

EL AGUSTINISMO DE JUAN LUIS VIVES

El año 1978, en esta misma revista, publicamos nuestro estudio, *El joven Vives, comentador de la «Ciudad de Dios» de San Agustín*. La mole de su comentario a la máxima obra de San Agustín nos atrajo sobremanera, por tener conciencia de que este comentario de Vives ha sido poco estudiado a la hora de interpretar su pensamiento y, más en concreto, a la hora de valorar justamente la presencia de San Agustín en el mismo. El lector advertirá un trasfondo de desilusión en el artículo. Pensábamos hallar algo semejante a un clásico comentario a una obra doctrinal señera y nos vimos forzados, con algo de tristeza, a resumir nuestro juicio valorativo en estos términos: «La obra de Vives no es un comentario a *De Civitate Dei*, sino notas aclaratorias a dicha obra... 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 de incontables doctrinas de los antiguos pensadores. Es más mesurado y corto en lo que toca a teología. Pero aún en este campo sus notas apuntan a muchas cuestiones de la época»¹.

Con estas palabras casi reducíamos el comentario de Vives a ser mero expositor de lo que otros pensaron. Pero es innegable que deja traslucir muchas opiniones suyas personales. Sobre algunas de ellas ya llamamos la atención en el pasado artículo, como cuando ponderamos su comentario a la tesis platónica, asumida por San Agustín y compartida por Vives sobre la iluminación de la mente por Dios.

Es ciertamente importante esta tesis, pero no única. Lo que sucede es que esta tesis se halla en el corazón del sistema agustiniano. No es, por lo mismo, de maravillar que, después de estos años de reflexión, tanto sobre San Agustín como sobre Vives, nos haya venido a la mente el propósito de penetrar hasta donde llega el agustinismo viviano. ¿Fue ocasional y periférico, o asumió las ideas centrales del mismo? Pensamos que la pregunta merece una respuesta adecuada en estos momentos en que el estudio de grandes sistemas del pensamiento cristiano atrae a los investigadores. Confesamos, también, nuestra tensa preocupación por el gran tema. Ya en *Salmanticensis* publicamos este estudio: «Hacia una interpretación de las grandes síntesis doctrinales del pensamiento cristiano»². Debo confesar que este nuevo empalma con aquel, en el que San Agustín viene a ser uno de los goznes. Se intenta, en efecto, hacer ver en el mismo cuándo el agustinismo medieval amplía y completa las

1 E. Rivera de Ventosa, 'El joven Vives, comentador de la «Ciudad de Dios» de San Agustín', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 4 (1977) 145-66.

ideas geniales de San Agustín y cuándo, más bien, achica y empobrece su gran herencia doctrinal. La disyuntiva que allí quisimos aclarar respecto del agustinismo de los siglos medios, es la misma respecto de Vives. En términos precisos nos preguntamos: ¿Acrece J. L. Vives la síntesis agustiniana o asume tan sólo aspectos parciales y secundarios de la misma?

Para tener puntos cardinales de referencia, reducimos en esta ocasión la síntesis agustiniana a estos tres puntos: 1) la interioridad subjetiva o análisis de la conciencia; 2) la interioridad objetiva o ascenso del espíritu a Dios; 3) la visión de la historia.

Somos conscientes de que estos tres puntos pudieran y aún debieran ampliarse en la exposición de una síntesis más plena. Pero en esta ocasión los creemos suficientes, como punto de apoyo, para lograr, en nuestro intento, una penetración honda y fundada en el agustinismo de Vives.

Damos principio al estudio del agustinismo de Vives por la *via afectiva*. Vives, en efecto, sintió extraordinaria simpatía hacia el doctor de Hipona. Con ello, sin embargo, no se quiere decir que esta simpatía tuviera nada de exclusivista. Ni siquiera que San Agustín fuera su doctor preferido. En el plano meramente intelectual tiene a Aristóteles por un coloso sin segundo. Y en el plano literario y humanista es, sin duda, Cicerón la mente que más le atrae. Y esto hay que afirmarlo, pese al profundo sentido cristiano de Vives que pudo haberle inducido a sobreestimar a los doctores de su misma fe. Pero, de hecho, no es así. No se olvide que nos hallamos en el *pleamar* del humanismo. Y este *pleamar* que vivió literariamente Fray Luis de León, Vives lo asimila en plenitud culturalmente. Tanto para uno como para otro vino a ser su ideal el lema que para su vida propuso M. Menéndez Pelayo: *Grecia en gracia de Dios*. Entendiendo en este caso Grecia por cultura clásica. Volvemos a repetir que de entre los escritores clásicos su favorito es, sin duda, Cicerón. De la obra de éste, *Somnum Scipionis*, hace los más encumbrados e irrepetibles elogios.

