almus*», «*alma*». No es rara esta expresión «*alma mater*» en la pluma del investigador agradecido a la universidad en que se ha formado. Pero es lamentable el que no siempre se perciba el hondo y humanísimo sentido de esta expresión. Vives nos lo hace ver, anotando que «*almus*» se origina de «*alere*», que significa *alimentar*. Así se puede hablar en mitología de *Venus alma* y *Ceres alma*. También en sentido naturalista y real: «*terra alma*». Bien puede, por lo mismo, el joven investigador volverse hacia su universidad para declararla «*alma mater*», madre nutricia de su espíritu. Vives le autoriza para ello ²⁹.

Estas citas pudieran multiplicarse. Pero nos parece que lo indicado es suficiente en un estudio, que no pretende más que abrir sendas, para tomar conciencia del modo que tiene Vives de utilizar sus conocimientos filológicos y de cómo los pone al servicio de sus *Comentarios*. Por otra parte, vamos viendo cómo tiene sentido ver en el trabajo de Vives más bien unas *notas aclaratorias*.

b) *Vives y la cultura antigua*

Al intentar san Agustín dar una visión de *La Ciudad de Dios* frente a la ciudad del mal utiliza toda la cultura antigua. Vives es una réplica de su maestro, especialmente en estos tres campos que queremos subrayar: la mitología, la geografía y la historia civil de los pueblos. Muestra en ello unos conocimientos que pudiéramos designar como inabarcables. Y sin embargo, es de notar que a ellos, sobre todo, se refiere Bonilla cuando afirma que el valor de los *Comentarios* es más histórico que positivo ³⁰. Por nuestra parte, nos parece que se trata de algo ineludible. Si Menéndez Pelayo pudo afirmar que el más concienzudo historiador se hace viejo a los veinte años por haber sido superado en puntos esenciales, esta situación del historiador se agrava si, como en nuestro caso, han pasado siglos, en los que los estudios históricos de las culturas antiguas, especialmente de la cultura greco-romana, han tenido un cultivo y un desarrollo inmenso. Vives nos da un testimonio de su amplio saber para aquella época. Y desde ella tenemos que subrayar la inmensidad de sus conocimientos. Pero al mismo tiempo hay que confesar que esta vertiente de su trabajo es la más desfasada y la más inutilizable

²⁷ *Commentaria*, lib. V, cap. 9, p. 299.

²⁸ *Commentaria*, lib. V, cap. 19, p. 321.

²⁹ *Commentaria*, lib. VII, cap. 11, p. 389.

³⁰ *O. cit.*, p. 126.

³⁰ *O. cit.*, p. 126.

hoy día. Por ello, nos limitamos a unas referencias sobre los tres campos indicados.

A la *mitología* dedican los Comentarios de Vives páginas muy largas. Ya en el segundo libro inicia la exposición de la misma para confirmar el alegato de san Agustín contra los dioses paganos, los cuales en ninguna manera han contribuido a moralizar las costumbres, pues no sólo no dan mandatos probos sino que consienten que sus fiestas sean celebradas con torpezas. El gran doctor recuerda aquí las obscenidades que tenían lugar en Roma cuando las fiestas de Cibeles, la gran Madre de los dioses. Vives no analiza la gran visión agustiniana de la historia de Roma desde la ética. Se limita a comentar las rápidas pinceladas de San Agustín con el relato largo de la historia de la gran Madre de los dioses, describiendo el culto que recibía tanto en Asia como en Roma³¹. Bajar a los detalles de esta descripción no interesa en lo más mínimo. Pero sí dejar constancia de la gran información de Vives.

Esta se hace más patente, si cabe, en su comentario al libro VII de la obra agustiniana. En ella el doctor de Hipona quiere hacer ver que los grandes dioses de la teología civil son incapaces de llevar a sus fieles a la felicidad de la vida eterna. Pero juntamente con los grandes san Agustín menciona una ingente multitud de dioses y de diosas que presiden todas las actividades humanas. Vives se cree en el deber de clarificar la historia y las diversas funciones de los mismos en páginas que hoy nos son tan latosas que nadie es capaz de leerlas íntegramente.

Y sin embargo, siempre deja entrever su genio filosófico. Hace breves momentos anotamos cómo del nombre del dios *Hermes* se eleva a una filosofía del lenguaje. Al hablar de Minerva, vincula esta gran diosa a la *memoria*, en la cual, afirma Vives, se contienen todas las disciplinas. Esto es más de notar por cuanto es innegable que se da en Vives una tendencia a potenciar la memoria como facultad de la mente, muy en la línea agustiniana³².

Hasta ciertas referencias a detalles repelentes de obscenidades mitológicas hacen ver la gran amplitud de los conocimientos de Vives sobre la mitología antigua³³.

Por lo que toca a la *geografía* de pueblos y regiones es de notar la descripción que nos da la India. Diez años más tarde, al dedicar su obra, *De Disciplinis*, a Juan III, rey de Portugal, pondera las altas gestas de los portugueses³⁴. Diez años es un gran lapso de tiempo en aquellos momentos históricos tan agitados. Ello explica que en sus Comentarios hable de la India, de su situación geográfica, de sus gimnofisitas y brahmanes, exclusivamente según lo que dicen de ella los autores clásicos Filóstrato y Estrabón³⁵. Ni siquiera tiene en cuenta el relato que de

31 *Commentaria*, lib. II, cap. 4. Sobre este tema agustiniano nos remitimos a nuestro estudio: 'El factor ético en la visión agustiniana de la historia de Roma', en *La Ciudad de Dios* CLXXXVI (1973) 331-54.

32 *Commentaria*, lib. VII, cap. 16. Sobre la *memoria* véase la *Introducción* al libro II del *Tratado de almas*. *Obras completas*, t. 2, pp. 1182-83.

33 *Commentaria*, lib. VII, cap. 2, p. 406.

34 *Obras Completas*, t. 2, pp. 337-40.