A pesar, sin embargo, de que Vives haya tenido otras preferencias máximas, insistimos en que mantuvo siempre una *devoción* viva y cordial hacia San Agustín. Esta su carta a «mi dulcísimo Cranevel» —expresión que refleja su sensibilidad— declara de modo patente los vínculos afectivos que le ligan al gran doctor. En un momento de la misma dice a su amigo: «Escribo esta carta algo destemplado, pues esta es la noche tercera pasada de claro en claro. El sueño, ese dioscello leve, está desabrido conmigo y no barrunto la causa. Si no se me reconcilia, mucho me tema que en su lugar me deje algún achaque más grave, desgracia

2 Idem, 'Hacia una interpretación de las grandes síntesis del pensamiento cristiano. (A propósito de la obra de F. Van Steenberghen: *La philosophie au XIII^e siècle*)', en *Salmanticensis* 18 (1971) 313-49. A esta serena exposición respondió F. Van Steenberghen con una crítica desmesurada en su estudio: 'La philosophie au XIII^e siècle. Dialogue avec le P. Enrique Rivera de Ventosa', en *Sapientiae doctrina. Mélanges... offerts à Dom H. Bascour* (Leuven 1980). De esta crítica aceptamos la consecuencia que él deduce de nuestro estudio: «il faudrait récrire *La Philosophie au XIII^e siècle*». A *reescribir*, completando el conocimiento que tenemos de los grandes pensadores cristianos, se dirige este mi nuevo estudio.

que aleje Cristo, y el mismo San Agustín, por cuya causa padezco esos males, si *bien con gusto, puesto que son por causa suya*»³. Mi subrayado pone acento al recuerdo del gran sacrificio de Vives al editar las obras de San Agustín. Tanta devoción le tenía.

A esta su devoción al santo, que le lleva hasta poner en juego eso que todos tanto amamos, la salud, hay que añadir la alta estima en que tenía la vida intelectual del gran doctor. La veía impregnada de un profundo amor a la verdad sincera. Esto lo estima tanto más por cuanto veía en su entorno que «esos autores nuestros, hinchados de fasto y de soberbia, prefieren la corrupción y el trastorno de lo que saben no ser verdadero, que dar a conocer que se equivocaron...». Contra tan necia vanidad propone el ejemplo de su doctor en estos términos: «Sólo ha existido un gran hombre, Aurelio Agustín, inscrito en el catálogo de los santos, que dejó unos libros de *Retractationes*, con absoluta simplicidad e incorruptible buena fe; pero su conducta, hasta ahora, no ha tenido imitadores»⁴. Es forzoso decir que desilusionan a nivel científico las *Retractationes* de San Agustín. Al tomarlas en las manos se sueña hallar correcciones tan importantes que descubran el misterio intelectual de aquel genio. De esto, en verdad, hay poco. Pero dice mucho esta obra del amor de Agustín a la verdad y de su compromiso con ella, hasta en los pequeños detalles del pensar y las minúsculas circunstancias del vivir. Fue esto lo que vio preclaramente Vives en San Agustín. Y de ello extrajo una lección de vida intelectual que sigue hoy tan perenne como en su tiempo.

También nos place en este momento inicial congratularnos del acuerdo de Vives con San Agustín en la interpretación de la famosa *Egloga IV* de Virgilio. Escrita unos 40 años antes de la *Noche Buena*, se creyó durante siglos que profetizaba el misterio de esa noche, anunciando la *nueva edad de oro*, iniciada con el nacimiento del poderoso niño que había de hacerla vigente. Ya Vives, en su comentario a *La Ciudad de Dios* —a los 30 años— empalma con San Agustín, leyendo en los inspirados versos de Virgilio el anuncio del reino de paz, que inicia su marcha histórica en la llamada *Noche Buena*⁵. Más tarde, tres años antes de su muerte, en 1537, comenta por cuenta propia la misma *Egloga IV* virgiliana⁶. Y de nuevo la sombra de San Agustín está a su vera para reforzar la interpretación mesiánica que hace de la misma.

Estas iniciales referencias nos hablan de una comunión de espíritus, de conciencias que se atraen. Pero quieren ser sólo un preámbulo al estudio de los problemas hondos del pensamiento agustiniano, asumido con mayor o menor intensidad por el vivista. Adentrémonos del lleno por estos hondos problemas.

3 J. L. Vives, *Obras Completas*, tr. de L. Riber, t. II (M. Aguilar, Madrid 1948) p. 1742.

4 *De disciplinis*, tr. de L. Riber..., t. II, p. 357.

5 *Omnium operum D. Aurelii Augustini* (Froben Basileae 1543), t. V: *Commentaria ad libros De Civitate Dei*, p. 587.

6 *Interpretatio allegorica in Bucolica Virgili*, tr. L. Riber..., t. I, 943-47.

1. LA INTERIORIDAD SUBJETIVA O EL ANALISIS DE LA CONCIENCIA

Es lugar común entre los agustinólogos afirmar que San Agustín es un gran maestro de la *interioridad*. Esta faceta del espíritu humano, a la que el pensamiento clásico se abrió en momentos excepcionales —recordemos a Sócrates, Séneca, el estocismo, etc.— alcanza en San Agustín una cúspide, no superada aún por los muchos que le han seguido.

Pero, siguiendo al gran agustinólogo de este siglo, M. F. Sciaeca, se hace imprescindible tener que distinguir dos clases de interioridad: la *subjetiva* y la *objetiva*. Sobre la segunda, la *objetiva*, el pensador italiano escribió un denso y pensado estudio, *L'interiorità oggettiva*⁷. Es ella el ascenso que realiza la mente desde las exigencias de su interioridad hasta llegar a Dios. Es el camino misterioso del «*transcende te ipsum*» por el que el espíritu va subiendo hasta enfrentarse con el *Absoluto*. Nos detendremos en esta interioridad en el segundo momento de nuestro estudio.

En este primero nuestra mente se dirige a la *interioridad subjetiva*. Esta bien pudiera resumirse en la enigmática e incitante frase agustiniana: *Factus eram ipse mihi magna quaestio*⁸. En tal manera y con tales acentos describe San Agustín esta *magna quaestio*, que somos todos para nosotros mismos, que esta obra ha venido a ser el espejo paradigmático para poder jugar de la escondida interioridad humana. No es un Dostoiowski San Agustín. No tiene la riqueza inmensa y penetrante de éste. Pero abrió en su día la senda oculta que da acceso a la interioridad del alma y posibilita describir ulteriormente esta interioridad.

Es obvio, entonces, que nos preguntemos en este sentido por la conexión o dependencia de J. L. Vives respecto de la *interioridad subjetiva* de San Agustín. La pregunta está tanto más motivada por cuanto a Vives se le ha proclamado *padre de la psicología moderna*. Así reza, en verdad, uno de los epígrafes del estudio que le dedica Lorenzo Riber en el *Ensayo biobibliográfico* que precede a su traducción de *Obras Completas de J. L. Vives*⁹. Menéndez Pelayo recoge con fruición la alta estima que Fr. A. Lange tenía de la psicología de Vives. Y A. Bonilla y San Martín recopia de dicho historiador este autorizado juicio: «Vives era una de las inteligencias más luminosas de su época; su psicología, especialmente en lo que concierne a las pasiones, es rica en observaciones agudas y en rasgos ingeniosos». Por su parte, añade Bonilla y San Martín: «Proclamar el *nosce te ipsum* y el *ne quid nimis* como bases de la Filosofía, valía tanto en su época como en Atenas la reforma socrática frente a la vana y encumbrada metafísica de las escuelas precedentes»¹⁰.

No advertimos que en estos juicios se ponga en conexión la psicología de Vives con la de San Agustín. Y sin embargo, es esta conexión y su trama lo que deseáramos esclarecer en perspectiva histórica.

7 M. F. Sciaeca, *L'interiorità oggettiva* (Marzorati, Milano 1967).

8 San Agustín, *Confesiones*, lib. IV, 4, 9 (BAC, 1968) p. 166.

9 L. Riber, 'Ensayo biobibliográfico', J. L. Vives, *Obras Completas...*, t. I, p. 237.

10 A. Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, t. II (Madrid 1929) p. 247.

Una lectura comparativa de las *Confesiones* de San Agustín y el tratado *De anima et vita* de Vives, las dos obras más ponderadas de uno y otro por lo que toca a la vida interior, hace ver al instante que nos hallamos ante dos psicologías muy distintas, aunque con innegables puntos de contacto. Son distintas porque a San Agustín no le preocupa en lo más mínimo hacer ciencia en sus *Confesiones*. Tan sólo desahogar su alma ante Dios. Este desahogo motiva el que nos descubra los estados interiores de su conciencia con tal claridad que han pasado a la historia del pensamiento de Occidente como dechado descriptivo de vida interior.

Vives, por el contrario, no intenta en su obra exponer los estados de su conciencia, sino analizar friamente las potencias anímicas con su peculiar modo de actuación y su influjo mutuo en nuestra vida mental. Con especial cuidado describe en el libro III las *pasiones*. Es en este momento cuando pudiéramos ver mayor conexión entre Vives y San Agustín. Pero los textos no nos hablan de una dependencia clara del primero respecto del segundo. Ambos, con todo, nos dan a conocer el alborotado mar de nuestros afectos. San Agustín describe los estados afectivos en cuanto vivencias anímicas que afectan a toda el alma. Vives, más bien, desarticula las vivencias en esas diversas fuerzas interiores que llamamos *pasiones*. Sus análisis del amor y el deseo, la veneración y el respeto, la misericordia y la simpatía, la alegría y el gozo, la risa y el desprecio, la ira y el enojo, la indignación y la venganza, la tristeza y las lágrimas, el miedo y la esperanza, el pudor y el orgullo, todos estos análisis acercan mucho la psicología de Vives a la de las *Confesiones* de San Agustín. Con esto muy de notar; que el doctor africano comenta muchas veces en otras obras, especialmente en *Sermones ad populum* y *Enarrationes in psalmos* todas estas pasiones analizadas metódicamente por Vives. Hallamos en ello coincidencias entre San Agustín y Vives. Pero no obstante estas coincidencias, que prueban ser los dos grandes psicólogos, no podemos testificar el influjo de uno en otro. Esto hay que afirmarlo por la carencia en Vives de citas explícitas, hechas sobre las obras de San Agustín. Pero dejamos caer esta pregunta que puede dar motivo a una ulterior investigación: ¿no tiene que darse un influjo de San Agustín en Vives, cuando sabemos que, de joven, comentó detenidamente la obra máxima del gran doctor, *De Civitate Dei*, en la que éste deja caer con mano larga multitud de observaciones psicológicas sobre estas mismas pasiones expuestas con relevante clarividencia por J. L. Vives?