35 *Commentaria*, lib. X, cap. 32, p. 602.

sus viajes hizo Marco Polo. Iremos notando que la Edad Media es un libro cerrado para Vives.

Sus informes geográficos sobre los pueblos y ciudades de la cuenca del Mediterráneo son mucho más ricos, debido a la multitud de fuentes que utiliza con suma facilidad y dominio. Nos permitimos en este momento señalar un silencio de Vives que nos parece muy significativo. Dada su tendencia moralizadora, es de notar que, contra lo que suele acaecer, no vincule las cualidades morales de los pueblos, positivas o negativas, al factor geográfico. Más tarde, hasta se mostrará muy duro en obras posteriores contra los italianos por sus exclusivismos renacentistas. Como si sólo aquella tierra pudiera producir ingenios³⁶. Es muy posible que sus relaciones vivas con las diversas naciones le hiciera ver que la inteligencia y la estupidez, la virtud y el vicio, más que de factores geográficos dependen de otros factores más íntimos y personales. En todo caso nos parece que este silencio es para tenerse en cuenta. Y lo juzgamos de signo positivo. Pues, sin negar ciertos influjos a la geografía y clima, los altos valores del espíritu siempre serán para todos los humanos, no valores regalados, sino valores que hay que conquistar. Esto parece decir Vives con su silencio.

Sus conocimientos de *historia civil antigua* suponen una lectura muy reflexiva de los grandes historiadores de la antigüedad clásica. Ya en el mismo prólogo nos da un breve resumen de la historia de los *godos*. Al hacerla se apoya en Estrabón, Mela, Plinio, Orosio, etc... Señala las regiones que habitaban, sus guerras continuas, su desplazamiento por los *hunos* y sus irrupciones sobre el imperio romano, hasta que en una de ellas Alarico logra apoderarse de Roma. Sabido es que este hecho motiva el que san Agustín escriba sus libros, *De Civitate Dei*, como respuesta a la crítica de los paganos. Así lo recuerda Vives y con ello cierra su relato sobre los godos³⁷.

Este relato histórico viene a ser paradigmático en sus Comentarios. En ellos, sin embargo, son los autores clásicos, Tito Livio, Salustio y Tácito, los que están más presentes a su espíritu. Su sentido crítico y ético le incitaba a eliminar todo lo que tuviera algún tinte fabuloso y le inclinaba a atenerse a estos grandes historiadores.

c) *Vives, historiador de la filosofía*

Ya se ha puesto en relieve el que Vives elabora en sus Comentarios, sin pretenderlo, una historia de la filosofía, muy meritoria para aquella época, aún dentro de sus grandes limitaciones. La mayor de estas limitaciones se halla, en nuestra opinión, en desconocer la aportación filosófica de la Edad Media. Todavía por lo que atañe al saber teológico sus referencias a esta edad, aunque no pequen de brillantes, dan impresión, al menos, de que este saber se hallaba presente al espíritu de Vives. Los nombres de santo Tomás y de san Buenaventura, siempre citados como teólogos, lo refrendan. Lo mismo hay que decir sobre el

³⁶ En su obra *De Concordia et Discordia* alude reiteradamente a la necesidad de presumir de ser uno de determinada región.

³⁷ *Commentaria*, pp. 22-28.

movimiento literario de aquella edad. Alcuino, Rábano Mauro, la escuela de San Víctor, etc..., son ponderados por Vives como representantes de la vida literaria en la edad media³⁸.

No se puede decir lo mismo respecto de la filosofía medieval en sus tres máximas direcciones: la *crisiana*, la *musulmana* y la *judía*. La *crisiana* sólo es percibida por Vives, según más tarde veremos, en la caricatura del fin de aquella edad, cuando estériles disputas encubren y sofocan los grandes y decisivos problemas metafísicos, que Vives no tuvo la intuición de percibir tras la maraña. De los *filósofos árabes* cita a Avicena y a Averroes; pero sin adentrarse en sus respectivas filosofías. De la *filosofía judía*, tan brillante en la edad media, no hemos sido capaces de hallar en Vives la menor alusión. ¿A qué es ello debido, dada la hoy innegable ascendencia judía de Vives? Creemos que la cultura judía de Vives se limita sustancialmente al Antiguo Testamento, muy citado por él. También recuerda a Aristóbulo y a Filón, los dos grandes pensadores judíos en torno a nuestra era. El primero abre para Vives la serie de escritores antiguos que pensaron había una deuda en la filosofía griega respecto del mensaje bíblico. Por lo que atañe a Filón, no parece que le haya leído, aunque recuerde el ambiente que rodeaba al gran pensador judío, que motivó el que se acuñara esta frase: «O Filón platoniza o Platón filoniza»³⁹.

La *historia de la filosofía*, propuesta por Vives, se limita fundamentalmente a la filosofía clásica de Grecia y Roma. Dentro de esta filosofía señala cuatro corrientes fundamentales frente a las cuales toma una definida actitud. Nos referimos a la corriente platónica, a la estoica, a la aristotélica y a la epicúrea. Cita también a filósofos que no se pueden incluir en estas tendencias, como Tales de Mileto, Anaxágoras, Empédocles, etc... Pero ante el espíritu de Vives son de mucha menos importancia que las corrientes señaladas.

Para mejor comprender la actitud de Vives ante estas corrientes de la filosofía antigua, creemos necesario anticipar una de las conclusiones de nuestro estudio. Se refiere ella al sentido sintético de la obra viviana. Fue Vives un pregonero de la concordia⁴⁰. Y quiso llevarla al campo del saber. La raíz de la concordia en este campo se halla en que no hay más que una luz que ilumine al hombre. Por lo mismo, no puede haber más que una verdad. Razón y fe, filosofía y teología, deben formar un único cuerpo doctrinal que resuelva las mil incógnitas que acompañan al hombre.