Este cuadro prometedor, pero que deseáramos con un signo menos negativo, se hace más positivo en otro tema de gran altura en nuestro filosofar. Nos referimos al primer convencimiento de la mente ante la verdad lograda con certeza. Sabido es lo mucho que se ha escrito sobre este tema. También San Agustín reflexionó sobre el mismo y tuvo una intuición genial que los siglos no han hecho envejecer. Formula su intuición en un pasaje en el que se enfrentan con la duda de los Académicos, quienes negaban capacidad a la mente humana para alcanzar la verdad cierta. San Agustín arguye en contra de ellos: No se me da en nada de todas las argucias de los Académicos. Pues en verdad: *si fallor, sum*. Un juego de retórico acompaña, como comentario, a esta sentencia de valor eterno. Pero en el centro de este juego mental se halla un fulgor

clarividente que a todos ilumina. En efecto; en el mayor destrozo y ruina de una mente en duda esto al menos queda en pie: la verdad de que en el mismo engaño se afirma la realidad de la propia existencia ¹¹.

Con aguda perspicacia percibió Vives la validez de este argumento agustiniano que se lee en *De Civitate Dei*. En su comentario a la misma lo declara totalmente válido con esta expresión que debiera haber pasado a toda exposición de este famoso argumento, al declararlo Vives: *evidens evidentia summa* ¹². No se puede decir más. Si ya es mucho en filosofía que algo sea evidente, lo es mucho más que algo sea evidente con evidencia suma. De esta evidencia suma goza, según Vives, el famoso dilema agustiniano: *si fallor, sum*. En esta ocasión Vives empalma con la gran argumentación agustiniana, que Descartes repetirá siglos más tarde. Pero éste hará que la argumentación pierda fuerza al subjetivizarla. De esta suerte la prueba queda aminorada. Y lo que es peor; abre la puerta al idealismo sin mesura del pensamiento moderno.

Este aspecto de la *interioridad subjetiva* es una sola modulación de la conciencia. Pero esta modulación es tan importante que determina y condiciona la marcha de nuestro pensar. Siglos más tarde después de Vives afirmará J. Balmes que en psicología y en el tema de la verdad vamos seguros, si nos asimos al atestado de la experiencia íntima. El que tanto J. Balmes, como antes Vives, hayan seguido en esto a San Agustín, de modo más o menos consciente, es una garantía del recto camino que tomaron en su filosofar sobre los problemas del alma humana.

2. LA INTERIORIDAD OBJETIVA O ASCENSO DEL HOMBRE A DIOS

Esta segunda interioridad agustiniana aclara el *itinerario* que sigue la mente hasta subir hasta Dios. San Agustín sintetiza este *itinerario* en un pasaje que leemos en *De vera religione*: *Noli foras ire; in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede te ipsum* ¹³. Como se ha comentado reiteradamente, la primera sentencia del *noli foras ire* se halla en línea con la subjetivación del conocimiento humano hacia la que tanto ha tendido el pensamiento moderno. Pero San Agustín ha superado este idealismo *avant la lettre* cuando en el segundo momento de su reflexión sentencia: *transcede te ipsum*. Ya indicamos anteriormente que en este trascender de la mente sobre sí mismo señala San Agustín el camino ontológico hacia Dios. De nuevo lo repetimos ahora por haber llegado el momento de reflexionar sobre él más detenidamente.

Nuestra actual reflexión histórica va dirigida a comparar de nuevo a San Agustín con Vives en este tema de tan alto bordo. Entablada la comparación, surge en la mente el convencimiento de que Vives rozó aquí tan sólo el tema. Acepta la primera consigna agustiniana: *In inte-*

11 San Agustín, *De civitate Dei*, lib. XI, 26, *Obras de San Agustín*, t. XVI, (BAC, Madrid 1964) p. 631.

12 *Commentaria...*, p. 643.

13 San Agustín, *De vera religione*, XXXXI (BAC, Madrid 1956) p. 158.

riore homine habitat veritas. Pues vimos ya en el apartado anterior cómo Vives asume el histórico entimema agustiniano: *si fallor, sum*, como fundamento primario de la verdad. Pero surge la pregunta: ¿se elevó Vives de esta primera verdad gnoseológica a la verdad primera trascendente? Hubiera entonces seguido a San Agustín por ese camino que ha definido M. F. Sciacca como *interiorità oggettiva*. La lectura, sin embargo, de los textos de Vives nos fuerzan a decir que ha rozado tan sólo el tema, pero que no ha penetrado con hondura en él.