Desde esta visión unitaria de la cultura humana ha reflexionado Vives sobre los sistemas filosóficos de la antigüedad clásica más desde sus aciertos que desde sus errores. Tales aciertos han venido a ser una preparación de la plenitud de verdad que nos llegó en Cristo.

38 *Commentaria*, lib. V, cap. III, p. 285; lib. XIII, cap. 24, p. 747; lib. XII, cap. 9, p. 673.

39 *Commentaria*, lib. XVII, cap. 20, p. 984.

40 Hemos expuesto este aspecto fundamental del pensamiento de Vives en la *Introducción* a la traducción española de su obra *De Concordia et Discordia*, (Ediciones Paulinas, Madrid, 1978).

De esta unidad del saber dimana en Vives su actitud totalmente favorable a dos de las direcciones señaladas: la *platónica* y la *estoica*. Eran las más conformes con su vivencia religiosa y ética. Y veía a ambas como un anticipo del mensaje cristiano.

La *corriente platónica* ha sido estudiada por Vives, especialmente en su comentario al libro VIII, como ya él mismo lo afirma programáticamente en el «*praefatio*» de su obra. Al comentar el primer capítulo de dicho libro motiva por qué se extiende en la exposición de los filósofos platónicos, muy citados en este momento por san Agustín. Alega tres razones: la primera es para oponerse a la ignorancia de los teólogos respecto de tan grandes pensadores. La segunda consiste en que los platónicos han mostrado gran ingenio en el estudio de las cosas. La tercera, que Vives juzga la máxima, se fundamenta en que las opiniones platónicas son cercanas a nuestras verdades religiosas: «*vicinae sunt nostrae pietati*»⁴¹.

A la *doctrina estoica* se acerca Vives por ley gravitatoria de los espíritus, dado el profundo sentido moral que anida en su alma. A este motivo hay que añadir también el que ya hemos anotado respecto de los platónicos: su acercamiento a la moral cristiana. Pone bajo el tutelaje de san Jerónimo esta opinión; pero indudablemente la hace suya cuando escribe: «*Idcirco Hieronymus Stoicam sectam simillimam censet Christianae religionis*»⁴².

Este mismo sentido moral que le acerca a los estoicos motiva la constante antipatía que traspira siempre hacia Epicuro y su escuela. Hoy la historia de la filosofía nos habla de Epicuro como cultivador de la serenidad en el goce y de la paz con los amigos. Vives siempre lo enfoca desde su entrega al mero placer sensible. Sin citarla, Vives tiene presente la difamadora frase de Horacio, que se aplica a sí mismo: «*Epicuri de grege porcum*»⁴³. De seguro que Horacio la dejó caer en el papel en un momento de craso hedonismo. Pero la frase ha tenido tal fortuna que a Epicuro se le ha conocido más por dicha frase que por la doctrina que ha formulado en sus escritos. Nos parece que Vives se halla bajo el influjo de la misma. Este texto lo dice bien claramente: «*Epicurus et Aristippus et Cynici, et caeteri pecudes philosophorum*»⁴⁴. La inserción en la animalidad es el gran ataque del sentido ético de Vives contra la corriente epicureísta.

Por lo que toca a Aristóteles, Vives mantiene respecto de él la actitud fría de un hombre de ciencia. Le niega el supremo don de la palabra que tuvo Platón. Pero le cree superior a éste en la investigación de los fenómenos de la naturaleza, como luego diremos.

Ahora nos parece muy aleccionador ir exponiendo detenidamente estas diversas corrientes filosóficas, dejando ya a tras mano la de Epicuro, pues sobre ella Vives es mucho más breve y ya queda suficientemente indicado cómo enjuicia a este pensador.

41 *Commentaria*, lib. VIII, cap. 1, p. 430.

42 *Commentaria*, lib. IV, cap. 3, p. 225.

43 La frase de Horacio se halla en *Epistolarum*, lib. I, IV, v. 16.

44 *Commentaria*, lib. VIII, cap. 3, p. 418.

Sobre los *platónicos* Vives aborda en primer término el origen de su filosofía. San Agustín le incita a ello al proponer la cuestión de si Platón oyó a Jeremías o leyó los profetas bíblicos. Vives cita en sentido afirmativo al mismo san Agustín en su obra *De doctrina christiana*, a Eusebio de Cesarea, a Numenio y, en primer término, al judío Aristóbulo. Aun hoy día la crítica señala a este pensador judío del siglo II antes de nuestra era como el introductor de la hipótesis de un posible influjo de los profetas bíblicos en la filosofía griega. Vives se declara a favor de dicha hipótesis. Y señala estos tres momentos sucesivos en la enseñanza de la sabiduría antigua: el profetismo judío, los sacerdotes druidas y los filósofos griegos⁴⁵.

Del *contenido* de la filosofía platónica Vives subraya especialmente dos aspectos de la misma: Dios como *luz de la mente* y Dios como *Sumo Bien*. Al exponer cómo es Dios luz de la mente, hace referencia explícita al libro VI de la República de Platón, donde se afirma que la Idea de Bien es para la mente lo que el sol para el cosmos: fuente de luz y de vida. Vives acepta implícitamente y sin preocupación alguna la identificación de la idea de Bien de que habla Platón en los pasajes citados con el mismo Dios, siguiendo una tradición, sobre todo cristiana. No es posible negar cierta relación entre la Idea de Bien y el Ser Sumo; pero el problema queda más bien planteado que resuelto por el mismo Platón. Algo semejante hay que decir de la vinculación que establece Vives entre el bíblico, «*Ego sum qui sum*» y la doctrina de Platón en los diálogos *Sofista* y *Parménides*. Hay, sin embargo, que afirmar cómo la escasa reflexión de Vives sobre estos altos problemas metafísicos no le permitieron adentrarse por caminos tan prometedores⁴⁶.

Otra gran cuestión que aborda Vives es el *dualismo platónico*. Ve el origen del mismo en los magos y sabios de Persia, el principio de los cuales fue Zoroastro. Bajo este influjo afirma Vives que Platón distingue en el libro X de *Las Leyes* dos clases de almas gemelas: una de la que proceden las cosas buenas; otra, de la que proceden las malas. A continuación anota que también los maniqueos admiten este doble principio⁴⁷.

Una crítica reflexiva advierte en Vives un acercamiento de la concepción de la materia como mero elemento de limitación, que es la tesis platónica, con el dualismo metafísico que eleva la materia a ser un principio positivo, capaz de enfrentarse con su opuesto, que es el espíritu. Es fácil aunar ambos aspectos de la materia. Históricamente han influido en ocasiones en un mismo autor. En la desestima que san Agustín manifiesta hacia cierto aspecto de la materia, como la sexuali-

45 *Commentaria*, lib. VIII, cap. 11, pp. 459-61. Sobre el influjo de los profetas bíblicos en la filosofía griega sigue aún vigente la disconformidad. En España combate G. Fraile (*Historia de la Filosofía*, BAC, 1945, t. I, p. 490 y t. II, p. 83) este supuesto influjo, y califica de «burda supercheria» la hipótesis del mismo. A. Tovar, gran conocedor de la cultura clásica, no elimina un posible eco de los profetas bíblicos en los diálogos de Platón (*Un libro sobre Platón*, Austral, Madrid 1956, pp. 15 y 21).

46 *Commentaria*, lib. VIII, cap. 3, pp. 436-38. El pasaje citado de Platón se halla en *Rep.*, lib. VI, 509 d. Completa el tema en lib. VII, 517 b-c.

47 *Commentaria*, lib. V, cap. 21, p. 324.

dad, no es fácil separar ciertos resabios de su maniqueísmo de los influjos que aceptó de la escuela neoplatónica. Lo mismo hay que decir de Vives, quien no parece haya tomado conciencia de este gravísimo problema histórico.

Por lo que toca a la unión de espíritu y materia en el hombre, Vives anota que san Agustín se negó a ver en el cuerpo un mero vestido —«*indumentum*»— del alma y juzgó que era una *parte del hombre*. Comenta Vives que san Agustín optó por esta doctrina según un criterio más verdadero: «*ex veriore opinione*»⁴⁸.

Otras muchas doctrinas platónicas recuerda Vives; pero juzgamos que las alegadas son suficientes para valorar su aportación a la historia del platonismo.

No es menor la simpatía que traspira Vives por el *estoicismo*, al que mira como a un bloque doctrinal sin fisuras. Analizada más de cerca esta actitud, se advierte muy luego que es el español Séneca quien más incidencia tiene sobre él. Recojamos algunas de las principales doctrinas que comenta de los mismos.

Por su honda repercusión en la interpretación del estoicismo y, también en el sistema viviano, recopilamos estas líneas en su texto latino: «*Semina in nobis esse virtutum, Stoici dicebant e natura indita, aliis majora, aliis minora, ea excoli, augeri, perfici disciplina, educatione, exercitatione*»⁴⁹. Leemos en estas líneas uno de los puntales de la alta personalidad filosófica de Vives. Se dan *semillas* de virtudes en nosotros, escribe nuestro filósofo. Se ha escrito mucho sobre las semillas, los gérmenes y anticipaciones que presupone Vives en el campo del conocimiento. Aquí Vives extiende esta concepción al campo moral. Nos hallamos, pues, ante uno de los puntos neurálgicos de su pensamiento, aunque él lo ponga a cuenta de los estoicos. Lo cual históricamente es cierto. Según esta concepción, tanto en la vida del conocimiento como en la moral, la naturaleza se anticipa en nosotros para darnos unas semillas, principios fundadores de lo mejor que se da en el hombre. ¿Qué es necesario para que estas semillas lleguen a granazón? Vives sentencia: la *disciplina*, la *educación*, el *ejercicio*. Esto es Juan Luis Vives, no en una pieza, como vulgarmente se dice, sino en estas tres palabras. Ellas adensan lo mejor del sentido ético y pedagógico de Vives. Es decir: su *personalidad filosófica*.

Este mismo sentido ético y pedagógico motiva el que Vives reguste repetir el que llama «*stoicum paradoxum*». Afirma la paradoja estoica que el bueno, aunque sirva, es libre; mientras que el malo, aunque reine, es esclavo. Expresión que halla su paralelismo en la tesis del siervo sabio y del rey necio⁵⁰.

Es muy posible que la perspectiva viviana del estoicismo desde la

48 *Commentaria*, lib. I, cap. 13, p. 57.

49 *Commentaria*, lib. II, cap. 29, p. 152.

50 En el texto de san Agustín, *De Civitate Dei*, lib. IV, cap. 3, leemos: «*Proinde bonus etiam si serviat, bonus est: malus autem etiam si regnet, servus est*». Lo cual comenta así Vives: «*Stoicum paradoxum, cujus meminit Cicero in Paradoxis et Pro Murena*» (*Commentaria*, lib. IV, c. 3, p. 225).

plataforma de Séneca motive el que no tome conciencia del panteísmo, tan inserto en el estoicismo clásico de la primera época. Hasta llega a afirmar que los estoicos con Platón sostienen que Dios es la mente que rige el mundo⁵¹. La historia crítica constata que en esta ocasión una inmensa distancia separa a Platón de los estoicos. Pero Vives no la percibe. Tal vez su simpatía por la escuela estoica y su despreocupación por los problemas metafísicos, contribuyan a ello. Para Vives los estoicos fueron primariamente, mejor fuera decir únicamente, grandes moralistas. Sería, con todo, muy sugestivo saber en quién pensaba Vives, al afirmar que algunos antiguos filósofos veían en Dios una fuerza difundida por el universo. Hoy pensamos al instante en los estoicos. Pero creemos que Vives más bien tenía ante su mente diversos pensadores presocráticos, como Tales, Demócrito, etc... Así, por otra parte, lo da a entender al principio del comentario a este capítulo XI del libro IV⁵².