Para fundar mejor esta conclusión que terminamos de proponer ya en este momento inicial en el que nos enfrentamos con el tema, distinguimos, siguiendo el texto de Vives, dos procesos en el problema de la estructura de nuestro conocimiento: el proceso aristotélico-estoico-escolástico y el proceso platónico. Sobre ambos razona Vives en su comentario a *De Civitate Dei*. Su razonamiento debe ser ahora ponderado. O mejor, sometido a crítica.

Con detención especial comenta Vives el libro VIII *De Civitate Dei*. San Agustín examina en este libro las diversas escuelas filosóficas. Delinea aquí una de las primeras historias de la filosofía que, aunque esté parcialmente elaborada, puede servir hoy todavía de fuente de orientación. En el capítulo V de este libro San Agustín la emprende con los estoicos a los que declara muy inferiores a los platónicos por haberles sido imposible concebir a Dios sin tener éste algo de corpóreo. Los estoicos fundaban esta su opinión en que solamente lo real puede ser certificado por los sentidos, los cuales nos testifican la existencia de una única realidad: la *corpórea*. La lógica consecuencia de esta gnoseología lleva a afirmar que los dioses existen si estos son corpóreos.

Ante este razonar estoico Vives realiza un salto mental muy atrevido cuando hace este trasvase de la mentalidad estoica a los escolásticos al escribir: *Decantatum illud est in scholis etiam pueris, nihil esse in mente, quod prius non fuerit in sensu*¹⁴.

Es decir, según continúa razonando Vives «ad sensum»: nuestra mente nada puede pensar que de alguna manera no se halle revestido por lo que los sentidos perciben, ya de modo inmediato o ya a distancia. Contra esta opinión de los estoicos Vives alega que San Agustín niega que los pensamientos humanos sean corpóreos e igualmente que lo sean los sentidos internos de donde los pensamientos se originan. Por tanto, Dios, padre y creador de todo, especialmente de los pensamientos, tiene que ser algo más elevado que los cuerpos.

Admira el fácil tránsito, muy atrevido, como dijimos, que hace aquí Vives del sensismo estoico a la teoría escolástica del *nihil es in intellectu*... Sabemos con qué irritación protestarían los escolásticos de este acercamiento sensista a los estoicos. Pero lo curioso del caso es que Vives razona como siglos más tarde lo hará Ortega y Gasset, en la tendencia de éste a identificar el proceso cognoscitivo aristotélico y estoico en el capítulo que titula: «El sensualismo en el modo de pensar aristotélico»¹⁵. Por nuestra parte, siempre hemos juzgado que este acercamiento entre

14 J. L. Vives, *Commentaria*..., p. 444.

15 J. Ortega y Gasset, 'La idea de principio en Leibniz. El sensualismo en el modo de pensar aristotélico', *Obras Completas*, § 18, t. X, pp. 155-167.

Aristóteles y los estoicos es históricamente infundado. Pero es muy de notar que ya Vives cayó en esta ceguera histórica al confundir el principio escolástico: *nihil est in intellectu...* con el sensismo estoico. No vió que si lo sensible es un momento inicial para los escolásticos, para los estoicos determina el proceso total del conocimiento. En esta ocasión Ortega no ha tenido mayor clarividencia que Vives. Ambos están históricamente equivocados.

En todo caso hay que decir que ni Vives ni Ortega se sienten atraídos por el sensismo estoico. Por lo que toca a Vives —tema de este trabajo— vió otro camino de ascensión mental más elevado, el platónico. Pero ante él se declara más expositor que comentador del mismo. No obstante, pensamos que se le iban los ojos tras este camino que era precisamente el camino agustiniano.

En otro pasaje *De Civitate Dei* comenta San Agustín la teología de Varrón, la más autorizada de la época. Esta teología mantenía el equívoco de señalar las diversas partes del cosmos por los nombres mitológicos de Júpiter, Juno, Minerva, etc... San Agustín comenta benévolamente que Platón traduce los nombres de los dioses por *Ideas*. Aquí interviene el comentario de Vives para declarar que las *ideas* de Platón han sido llamadas así porque significan una mirada: *ab spectando sunt dictae*. En efecto; todo aquel que obra tiene que mirar a un modelo, como el pintor que pinta un ejemplar que tiene ante sí. Ahora bien; de todas las cosas Dios tiene *ideas*, ya que según ellas todo lo hizo. De esta suerte, dice Vives, Platón puso tres cosas para que el mundo fuera hecho: la mente divina ordenadora, la materia de lo que se iba haciendo todo, y el ejemplar, modelo de la ejecución ¹⁶.

El que Vives haya escrito un comentario tan incompleto a un problema tan hondo, motiva esta doble reflexión. Primera; en esta ocasión roza tan sólo uno de los máximos problemas platónico-agustinianos, el tema de las *Ideas*. Fue planteado de modo genial por Platón y de modo no menos genial fue definitivamente resuelto por San Agustín. Segunda; al no adentrarse por este tema, silenciado en las otras obras, Vives da entender que no respiraba a pleno pulmón por estas altas zonas de la metafísica. Ya en un anterior estudio llegábamos a la conclusión de que Vives carecía de la garra de un gran metafísico. En este nos volvemos a confirmar en ello. Aquí nos parece percibir que le atraían estos altos temas. Pero no se atrevió con ellos. Vamos a hallar nueva confirmación en este otro tema que nos disponemos a abordar, siguiendo los comentarios de Vives a San Agustín. Nos referimos al tema de *tiempo y eternidad*.

San Agustín meditó intensamente en este binomio de *tiempo y eternidad*. Veía en él la distinción radical entre el Creador y la creatura, más en concreto, entre Dios y el hombre. El pasaje del *Exodo* en que Dios se define *Yo soy el que soy*, respaldaba sus reflexiones. En ellas es muy de tenerse en cuenta que distinguía una doble vertiente en el tiempo que los pensadores cristianos de la edad media no mantuvieron y que ha vuelto a suscitar en nuestros días M. Heidegger. Un lado de esta vertiente da al *tiempo cósmico*; la otra, a nuestra percepción interior

16 J. L. Vives, *Commentaria...*, p. 417.

del tiempo. Es patente que el *tiempo cósmico* queda determinado por los movimientos del cielo y demás movimientos secundarios, mientras que nuestra percepción interior del tiempo se vincula ante todo a nuestros estados interiores de conciencia, que se suceden en nuestra mente con extraordinaria rapidez. El primer tiempo, por muy importante que le creamos, es siempre un tiempo externo a nuestra conciencia, ese que señala nuestro reloj, siempre a la mano y siempre fuera de nosotros. Por el contrario, nuestro tiempo interior nos constituye esencialmente.

Es de lamentar que Vives no perciba en serio, al menos no hace problema de ello, el tiempo interior, que entra en nuestra misma constitución. Sus análisis de introspección mental no parecen llegar hasta aquí. Hemos necesitado que Heidegger haya desplegado ante nosotros los tres éxtasis del tiempo, tal como aparecen a nuestra conciencia, para que el tiempo interior vuelva a tomar, como en San Agustín, la importancia que tiene en la constitución de nuestro ser íntimo.

Vives se atuvo al *tiempo cósmico*. Sobre éste razona para demostrar, siguiendo al pensamiento bíblico, que Dios está sobre este tiempo mensurable, al que se halla sometido el mundo. No vemos en esta gran cuestión metafísica ni un acercamiento remoto a San Agustín. En esta ocasión no ha pasado de los modelos griegos que tenía delante: Aristóteles y Platón. Con Aristóteles recuerda que el tiempo es la medida del movimiento, del tal suerte que sin movimiento no podría percibirse el tiempo. Hasta parece que da un paso más con los estoicos que llegan a identificar el movimiento y el tiempo, sin que Vives ponga en ello la más mínima objeción¹⁷.

Al mentar en esta ocasión a San Agustín lo hace tan sólo para anotar que este doctor no admite movimiento en la eternidad, como también lo afirmó Boecio. Pero Vives no percibe en modo alguno la interiorización que San Agustín da al tema del tiempo. Ello nos fuerza otra vez a tener que optar por una conclusión negativa respecto del vigor metafísico de Vives. A ello nos vemos forzados por la lectura de los textos.

3. VISION INTERPRETATIVA DE LA HISTORIA

En el muy pensado estudio de Carlos G. Noreña sobre J. L. Vives hallamos un apartado con este título: *Filosofía de la Historia*¹⁸. Después de haberlo leído detenidamente tenemos que confesar que se nos ha hecho demasiado alicorta la visión viviana del gran hecho humano de la historia. No obstante esta falta de completez, con justeza ve Noreña en Vives una superación del esquema estático del pensamiento antiguo, al que dinamiza nuestro filósofo con el concepto de desarrollo y progreso, inherente a la revelación bíblica, esencialmente histórica. Todo esto es un acercamiento a uno de los problemas más graves de la *Filosofía de la Historia*: el de su dinámica interna. Y si bien Vives no ha propuesto

17 J. L. Vives, *Commentaria...*, pp. 461 y 614.

18 Carlos G. Noreña, *Juan Luis Vives*, tr. de A. Pintor Ramos (Ediciones Paulinas, Madrid 1978) pp. 182-87.

largos análisis esclarecedores del mismo, ha abierto, al menos, la puerta a una nueva mentalidad. Contra casi todos los de su tiempo no se contentó Vives con declarar a la historia *magistra vitae*, escuela de modelos y paradigmas, sino que la contempla en su hacerse temporal, siempre en camino hacia metas más plenas.