Para la escuela aristotélica, y, especialmente, para el mismo Aristóteles, tiene Vives una alta admiración, pero no simpatía. Se lamenta de que habiendo sido Aristóteles mucho menos conocido que Platón mientras estuvieron vigentes las lenguas latina y griega, tomó más tarde un predominio injustificable, habiendo sido casi abandonado Platón, «*sanc-tissimum philosophum*»⁵³. Esta expresión habla de un modo clarividente de las preferencias de Vives. No obstante, siente por Aristóteles el respeto intelectual que se debe al sabio. Con clarividencia histórica admirable, lamenta que durante siglos, hasta su comentador Alejandro de Afrodisia, fuera más citado que leído y entendido⁵⁴. Más tarde, sigue afirmando Vives con menos acierto y perspicacia, durante las disputas escolásticas se leyeron sobre todo sus libros de *Lógica* y de *Física*, olvidando otras obras muy preclaras del mismo.

En otro pasaje de sus Comentarios siente la tentación de comparar a los dos próceres del pensamiento griego, Platón y Aristóteles. Afirma que debe rechazarla por ser odiosa. No obstante, sucumbe parcialmente a la misma para decirnos que para los griegos Platón era un *ser divino* y Aristóteles un «*daimon*». Que en lo que toca a la elocución, si Zeus hablara, lo haría en el lenguaje de Platón. Pero que Aristóteles penetró mejor en las reglas de la retórica y cultivó un estilo breve y sentencioso. En su defensa de Aristóteles Vives no llega a percibir que tal estilo se debe a que las obras aristotélicas conservadas no fueron compuestas para la publicidad, sino que son *apuntes escolares*⁵⁵.

En *Etica* le vincula demasiado a Platón, al afirmar que tomó de éste

51 *Commentaria*, lib. IV, cap. 11, pp.241-44.

52 *Commentaria*, l. cit., p. 244.

53 *Commentaria*, lib. VIII, cap. 10, p. 457.

54 *L. cit.* La historia del aristotelismo en sus últimas investigaciones concuerda con Vives, pero sólo en lo que atañe a la *Metafísica*, pues sus libros de *Lógica*, de *Filosofía Natural* y de *Etica* fueron indudablemente más conocidos, aunque sin llegar a tener el influjo que más tarde conquistaron. Por lo que toca al juicio negativo sobre el Aristóteles de fines de la edad media, Vives no le conoce lamentablemente más que a través de las mezquinas disputas de los ergotistas. De los grandes comentarios que se hicieron a Aristóteles en el momento cumbre del pensamiento medieval no toma conciencia nuestro Vives.

55 *Commentaria*, lib. VIII, cap. 12, p. 462.

lo mejor de la misma⁵⁶. Tiene, por el contrario, preferencia por Aristóteles en lo referente a los conocimientos de la naturaleza. El libro aristotélico, *De historia animalium*, es utilizado en muchas ocasiones por Vives⁵⁷.

Por lo que atañe a la *Metafísica* preanuncia aquí con su silencio lo que escribirá diez años más tarde en *De Disciplinis*. Dice así, al proponer el estudio de Aristóteles: «Con no menor esmero se le explicarán (al alumno) los seis primeros libros de la *filosofía primera*, pues los restantes, ora fueren doce, ora fueren catorce, según place a algunos, lo leerá él por sí mismo, apuntando y tomando buena nota de todas las sentencias y aforismos dignos de recordación. Todo lo demás es de una dificultad grande y de una total esterilidad»⁵⁸. Escribimos este estudio en un momento en el que estamos comentando el libro excepcional de Zubiri, *Sobre la esencia*. Viene a ser éste una continuación, un diálogo y un contraste con la metafísica de Aristóteles y, en especial con el libro VII. Y sin embargo, Vives juzga este libro difícil y estéril en el dictamen global del que no salva más que algunas sentencias y aforismos.

La lectura asidua de Vives y la lectura, en particular, de sus Comentarios, nos ha llevado al convencimiento de que Vives es un moralista de extraordinario nivel, pero que se ha desentendido de los vínculos de la moral con la metafísica. No estuvo ciertamente en este saber a la altura del primero. Sus tres libros *De prima philosophia* es la mejor contraprueba contra una reivindicación metafísica de nuestro, por otros títulos, excelso pensador.

Esta carencia de preocupación por los grandes temas metafísicos explica por qué no penetró más en lo que la obra de san Agustín, *De Civitate Dei*, tiene de más grandioso: su *teología y filosofía de la historia*. Es lo que tenemos ahora que abordar.

III.—VIVES Y LA VISION AGUSTINIANA DE LA HISTORIA

Terminamos de afirmar que Vives no ha vivido intensamente los grandes problemas metafísicos. Ni el problema del ser y de la esencia, ni las propiedades transcendentales del ser, ni las categorías, ni la constitución del individuo y de la persona, ninguna de estas cuestiones metafísicas ha merecido de Vives una reflexión detenida. Esto es más de maravillar por cuanto alguna de ellas, como el tema de la persona, tiene inmediata incidencia en lo que es su máxima preocupación: el *tema ético*. Menéndez Pelayo, el encomiador incondicional de Vives, afirma reiteradamente que no hay otro fundamento sólido para la ética que la metafísica. Y sin embargo, Vives no hace referencia explícita a esta conexión. Ciertamente que la ética viviana se fundamenta en el hombre y en la vinculación de éste con el Ser Supremo. Todo ello implica una

56 *Commentaria*, lib. VIII, cap. 11, p. 461.

57 *Commentaria*, lib. XII, cap. 4, p. 666.

58 *Opera Omnia*, t. VI, p. 352; *Obras completas*, t. 2, p. 617.

visión metafísica. Pero Vives se desentiende de esta implicación para atenerse exclusivamente a las exigencias morales, derivadas de que el hombre es hombre. «*Magnum miraculum hominem esse*», escribe Vives. Vives no va más allá de este aserto en su metafísica sobre el hombre, o, como decimos hoy, sobre la persona. De este principio brota en toda su obra una altísima y delicada actitud *ética* que bien pudiéramos considerar el eje de su pensamiento⁵⁹.

Estas observaciones nos introducen en el espíritu del joven Vives al componer sus Comentarios. Es hora, pues, de que nos preguntemos: ¿cuál es la visión de la historia que nos da en los mismos?

Para responder a esta pregunta, crucial en este estudio, tenemos que distinguir dos aspectos muy distintos en la misma historia: la historia como relato de sucesos pasados y la historia como despliegue de la humanidad a lo largo de los siglos. En la visión de Vives tenemos que señalar que es el primer aspecto de la historia el que más atrae su atención. Más tarde, en libros posteriores a los Comentarios, la hará objeto de su reflexión filosófica. Bien merece esta reflexión un estudio detenido del que hasta ahora no ha sido objeto. Quede aquí como programa. De momento nos interesa subrayar su aspecto más importante. Consiste éste, a nuestro parecer, en ver siempre la historia de los sucesos pasados desde una profunda perspectiva ética. Para Vives los sucesos del pasado son siempre tema de ejemplaridad: los éticamente valiosos, para imitarlos; para evitarlos, si son éticamente negativos.

Cómo inserta esta perspectiva de los sucesos históricos dentro del marco en el que centra su filosofía, nos lo hace ver Vives en el análisis que hace de la gran virtud de la *prudencia*. En conformidad con su teoría de las anticipaciones, admite una *prudencia* natural. Esta no puede ser enseñada, afirma; pero sí puede ser pulida y acrisolada por el cultivo. En este cultivo da suma importancia a los grandes autores que han enseñado los caminos de una alta vida moral: Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, etc... Pero especialmente subraya el valor de la historia. Recuerda a este propósito el dicho del sacerdote egipcio a Solón: «*Vosotros los griegos siempre seréis niños, porque olvidáis vuestras tradiciones*».

El comentario de Vives a esta anécdota que relata Platón es tan lacónico y expresivo que se hace intraducible: «*Historia si adsit, ex pueris facit senes; sin absit, ex senibus pueros*»⁶⁰. Este poder transmutador de la historia, capaz de henchir la piel del niño hasta hacer de él un anciano, si el niño la cultiva, y de encoger la corpulencia añosa del hombre de edad, si no aprende éste las lecciones de la misma, es una constante de Vives al hacer sus Comentarios. De aquí proviene esa latosidad que ya hemos señalado, al recordar los hechos de la antigüedad clásica y aún de toda la historia de las civilizaciones antiguas. La misma mitología, tan difusamente expuesta, no tiene más fin que presentar hechos ejemplares que ha de ser imitados. O que han de ser repudiados, caso de ser moralmente negativos.

⁵⁹ *Commentaria*, lib. X, cap. 12, p. 560. Ante sus luchas y disensiones preanuncia a Hobbes, aunque en plan de lamento, cuando escribe: «*Lupus enim est homini homo*».

⁶⁰ *De tradendis disciplinis*, lib. V, cap. 1. (*Opera Omnia*, t. VI, p. 388).

Intentar comprobar esto sería repetir lo indicado ya sobre su información histórica. Entonces pudimos comprobar que era amplia y extraordinaria para aquella época. Ahora debemos añadir que la utiliza con la finalidad, no sólo de aclarar el texto agustiniano, sino de proponer paradigmas de ejemplaridad o de perversidad. Es la tipología moral lo que le interesa. Lo otro viene a ser para él algo muy secundario.

La historia por la historia en cuanto ésta nos da a conocer un período del pasado, vivido intensamente en el momento actual, tal como lo siente el historiador de hoy, no suscita interés para Vives. Quizá una crítica exigente diría que este problema no lo percibió. La historia, como reconstrucción del pasado, como valor en sí, se hallaba muy lejos de su visión de la historia, esencialmente *pragmática*. Su misión es hacernos mejores. El pasado como pasado carece de valor en sí. En esto se resume la visión viviana de la historia en su aspecto primero ⁶¹.

Hoy junto con el deseo de conocer el pasado en cuanto tal, se nos hace insoslayable la pregunta por el sentido de la historia del hombre, peregrino a través de las edades. Es lo que llamamos *filosofía de la historia* y, desde la luz de la revelación, *teología de la historia*. *La Ciudad de Dios* de san Agustín ha sido la primera síntesis que la mente de un pensador ha formulado sobre el insondable tema del hombre en su historia. Discuten los intérpretes del gran doctor si ha propuesto en el «*magnum opus*» una mera historia, una filosofía de la historia, una filosofía cristiana de la historia o una teología de la historia. Nos remitimos sobre ello a dichos intérpretes, pues no es posible ahora adentrarnos por este tema ⁶². Pero si queremos dejar constancia de que la obra agustiniana se adentra con hondura en esa temática que intentan aclarar esos saberes a los llamamos hoy *filosofía y teología de la historia*.

¿Percibió Vives la hondura de esta temática? ¿Clarificó las ideas geniales de san Agustín sobre la misma? La sinceridad que debe acompañar siempre a estas investigaciones, aunque se trate de pensadores hacia los que no podemos ocultar nuestra simpatía, nos obliga a decir: ni la época de Vives estaba madura para estudiar los problemas de filosofía de la historia, ni él percibe con hondura esta temática. A fines del siglo XII, el abad Joaquín de Fiore declinó la interpretación de la historia hacia una solución que aprovecharon la secta de los espirituales y alumbrados. Ello, unido a la despreocupación de la teología medieval por la historia en sus máximos próceres, santo Tomás y Duns Escoto, motiva el que este saber no preocupara a los pensadores de esta época. Tan sólo el Cardenal Nicolás de Cusa se acercó al mismo. Pero su modesta aportación a esta temática careció de relevancia y de continuidad.