Damos todo esto por muy fundado. Pero está al margen del influjo de San Agustín en Vives. Hallamos, por el contrario, en el comentario de éste a *De Civitate Dei*, otro tema capital en una visión cristiana de la historia. Nos referimos al céntrico puesto que ocupa en ella Cristo. Sobre este puesto habla largamente San Agustín en su *opus magnum* —así la llamaba—. Con entusiasmo y decisión afirma que Cristo es el eje central sobre el que gira este máximo acontecimiento humano.

Sucede, con todo, que Cristo se ha vinculado por la sangre a un pueblo, a Israel. Obvio fue que San Agustín se preguntara por la situación de los otros pueblos sin comunión con este pueblo privilegiado. A esta pregunta responde el santo doctor que, antes de Cristo, hubo almas santas que eran miembros de la *Ciudad de Dios*, de la Jerusalén celeste, aunque no pertenecieran al pueblo de Israel. El caso del santo Job, idumeo y no israelita, fue para San Agustín un caso ejemplar de hombres bueno, acepto a Dios que sobrellevó con paciencia la prueba divina, sin poderla plenamente comprender.

Para el propósito de este estudio, más interesante que la postura de San Agustín nos es la J. L. Vives ante este tema de *teología de la historia*. Dos puntos de esta visión vivista de la historia nos interesa tener en cuenta: el primero se refiere a que Vives patrocina la llamada *praeparatio evangelica*, tema vigente en los primeros siglos cristianos y silenciado por la teología posterior. El segundo se enfrenta, con la cuestión de los requisitos necesarios para incorporarse a Cristo, el único salvador del hombre dentro de la visión cristiana de la historia que acepta Vives.

Por lo que toca al primero, anotamos que San Agustín plantea el problema de la inserción de los justos, que vivían fuera de Israel, en la *Ciudad de Dios*. Y lo plantea tan sólo *ante tempora Christi*. Vives, a su vez, subraya, siguiendo a San Agustín, que los justos antes de Cristo, unos se incorporaban a la *Ciudad de Dios*, siguiendo la ley de Moisés y otros lo hacían sin poseer ley escrita. Los unos tenían la carta o plano que los guiaba en la ley, mientras que otros tenían por guía su memoria o juicio natural. Hasta aquí Vives sigue de cerca a San Agustín, o mejor, a San Pablo, cuando éste afirma que si los judíos eran guiados por la ley, los gentiles llevaban la ley escrita en sus corazones.

Pero más notable y sorprendente es que Vives proponga una teología en la que se anticipa al Vaticano II cuando éste afirma que en los deseos y propósitos de toda alma de buena voluntad se da una *proeparatio evangelica*, que la incorpora a la *Iglesia Espiritual*, de la que Cristo es Cabeza¹⁹. Mérito singular de Vives es haberse anticipado a esta teología cuando escribe: «Idem etiam nostro tempore contingeret ei, qui quum nihil de Christo audierit in remotissimis oceani terris natus, duo

19 El Vaticano II hace referencia a este tema en: *Lumen Gentium*, 2 y 16; *Ad Gentes*, 7; *Optatam totius*, 16; *Nostra aetate*, 2.

illa maxima servaverit mandata in quibus Veritas ipsa legem totam prophetasque constitutos affirmavit, de Deo et proximo diligendis, huic sua conscientia est lex»²⁰.

Qué honda pena penetra en la conciencia del historiador cristiano cuando advierte cuán lejos de esta mentalidad teológica estuvieron los grandes misioneros que convirtieron a Cristo inmensas regiones de América, pero que no fueron capaces de ver en las religiones que hallaron a su paso más que artilugios del democio para descarriar a las almas. Esta visión meramente negativa de las religiones eran la del gran defensor de los indios B. de las Casas, compartida por los restantes misioneros. Hoy protestan los antropólogos por la destrucción de la cultura religiosa de los aborígenes americanos: templos, altares, estatuas, sacrificios, etc... Debe hallar comprensión este modo de actuar en que, dada la concepción religiosa de entonces, los misioneros no podían mantener aquellos templos y lugares en los que no veían más que sortilegios del mal.

Algo distinto hubiera acaecido si la tesis de Vives hubiera tenido más acogida y vigencia. Pero quedó entofañada en sus comentarios a San Agustín. Y hasta nos tememos que haya sido uno de los motivos por los que dichos comentarios fueran a dar con su ingente mole al subterráneo del *Indice de libros prohibidos*.

A esto, con ser tan importante tenemos que añadir el segundo punto que hemos ya mentado. Vives se anticipó igualmente al Vaticano II al proponer la propia conciencia como guía del obrar, en cumplimiento de la ley cuyo contenido sustancial se encierra en el amor de Dios y del prójimo. Los teólogos han dado vueltas y más vueltas en torno a «las certezas de fe indispensables para salvarse»²¹. Vives se atiene a la obligación moral que resume en «de Deo et proximo diligendis». Por esta fidelidad a la conciencia recta toda alma de buena voluntad se incorpora a Cristo, centro de la historia, que guía e ilumina a todos. Con indudable regusto dice de él Vives: «De quo scriptum est, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum»²².