Ello explica el que Vives, como buen humanista, se preocupe por un mundo de prototipos y de paradigmas, se desentienda del desarrollo del espíritu humano y mire siempre a los próceres del pasado como

⁶¹ *De ratione dicendi*, lib. III, cap. 3: *De historia* (*Opera Omnia*, t. II, p. 205).

⁶² Para una visión de esta temática, véase G. del Estal, 'La «Ciudad de Dios» ante el curso de los tiempos de la Historia. Historia. Filosofía de la Historia. Filosofía cristiana de la Historia', en *La Ciudad de Dios* CLXVII, (1954) 205-84.

un ejemplo a imitar. Si se quiere, de repetir; pues no hay modelos mejores de oratoria que Demóstenes y Cicerón; de filósofos, que Platón y Aristóteles; ni modelos éticos mejores que los próceres griegos y romanos. Estos modelos no crecen, ni avanzan en la historia. Están en el centro de la misma. Vives trasvasa la concepción teológica sobre Cristo, modelo perfecto y acabado, centro referencial de la historia sacra, a la historia profana. Lo hace sin pensar que pueda hallarse latente un gravísimo problema en ello. Y por nuestra parte podemos constatar que su razonar sobre el pasado histórico rezuma el centralismo teológico, que motiva la persona de Cristo, y el centralismo cultural, cuyo epicentro es la civilización greco-romana.

Al hacer esta constatación viene a la mente el que en pleno siglo veinte es ésta la concepción de otro español, nacido en el mismo ambiente mediterráneo que Vives. Nos referimos a Eugenio D'Ors. Para este pensador, como para Vives —¿tuvo éste algún influjo en aquél?— el cristianismo es la única verdadera religión «católica», en su mejor sentido etimológico, es decir, universalista y universalizante. Ni hay tampoco otra auténtica cultura «católica» que la dada por el *canon* greco-latino. Todo lo demás, según D'Ors, es barroquismo y decadencia del ideal estético, formulado por el *canon* clásico⁶³.

Para tomar conciencia de esa imprecisa insensibilidad de Vives ante el gran tema de la marcha de la historia basta constatar su actitud ante ciertos conceptos básicos de la misma.

Uno de estos conceptos es el de las *edades de la historia*. El texto agustiniano se enfrenta con la decadencia moral de Roma, siempre en marcha hacia una situación que califica con el comparativo latino: «*deterior*». El comentario de Vives recuerda las cinco edades de Hesíodo, que repiten Virgilio y Ovidio. *De oro* la primera, bajo Saturno, sin guerras, ni litigios, ni querellas; en ella el género humano se halla en perfecta concordia. *De plata* la segunda, bajo Júpiter, en la que comienzan a pulular las inquietudes, los fraudes y los dolos. *De bronce* la tercera, cuando todo se halla ya perturbado por las guerras. *De los héroes* semi-dioses la cuarta, los cuales quisieron infundir en los ánimos de los hombres deseos de justicia, pero lo hicieron de un modo insano, debido a su ardor bélico. *De hierro* la quinta, en la que no hay mal que no se halle vigente⁶⁴.

Vives cierra esta descripción de las edades sin comentario alguno por su parte. Manifiestamente, consideraba el tema más propio de poetas que de pensadores.

Más incentivo a reflexionar le debió haber causado a Vives la lectura del profeta Daniel, al profetizar los cuatro imperios futuros. Afirma con otros intérpretes bíblicos que los cuatro imperios profetizados fueron el asirio, el persa, el macedonio y el romano. Sobre este último recuerda las palabras de Virgilio, puestas en boca de Júpiter: «*Imperium sine*

63 Cf. D'Ors, E., *La ciencia de la cultura* (Rialp, Madrid 1964). Comenta a D'Ors, E. Rojo Pérez, *La ciencia de la cultura* (Teoría historiográfica de E. D'Ors) (Barcelona 1963).

64 *Commentaria*, lib. III, cap. 10, p. 168.

fine dedi». Su breve comentario a la idea imperial romana es sobrado somero, cuando escribe: «Los antiguos romanos soñaron muchas cosas sobre la eternidad de Roma»⁶⁵. Vives no penetra en el destino histórico de la gran ciudad, ni siquiera con la preocupación con que lo hicieron antes de la era cristiana el historiador griego Polibio.

Confirma esta actitud negativa de Vives a penetrar en el destino de los pueblos el análisis que nos da de la categoría histórica de «*orbis*», tan utilizada por el historiador griego citado. Para Vives es un mero término cultural por el que se significa una situación histórica dada. Por ello, al comentar el texto en el que san Agustín recuerda el «*universum orbem romanum*», gobernado por Augusto, Vives no tiene otro comentario que añadir sino el indicar que se decía «*orbis romanus*», donde dominaban los romanos, como se dice hoy «*orbis christianus*», donde residen los cristianos, o, también, «*orbis hispanus*», donde viven los españoles. Este comentario nos parece demasiado parco. Pero se halla motivado por esa cierta despreocupación de Vives ante la historia como un pasado en desarrollo⁶⁶.

Esta interpretación de Vives, que tal vez pudiera juzgarse demasiado negativa, la hallamos confirmada por su actitud ante dos temas insertos en la entraña de la *teología de la historia*. Nos referimos a la *profecía* y al *milenario*.

No hay teología de la historia sin una mirada tensa hacia la función profética. Bien lo hace ver san Agustín al escribir *La Ciudad de Dios*. Es uno de sus temas constantes, sobre todo en los libros XVII y XVIII. Vives, sin embargo, se limita a sus habituales aclaraciones, pero sin insertarlas en una visión de la historia.

Más incitante aún para abordar el tema de la marcha de la historia es la cuestión del *milenario*. Vives hace la historia del mismo, pero se limita a los primeros siglos de la Iglesia en los que las opiniones de los escritores eclesiásticos se dividieron. Olvida, sin embargo, que la idea milenarista estuvo siempre latente en el mundo cristiano y que hace su explosión al final de la edad media y principios de la moderna, dando pábulo a diversas sectas, cuyo influjo se ha hecho sentir hasta nuestros días⁶⁷.

También brota hacia fines de la edad media ese concepto teológico, tan alto y tan revolucionario: *Ecclesia spiritualis*. Este concepto fue muy utilizado en las luchas de esta época contra la Iglesia visible, la oficial, la jerárquica, la de la disciplina y el derecho.

Este era el entorno cultural de una visión de la marcha de la historia que se hallaba vigente en los días de Vives, pero al que éste no atendió. Ello explica que estas teorías no tengan eco en unos *Comentarios* a una obra en la que se expone, por primera vez, la grandiosa marcha de la

65 Sobre la profecía de Daniel, *Commentaria*, lib. XX, cap. 23, p. 1244. Sobre el destino de Roma, lib. XX, cap. 19, p. 1232.

66 *Commentaria*, lib. V, cap. 25, p. 329.

67 *Commentaria*, lib. XX, cap. 7, p. 1208. Sobre este tema, desde su visión histórica, véase M. Reeves, *The influence of prophecy in the later Middle Ages. A study of Joaquinism* (Oxford 1969).

Humanidad a lo largo de los siglos. El juicio negativo que hemos formulado sobre la *filosofía de la historia* de Vives nos parece con ello motivado.

Vives escribirá más tarde que historia deriva de ἵστορέω, que significa originariamente *explorar, observar*⁶⁸. Vives ha explorado y observado el pasado. Pero no para estudiarlo como un valor en sí, sino en cuanto que, desde su mentalidad ética, hallaba modelos y ejemplares. Y ésta es su *filosofía de la historia*. No tiene otra. Aunque alguno pudiera objetar si esto es *filosofía de la historia* y no mera *historia pragmática*. Si la historia es constitutivamente «*creación de posibilidades*», según la tesis de Zubiri⁶⁹, Vives, ilusionado renacentista, halla en el pasado, no creación de posibilidades, sino el modelo paradigmático que hay que repetir. Se impone a su espíritu, no una visión de la historia como despliegue y desarrollo del espíritu humano, sino una visión de la historia como *magistra vitae*. Cicerón acuñó esta fórmula y Vives ve en ella lo más sustantivo de esa gran dimensión del saber humano que llamamos historia. Esta es nuestra conclusión definitiva sobre Vives, intérprete de *La Ciudad de Dios*, la gran genialidad agustiniana⁷⁰.

oOo

Hemos querido dar una primera perspectiva de la inmensa riqueza y también de las limitaciones de Vives en los Comentarios a san Agustín. Pero hemos tan sólo desbrozado un poco este bosque frondoso para intentar abrir una senda. De desear es que otros se adentren en él para descubrir nuevos aspectos y nuevas vivencias del alma de Vives, quien preanuncia aquí muchos problemas, abordados más tarde por el pensamiento humano. Esto vale especialmente para el campo de la ética, del derecho y de la política. Pensamos que el Vives *psicólogo* y *pedagogo* ha ahogado esta otra vertiente, que en nuestro acercamiento al gran pensador nos ha parecido la principal. Un largo contacto con sus textos ha hecho que en nuestra mente se agrandara su gran figura de pensador ético, mientras que menguaba su estatura de metafísico. Una crítica exigente no puede contentarse con la afirmación adulcorada de M. Solana cuando afirma que el tratado *De prima philosophia* de Vives es incompleto y deficiente⁷¹. Tal vez sea necesario llegar a la afirmación de que Vives no tuvo una auténtica sensibilidad metafísica.

Por el contrario, nos parece desmedrado el juicio del mismo M. Solana cuando escribe: «Puede decirse que todas las obras de Vives tienen importancia en el orden moral, porque el deseo de moralizar es cons-

⁶⁸ *De ratione dicendi*, l. cit., en nota 61.

⁶⁹ X. Zubiri, 'Dimensión histórica del ser humano', en *Realitas* (Madrid 1974) t. I, pp. 11-64.

⁷⁰ Lamentamos el no haber podido concordar con C. G. Noreña en su estudio citado sobre Vives, en el apartado «Philosophy of History». No negamos lo que se dice aquí. Pero no lo juzgamos suficiente para que se pueda hablar de *Filosofía de la Historia*.

⁷¹ M. Solana, *Historia...*, t. I, p. 126.

tante en este escritor»⁷². Nos parece que esto no basta. En Vives la ética no se limita a un deseo de moralizar: viene a ser el eje central en torno al cual gira su pensamiento. En esto Vives es una réplica de la escuela estoica hacia la que sentía tanta predilección. Esta predilección estoica la satura de un cierto platonismo elegante que elimina las asperezas del osco sistema clásico. La ética estoica con profundos retoques platónicos y una deferencia reverencial hacia la ciencia naturalista de Aristóteles viene a ser la fuente primaria de la filosofía de Vives. En función de ella hay que definirla.

Su concepción filosófica debe, sin embargo, complementarse con su visión teológica, que no elimina sino que reafirma los valores humanos de toda verdadera filosofía. Para la mente de Vives nada más repugnante que la farsa filosófica de la doble verdad, cuando sólo hay una única fuente de luz, que se halla en Dios. Esta luz ha iluminado lo mejor de la filosofía y toda concepción auténticamente religiosa.

De la síntesis de ambas luces brota una sabiduría que san Agustín llamó «*sapientia christiana*». Vives utiliza poco este término; pero permítasenos añadir al final de nuestro estudio que su visión sintética de los saberes, iluminados por un único foco de luz, se halla muy próxima a la *sapientia christiana*, propuesta por san Agustín. Tal vez fuera mejor decir que la filosofía sintética de Vives es una prolongación de la *sapientia agustiniana*.

ENRIQUE RIVERA

72 O. cit., p. 168.