Con esta aportación de Vives a la teología de la *historia sacra* bien merece un puesto de honor en el ambiente ecuménico de nuestro tiempo, al que se anticipó genialmente casi cinco siglos antes.

Otro tema de *teología de la historia* abordó J. L. Vives. Pero en esta ocasión muy poco a la altura de los tiempos. Nos referimos al *milenario* y *edades de la historia*. Apenas, en verdad, que en esta ocasión Vives tome tan escasa conciencia de este gravísimo problema histórico. Se limita a rechazar con San Agustín el *milenario*, muy en el ambiente de los primeros siglos cristianos. Y comparte la actitud de San Jerónimo cuando escribe de éste: «Irridens mille annorum fabulam»²³.

A continuación Vives suscita la enorme cuestión de las *edades del mundo* y si éste toca ya a su fin. Entonces acude a los libros de los

20 J. L. Vives, *Commentaria...*, p. 1118.

21 Resume esta historia teológica R. Lombardi, *La salvación del que no tiene fe* (Herder, Barcelona 1955). He aquí el título del cap. II de la Segunda Parte: 'Las certezas de fe indispensables para salvarse'.

22 J. L. Vives, *Commentaria...*, p. 1118.

23 *Idem*, op. cit., p. 1208.

Hebreos, especialmente al de Elías Profeta. Según estos libros el mundo vendría a durar seis mil años: dos mil años entregados a la vanidad, desde Adán hasta Abraham; dos mil bajo la ley, desde Abraham hasta Cristo; dos mil en tiempo del Mesías. Ante esta matemática escatológica, Vives se limita a recordar que, según Lactancio, faltaban tan sólo 200 años para el fin del mundo. Pero que según San Agustín se vivía en el sexto milenio. Vives no se extiende sobre tema tan inquietante²⁴.

Sin embargo, este breve comentario de Vives hace recordar que unos años antes de escribirlo su amigo Tomás Moro había publicado su *Utopía*. Hay que decir que esta «utopía» de Moro es una secularización de la *utopía religiosa* que conmovió el final de la edad media. Nos referimos a la «utopía» del monje, Joaquín de Fiore. El Card. Henri de Lubac ha historiado la fecunda posteridad de esta *utopía* en el mundo moderno hasta nuestros días²⁴. Pero sobre todo este mar encrespado de ilusionismos Vives guarda silencio. ¿Por qué? Tal vez su sentido práctico de moralista y de pedagogo le llevó a desentenderse de ilusionismos utópicos, aunque fueran patrocinados por su amigo Tomás Moro. Más todavía se sentiría defraudado ante la *tercera edad*, feliz y dichosa, de los seguidores de Joaquín de Fiore, pues estaba respaldada por una teología de la historia inaceptable. La división de la historia en tres edades por Joaquín de Fiore: el Antiguo Testamento, edad del Padre; el Nuevo Testamento, edad del Hijo; el Evangelio eterno, edad del Espíritu Santo, guarda paralelismo con la división tripartita que Vives advirtió en los libros del Profeta Elías. Pese a este paralelismo, Vives no se da por informado de las ideas explosivas del monje calabrés. ¿Es posible que un espíritu tan avisado e informado las ignorara?

De todo ello deducimos un juicio más bien negativo sobre la visión de la historia de Vives. Pese a algunos de sus atisbos geniales que hemos ponderado, no estuvo a la altura de su momento histórico. No hallamos en él una respuesta clara a esta pregunta siempre tan incitante para el hombre: «¿cuál es el sentido de la historia humana?».



Si ahora, al final de este estudio, volvemos a preguntarnos por «el agustinismo de J. L. Vives», la respuesta, nos parece, debiera darla el lector ante la temática presentada y desarrollada. Esta temática aborda la esencia del agustinismo. Ante la respuesta dada por Vives a la misma, hay que concluir que, no obstante que San Agustín le quitara al joven Vives largas horas de sueño, el pensamiento del gran doctor, en lo que tenía de más original y con más garra de genio, quedó al margen de las preocupaciones de la filosofía de nuestro Vives. De aquí el que no sea figura de primer orden en la historia del agustinismo nuestro máximo pensador en la época del Renacimiento. Tiene otros méritos que, creemos, no han sido todavía suficientemente ponderados. En uno de

²⁴ H. de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2 vol. (Paris-Namur 1979-81). Dimos un ensayo crítico de la misma en nuestro estudio: 'El joaquinismo historiado por Henri de Lubac', en *Estudios Franciscanos* 84 (1983) 351-61.

nuestros últimos estudios, «El tema de la paz en Erasmo y Vives frente a la escuela de Salamanca» (en *Boletín de la Biblioteca ae Menéndez Pelayo*, 1986) abordamos algunos de estos grandes méritos de nuestro filósofo, no suficientemente ponderados en torno a la guerra y la paz.

Una ponderación no cabe respecto del agustinismo de Vives. Los largos comentarios que hizo a *De Civitate Dei* prueban más bien una fundamental carencia de asimilación de lo que ha sido justamente juzgado como «la esencia del agustinismo».

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA