

Ríos y Portilla, Facundo de

Discurso leído ante el claustro de la Universidad Central. Historia de la Filosofía. Juan Vives, en sus tres libros “De prima philosophia,” combina las doctrinas de Platon y de Aristóteles con la de los Padres de la Iglesia / por Facundo de los Rios y Portilla.

Madrid : Imprenta de F. Martinez García, 1864.

Vol. encuadernado con 7 obras

Signatura: FEV-AV-M-01449 (06)

La obra reproducida forma parte de la colección de la Biblioteca del Banco de España y ha sido escaneada dentro de su proyecto de digitalización

<http://www.bde.es/bde/es/secciones/servicios/Profesionales/Biblioteca/Biblioteca.html>

Aviso legal

Se permite la utilización total o parcial de esta copia digital para fines sin ánimo de lucro siempre y cuando se cite la fuente

DISCURSO

LEIDO ANTE EL CLAUSTRO

DE LA UNIVERSIDAD CENTRAL

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
POR

D. Facundo de los Ríos y Portilla,

en el solemne acto de recibir la investidura de Doctor en Filosofía y Letras.

MADRID,

IMPRENTA DE F. MARTINEZ GARCÍA,
calle del Oso, número 21.

—
1864

DISCURSO

LENGUA CASTELLANA

DE LA UNIVERSIDAD CENTRAL

D. Luciano de los Rios y Borrillo,

en el discurso de apertura de las clases de Filosofía y Letras.

MADRID,

IMPRESA DE F. MARTINEZ GARCIA,

Calle del Oso, número 21

1881

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

JUAN LUIS VIVES, EN SUS TRES LIBROS «DE PRIMA PHILOSOPHIA,» COMBINA LAS DOCTRINAS DE PLATON Y DE ARISTÓTELES CON LA DE LOS PADRES DE LA IGLESIA.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

JUAN LUIS VIVES, EN SUS TRES LIBROS «DE PRIMA PHILOSOPHIA»,
COMPARA LAS DOCTRINAS DE PLATÓN Y DE ARISTÓTELES
CON LA DE LOS PADRES DE LA IGLESIA.

Toda obra útil que derrama alguna luz, ó trae algun bien, ó funda alguna armonia en la vida, es, en su más alto sentido y en sus últimas consecuencias, obra religiosa.

(SANZ DEL RIO, *Disc. inaug.*)

ILMO. SEÑOR :

UN hecho capital y característico ofrece la historia contemporánea : « La vida intelectual y filosófica, lo mismo que la material, la económica, la política, y hasta las maneras y más individuales accidentes de cada pueblo y hombre, sin dejar de ser propios é indelebles en cada uno, se traban hoy, y se relacionan, y se engrandecen con la vida é ideas y costumbres de todos los hombres y pueblos, presintiendo una patria comun, no sólo ideal é intelectual, sino histórica y positiva, que debe abrazar y regular, sin confusion ni violencia, cada raza, cada pueblo, cada seno, en fin, de la individualidad humana ».

Este espíritu de universalidad que anima y vivifica secreta, pero poderosamente, tanto á la parte como al todo social en concertado, libre y progresivo encadenamiento, tiende á resolver, sin destruirlas, añejas oposiciones, á trasformar en un nuevo más fecundo sentido antiguas instituciones, y á borrar de la faz del mundo los extremos antagonismos sociales, últimas formas de la esclavitud, que, por desgracia, todavía hoy hace derramar torrentes de sangre á nues-

tros heróicos hermanos de allende el Atlántico; pero que, hija de doctrinas paganas, de teorías parciales, y en lo tanto negativas, ya fué dichosamente condenada por la poderosa voz de Aquel, que en su amor infinito y en su eterna justicia, hizo *iguales*, primero ante la propia conciencia, despues ante Dios y los hombres, á judíos, griegos, romanos y bárbaros, á fin de que, unidos en fraternal y libre asociacion, reconociesen un día el pleno sentido de esta oracion divina:

SINT UNUM SICUT ET NOS UNUM SUMUS.

Mas este profundo sentido de la revelacion divina, que arraiga igualmente en las entrañas del espíritu humano, no ha comenzado á entenderse y á traducirse en forma de ciencia sino en los tiempos que alcanzamos, y ha permanecido largos siglos, presentido sólo por los poetas, como gérmen escondido de una nueva vida y humanidad. Bajo este sentido, hoy tanto religioso como científico, se afirma: que todo lo relativo al hombre ha de pensarse y hacerse en toda ley y razon, esto es, con plena entera conciencia y en enlace y relacion, de grado en grado, con todo sér y toda vida; que ningun pensamiento ni idea ha de estimarse sólo por su particularidad, sino por su concierto positivo con todas las demas, tendiendo siempre á elevarse y á rehacerse en un más claro y profundo conocimiento de la naturaleza humana.

Desde este punto y bajo esta forma comenzamos ya hoy á estudiar la historia pasada, á considerar los tiempos actuales, y á preparar la vida histórica siguiente. Mas es preciso confesar que á la entrada de esta nueva vida, con tan gratas señales anunciada, y á la que no podemos ménos de llevar el recuerdo de dias felices, de dulces y tranquilos ensueños, hallamos estremecimientos terribles y profunda tristeza; porque las trasformaciones y renacimientos de la vida moral y de la vida histórica, no se cumplen sino á costa de grandes esfuerzos y crisis dolorosas. Parece al principio que se der-

rumba todo lo pasado; que nos falta el suelo donde fijar la planta; el antiguo espíritu se debilita y desfallece; húndense los ídolos, ántes amados; piérdense las creencias; y el alma parece desconfiar de sí misma. Pero ¿qué hacer, si es ley del hombre la limitación y la lucha en medio de sus lentos progresos? Crece y se desenvuelve en contrastes y oposiciones de dentro y de fuera; no siempre camina en pacífico ordenado comercio con todos los séres; no conforma siempre su libertad á su razon; y en su propia limitacion se perderia, si esas mismas afecciones morales no le advirtieran que debe vivir en continúa *vigilia y oracion*, á fin de precaver, con el supremo apoyo de la Providencia, los desórdenes que el mal ocasiona.

El hecho, pues, que de todos lados se anuncia á la conciencia humana como signo de un nuevo renacimiento, y la crisis, dolorosa en verdad, que á todos alcanza, pero que promete nueva y abundante cosecha, no ha venido á la historia sino á costa de gigantescos esfuerzos por parte del hombre, bien que ayudado por las leyes eternas de la naturaleza y del espíritu, y supremamente por Dios. Pero donde más se observan hoy aquella tendencia y estos esfuerzos, es en la historia del pensamiento filosófico. Comienzan á desaparecer las seculares oposiciones de sistemas exclusivos, y vase anunciando en el presentimiento de los espíritus cultos, y en el más cercano y claro conocimiento de los grandes pensadores, una doctrina que, correspondiendo á la profunda y divina palabra: *SINT UNUM SICUT ET NOS UNUM SUMUS*, tiende á reunir tambien en la ciencia á todos los hombres, como hasta aquí se reunen ó aspiran á reunirse en sentimiento y vida y comun civilizacion. Sin duda que á este grado de cultura han contribuido todos los hechos y esfuerzos pasados, que nunca son enteramente perdidos en la historia, y que subsisten como gérmenes á lo ménos de una nueva ul-

terior perfeccion; pero toca, sin embargo, al pensamiento científico dirigir los movimientos indicados en el sentido común de los pueblos, recoger y ordenar los elementos dispersos, purgarlos y rehacerlos en el crisol de la conciencia, y alimentar con la savia del claro conocimiento las esferas restantes de la vida.

Debemos, pues, humano respeto y agradecida memoria á aquellos de entre los hombres que consagraron en todos los tiempos su vida y sus mejores fuerzas al conocimiento y cultivo de la verdad en sus primeros principios y generales leyes, á los filósofos que en la comunión general humana vienen formando desde la primera historia una comunión y sucesión más íntima en el asunto, en el camino y en el fin último para el que todos trabajan, cumpliendo su parte de deuda obligada al bien común de todos, y al bien por la ciencia.

La historia del pensamiento filosófico español cuenta entre todos aquellos, muchos y muy esclarecidos varones que, en circunstancias harto más difíciles que las presentes, consagraron su mejor inteligencia y su vida entera á la educación y progreso intelectual de nuestra patria. Nos cumple, pues, de derecho, y de obligación histórica juntamente, tributarles ante todo y en general este homenaje de eterna gratitud.

Séame pues lícito, ilustrísimo señor, consagrar algunos momentos de atención á los hechos y escritos de un pensador muy señalado entre los nuestros españoles, el ilustre Juan Luis Vives, cuya memoria ha eternizado el arte, entre las de otros grandes hombres, en la corona de este templo científico.

y otro lado, y hubiérase pagado solamente el lujo sacro
 del espíritu, á no haberse religioso católico en los tiempos
 y en los nuestros. Basado aquí en adelante, la fe y la razon
 no estuvieron siempre en sus justas relaciones. Pudo suce-
 ber, y de hecho sucedió, que la teología se convirtiera en un

I. Hubo un tiempo en que la razon y la fe, la Filosofía y la Religion, dichosamente unidas, prestaron al Cristianismo una inmensa fuerza, una vitalidad fecunda en ópimos frutos hasta en nuestros dias. Fué ésta la época de los grandes Padres de la Iglesia. Filósofos y cristianos á la vez, hallaron en el Evangelio asunto y estímulo poderosos para formular una Filosofía que dejaba muy atras el pensamiento de Platon y de Aristóteles, y para razonar una Religion que, despertando el sentimiento de piedad hácia Dios y de caridad hácia todos los hombres, encerraba y encierra, como verdadera Religion del mundo, el secreto presentimiento de unirlos á todos bajo Dios, en cumplimiento de la divina oración de Jesus: *SINT UNUM SICUT ET NOS UNUM SUMUS*. La entera sumision, el racional respeto (*rationabile obsequium*) que los Santos Padres prestaban á la fe, en nada menguaron la libertad racional asimismo, con que indagaban y desenvolvian las eternas leyes grabadas por Dios en el corazon del hombre. Sabian que la razon y la fe dimanaban de una sola fuente, y que ningun criterio ni fin humano en la vida es absoluto, sino en la justa y concertada relacion de todos.

Cuando esto sucedia, la densa oscuridad de los tiempos bárbaros vino á dividir la Historia en dos mitades, á entorpecer las fuerzas sanas del mundo antiguo, y á confundir momentáneamente el alto sentido de la primera Filosofía cristiana. Trasladados los rudos pueblos del Norte á nuevos climas y á diferente suelo, mal seguros todavía en sus posesiones recientes, y mezclados con pueblos de otro tiempo y vida, olvidáranse en tal confusion las antiguas tradiciones de uno

y otro lado, y hubiérase apagado totalmente la luz sagrada del espíritu, á no haberse refugiado cautelosa en los templos y en los claustros. Desde aquí en adelante, la fe y la razon no estuvieron siempre en sus justas relaciones. Pudo suceder, y de hecho sucedió, que la fe comprimiera el vuelo libre de la razon; la cual, á su vez, desbordó en muchos sus limites naturales. No debemos, empero, juzgar por eso las relaciones generales de la Religion y de la Filosofia en la Historia universal. Estas y otras irregularidades son siempre temporales, y consecuencia de la limitacion humana, en medio ademas de los impedimentos que la accidentalidad histórica opone al proporcionado movimiento de las fuerzas interiores del espíritu. La Filosofia, en su eterna legitimidad sobre las limitaciones individuales y las irregularidades históricas, debia sobrevivir á aquellos tiempos en otros más llenos, donde tuviera su plena y natural vitalidad en concierto con el sentido vivo cristiano, despues de haber servido como puro medio formal á los Doctores de la Edad media para la construccion escolástica de la Teología. Pues, importando ante todo, en la educacion de los nuevos pueblos, su educacion religiosa, para que en su dia supieran concertar libremente con este supremo fin los demas fines y direcciones humanas, se concedió de aquí en las escuelas á la Teología una exclusiva preponderancia con desestima de todas las demas ciencias, y de la Filosofia, que, aun así, mostró su excelencia en ser necesitada y llamada por la Teología, para construir y comunicar doctrinalmente su material propio. Mas, esta temporal desproporcion, en la ciencia y en la vida, trajo su bien propio, que no hemos de desconocer hoy. En el cultivo casi exclusivo de estas dos primeras ciencias, cada una á su modo, y aun en sus luchas recíprocas, se disciplinaba el espíritu humano, trazaba el horizonte último de su futura indagacion, y señalaba el método y leyes para

las nuevas ciencias que fermentaban secretamente en aquella misma edad, y que habian de aparecer un dia en la superficie, pidiendo su derecho y su puesto en la direccion de las cosas humanas.

Así, cumplian ya entónces, en el corazon mismo y mayor vitalidad de la Edad media, la Teología con su llamada *esclava* la Filosofía, una ley universal de la Historia, alimentando en sus entrañas, y en lucha siempre renovada, jamas acabada ni definida desde el siglo XI hasta el siglo XV, una cuestion que desbordaba de la medida y relaciones dadas entónces de ámbas ciencias, y que tendia despues de todo á cambiar estas mismas relaciones, restituyendo á la Filosofía su materia propia y su legítima independendencia. Así los contrarios se sirven y ayudan, aun sin saberlo inmediatamente ni quererlo, en la unidad superior de la vida universal.

Nos referimos á la cuestion llamada de los universales.

Tratábase de saber si las ideas ó nociones generales tienen una existencia *real* ó puramente *nominal*; por ejemplo: si la idea de planta, de animal, de hombre, y consiguientemente lo que se llama familia, especie, género, Espíritu, Naturaleza, Humanidad, tienen un valor positivo, objetivo, tales como se conciben, ó son meramente ideas convencionales del sugeto; si tienen una existencia real, ó si sólo la tienen en el entendimiento mediante la combinacion, más ó ménos arbitraria, de muchas nociones individuales; en una palabra: si tienen en sí una existencia *ontológica*, ó la tienen meramente *lógica* en el espíritu humano. Cuestion que entraña los más profundos y difíciles problemas de la metafísica, de la lógica, de la moral y de las ciencias naturales; cuestion que no pudo ménos de ocurrir á los escolásticos de la Edad media, desde que pusieron en tela de juicio, aun sólo para darles forma doctrinal, los más altos dogmas del Cristianismo: el pecado original, la redencion del Género hu-

mano, la caridad cristiana, la unidad de la Esencia divina, y la trinidad de sus Personas; cuestion, en fin, capital, que germinaba en el fondo de todos los debates, sutilezas y distinciones de aquella edad, y cuya resolucion no le fué dado alcanzar, careciendo como carecia de un verdadero análisis del pensamiento, y del sugeto pensante en el hombre.

Considerado el realismo y el nominalismo en su fuente psicológica y en sus últimas consecuencias, fácilmente se comprueba lo observado. Si las ideas generales (los universales), dice el realismo, sólo tienen un valor nominal (*flatus vocis*); si no son más que una intencion del alma (*intentio animæ*), ó una mirada de la razon (*respectus rationis*), no existen en la naturaleza más que individuos, en el espíritu sólo sensaciones, en el entendimiento sólo la combinacion de nociones abstractas, en la razon puras ilusiones, en la realidad el *sensualismo* con todas sus consecuencias, y despues de todo el escepticismo más ó ménos disfrazado. Si, por el contrario, arguye el nominalismo, las *ideas ó nociones generales* tienen un valor real, absoluto; si existen efectivamente séres genéricos anteriores y comprensivos de los séres individuales; si, en fin, la sensacion y la percepcion sensible son meras modificaciones, accidentes de un todo esencial que se llama hombre, y que aparece sólo bajo las formas de Sócrates, Platon, etc., entónces el mundo sensible es una sombra del pensamiento, la razon entra como facultad superior y única en el mundo de la realidad, el *racionalismo* es el único criterio de la ciencia, y su inmediata consecuencia es el *panteismo*.

Como se ve, de una y otra parte la solucion era exclusiva é incompleta; y aunque aparece el *conceptualismo* con Abelardo como término medio entre ámbos extremos rivales, sin embargo, al negar la existencia de las ideas generales en la naturaleza, admitiéndolas sólo en el espíritu, producía

una excision todavía más radical entre las ideas y la realidad, entre la lógica y la metafísica, que hizo degenerar más tarde al escolasticismo en los intrincados laberintos del formalismo y de las artes retóricas (ergotismo). Hubo, no obstante, en San Anselmo y en algunos otros, tendencias y sentimientos de un realismo armónico; pero no eran aquellos los tiempos de trazar este vasto y superior sistema, tan acabado y metódico como es necesario para dar cima á los altísimos problemas que encierra la cuestion más importante de toda la Edad media.

Desde los tiempos de Carlo-Magno hasta fines del siglo XI venia imperando en pacífica posesion el realismo, aunque todavía no llevaba este nombre. Era entónces necesario para organizar el feudalismo de los pueblos bárbaros bajo la base de una doctrina que habia de asegurar el porvenir de las sociedades cristianas. La Filosofía, sin embargo, debia reclamar sus derechos, é hizo su primera tentativa de emancipacion por medio de Roscelin, declarado defensor del nominalismo. Espíritu independiente y amante sincero de la verdad, dejaba á un lado, como filósofo, el criterio de pura autoridad, para consultar con su conciencia, y llegar á una certeza enteramente propia en la ciencia. El *sentido*, decia él, nos lleva al conocimiento cierto de la realidad, y no debemos prestar fe sino á lo que los sentidos nos muestran. Los géneros y las especies son puras invenciones del entendimiento; sólo los *individuos* tienen realidad. Los hombres son séres reales, pero la humanidad no es más que una abstraccion de la inteligencia; los *universales*, por consiguiente, son palabras vacías de sentido (*flatus vocis*)¹.

¹ Como consecuencia de su doctrina aplicada á la Teología, negó abiertamente el dogma de la Trinidad. Decia, y no le faltaba lógica en su pensamiento: O no hay más que un Dios, ó hay tres Dioses; si no hay más que uno, tampoco hay más que una Persona; porque si hay tres Personas, éstas están separadas, son dis-

Frente á Roscelin estaba San Anselmo, arzobispo de Cantorbery, defendiendo la existencia real de los *universales*¹. No niega el valor de las percepciones del sentido, como testimonio subjetivo y absoluto de los séres individuales; pero San Anselmo reconoce además otra fuente superior de conocimiento, la *razon*, juez y criterio supremo de todas las cosas: *Ratio quæ et princeps et iudex omnium debet esse*². Este principio le lleva á reconocer la existencia real, no ya de los *individuos*, y de los *universales*, sino de las *cualidades* que percibimos en los séres, y que son también, á su juicio, realidades en sí mismas. Salvando así los derechos de la razon, malamente defendidos por los nominalistas³, salvaba también San Anselmo el dogma de la Trinidad de los infundados ataques que le dirigiera Roscelin y sus adeptos. No desconocemos el peligro de suponer también existencia real á las nociones abstractas, como son las *cualidades* sensibles de los objetos; pero, como quiera, es disculpable en San Anselmo este defecto, ya que él había llegado á presentir todas las ventajas, todo el valor, toda la verdad de un realismo racional. Por este camino y método enteramente ontológico, llegó á demostrar la existencia de Dios⁴,

tintas, no tienen relacion de conexión.—Véase á M. ROUSSELOT, *Études sur la Philosophie dans le moyen âge*, Tom. I, Pág. 153, S.—No es difícil llevar á estas consecuencias á muchos que se dicen hoy defensores del Catolicismo, y que por desconocer el alto sentido del *realismo racional*, reproducen á pesar suyo los errores de Roscelin.

¹ Véase *Monologium* y *Proslogium* de San Anselmo, reimpresos en Paris, 1721, y traducidos por M. Bouchitté en su obra titulada *Le Rationalisme chrétien à la fin du XI^e siècle*. — Paris, 1848, in 8^o.

² *De fide Trin.*, 2.

³ Los individualistas de la escuela economista, y los que se dicen hoy radicales en política, pueden hallar en Roscelin, á la par que su justificación, el origen histórico de sus errores y exclusivismo.

⁴ El razonamiento de San Anselmo puede reducirse á pocas palabras: «Cada uno posee en su entendimiento la idea de una cosa, más allá de la cual no se puede concebir otra mejor; esto es: la idea de una perfección absoluta, la idea

dando de este modo la más alta confirmacion, segun la razon, á lo que ya sabia por la fe¹.

Guillermo de Champeaux precipitó el pensamiento realista de San Anselmo, dándole una direccion decididamente panteista. Segun lo que nos dice Abelardo², los séres individuales eran considerados por Guillermo de Champeaux como puros fenómenos contingentes; en la esencia una, no hay diversidad (*nulla diversitas in essentia*), sino solamente múltiple variedad de accidentes. Así decia él: «Sócrates, Platon y los demas hombres son simples formas de una misma cosa, que se llama *Género humano*». Partiendo de una hipótesis contraria á la razon y á la conciencia, llega sin duda á la realidad de los universales; pero es á costa del principio eterno de la individualidad, reducido en su *realismo panteista* á meras formas accidentales de las cosas.

Con la escuela de Hugo de san Victor este panteismo tomó la forma del neoplatonismo idealista, y se arrojó en brazos del misticismo alejandrino, sacrificando en aras de la gracia, el dogma no ménos digno y fundamental de la libertad individual humana.

de Dios. Ahora bien: esta idea tiene tambien su realidad fuera del entendimiento; es decir: Dios existe. En efecto: si no existiera más que en idea en nuestra inteligencia, todavia se podria concebir que existiese en realidad, lo cual seria en sí una cosa más elevada, una cosa mejor; luego concebiriamos ya una idea más alta, una perfeccion más grande que la idea y perfeccion de Dios, lo cual es absurdo. Dios, pues, existe no sólo en idea, sino tambien en la realidad.» (*Existit procul dubio aliquid, quo majus cogitari non potest, et in intellectu, et in re.* — *Prologium sive fides quærens intellectum*, Cap. 2.) — Véase á M. AURENS, *Cours de Philosophie*, XI^o leçon.

¹ *Gratias itaque Tibi, bone Domine! quia quod prius credidi, Te donante, jam sic intelligo Te illuminante, ut si Te nollem credede, non possim intelligere.* — *Prologium*, Cap. IV.

² *Erat in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis in esse adstrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas.* — ABELARDO, *Hist. Calamit.*

Con Abelardo, discípulo también de Guillermo de Champeaux, aquella doctrina tomó otra dirección. No atreviéndose Abelardo á seguir enteramente á su maestro, ni á llegar tampoco á los extremos de Roscelin, acepta un término medio, y supone que los universales, ó las ideas comunes de género y especie, no tienen realidad ontológica, sino solamente lógica, formal, como decía Aristóteles. Admitiendo por otra parte la existencia de una sustancia universal, *mera essentia*, sin que haya seres reales que correspondan á las ideas de género y especie, y sí sólo individuos que no participan sin embargo de aquella misma sustancia¹, podemos afirmar con un filósofo moderno que la doctrina de Abelardo era un *nominalismo conceptualista con tendencia al panteísmo*². Por esto, sin duda, fué esta doctrina duramente combatida por San Bernardo, decidido campeón del realismo y de la autoridad.

Llegamos, pues, al más grande representante de la filosofía realista en la Edad media: á Santo Tomas de Aquino. El angélico Doctor, el aventajado discípulo de Alberto el Grande, el digno émulo de San Agustín, queriendo unir nuevamente la razón y la fe, la Filosofía y la Religión, estos dos grandes poderes igualmente legítimos, anuda su pensamiento al de los grandes Padres de la Iglesia. Con aquella elevación de ideas que tanto distinguía á Platon, con aquel razonamiento y lógica inflexible que tanta gloria habia dado á Aristóteles, con aquella mirada, en fin, santa y profunda, que permitia á los Padres penetrar en los más hondos miste-

¹ *In esse singulis individuis eandem rem, non essentialiter, sed individualiter tantum.*

² Panteísmo de un género especial; panteísmo abstracto, que se convierte en su pensamiento en un individualismo conceptualista. Véase Rixner en su *Paralelo entre las doctrinas de Abelardo y Espinosa*. (*Gesch. der Philos.*, T. III, Anhang. N. III.)

rios del Cristianismo, Santo Tomas, el Angel de las escuelas, supo dar á su doctrina un carácter tal y valor permanente científico, que fué en su tiempo la admiracion del mundo, y es hoy todavía fuente de grande instruccion para el teólogo, y respetable autoridad para el filósofo.

Las *ideas* tienen, segun Santo Tomas, una existencia á la vez lógica y ontológica: son fuente de verdad para el hombre, y causas activas de la existencia de los séres¹. Ambos órdenes se identifican en la Razon divina, que es la Verdad misma, la Verdad absoluta (*Deus est ipsa veritas*). Individualista en el fondo, al modo de Aristóteles, Santo Tomas es tambien realista á la manera de Platon, y su sistema puede calificarse de realismo idealista². Es realismo, porque concede á las ideas una existencia ontológica, hasta el punto de afirmar que constituyen la esencia de Dios y la esencia del universo, que proviene tambien de Dios³. Es idealista, porque funda á su vez toda la realidad en la *idea absoluta*, Dios, concebido solamente como el Ideal supremo del sér y del pensamiento: *Idea in Deo nihil aliud est quam Dei essentia*. Su doctrina es, sin embargo, más alta y racional que la de San Anselmo, el cual atribuia realidad, como hemos visto, aun á las abstracciones del entendimiento, á las *cualidades* de las cosas, con lo que abria la puerta á una mul-

¹ «Manifestum est enim quod seipsum perfectè intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfectè aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfectè cognoscat. Virtus autem alicujus rei perfectè cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, necesse est quod Deus alia à se cognoscat.»—S. Theol., I, Q. XIV, Art. 5.

² No aparece en su doctrina el panteismo: *Universalia non habent esse in rerum natura, ut sunt universalia, sed solum secundum quod sunt individuata.*

³ *Ex necessitate sequitur quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse.*—S. Cont. Gent. I, C. 45; S. Theol. I, Q. XIV, Art. 4.

titud de seres quiméricos que poblaban el mundo de la Edad media.

El *doctor sutil*, Juan Duns Scot, ménos *realista* que Santo Tomas, aunque no tan nominalista como Abelardo, hace presentir con la invencion de sus *especies inteligibles*, intermediarias entre el espíritu y la naturaleza, la próxima disolucion del realismo, y la futura decadencia de la Filosofía en la Edad media. El Ángel de la escuela, mucho más racionalista que su adversario, concibe un orden de cosas absoluto que el hombre puede conocer *inmediatamente* por medio de las ideas racionales, que se manifiestan á la vez en la Razon divina y en la razon humana, y que son la fuente absoluta del conocimiento (*principium cognoscitivum*)¹. Este alto concepto de la razon humana, fundado en el alto sentido que Santo Tomas tenia tambien de la Razon divina, le lleva á reconocer las leyes racionales de la naturaleza como el principio orgánico y modelo ideal de la creacion (*principium factionis rerum*). No es, pues, el mundo en este sentido una creacion arbitraria, dependiente exclusivamente de la voluntad de Dios, porque ésta tiene siempre su razon en la misma Sabiduría divina (*Voluntas intellectum sequitur. — Bonitatem suam ex necessitate vult*)². Así, pues, el hombre puede y debe tambien, á semejanza de Dios, y dentro de su limitada esfera, conformar su conducta moral y social con los principios racionales de un ideal absoluto.

¹ *Principiorum autem naturaliter notorum, cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit autor nostræ naturæ. Hæc ergo principia etiam divina sapientia continet: quicquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinæ sapientiæ contrarium: non igitur à Deo esse potest. — Cont. Gent., Lib. I, Cap. VII, Pág. 7, Roma, 1570.*

² *Hoc autem divina autoritate confirmatur, nam dicitur in Psal. 103: «Omnia in sapientia fecisti.» Et Prob. 3: «Dominus, sapientia fundavit terram.» Per hoc excluditur quorundam error qui dicebant omnia ex simplici divina voluntate pendere absque aliqua ratione. — Cont. Gent., Lib. II, Cap. XXIV.*

Pero Duns Scot y sus adeptos, pretendiendo explicar con la admision de las *especies inteligibles* las nociones generales, combatieron la doctrina de Santo Tomas. Así como el sensualismo de la antigüedad explicaba el conocimiento de los objetos exteriores por medio de ciertos effluvios ó emanaciones de los cuerpos (*εἰδωλα*) que penetraban en el alma por los sentidos; así tambien Duns Scot favorecia el desarrollo del sensualismo, suponiendo que las especies inteligibles son á manera de elementos generales que penetran en el alma por el conducto de los sentidos ¹. Las especies inteligibles, dice Duns Scot, recibidas en el espíritu mediante los sentidos, forman las nociones generales, que no podemos aceptar como infalibles, porque implican dos fuentes capitales de error: la variabilidad de los objetos percibidos, y la falibilidad del espíritu que los percibe. De donde se sigue, que el hombre no puede alcanzar la certeza sino en la luz de un principio superior ². Los universales radican, pues, en la Razon divina como el eterno ejemplar de todo lo que existe; pero se manifiestan tambien en las cosas creadas, y de éstas pasan á nuestro entendimiento por medio de los sentidos, que son como la ocasion, no la causa, de su existencia en el espíritu. De aquí se infiere que Duns Scot profesaba de lleno las doctrinas del realismo; pero haciendo depender el conocimiento racional del conocimiento sensible ³, abria la puerta al sensualismo. El mundo de la realidad objetiva, que el hombre puede conocer directamente segun Santo Tomas, no pue-

¹ *Species, sive conceptus universalis formatus ex re, sensibus percepta ab intellectu creato.* — Comm. in Mag. Sentent., Lib. I, Dist. III, Qu. 4, Núm. 2.

² *Veritates, in luce aeterna cognitæ, ipsæmet quoque lumina sunt, immediate manifestiva sui veritatisque omnino necessariæ, immutabilis et æternæ; quod lux increata æque sit primum principium Entium speculabilium, quam ultimus finis rerum practicarum.* — Comm. in Mag. Sentent., Lib. I, Dist. III, Qu. 4, Núm. 18-23.

³ *Intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam à sensibus.* — Ibid.

de ser conocido segun Duns Scot, sino de un modo reflejo, indirectamente, mediante los sentidos, siempre falibles y contingentes; Dios no puede ser conocido sino en sus obras; el espíritu viene á ser al modo de una cámara oscura donde se reflejan los universales mediante la lente del sentido, y el mundo un espejo donde á su vez se reflejan las ideas divinas. Segun estos principios, no hay relacion directa entre el hombre y Dios, entre la razon y la verdad, porque solo Dios es *activo*, y la inteligencia del hombre es una virtud *pasiva*¹; la voluntad absoluta de Dios la única ley del mundo². Viene de este modo á fundar en la arbitrariedad el órden moral y la creacion del universo, y á contrariar el alto sentido de la doctrina de Santo Tomas: *Voluntas intellectum sequitur*.

El realismo de la Edad media, eminentemente dogmático, como correspondia á aquellos tiempos, queriendo probarlo todo por medio del silogismo, sin preparacion analítica é inductiva, sin conocer los hechos, sin la reflexion del sugeto consigo, que ha de preceder á la deduccion objetiva, debia degenerar en un vano formalismo, llegando en Raimundo Lulio, *el doctor iluminado*, á convertirse en un juego de palabras. *Raimundo Lulio* inventó en su *Arte universal* el medio mecánico de responder bien á las cuestiones, esforzándose por reducir todas las ideas á algunas pocas fundamentales. Este ingenioso mecanismo³, cuya cabalística aplicacion muestra ya claramente la decadencia de la Filosofía realista (entregada bien pronto en brazos del misticismo), encerraba

¹ *Cum intellectus est virtus passiva, non operatur, nisi movetur ab objecto*. No es extraño que Duns Scot necesitase en todo y para todo de la revelacion divina, sembrando así el escepticismo en la Filosofía.

² *Voluntas Dei absoluta summa est lex*.

³ El DOCTOR ILUMINADO partía del principio de que los universales existen á la vez en el espíritu y en la naturaleza, y de consiguiente que todas las verdades que

sin embargo un profundo pensamiento, el supuesto de que existen, en todos los órdenes del universo, algunas *ideas madres*, ó conceptos primarios, categóricos, que son, por decirlo así, el principio constitutivo de su existencia y de su vida. Pero el entusiasmo irreflexivo de Raimundo Lulio provenia indudablemente de la falta de preparacion científica, y ésta á su vez de la carencia de un método analítico que regulara la investigacion y dirigiera progresivamente al conocimiento del objeto, que, por un salto mortal, se presumia inmediato en toda la Edad media.

El silogismo no pudo, ni nunca puede, suplir el método analítico: supone ya sabidas cierto número de verdades, que aceptadas irreflexivamente, sirven para concluir y formular consecuencias, sin que éstas tengan más fundamento que el modo como el sugeto entiende las premisas. Este procedimiento es un puro dogmatismo, que no vale ni se sostiene un momento ante la reflexion inmediata del espíritu. Por eso debió dar sus frutos, optando entre dos extremos, á saber: ó romper por completo con la Teología, y buscar la conviccion fuera y aun contra sus fundamentales dogmas; ó arrojarse en brazos del misticismo. Y así sucedió, en efecto.

Guillermo de Occam, discípulo de Duns Scot, comenzó

se manifiestan en el mundo, pueden representarse en el espíritu por un cierto número de fórmulas, siendo conocidas las verdades primeras ó categóricas. Todo el sistema de la ciencia consiste, pues, en un mecanismo, en un arte combinatorio. Para este fin R. Lulio formó círculos concéntricos, unos móviles y otros inmóviles, divididos en cierto número de compartimientos, destinados á recibir las verdades primeras con su expresion metafísica, física y moral, es decir, las nueve virtudes, los nueve predicados absolutos, los nueve predicados relativos, los nueve vicios, las nueve virtudes, y los nueve accidentes ó relaciones físicas. Por un movimiento de rotacion impreso á los círculos de la figura, R. Lulio encontraba inmediatamente una respuesta á todas las cuestiones que se propusieran. Con este ingenioso mecanismo el hombre no tenia necesidad de pensar, puesto que poseia una máquina pensante.

á poner en claro el gravísimo defecto que acabamos de señalar. No pudiendo su espíritu libre é independiente someterse á la doctrina realista, que pecaba por falta de reflexión analítica y psicológica, aceptó y desenvolvió la doctrina del nominalismo hasta sus más inmediatas consecuencias; doctrina que han venido siguiendo despues todos los espíritus independientes, porque ella entrañaba los gérmenes de un método que en su dia habia de asegurar al ménos la independencia y el primer desarrollo del pensamiento filosófico.

Para *Guillermo de Occam* es absurdo concebir los universales como una cosa real existente fuera del alma. Los universales se forman en nuestro espíritu despues de la observacion de los objetos exteriores (*universalia post rem*); son una concepcion abstracta de la experiencia¹. Los universales no tienen absolutamente ningun valor ontológico; no existen ni en Dios (*idea non est realiter divina essentia*) ni en las cosas: existen en el entendimiento del hombre como una abstraccion, como una intencion del alma (*intentio animæ*), como una mirada de la razon (*respectus rationis*), como una simple palabra (*vis vocis*). En la realidad no hay más que séres individuales ó singulos. ¿Y para qué multiplicar los séres sin necesidad? *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem*.

Este exagerado nominalismo de *Occam* provocado por los excesos del realismo y por la falta de un método analítico, no podia ménos de llevarle á consecuencias fatales. Efectivamente. ¿Qué nos dice *Occam* respecto del alma? «No se puede demostrar ni llegar á conocer que esta forma (el alma) sea inmaterial, incorruptible, indivisible. Sabemos bien, que

¹ *Universale post multa est conceptio vel vox singularibus similibus communis, quam homines efformarunt post multa singularia similia producta.*—ROUSSELOT, *Études sur la Philosph. dans le moyen âge*, T. III, P. 226.

tenemos una inteligencia, que queremos, que no queremos, y que pasan en nosotros actos semejantes; pero la experiencia no nos muestra que estos hechos resulten de una fuerza inmaterial é incorruptible, y todo razonamiento, para probarlo, no llega más que á la duda»¹. De aquí al *materialismo* no hay más que un paso. Locke no decia más².

¿Y qué piensa Occam respecto de Dios? Fácilmente se puede deducir recordando lo que ya nos ha dicho: *Idea non est realiter divina essentia*; es decir, la naturaleza de Dios es independiente de la ley lógica de las ideas. «*La justicia, la sabiduría, la caridad...* dicen alguna cosa de Dios; pero no afirman realmente á Dios; no podemos concebirle porque no le vemos intuitivamente»³. De aquí al ateísmo no hay más que un paso. Siempre la duda sobre las más altas cuestiones que interesan al hombre. Pero aun hay más: la ley moral no tiene tampoco fundamento en la doctrina de Occam. «Tal es la naturaleza del bien y del mal, que como establecida y confirmada por la libre *voluntad* de Dios, puede ser abolida por esta misma voluntad, que trasforma á su grado en actos injustos los actos justos y santos»⁴. De aquí al escepticismo tampoco hay más que un paso.

Materialismo, ateísmo y escepticismo son y serán siempre las consecuencias del nominalismo puro, que en los tiempos modernos se traduce por individualismo.

Después de habernos detenido en Guillermo de Occam, y sabida la dirección que de aquí en adelante llevó el pensamiento filosófico de la Edad media, hasta que, como fruto del nominalismo, se echaron los cimientos en el renacimiento

¹ *Quodl.*, Qu. 10.

² «No podremos nunca decidir si un ser puramente material piensa ó no, porque no conocemos ni la materia ni el espíritu.»—*Essai sur l'entendement humain*.

³ *Sent.*, Lib. I, Dist. III, Qu. 2.

⁴ *Quodl.* II, Qu. 19. — M. Cousin, *Cours d'Hist. de la Philos.*, leçon 9.^a

para trazar las leyes de un método rigurosamente científico, no llevaremos á más ulteriores detalles la cuestion de los universales. Todavía, sin embargo, fué largamente debatida por los discípulos de Santo Tomas, de Duns Scot y de Guillermo de Occam, pero degeneró frecuentemente en ociosas disputas y estériles distinciones para la ciencia¹. Jamas llegaron á una solucion definitiva, desesperando acaso de poderla alcanzar, y confesando en su misma impotencia un cargo que más tarde se ha dirigido á la razon: la de ser ésta impotente para llegar al conocimiento cierto de la verdad.

En este estado de cosas, el peligro era inminente: la ex-cision entre la Teología y la Filosofía se habia hecho necesaria. La Teología no podia seguir el camino trazado por el nominalismo de Guillermo de Occam: el escepticismo era desde luégo imposible en una época en que las creencias religiosas movian todavía la vida social. Debia condenarse la Filosofía para salvar á la Religion, y se la condenó, considerándose desde entónces, no como la *esclava*, sino como la más encarnizada rival de la Teología; se desarrolló desde entónces por oposicion al dogmatismo escolástico-teológico, el cual, en su enemiga contra la independendencia del pensamiento, se esclavizó á su vez á la letra; no vivió en el espíritu, perdió por completo el alto sentido de los Santos Padres, y olvidó los consejos del angélico Doctor; y si en algunos cristianos no se secó el sentimiento vivo de la fe, precipitó en cambio á muchos otros, desconfiando de sus propias fuerzas, por el camino del sentimiento irreflexivo, del misticismo fanático, como le sucedió, sin contar á otros

¹ «¿Se ofrecia una dificultad? ¿Faltaban datos, noticias para resolverla? Se echaba por el atajo: en vez de estribar sobre un hecho, se estribaba sobre un pensamiento; en lugar de un racionio sólido, se ponía una abstraccion cavilosa... Esto acarreó gravísimo daño al espíritu; porque absorbida toda su atencion en su objeto predilecto (la dialéctica), miró con indiferencia la parte sólida de las ciencias.» — BALMES, *Prot. Comp. con el Cat.*, T. IV, Pág. 248.

muchos, á Juan Charlier de Gerzon, llamado el *doctor cristianísimo*, y á Tomas de Kempis, el supuesto autor de la *Imitacion de Jesucristo*¹.

El pensamiento filosófico, de consiguiente, se ahogaba por momentos en la estrecha mente de los últimos escolásticos. La desconfianza y el desfallecimiento venian en pos de las capciosas sutilezas, de las ociosas distinciones, de las dificultades y obstáculos sin cuento que forjaba su vieja imaginacion². Pero cuando la autoridad de una parte, y las sutilezas de los escolásticos de otra, encerraban la Filosofía en los estrechos limites de la dialéctica; cuando ésta llegó á tener en prisiones al entendimiento humano, y á convertirse, por último, en enemigo mortal de todas las ciencias y de la misma verdad³, la toma de Constantinopla por los turcos arrojaba todo un mundo intelectual sobre el Occidente. El espíritu de la antigüedad, recogido en las obras inmortales de los sabios y filósofos de Grecia, vino á renacer por segunda vez, y á fundirse de nuevo en las doctrinas del Cristianismo. Los griegos refugiados en la parte occidental del Mediterráneo, trajeron, principalmente á Italia, copias originales de aquellas obras maestras, cuyas doctrinas eran co-

¹ Gerzon funda su *Teología mística* en la experiencia íntima del sentimiento de piedad. El idiota, dice Gerzon, si tiene este sentimiento, que Dios esconde á los sabios del mundo, es verdaderamente un filósofo, un *teósofo*. — Kempis por su parte procuró dar al misticismo una tendencia rigurosamente ascética. — *De Myst. Theol.*, Consid. II, XL. — Véase RIXNER, *Gesch. der Philos.*, T. II, P. 186, S.

² Como nada de lo que sucede en la vida humana es perdido en los supremos fines de la historia, y Dios sabe sacar el bien hasta de las torpezas y maldades de los hombres, las sutilezas del escolasticismo no fueron perdidas ni inútiles para la Filosofía moderna. Con sus distinciones, con su misma sagacidad, iban perfeccionando las formas del pensamiento, creando un vocabulario nuevo, y presentando dificultades y cuestiones reales, que la Filosofía moderna se ha encargado de resolver.

³ ABATE ANDRÉS, *Historia de la literatura*, T. I, Pág. 296. — J. L. VIVES, *De corruptis Artibus*.

nocidas muy imperfectamente por traducciones árabes¹ y latinas. Este acontecimiento, precedido de la invencion de la imprenta, que multiplica los conocimientos y lleva la luz á todas las conciencias, y de la pólvora que acaba con el feudalismo, y de la brújula que asegura la navegacion y el comercio, seguidos todos del descubrimiento de un Nuevo Mundo material, que se abre á la civilizacion europea y trae á la Historia los elementos y el asiento necesario para la realizacion de una nueva y superior *totalidad* humana; este acontecimiento, repetimos, hace que el espíritu humano, al salir de la Edad media, comience una nueva carrera, en oposicion á las antiguas tradiciones, y que los nominalistas, largo tiempo subyugados por el dogmatismo teológico, se entreguen *ciegamente* en brazos de la idealidad naturalista de los filósofos de Grecia. El renacimiento de las ciencias y de las artes coincide con el desarrollo de la igualdad y libertad social. El pueblo se emancipa del feudalismo, adquiere una más alta idea de su fuerza y dignidad personal, y ensancha el teatro de su accion bajo la proteccion inmediata de la autoridad real. El espíritu de emancipacion y de reforma penetra en todas las esferas de la vida; y hasta en el seno mismo de la Iglesia, varones esclarecidos y Sumos Pontífices reconocen la necesidad de una reforma en la parte de la disciplina²; reforma que se hubiera llevado á cabo pacífica y ordenadamente, si uno de los más ardientes partidarios del nominalismo, Lutero, no viniera á retardar, más todavía, á imposibilitar; cosa extraña! las mismas reformas que deseaba, y que sólo pudo hacer en parte el santo Concilio de Trento.

Una vez declarada la guerra al catolicismo por los protes-

¹ Avicena y Averroes se ocuparon principalmente de Aristóteles.

² BALMES, *Prot. Comp. con el Catolic.*, T. I.

tantes, el divorcio de la Filosofía y de la Teología, de la razón y la fe, llegó á su complemento. El dogma, abandonado al primer impulso de un renacimiento que se desbordaba, hubiera peligrado en medio de las precipitadas innovaciones de un entusiasmo juvenil; fué preciso desconfiar del nuevo peligroso movimiento intelectual, y encerrarse decididamente en la tradición, aun á costa de perder á veces y en parte la poderosa fecundidad de la Teología de la Edad media, acompañada, por ejemplo, en San Anselmo y en Santo Tomas, de la Filosofía; y de otro lado, alejada ésta en muchos pensadores del verdadero espíritu del Cristianismo, perdiéndose en utopías irrealizables, y olvidándose algunas veces del sentimiento de la realidad y de la vida práctica, ha intentado comprometer con doctrinas sensualistas y materialistas los más altos fines de la sociedad: la moral y la religión¹.

¹ En sus primeros movimientos, el renacimiento filosófico, todavía en germen y adherido á los sistemas de la antigüedad, se fué separando insensiblemente del culto y de los dogmas establecidos por el Cristianismo. Más adelante, este movimiento, en oposición á la doctrina de la Iglesia cristiana, se traduce por el sensualismo en Locke y Condillac; pero como en el fondo la Filosofía moderna trae un espíritu de racional independencia, queriendo recabar sus propios y legítimos derechos, temporalmente conculcados por las tendencias opresoras de la Edad media, y concurrir con su óbolo á la realización de todos los fines humanos, aceptó con nuestro Vives, Bacon y Descartes un movimiento de racionalismo espiritualista, que más adelante se desenvuelve libre y sistemáticamente bajo una base subjetiva y analítica en Kant y Fichte, y con un carácter sintético en Schelling y Hegel. El sistema de Krause no es *mera continuación* del desarrollo anterior filosófico. Sin dejar de aprovechar el fruto de las anteriores investigaciones y *vistas* luminosísimas de la realidad, trae, sin embargo, á la historia un nuevo pensamiento, una nueva más alta y verdadera concepción de Dios y de toda la realidad. Concebida en su parte analítica y sintética, abraza nuevos y más reales puntos de vista, desde donde se conciertan admirablemente la ciencia y la vida, la filosofía y la religión, la inteligencia y el sentimiento, la razón y la fe, la antigüedad y el Cristianismo. — Véase á TIBERGHIES, *Génération des connaissances humaines*. Parte histórica.

II.

Conocido ya el desarrollo histórico de la Filosofía de la Edad media, en la cuestión científica más importante que agitó su pensamiento, *los universales*, y habida consideración á las circunstancias y estado intelectual del siglo XV y XVI, en que aparece nuestro filósofo español Juan Luis Vives, nos será fácil apreciar ahora el valor de su pensamiento, siempre digno, siempre loable, aunque severo á veces, terrible no pocas y contundente para destruir los abusos de su tiempo, sin temor de confundir, como lo han hecho algunos, este valor puramente histórico, con las ligerísimas indicaciones del nuevo método, de la nueva organización de la Filosofía moderna, que sólo más tarde y muy parcialmente trazaron Bacon y Descartes.

Nace Vives el año de 1492¹, y por consiguiente desenvuelve su pensamiento en la primera mitad del siglo XVI, época, como hemos visto, de transformación y de reforma. En esta época, que puede también llamarse de *preparación* y de *gérmen*, análoga al período antesocrático de la Filosofía griega, aunque más múltiple y variada, la Filosofía tiende más bien á desenvolver las doctrinas del nominalismo, favorecido por la introducción de los sistemas de la antigüedad y desestima del escolasticismo, que á sintetizar ó armonizar la Filosofía de los Padres con la de los sabios de la antigua Grecia. Si hasta entonces la Filosofía escolástica, cansada ya de sus áridas lucubraciones, había llegado á desconfiar de sus propias fuerzas, encerrándose en un indolente misticismo,

¹ Véanse las notas biográficas que van al fin. Para estas notas, como para la exposición de su doctrina, nos servimos de la edición de Majans, Valencia, 1792.

numerosos espíritus despertaron al contacto de las doctrinas de Platon, de Aristóteles, de Zenon y aun de Epicuro, y se precipitaron, ávidos de ciencia, por el camino de la inspiracion y del sentimiento¹.

J. Luis Vives, á pesar de su genio, verdaderamente enciclopédico², se consagró más especialmente á combatir los abusos de los *pseudo-dialécticos*³ y á reformar las ciencias y las artes. Su obra inmortal: *De causis corruptarum artium*, *De tradendis disciplinis* y *De artibus*⁴, fruto de largas vigiliias y profunda meditacion, le valió alto y justo renombre en la república literaria.

En sus tres libros *De prima philosophia, sive de intimo naturæ opificio*, intenta dar á conocer, con las causas y origen de todas las cosas, los principios de las demas ciencias

¹ Representantes del platonismo: Marcelo Ficin, Juan y Francisco Pie de la Mirandola, el cardenal Nicolas de Tuss, Pedro La Ramé, Jordano Bruno, etc.

Peripatéticos: Pedro Pomponat, Vanini, Telesio y Campanella, aunque separándose en algunos puntos de Aristóteles.

Representantes de Zenon y de Epicuro: Justo Lipse y Gassendo.

Del naturalismo y misticismo: Reuchlin, Paracelso, los dos Van Helmont, Jacobo Böhme, y Hudd.

Y por último, del escepticismo: Montaigne, Pedro Charron, y Sauchez.

² Véase en las notas biográficas el número prodigioso de sus obras.

³ Escribió un libro *In pseudo-dialécticos*; y de tal modo odiaba la falsa dialéctica, que escribió: *Dialecticam hanc contentiosam et pertinacem, non dubium ab ingenio diabolico esse profectam, quòd in verum contra niti semper, et meliùs dicenti nunquam cedere, et falso verum gaudet vincere.*—Lib. XIV *De Comment. in Civitatem Dei B. Augustini*, Cap. 9.

⁴ De los veinte libros en que está dividida, los siete primeros, *De corruptis artibus*, tratan de las causas que habian corrompido el estudio de todas y cada una de las ciencias: 1.º *De corruptis artibus in universum*; 2.º *De corrupta grammatica*; 3.º *De corrupta dialectica*; 4.º *De corrupta rhetorica*; 5.º *De corrupta philosophia naturæ*; 6.º *De corrupta philosophia morum*, y 7.º *De corrupto jure civili*. Los cinco siguientes, *De tradendis disciplinis*, tratan del método de enseñanza, á saber: 1.º *De institutione christiana*; 2.º *Quæ, quomodo, quatenus, à quibus, quo loco sint tradenda singula*; 3.º *De sermone*; 4.º *Varii argumenti*; 5.º *De vita et moribus eruditi*; y por último, los ocho restantes son tratados de metafísica, crítica, lógica, etc.: tres *De prima philosophia*, uno *De explanatione cujusque essentiæ*, dos *De censura veri et falsi*, uno *De instrumento probabilitatis*, y otro *De disputatione*.

y artes ¹, así como el criterio para juzgar bien sobre aquellos conceptos del uso comun humano ².

«Para penetrar, dice, en los secretos de la naturaleza, y conocer su íntima elaboracion (*intimum opificium*) su íntima eficacia ó energía, esto es, para saber *de qué causas* (*quibus ex causis*), *con qué razon* (*qua ratione*) y *de qué modo* (*atque actione*) nacen, crecen y mueren los séres (*singula*), no podemos ni debemos servirnos de otro guia, que la fuerza propia y el uso continuo de la *razon*; de otro modo, caeríamos frecuentemente en absurdas ficciones, bajo los sueños de nuestra fantasía, en vez de alcanzar la doctrina verdadera ³. Y no sólo debemos escuchar los consejos de la razon cuando nos elevamos á considerar la naturaleza (*in speculatione naturæ*), sino tambien cuando contemplamos y exponemos, en cuanto nos es dado, lo que se refiere á las cosas divinas (*sed in rebus etiam divinis*). Verdad es que en todo esto debemos proceder siempre con respeto y veneracion, porque Dios habita en una luz vivísima, rodeada de densas tinieblas para nosotros, *mientras moremos encerrados en este cuerpo de pecado.*»

Vives, que ha reconocido al principio todo el imperio de la razon, comienza ahora á restringirlo, estableciendo un limite infranqueable entre Dios y el hombre. Desconoce los dos

¹ Ideo disciplina hæc à nobis in præsentia instituitur, accommodata est principis omnium artium, nam causas et origines rerum, quæ aliæ tamquam principia inexplorata accipiunt, principio enim nihil est prius, hæc contemplatur, et explorat... ita aliæ hinc mutantur illa prima et quasi fundamenta sui ædificii.

² Est etiam ad usum vitæ apta, et ad bene sentiendum judicandumque intellectis iis quæ versantur in usu communi hominum.

³ In quibus omnibus scrutandis, tanetsi magnis tenebris premitur nostra mens, tamen alium in hac vita haberi eorum, quæ sensuri aut dicturi sumus, ducem, nec possumus, nec debemus, quam quod illa et vi sua naturali, et usu ac meditatione consequitur, ne dum ea comminiscimur quæ ratione nulla demonstrantur, in absurdum fragmenta incidamus, et somnia sequamur pro doctrina sapientiæ.—Pág. 184 del T. III. •

modos de ser de la razon, *subjetivo y objetivo*, y olvida que *la verdad habita en nosotros*¹, y que *Dios es la verdad*².

Despues de estas indicaciones de una tendencia racionalista, Vives expone el método para llegar al conocimiento de la verdad. En él parece inclinado al nominalismo, al sensualismo: «De lo que vieron los ojos, oyeron los oidos y conocieron los demas sentidos en su respectiva funcion, saca nuestra mente las *reglas ó preceptos universales*, luégo que se han comparado unos datos con otros, y no se ha observado nada en contrario³. Entramos, pues, al conocimiento de las cosas por las puertas de los sentidos, toda vez que no tenemos otras, mientras estemos encerrados en este cuerpo⁴. No vemos más que lo que el sentido permite; y si alguna cosa más allá colige nuestra mente, en los sentidos está fundada (*innixa*): ellos abren el camino; la mente *juzga*, pero no *ve*. Por tanto, cuando decimos: «sér ó no sér, esto ó aquello, tal ó cual,» juzgamos segun nuestra opinion, no segun las cosas mismas; y cuando decimos: «bueno, malo, útil, inútil,» no hablamos de la cosa (*re*), sino de nosotros mismos»⁵.

Bastan estas indicaciones para comprender que la esperiencia, reconocida por Vives como base del método científico, flaquea en su principio y en su aplicacion⁶. Algunos pudieran hallar en las anteriores líneas una verdadera con-

¹ *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.* — S. AGUSTIN, *De vera Relig.*. 72.

² *Deus est ipsa veritas.* — SANTO TOMAS, *Summa Theol.*

³ T. III, Lib. I, Pág. 492. — No tenia sin embargo grande confianza en estas reglas universales, cuando añade más adelante: *incerta quidem hæc sæpe, nam res et temporibus mutantur, et locis, et falsa deprehenduntur quæ erant inter eruditos longo tempore receptissima.* — *Ibid.*

⁴ T. III, Lib. I, Pág. 493.

⁵ Pág. 494.

⁶ Bacon decia: «Hay dos métodos para conocer la verdad. El uno, partiendo de la sensacion y de los hechos particulares, se lanza del primer salto á los principios universales; despues, fundado en estos principios como sobre verdades inquebrantables, deduce los axiomas medios: es el método que se sigue ordinaria-

tradiccion y aun los gérmenes del escepticismo; pero más adelante, Vives distingue tres clases de conocimiento: el de los sentidos, el de la fantasía y el de la razon (*sensuum, phantasiæ, mentis*), aunque sin el enlace necesario para ser fuentes de conocimiento.

Pasando ahora al origen y las causas de todos los séres, presupone el conocimiento de la existencia de Dios como el principio de toda realidad, donde se hallan los orígenes universales de todas las cosas, los medios de su desarrollo, y el fin último de su actividad, como ya lo habia mostrado el santo apóstol¹. El conocimiento de la *existencia de Dios*, añade, nos es impuesto por la naturaleza. No hay nacion alguna, por bárbara que sea, que no haya recibido con la naturaleza las primeras nociones, el conocimiento ó la *informacion* de Dios. Quien levante los ojos y contemple el orden admirable y permanente de los cielos, no podrá ménos de reconocer que alguna superior Sabiduría ordena y dirige tanta maravilla. *Cæli enarrant gloriam Dei*. Y quien nombra á Dios piensa indudablemente que nombra la cosa más sábia, más poderosa y más santa que concebirse puede, creyendo nefando el pensar á Dios de un modo contrario. Como *sapientísimo* creó todas las cosas con algun fin; como *óptimo* las creó con fin bueno, pues el *sabio* no emprende temerariamente cosa alguna sin proponerse algun fin, ni el *bueno* se propone otro fin que el bien; y por último, como *poderoso* ejecutó fácilmente lo que su sabiduría juzgó como más congruente á aquel fin².

mente. El otro parte tambien de las sensaciones y hechos particulares; pero elevándose lentamente sin saltar ningun grado, no llega sino muy tarde á las proposiciones generales. Este último método es el verdadero, pero nadie le ha intentado todavía. — *Novum organum*, Lib. I, 49.

¹ *Ab illo (Deo) exordium cepimus, à quo sunt rerum universarum origines, in quo media, ad quem exitus, quemadmodum à sancto Apostolo est traditum.* — Pág. 486.

² *Ibid.*

¿Cuáles son ahora los motivos, las razones que Dios tuvo para llevar á cabo sus fines? — «Insensato y hasta perverso (*væcordis*) sería pretender entrar en sus inescrutables designios, en el conocimiento de aquellas causas que no salieron nunca fuera de Él, y que reserva en lo más profundo de sus consejos: *¿Quis cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?*—En el conocimiento de las causas tanto eficientes como finales, erramos grandemente por ignorancia y por la enfermedad de nuestra razon¹. Además, preguntar por qué no hay más ni ménos astros, ó por qué no están de otro modo dispuestos, y así de los elementos, de las fuerzas, de los animales, del número, magnitud y disposicion del universo, *es traspasar los vedados limites, é ingerirse imprudentemente en los arcanos de la Divinidad.*

»Nos basta saber *que nada ha sido creado en el mundo temeraria ó inútilmente*, cuyo principio deducimos de la infinita sabiduría de Dios²; y por otra parte tampoco merecemos este conocimiento estando como estamos contaminados por el pecado³.

»Todas las cosas tienen un fin propio que realizar, y el hombre es el único que puede descubrir su propio fin y el de los demas séres, sabiendo que aun las cosas más pequeñas tienen causas muy grandes.»

Ahora bien: ¿cuál es el fin último del hombre? «Si fijamos nuestra consideracion en la ansiedad é inquietud con que vive en este mundo, engañado siempre en sus deseos, vano y miserable cuando *sólo* refiere sus acciones y pensamientos á las cosas de acá, parece que el hombre no encuentra en

¹ *In causis tam efficientibus, quàm finalibus cognoscendis, vehementer aberramus ignorantia, et tenebris, et infirmitate nostri ingenii.* — Ibid., Pág. 243.

² *A Deo nihil est temerè aut frustra conditum, nempe a sapientissimo.* — Ibid., Pág. 188.

³ T. III, Lib. I, Pág. 188.

sí propio el fin para que ha sido creado; y sin embargo, esto prueba que el fin último del hombre está en otra parte, así como que su peregrinacion por esta tierra es una *preparacion* para otra vida superior; pues á la manera que el feto recibe en el útero materno las condiciones necesarias para resistir las influencias exteriores de la naturaleza, así el hombre, mediante el ejercicio de la virtud, se prepara en este mundo para poder luego resistir, en una vida superior, la presencia de la luz infinita, su último fin¹.

El hombre, por su naturaleza racional, es capaz de conocer á Dios, y de unirse á Él mediante la Religion². Conociendo á Dios, le ama, *pues la voluntad se inclina por naturaleza al bien, como la razon á la verdad*. Y pues que el hombre por naturaleza conoce y ama tanto bien, espera con ánsia y con fundamento llegar á poseer á Dios³. Armó Dios al hombre (*viribus et firmitate corporis*) de todas las fuerzas de la naturaleza, de un modo superior á todos los demas seres: de celeridad de inteligencia (*celeritate intelligentiæ*), para indagar las cosas tanto divinas como mundanas: de la luz del juicio y del consejo (*luce judicii et consilii*), para apreciar todo aquello de que habia sido hecho señor: y por último, de la equidad de voluntad (*æquitate voluntatis*), para conformar sus actos á la voluntad de Dios. Pero viendo ahora al hombre, enfermo de cuerpo, esclavo de aquellas mismas cosas que Dios le habia sometido, tardo de inteligencia, oscuro en el consejo, depravado en la voluntad, parece indudable *su degeneracion*, cuya causa fué el pecado. Mas, por esto, no perdimos del todo, ni las fuerzas de nuestro

¹ Pág. 188.

² *Religionis capacem ac Dei cognoscendi; et quia cognoscit tantum bonum, etiam amat, nam voluntas in bonum fertur prona natu suo, ut mentis acies in verum.* — Lib. I, Pág. 188.

³ *At quòd homo natura id expetit, evidens signum est posse assequi, quando ad impossibilia naturales cupiditates non accepimus.* — Ibid., Pág. 189.

cuerpo, ni la energía de nuestra inteligencia. Dios castiga á su hijo, separándose de él ; pero no le repudia. Déjale, como *viático*, luz bastante para que con el trabajo propio y el auxilio de Dios vuelva á la senda del bien. *Natural* es, por consiguiente, el deseo de indagar el principio, progreso y fin de las cosas ; *legítimo* el goce en su investigación¹ ; y *necesario* su conocimiento, para conservar la vida por la virtud, y ésta como preparacion de la vida eterna.

Ahora bien : así como en Dios están todos los *verdaderos bienes*, así sólo en Dios está el *verdadero sér* (*verum esse*). De Él se comunica á todas las criaturas, siendo el *sér* el primer don, el primer beneficio (*munus*) que de Dios reciben, y el fundamento de todos los demas. Y como nada hay sobre el *sér* (*supra esse*), todas las cosas son bajo él (*sub eo*), y nada hay fuera de él (*eo ulterius*)².

Llámase *sensatum*³ lo que está cualificado, esenciado del sentir, lo necesariamente *íntimo*, concreto en sí é individuo de nuestro sér, que ni los ojos, ni sentido exterior perciben, y del que dimanan las acciones y las obras (*actiones et opera*), por ejemplo: lo que en el hombre produce el consejo, la razon ; en el árbol las hojas, las flores, el fruto ; en el perro el ladrar ó el perseguir la liebre ; es *vis illa intus latens*, aquella fuerza interiormente latente, viva y *activa*, á diferencia de la *mole*, en que reside, que es inerte, estéril é infecunda. Esta mole (ó *materies*) es una gran *masa*, y como dicen los griegos ὕλη, quasi *silva*, por todo el mundo difundida, de la que Dios tomó particillas, átomos (*portiuunculas*), y á las que añadió la *fuerza* dicha (*vis*) para que existiera la variedad de séres que admiramos: los

¹ Que goce hay en ello, y grande, como decia Virgilio: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*.—GEORG., Lib. 2, V. 490.

² Pág. 196.

³ *Ut ab armis armatum*.

hombres, los animales, las plantas, las piedras, los metales. Y á estas fuerzas repartió algo de su poder y sabiduría, á unas más, á otras ménos, segun la capacidad de sus oficios (*munerum*).

Los accidentes (*accidentia, accedentia, adjuncta, addita, adhærentia, seu inhærentia*) no mudan la *esencia* de las cosas, la cual, como fundamento primero donde radican aquellos, se llama *substancia*, entre los griegos ὑπόστασις; y los accidentes y la sustancia son inseparables, teniendo aquellos una cierta participacion de la esencia.

La fuerza (*vis, opifex*), llamada por Ciceron *effectio*, por Aristóteles *actum*, esto es, *energia*¹, y por los escolásticos *forma*, es sustantiva², y produce efectos muy desemejantes en la materia, próxima á la nada. Para salir ésta de su inercia, de su inaccion, creó Dios el *fuego*, activo, vigoroso, ligero, lo cual le hace estar en perpétua agilidad; la *tierra*, firme y estable, lo cual indica su densidad, y esplica su descanso eterno, y el *lugar medio* del mundo. El fuego, siempre inquieto, tiende hácia arriba; la tierra, por el contrario, continuamente se halla *sentada* (*sedit*), y no se conmueve tan fácilmente. Opuestos entre sí el uno al otro, no podrian unirse sin un *medio*: Dios creó para que se unieran el *aire* y el *agua*; ésta cercana á la tierra, aquel próximo al fuego. Tierra, fuego, agua y aire, hé aquí los cuatro elementos de este mundo inferior, y como la materia de la naturaleza apta para obrar.

El calor es la primera condicion de la vida. Nadie puede vivir la vida natural sin calor, como el hombre no puede vivir la vida eterna sin caridad. Las fuerzas del calor, que hacen vivir y crecer á las plantas, se llaman *effectiones*

¹ No porque por ella *quod erat potestate, fiat actu hoc, sed certe quod erat potestate ad hoc, fit reipsa in hoc.*

² *Effectio est substancia*, Pág. 205.

ignee. Los animales, que no sólo viven, sino que sienten, y en lo tanto son superiores á las plantas, tienen elementos y *effectiones* distintas, que podemos llamar *almas celestes* (*animæ cælestes*); y por último, las almas humanas, dotadas de inteligencia y de razon, y en lo tanto capaces de conocer y amar á Dios, son superiores á las almas celestes, y obran en virtud de un elemento *divino*. El hombre tiene, á imágen de Dios, voluntad, consejo ó razon, y fuerzas (*vires*). El consejo ó razon para persuadir ó disuadir á la voluntad, que manda y dispone de las fuerzas. La voluntad es la señora, la consultora es la razon, las fuerzas el esclavo (*mancipium*)¹.

Todas las cosas creadas, *subsistencias* ó *accidentes*, realizan su esencia (*veniunt paulatim ad essentiam, alia statim*), ya paulatinamente como el hombre, los animales, las plantas, las piedras, etc., ya instantáneamente como los ángeles y nuestras mentes (*mentes nostræ*)². Las primeras van asimilándose los alimentos que están en mutua y perpétua migracion, de tal modo que lo que es abandonado por unos es recogido por otros. Con la asimilacion de los alimentos van creciendo los séres, hasta que llegan á un cierto término, desde el cual comienza un movimiento regresivo, y todo el trabajo se emplea en reparar las fuerzas perdidas. Este desarrollo se verifica en virtud de dos fuerzas, de dos *naturalezas* contrarias que trabajan la vida, ya para aumentarla, ya para destruirla (*evectrix ad aliquid, et deductrix ad nihilum*). Mientras vence la primera, promueve el ascenso y trabaja por conservar al individuo; pero venciendo la segunda (*natura nihili*), revierte hácia abajo por grados más ó ménos insensibles³. Cuando han llegado los individuos

¹ Pág. 227.

² Pág. 207.

³ Pág. 273.

á la plena realizacion de sus fines, entónces se completan y adquieren toda la razon de bien; en este sentido todos los séres son buenos: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.*

Nosotros nos reconocemos como causas eficientes y nos movemos obrando hácia un fin; pero nuestras acciones, lo mismo que las de todas aquellas cosas que constan de *mole*, no pueden ejercerse sino bajo la condicion de *lugar* y de *tiempo* (*ubi et quando*). Todo lo que cae bajo algun sentido es *extenso*, y allí donde hay extension ó cantidad hay *mole*, que comprende la materia prima y la efeccion. Si se divide ó corta la extension, resulta el *número*, el cual está, por consiguiente, incluido en la extension. La extension, considerada en la exterioridad de la *mole*, es larga y ancha, y considerada en su parte interior es alta ó profunda. El geómetra estudia la extension separada de los objetos para establecer las reglas ó preceptos de su arte científico. Es difícil esplicar en qué lugar y de qué modo están las cosas espirituales (*res spirituales*). Preciso es que estén en algun sitio, pero de diferente modo que los cuerpos. Mientras estemos encerrados en éste, podremos concebir el lugar de las *operaciones* del espíritu; pero de ningún modo el lugar de la *presencia*.

¿Y qué diremos de la inmensidad de Dios? Esta, lo mismo que su eternidad, se concibe mejor que se esplica. La inmensidad de Dios es la presencia toda *ubique simul*; y sólo por la enfermedad de nuestra inteligencia aplicamos á Dios el tiempo y el lugar: la eternidad es una medida inmensurable, y la inmensidad es el lugar de lo inmenso. Nadie puede decir fácilmente de qué modo es el movimiento de los espíritus. Sin embargo, toda accion y operacion es un movimiento, y las acciones del espíritu finito están sujetas al tiempo como los hechos ó sucesos materiales. La accion necesita dos

condiciones: *querer* y *poder* (*velle et posse*). La accion de Dios en lo tanto es infinitamente poderosa: ¿quién podrá ponerle límites? Pero, si es infinita su accion, ¿son infinitas tambien las obras que ejecuta? De modo alguno. Para crear las cosas de la nada se necesita, en verdad, un poder infinito: Dios es, pues, infinito en su accion¹; pero sus obras, los séres que existen, son necesariamente finitas. No acomoda Dios las cosas á su poder, sino á nuestros usos y para que sirvan al fin del mundo. Cuando nos habla, no usa de su infinita elocuencia y sabiduría, lo cual anulara y confundiera nuestra pobre razon, sino que se vale de los medios que conforman mejor con el estado actual de nuestra enfermedad. Sus acciones son ademas *libres*, no necesarias. Si obrase por necesidad, si no fuese Señor de sus acciones, se igualaria á la planta ó á los brutos, seria inferior á todos los espíritus. Por otra parte, si obrase por necesidad, lo haria *naturalmente*, esto es, segun su absoluta y extraña fuerza (*vim*); todo lo que Él produjese seria infinito; porque haria todo cuanto puede, y su poder no tiene límites. El mundo, por grande é inmenso que se quiera imaginar, dista tanto del poder de Dios, es tan pequeño comparado con su grandeza, media tanta distancia entre uno y otro como media entre lo inmenso y lo definido: la distancia es infinita².

Dios es *per se* felicísimo: no siente vacío de felicidad; ni ésta puede aumentarse ni disminuirse³. Ni su felicidad acaba: «*Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt*». Tampoco hay en Él nada de potestativo, y como de materia para ser ejecutado: todo le está presente: *Omnia esse nuda et aperta coram oculis illius*; y finalmente, Él es fundamento

¹ *Ipsé dixit, et facta sunt, ipse mandavit, et creata sunt.*

² Lib. II, Pág. 463 y siguientes.

³ *Apud Deum non esse vicisitudinis obumbrationem.*—El apóstol Santiago.—Y Platon decia: *Æternam illam pulchritudinem nullas vices recipere.*

de todo, y por eso *es ó existe* verdadera y absolutamente; y de Él y por Él *son* todas las demas cosas ¹. En Él están, como en cabeza, todas las perfecciones, todas las excelencias: la bondad, la belleza, la inmutabilidad, la generacion, el conocimiento, la sabiduría, la vida que nunca envejece, la inmortalidad, la fuerza (*vis*), el acto puro, la accion expedita, la esencia; y están de tal modo todas estas cosas, que una de ellas abraza todas las demas; no están separada y distintamente como nosotros las pensamos (*ad commoditatem loquendi*), sino todas en una: *Non per confusionem aut permissionem, sed per simplicitatem et unitatem sanctæ illius essentiæ* ². Estas perfecciones las comunica Dios á las criaturas (*larga quidem manu*) con profusion y largueza por lo que á Él toca; pero ellas las reciben segun su capacidad (*quantum ipsæ capiunt*).

«Mucho se ha disputado entre los filósofos acerca de la creacion del mundo (*de conditione mundi*). El mundo, sin embargo, ha sido creado por Dios en el principio del tiempo: no existe desde la eternidad. Tomemos una yerba, y preguntemos: ¿Quién la creó? — La fuerza misma de la tierra, se contesta. — ¿Y quién comunicó esta fuerza á la tierra? — Los cielos. — ¿Y quién la comunicó á los cielos? — Ellos la tienen por sí ³. Esta contestacion no tiene valor para el filósofo, ni la tiene ella de suyo. Y por otra parte: si los cielos son los que crearon este mundo, se pregunta de nuevo: ¿le crearon con *cierta necesaria ley*, ó con *libertad voluntaria*? Si lo primero, ¿quién la impuso, pudiendo ser libre? Y si lo segundo, ¿con qué consejo se dispusieron tantos y tan variados objetos desde la eternidad? Ciertamente

¹ *Postremò, quod fundamentum est omnium, vere ac absolute EST, a quo et per quem reliqua SUNT.* — Pág. 289.

² Pág. 290.

³ *Ex se sunt nacti.* — Pág. 243.

debió ser grande el consejo y la sabiduría; y la sabiduría y el consejo escluyen la *necesidad* en las acciones »¹.

¹ Pero aunque la naturaleza no es eterna, la materia no perece (*materia non perit*): se divide, se trasforma, se disipa, pero no pierde ninguna de sus partes: no se aniquila. La materia en sí no es fuerza, no es naturaleza, si bien está dispuesta para todo. — Lib. II, Pág. 216.

III.

Expuesta sumariamente la doctrina contenida en los tres libros de *Prima Philosophia*, donde, como hemos visto, Luis Vives desenvuelve los conocimientos de metafísica entonces reinantes en las primeras universidades de Europa¹, réstanos ahora mostrar hasta qué punto nuestro filósofo valentino *combina las doctrinas de Platon y de Aristóteles con la de los Santos Padres de la Iglesia*.

Para fijar las ideas, debemos indicar ántes los puntos capitales á que, segun nuestro juicio, debe referirse este paralelo, puesto que, como se ha podido observar, sobre ellos gira y se mueve el pensamiento de Luis Vives. Son estos puntos: el origen de los conocimientos humanos, el concepto de Dios y de sus atributos, el hombre ántes y despues del pecado, la vida de los séres finitos, y las relaciones de Dios con el mundo.

La lucha del nominalismo y del realismo, tan importante bajo el punto de vista de las ideas, y por consiguiente del origen de los conocimientos, representa en la Edad media la oposicion de estas dos fórmulas: εἶναι ἐν κατὰ πολλῶν de Aristóteles, y εἶναι ἐν παρὰ τὰ πολλὰ de Platon. Esta lucha puso de manifiesto al espíritu humano la necesidad de abandonar el camino de las abstracciones, de las disputas estériles y capciosas, y fijarse definitivamente en la certeza inmediata de la propia conciencia, para llegar mediante un crítico y sostenido procedimiento á la ciencia real. Platon

¹ Vives pasó toda su vida en las universidades de Valencia, Paris, Lovaina y Oxford, y en continuas relaciones literarias con las primeras notabilidades científicas de su tiempo: Erasmo, Tomás Moro, etc.

habia dicho que el hombre, al ménos virtualmente, se halla siempre en estado de conocimiento (*ideas innatas*); que la ciencia, por consiguiente, implica el conocer y el *saber*, cuyos dos términos no necesitan ser definidos para ser comprendidos; que, para determinar con inmediata actual *certeza* las verdades inmutables y universales, que constituyen, por decirlo así, el fondo de la ciencia primera (*prima philosophia*), debemos pensar que hay tres fuentes de conocimiento: la *sensacion*, las *nociones abstractas* y las *ideas*; que por la *sensacion* llegamos al conocimiento de lo relativo, de lo contingente, lo fenomenal, porque la *sensacion* no es más que el efecto de dos acciones simultáneas é igualmente relativas: una que parte del objeto *exterior* y otra del sugeto *interior*, las cuales, al encontrarse en el sentido, le modifican de esta ó de aquella manera. Que por las *nociones abstractas*, ó notas comunes, que el *entendimiento* (*διάνοια*) separa, aísla y combina (en virtud de la facultad que tiene de distinguir y comparar las percepciones sensibles), el hombre no llega más que á la *opinion*, á la *probabilidad*; y de modo alguno á la *certeza* invariable y absoluta que la ciencia reclama. Que sólo, en fin, por las *ideas* (*ιδεα, εἶδος*), tipos originales y eternos, que tienen su fuente, su principio y su causa en Dios, llegamos al conocimiento cierto, evidente, inmediato de la realidad. Todo el valor, pues, de la ciencia humana descansa en la *certeza* inmediata de estas ideas. La *sensacion* y las *nociones abstractas* *no tienen valor por sí*.

Por esta afirmacion las *ideas* quedan en una vaga generalidad, y Platon deja un gran vacío en la ciencia, que Aristóteles se encarga de llenar. Segun Aristóteles, no es el conocimiento mismo el primer móvil del pensamiento humano, sino el deseo natural de conocer la verdad. El hombre comienza por sentir y luego por admirar el espectáculo de la naturaleza, naciendo en él, despues de la experiencia sensi-

ble, el deseo de conocer los principios y las causas generales de todo lo existente, en lo cual consiste precisamente la Filosofía. Después de esta reflexión, tan diferente de la de Platon, Aristóteles reconoce como fuentes de conocimiento: la *sensacion*, la *nocion abstracta* y los *principios de la razon*. La *sensacion*, dice, es una modificación que el alma experimenta *pasivamente* por la presencia de los objetos exteriores. El alma, sin embargo, después de la impresión, reobra sobre sí, y llega á ser *activa* mediante la *sensacion* misma. Esta nos da, de un lado la certeza del *sujeto* modificado, y de otro lado la certeza del *objeto* que produce la modificación. Verdad es que la *sensacion* no nos muestra el objeto exterior sino por una faz, por lo que tiene de variable, de contingente, de individual; pero esto no obstante, es lo cierto que el sentido no nos engaña en lo que á él le corresponde mostrar. El error nace, pues, de otra fuente. Nace de alguna falsa aplicacion del *entendimiento*, facultad activa, que distinguiendo y comparando los objetos de la experiencia, forma las nociones abstractas, mediante de una parte la *memoria* y la *imaginacion*, y de otra los *principios racionales*, que á su vez no dependen de los sentidos, ni de nada corporal, sino que radican en el fondo de nuestra alma. A la luz de estos principios nos elevamos de una en otra abstraccion, de una en otra nocion, cada vez más general, hasta llegar á la nocion suprema, la nocion del Sér de toda realidad ($\delta\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \delta\upsilon$). Ahora bien: para entender la tercera fuente del conocimiento, ó sean los principios de la razon, es preciso distinguir dos razones: la *Razon universal*, activa, eterna, inmutable, divina, y la *razon particular*, pasiva, temporal y progresiva, que existe como potencia sin actividad, sin energía, hasta que es determinada á sentir y conocer por los objetos exteriores y por la Razon universal. Una vez despertada la actividad de la razon individual, co-

noce ésta las *categorias*¹, ó los *elementos formales del pensamiento*, ó los principios racionales é inmediatos, cuya verdad es para nosotros evidente é indemostrable. En lo tanto, la *certeza* de nuestros conocimientos depende de la recta aplicacion de estos principios racionales á todos los objetos del pensamiento. De aquí la importancia y trascendencia del *juicio* y del *silogismo*. El saber y la ciencia se limitan á las verdades adquiridas por las facultades *lógicas* mediante forma demostrativa. Procedimiento enteramente lógico², intelectual, nó racional, que viene, sin embargo, á llenar el vacío que dejara el pensamiento *ontológico* de Platon, el cual pasaba casi de un salto desde la sensacion, fugaz y pasajera, hasta las ideas ó tipos permanentes del Sér.

San Agustin, que da enlace, y hasta cierto punto unidad á la Filosofía cristiana, aunque sin el encadenamiento riguroso sistemático, resume, por decirlo así, toda la doctrina de los primeros Padres de la Iglesia, y establece como punto de partida para la indagacion científica la *propia conciencia*, la inmediata certidumbre de nuestra existencia personal. Con esto, nos hace recordar el *γνώθι σεαυτόν* tan recomendado por Sócrates, siendo, ademas, el que verdaderamente

¹ En número de diez: la esencia (*οὐσία*), la cantidad (*ποσόν*), la cualidad (*ποιόν*), la relacion (*πρός τι*), el lugar (*ποῦ*), el tiempo (*ποτέ*), la posicion (*χεῖρῶσι*), el tener (*ἔχειν*), la accion (*ποιεῖν*), y la pasion (*πάσχειν*).

² La Edad media aceptó de buen grado este procedimiento, porque se ajustaba perfectamente á las necesidades de la Teología dogmática. Las primeras verdades, ó como si dijéramos, los principios ó las premisas, estaban dadas por la fe: lo que faltaba era aplicarlas á la doctrina y enseñanza de la escuela. Con esto, la genialidad libre de la razon era escusada y superflua; pero en cambio se ayudaba á determinar vigorosamente el pensamiento de las ideas dadas á su contenido doctrinal. Este modo de proceder (el más adecuado al pensamiento limitado de los pueblos nuevos modernos, y la condicion ademas en el sugeto de progresos ulteriores), exigia un cultivo especial lógico del lenguaje, y una esquisita sagacidad dialéctica (*grande en lo pequeño*); pero la energia del sugeto por este medio adquirida, pronto excedió y desbordó de las premisas dadas, y trajo con fuerza propia é íntima el pensamiento moderno.

inicia el pensamiento de Descartes¹. Para cortar la raíz del escepticismo en el espíritu, San Agustín encuentra en la duda misma la prueba más concluyente de la existencia del pensamiento, y por consecuencia la del *sér pensante*. Quien duda, dice él, piensa; *porque quien duda, sabe al ménos que no sabe*². Posee, pues, San Agustín el principio del *método crítico racional*, y conoce perfectamente que la verdad no debe buscarse fuera, esto es, en el mundo exterior, sino en la conciencia íntima del hombre³. Siguiendo luégo á Platon más bien que á Aristóteles, no estima en mucho la sensación, bastándole saber que los *sentidos* no nos engañan en lo que muestran: *Quidquid possunt videre oculi, verum vident*⁴; pero como el conocimiento sensible pertenece á la *opinion*, y no se puede distinguir perfectamente de la verdad, debemos buscar la certeza inmediata en otra fuente de conocimiento: *Aliud est sentire, aliud nosse*. ¿Y cuál puede ser este origen de conocimiento sino la propia *razon*?⁵ El alma humana es un sér de razon, superior al mundo sensible, aunque unida por el cuerpo á las leyes generales de la naturaleza.

Bastan estas indicaciones acerca de Platon, Aristóteles y San Agustín para que comparadas con lo expuesto de los tres libros de *Prima Philosophia*, veamos claramente que Luis

¹ San Agustín razona así: *¿Tu, qui vis te nosse, scis esse te?—Scio.—¿Unde scis?—Nescio.—¿Simplicem te sentis, an ne multiplicem?—Nescio.—¿Moveri te scis?—Nescio.—¿Cogitare te scis?—Scio.—Solil., II, 1.* Y Descartes dice: *Cogitatio est; hæc sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo, certum est. ¿Quamdiu autem? Nempe quamdiu cogito. Sum igitur præcise tantum res cogitans.—De prima Philos. Ad Lect., P. I, II, P. 10, S.*

² *Si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire.—De Trinit., X, 14.*

³ *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.—De Vera Relig., 72.*

⁴ *Contra Acad., III, 26.*

⁵ *Quare si quid novimus, solo intellectu contineri puto, et eo solo posse comprehendí.—De Ord., II, 5.*

Vives, en la cuestion del origen de los conocimientos humanos, reproduce la doctrina de Aristóteles ¹ más bien que la de los otros dos grandes filósofos. Y así debia ser, comprimido como estaba, ó muy limitado, temporalmente, el pensamiento y las ideas primeras de la razon, ocupando su lugar ideas y principios dados, que importaba ante todo, á los doctores de la Edad media, determinar y aplicar en forma de doctrina concreta. Cuanto más que no siendo, en tal limitacion del pensamiento, asunto de primer interes el de los orígenes del conocimiento, se atenia sobre esto el espíritu á la reflexion inmediata, para la cual, á no dudar, es el *sentido* una fuente, y fuente propia y principal, del conocimiento. Y, en esto, es notable que la Edad media filosófica, habiendo comenzado y seguido hasta el siglo XII con el libre vuelo del pensamiento platónico, degenerase en los siglos siguientes, y cada vez más, sobre este punto, hasta el empirismo más decidido, contradiciéndose singularmente (en esta como en otras cuestiones), el sugeto pensante con el objeto y doctrina pensada y enseñada.

Partiendo ahora Vives del principio anteriormente citado, esto es, de que entramos al conocimiento de las cosas por las puertas de los sentidos (*januis sensuum*); y aspirando á separarse de las intrincadas abstracciones y puro formalismo de los escolásticos, busca de una parte en la contemplacion del mundo físico, en el orden y admirable grandeza de los cielos, y de otra, en la universalidad del asentimiento comun de los hombres, el claro conocimiento de la existencia de Dios.

¹ Son terminantes sus palabras: *Ingredimur ad cognitionem rerum januis sensuum, nec alias habemus clausi hoc corpore... ita nec nos videmus, nisi quantum licet per sensus.*—De prima Philosophia, Lib. I.—Conviene, pues, con la fórmula en que se pretende resumir la doctrina de Aristóteles acerca de este punto: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

En este sencillo, espontáneo conocimiento, que la naturaleza nos da como hecho, se muestran, á su juicio, los principales atributos de la Divinidad: su *sabiduría*, su *bondad* y su *poder* infinitos. Es indudable que esta *prueba de la existencia de Dios* tiene su valor histórico en una época en que todo se queria explicar por distinciones y argucias, y prueba que se conforma de algun modo con el pensamiento, no más concluyente, pero sí más profundo de San Agustin, y en general de los Padres de la Iglesia. Es la prueba de la *necesidad* ó del *fundamento* de los séres finitos. Dios, dice San Agustin, es la causa que no depende de ningun principio superior; es, por consiguiente, la causa suprema, de quien dependen todos los séres, porque ninguno de éstos tiene en sí la razon ó fundamento bastante de su existencia. Dios es, segun esto, la verdad absoluta, sin la cual no es posible que haya ni conozcamos verdad alguna¹; es, asimismo, el soberano bien, sin el que no podria existir bien alguno en el mundo; y finalmente, Dios existe, pues que nosotros existimos, pues que el mundo existe, y el mundo y nosotros no existiriamos si no tuviéramos en Dios la razon de nuestra existencia². Tambien Aristóteles concibe á Dios como la razon del movimiento, del fin y de la forma de los séres individuales, elevándose, mediante las nociones abstractas y los principios racionales, á concebir á Dios como la *razon formal* de todo lo que existe. Platon, por el contrario, poniéndose desde luégo en la primaria innata concepcion de las *ideas*, y sobre todo de la idea primera y *una*, total y completa en su misma simplicidad (ὅντος ὄν), llega al sentido profundo de la realidad divina, sin saber determinar aun con la suficiente claridad su distincion, como causa, de las realidades finitas. Verdad es

¹ *Deus, in quo et a quo et per quem vera sunt, quæ vera sunt omnia.*—Sol. I, 3.

² *Per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur.*
—Con. XI, 10.

que esta concepcion, altamente fecunda, todavía no bien desenvuelta aun en la Filosofia moderna hasta Hegel inclusive, ha dado inevitablemente en el panteísmo; mientras por otro lado conciben los aristotélicos sólo abstracta-intelectualmente, nó en primera idea y razon ontológica, la realidad divina, á cuya concepcion nunca alcanza sistemáticamente el punto de apoyo general del conocimiento humano en la experiencia, y es inevitable suplir este gran vacío con otro principio que el del conocimiento, como hace, con los más de los doctores contemporáneos, nuestro Luis Vives. En San Agustín prepondera el alto y profundo sentido del Cristianismo, que tanto es pensamiento y elevacion, como, y más principalmente, amor y sentimiento; y nótese además una distincion radical entre la criatura y el Creador, entre Dios y el mundo, cuando trata de manifestar la naturaleza íntima del Sér. Dios, dice, no se deja definir: se concibe mejor que se expresa, y es mejor que se concibe: *Verius cogitatur Deus, quàm dicitur, et verius est, quam cogitatur*¹. Dios se distingue esencialmente de todo objeto particular; es el Sér (*summe esse*) en la absoluta acepcion de la palabra; es, de otra parte, la más alta inteligencia, la vida universal y la soberana voluntad; es, en resúmen, la indivisible unidad, en la cual se identifican la inteligencia, la vida y la voluntad. Tiene por atributos de su razon la omnisciencia y la omniprescencia; por atributo de su voluntad la omnipotencia, siendo á la vez el principio y la esencia, más bien que la sustancia de todo lo existente. Aunque no tan razonada, ni tan profunda, hállese también en Luis Vives análoga doctrina, cuando considera á Dios como un Sér felicísimo, que reúne todas las perfecciones: *Non per confusionem aut permutationem, sed per simplicitatem et unitatem sanctæ illius essentia*²; pero al

¹ De Trin., VII. 7.

² De prima Philosophia, Lib. III. Pág. 289

considerarle como un *acto puro* (*actus purus*), nos recuerda Vives la doctrina de Aristóteles, que ciertamente no se aviene bien con lo que despues refiere de la Providencia.

Lo que dice Vives acerca del hombre ántes y despues del pecado, como introduccion al conocimiento de la vida de los séres individuales, no es más ni ménos que la doctrina tradicional de la Iglesia, sin añadir nada nuevo que pueda esclarecer el conocimiento de la naturaleza humana. Pasamos, pues, á comparar su doctrina del origen y proceso de los séres creados, para luego determinar las relaciones de Dios con el mundo.

Hemos visto que Vives pone el origen primero de los séres en Dios, como quiera que Dios es quien los ha creado y comunicado algo de su esencia divina, *algo de su poder y sabiduria*¹. Este poder ó fuerza (*vis aut facultas*), que constituye la *naturaleza*² de cada sér, es la que trasforma y vivifica la *materia*, de suyo inerte y estéril, próxima á la no existencia; y de la union íntima de la fuerza y de la materia, resulta la forma, los accidentes, la vida. Esta doctrina y lo que dejamos indicado en la página 35, no añade tampoco nada á la doctrina aristotélica, que distingue tambien en los séres particulares la *materia* (*ὑλη*) y la *forma* (*εἶδος, λόγος*), de cuya union resulta la existencia, la efectividad. Esta union se verifica en virtud del *movimiento* que parte de una *causa eficiente* y tiende hácia el bien ó *causa final*. El sér que camina hácia su fin, realizando la

¹ *Vires illas præstantiores Deus condidit, quarum unicuique aliquid de sua potentia et sapientia est impartitus.*— *De prima Philosophia*, Lib. 1, Pág. 498.

² *Nihil est aliud natura, quàm vis indita unicuique rei à Deo ad agendum, aut patiendum.*— *Ibid.*, Pág. 211.

forma en la materia por medio de este movimiento, es una *finalidad interior*, es una entelequia (ἐντελεχεία).

En la cuestion de las relaciones de Dios con el mundo, Luis Vives no podia seguir de modo alguno las conclusiones de la doctrina de Aristóteles, que, en último término, viene á negar la Providencia. En esta parte sigue más bien, aunque no sin alguna inconsecuencia⁴, las grandes y consoladoras ideas del Cristianismo. El Sér absoluto (νοῦς) concebido por Aristóteles, no puede salir de sí, porque es una *forma* inmóvil, en la simplicidad del *acto puro*; es una identidad inmediata sin interior oposicion, donde falta la *personalidad*, y por consiguiente la *Providencia*. El hombre tampoco aspira espontánea y libremente hácia su fin último como hácia un ideal preconcebido, sino que es arrastrado fatalmente hácia Dios como *forma universal de la naturaleza entera*. Luis Vives, como la mayor parte de los filósofos cristianos, establece la distincion radical de Dios y del mundo, admitiendo la coexistencia de estos dos seres, el uno infinito, eterno, absoluto, y el otro finito, temporal, contingente; aunque no llega sin embargo á determinar científicamente sus relaciones. Siéntase desde luégo el principio de la íntima y libre comunicacion de Dios y del hombre, y aun de la participacion y comunion permanente de la vida actual con la vida futura; pero al explicar estas relaciones, queriendo huir del panteísmo, que supone al mundo como un simple desarrollo de la *sustancia divina*, ó bien del dualismo, que le considera como dimanando de la materia y coexistiendo eternamente con Dios, se cae de ordinario en una inconcebible abstraccion, haciendo imposible la solucion de un problema que indudablemente debe ser resuelto bajo

⁴ Recuérdese lo que hemos dicho ántes del *actus purus*.

un principio superior. Conoce Vives que el mundo no es una simple máquina autómeta, que ha abandonado su Artífice para que obre por sí, sino que Dios está siempre presente á todos sus más insignificantes movimientos, conservando su armonía y dirigiéndole como un buen príncipe á sus súbditos¹. Mas estas son puras explicaciones de analogía y figuradas, que no bastan para el claro conocimiento de nuestra parte y razon acerca de las relaciones de Dios con el mundo, y el hombre; relaciones que deben fundar nuestra conducta libre, moral, según la ley y bien divino. En ésta, como en las demas explicaciones, deja Vives un vacío infranqueable, mientras no comencemos por la atenta reflexion sobre los conceptos de lo finito y lo infinito, y de uno con otro, que, pues son dados en el pensamiento y en el lenguaje, deben ser lo primero, y ante todo, lógicamente reflexionados, para prevenir desde luégo errores y confusiones capitales en la ciencia. El origen del mundo aparece, pues, en Vives como un mero hecho sin necesidad: la *creacion* como un puro efecto de la mano de Dios, sin considerar á la vez debidamente la relacion de la voluntad y la obra con la inteligencia y ciencia divinas. Esta doctrina es la comun y general en aquella época, y pocas y muy remotas relaciones se pudieran encontrar en ella con la de Platon y de Aristóteles.

Pero ántes de concluir, ilustrísimo señor, séame lícito reivindicar para el ilustre filósofo español, el título de *primer reformador de la Filosofía*. Hémosle comparado hasta aquí con los dos primeros filósofos de la antigüedad, Platon y Aristóteles, y con una de las primeras lumbreras del Cristianismo, San Agustin. En este paralelo la figura de Luis Vives debía resultar pequeña al lado de esos tres grandes

¹ Lib. III, Pág. 242.

genios de la humanidad; pero recordemos que vivió en una época de transición, ó cuando más de preparacion y de *gérmen* para los ulteriores desarrollos de la Filosofía; recordemos que el empirismo, la supersticion y la ignorancia se habian apoderado de las primeras universidades de Europa; y entónces, al ver á Vives levantarse de en medio de aquella degradante esclavitud, proclamar los altos principios de la razon vilipendiada, combatir con sin igual valentía los errores y la vanidad de la *falsa dialéctica*, desterrar, como él decia, la barbarie, y llevar, en fin, la reforma á todas las esferas del pensamiento, no podremos ménos de tributarle con justicia el honroso título de *primer reformador* de la Filosofía. Señálase de ordinario á Bacon como el iniciador de la reforma filosófica, y sobre todo de las ciencias naturales; pero no se tiene en cuenta que nuestro Vives murió ochenta y seis años ántes que aquel ilustre pensador, á quien excedió, sino en los detalles y sistematizacion del nuevo método, por lo ménos, en la valentía de carácter para anatematizar los delirios del escolasticismo y en la profundidad del pensamiento. Un paralelo crítico y razonado de las obras de estos dos grandes hombres, á quienes debe la ciencia no pocos dificiles y embarazosos trabajos, pondria de manifiesto la ilustrada, y á nuestro juicio, segurísima opinion de D. Gregorio Mayans:

Fodit Vives fundamenta firmissima ad veram philosophiam ædificandam, quam postea struxit Franciscus Baconus.

genios de la humanidad; pero recordamos que vivió en un
 época de transición, ó cuando más se preparaba y de pre-
 pararse para los ulteriores desarrollos de la filosofía; recordo-
 mos que el empirismo, la superación y la ignorancia se ha-
 bían apoderado de las ciencias universales de Europa; y
 entonces, al ver á Vives levantarse de su medio de aquella
 degradante esclavitud, proclamar los altos principios de la
 razón independiente, combatir con sin igual valentía los erro-
 res y la vanidad de la falsa dialéctica, desenterrar, como él
 decía, la verdad, y llevar, en fin, la reforma á todas las
 ciencias del pensamiento, no podríamos menos de tributarle
 con justicia el honroso título de primer reformador de la
 filosofía. Señalamos de orgullo á Bacon como el iniciador de
 la reforma filosófica; y sobre todo de las ciencias naturales;
 pero no se tiene en cuenta que nuestro Vives también echaba
 y seis años antes que aquel ilustre pensador, á quien excedió,
 sino en los detalles y sistematización del nuevo método, por
 lo menos, en la voluntad de carácter para mantener los
 límites del escolasticismo y en la profundidad del pensa-
 miento. En paralelo crítico y taxativo de las obras de estos
 dos grandes hombres, á quienes debe la ciencia no pocos
 hitos y empujones trabajos, podría de manifiesto se
 ilustrar, y á nuestro juicio, según nuestra opinión de D. Gre-
 gorio Mayans:

NOTAS BIOGRÁFICAS.

DE

JUAN LUIS VIVES.

Nació Vives en Valencia el 6 de Marzo de 1492. Hizo sus primeros estudios al lado de Jerónimo Amigueto, Daniel Sisó y Enrique March, su tío, maestros aquellos de gramática latina y griega, profesor este de las *Instituciones* de Justiniano. Apénas cumplidos los diez y siete años (1509), y siguiendo la costumbre de aquellos tiempos, marchó á Paris (*Lutetia parisiorum*), donde continuó sus estudios bajo la direccion de Juan Dulard y Gaspar Lax, sus maestros de dialéctica y de filosofía. En los tres años que permaneció en Paris, asistiendo á las aulas de la Sorbona, la universidad por entonces más célebre de Europa, no hizo más que perder el tiempo, segun él mismo confiesa en diferentes pasajes de sus obras, quejándose amargamente del estado deplorable en que se hallaban allí las ciencias y las artes¹. Desde Paris se trasladó á Bélgica, fijando su residencia en Brujas (1512), bella y deliciosa ciudad, á la que Vives se aficionó como si fuera su propia Valencia². Desde Brujas pasó á Lovaina (1518), donde ya era ventajosamente conocido por algunas producciones literarias. En esta fecha, ó sea á los veinte y seis años, ya habia escrito dos obritas para la piedad: *De tempore quo natus est Christus* y *Clypei Christi descriptio*, dedicados á Serafin Scentelli, caballero de la Oliva; y otros

¹ *Atque ego quidem, mi Fortis, gratias et habeo, et ago permagnas Deo, quòd aliquando è Parisiis quasi ex Cimмериis tenebris in lucem egressus sum, vidique, quæ essent illæ disciplinæ quæ homine dignæ ac subindè humanæ dicuntur, neque enim tam sum demens, tam de me ipso malè meritus, ut si hæc meliora magno et exacto judicio non censuissem, clarèque conspexissem, suissem vetera pro nobis, adepta pro nondum adeptis, certa pro incertis commutaturus... Ita et mihi in principio id tam odiosum erat, ut sæpè à melioribus rebus cogitationem ad vetera mea averterem, ne mihi persuaderi posset me Parisiis TOT ANNIS NIHIL EGISSE... — *Vivis opera*, Tom. III, Pág. 61, Valencia.*

² El docto Juan Cristóbal Calvet, refiriéndose á los cónsules y al Senado brujaense, dice: Fué muy estimado dellos, y con razon, Luis Vives, que fué uno de los varones más señalados en letras de nuestros tiempos, natural de Valencia, ciudad y reino de España; hizose vecino y morador de Brujas, casándose con una doncella. — *Itinere Philippi Principis*, Fol. 123.

dos, que tambien dedicó á su amigo Antonio Bergense, jóven de noble alcurnia, con el titulo de: *Fabula de homine*, y *Prælectio in Georgicas Virgilii*. Escribió luego en Lovaina otro libro: *In Psalmos, quos vacant Pœnitentiæ, Meditationes septem*¹, dedicado al entonces arzobispo de Toledo y cardenal de la Iglesia Romana Guillermo Croy, su discipulo y Mecenas². En el mismo año de 1518, dirigió á Hermann, conde de la Nueva Águila, un precioso libro: *De initiis, sectis et laudibus philosophiæ*, su primer ensayo filosófico, escrito con gran facilidad. Es una pequenísima historia de la filosofia griega, terminando con una breve apología de la ciencia³. Vives descubre ya en ella sus grandes talentos, y el espíritu crítico y severo con que juzgó poco despues las obras de sus contemporáneos⁴. En efecto: al año siguiente, hallándose ya de profesor en la universidad de Lovaina, intentó con ánimo generoso y varonil, *pellere barbariem, exagitare ineptos corruptores Artium, emendare eruditionis sensum, restituere denique indolem nativam scientiarum*; es decir, nada ménos que derrocar la filosofia escolástica, el ídolo de su siglo, la soberana tiránica de las escuelas y de los cláustros, de los tribunales y de los consejos, y sin más armas que su razon y su pluma, su celo ardiente y su íntima convicción⁵. Para este fin escribió y dedicó á su paisano Juan Fort, y en nombre de este á todos sus amigos y condiscipulos de Paris, el libro titulado: *In pseudo dialecticos*, que le valió la admiracion y las alabanzas de sus contemporáneos⁶, así como la consideracion y aprecio de su respetable amigo Desiderio Erasmo. Era el primer libro, en su clase, que veia la luz pública⁷. Su importancia y razonada crítica

¹ Este libro y *Excitationes Animi in Deum*, fueron vertidos al frances por Goñofredo de Billy y Pedro de Leneraux.

² Nada diremos acerca de estos libros, primer fruto de su inteligencia, y remitimos al lector á la *Vida de Vives*, escrita por D. Gregorio Mayans, y colocada al frente de la magnífica edicion de todas sus obras, hecha en Valencia desde 1782 á 1790.

³ Refiriéndose á la Filosofia dice: *quid animo nostro dulcius suaviusque esse potest?... Homo equidem sit semper; absque philosophia verò fera sit, non homo... Non esse nos ad ludum à natura genitos, sed ad gravitatem et sapientiam.*

⁴ Es notable lo que de él decia Brucker, hablando de la renovacion de las letras: *Inter quos, omnium calculo, Ludovico Vivi primas meritò deserimus.*—JACOBO BRUCKER in *Dissertatione preliminarì historia philosophiæ.*

⁵ *Vindicacion del ilustre filósofo español Juan Luis Vives, primer reformador de la Filosofia en la Europa moderna*, por D. RICARDO GONZALEZ MIZQUIZ.—Valladolid, 1839.

⁶ Tomas Moro in *epistola ad Desiderium Erasmus.*

⁷ Algunos citan como reformadores á Lorenzo Valla, romano, y Rodulfo Agricola, holandés, que florecieron el primero á principios del siglo XV, y el segundo

no dejó de ser reconocida y aun aplaudida por sus mismos maestros de París, Juan Dulard y Gaspar Lax de Cariñena¹. Duélese Vives en esta obrita, agradable por la limpieza de su estilo, entretenida por sus intencionadas agudezas, y sobremanera importante por su erudición y vigoroso razonamiento, de lo mucho que en otro tiempo había profundizado en las *insanias* del escolasticismo, sin más resultado que haber obtenido el derecho de impugnarlas²; observa luego que los escolásticos, preocupados por sus cavilaciones, habían olvidado el fin último de la lógica (*disputant de verbis, non de rebus*); se lamenta del estado deplorable de la lengua latina, de las ridículas y pésimas locuciones que forjaban en sus delirios³; y termina pronosticando la próxima ruina del ergotismo, rogando afectuosamente á su amigo, y á cuantos se interesaran por la buena dirección del pensamiento, que, léjos de olvidar sus razones, contribuyeran con él á hacer este servicio á la humanidad. Y grande efectivamente debió ser el mérito de este libro en aquella época, cuando el mismo Erasmo, reputado entónces como el primer hombre de letras, decía en una carta al desgraciado Tomás Moro⁴: *De Ludovici Vivis ingenio gaudeo meum calculum cum tuo consentire; is unus est de numero eorum qui nomen Erasmi sint obscuraturi; nec alii tamen faveo; et te hoc nomine magis amo, quòd huic tam candidè faves. Est animo mirè philosophico.*

hácia su mitad; pero Valla fué más bien literato que filósofo: *Laurentius Valla in dialectica*, dice el mismo Vives (Lib. I *De anima*, Cap. IV)... *studio contradicendi, et arguendi, cæcus, rapitur in multas ineptias, atque absurditates, transversus*; y en cuanto á Agricola, no puede negarse que trabajó por la buena causa en sus tres libros *De inventione logica*; pero estos y otros trabajos parciales no fueron más que pequeños ensayos que hacia el entendimiento humano ántes de declarar la guerra sin tregua á la ignorancia y á la superstición.—GONZALEZ MUQUIZ, obra citada.

¹ Lo afirma VIVES, T. III, Pág. 63.

² *Verùm Tu es ipse testis, sunt et alii condiscipuli mei, me non degustasse solùm has insanias, sed etiam intima penè illarum penetrasse... non hæc gloriandi gratia dico, neque enim gloriæ materiam ullam video... et si quemadmodum magistri sunt qui illa docent, ita essent qui dedocerent, ut Timotheus ille musicus faciebat, ad hos ego me quàm primum magna cum mercede conferrem.*—T. III, Pág. 39.

³ *Quarè præclarè agitur cum istis hominibus, quod disputant, licet corruptissimè, licet pessimè aliqua tamen specie sermonis latini, nam si à vulgo tales dementiæ intelligerentur, tota opificum turba illos à civitate suppleret, sibilis, clamoribus, strepituque suorum instrumentorum egeret tamquam stúpidos quosdam homines, et caretes sensu communi, quales sunt omnes forè, qui istis in rebus versantur.*—T. III, Pág. 41.

⁴ *Erasmi opera.*—T. III, Pág. 444, Basilea, 1540.

Satisfecho por el éxito de este libro, y dotado por la naturaleza de una laboriosidad incansable, se consagró á todo género de trabajos científicos y literarios, escribiendo en su corta vida más de cuarenta obras, sin contar las que dejó comenzadas, ni sus cartas eruditas¹. Procuró dar á sus escritos todo el tono y elevacion filosófica que pudiera alcanzarse en aquellos tiempos. Así es, que supo hacer amena, con este propósito, una de las más difíciles lecturas, la de los *Comentarios in libros B. Augustini de Civitate Dei*, escritos á instancias de su amigo Erasmo. Todos los comentarios suelen hacerse enfadosos por la aglomeracion de citas, textos, códices y variantes; pero Vives supo librarse de este peligro, y hacer una obra agradable é intencionada, hasta el punto de que Brucker asegura que ella sola bastaria para probar que Vives fué un excelente filósofo, y el primero en atacar de frente al escolasticismo. Comenzó á escribirla en 1521, época tristísima para nuestro Luis Vives; perdió entónces, con la prematura muerte de su jóven discípulo Guillermo Croy, Arzobispo de Toledo, uno de sus más decididos protectores y amigos; al poco tiempo cayó gravemente enfermo; y cuando todavía estaba convaleciente, una pérvida intriga de cierto fraile dominico fué causa de que el duque de Alba no le encargase, como deseaba, de la educacion de los hijos de su primogénito. Con grandes penalidades y escasez de libros continuó despues esta obra en Lovaina, durante todo el invierno, llegando hasta el XV libro, donde la interrumpió para regresar á España en el verano de 1522. Instado una y otra vez por Erasmo, terminó los cuatro libros restantes, dedicando estos *Comentarios* á Enrique VIII de Inglaterra, á quien el Papa Leon X acababa de honrar con el titulo de *defensor de la fe*; y de tal manera apreció Enrique esta obra, que despues de haberla leído muchas veces, y marginado de su propia mano el ejemplar que usaba, llamó á Vives á su corte, de acuerdo con su infortunada esposa Catalina, é hizo que se encargara de la educacion de su hija única, la princesa María. Por recomendacion del rey, Wolsey le encargó tambien de una cátedra en la universidad de Oxford, donde al poco tiempo recibió el grado de doctor en leyes, para captarse el aprecio y la distincion de sus nuevos comprofesores. La reputacion de Vives se iba haciendo europea; pero lo que parecia que iba á engrandecer su fama y su fortuna, no tardó en proporcionarle grandes desgracias.

Intentaba Enrique VIII divorciarse de su esposa Catalina, y al efecto buscaba en los hombres eminentes el apoyo con que vanamente pensaba justificarse ante la opinion pública que le condenaba. Procuró,

¹ En 1519 escribió tambien dos libritos: *Veritas fucata in Triumphum Christi*, y *Anima senis, seu prælectio in librum Ciceronis De Senectute*.

pues, atraerse al ilustre Vives; pero éste, que no pudo jamas hacer traicion á su conciencia, ni mirar indiferente la desgracia de una hija de Isabel la Católica, se negó abiertamente á tomar parte contra ella, y reprobó de palabra y por escrito la conducta del rey de Inglaterra. Indignado el soberbio monarca por tan firme y heroica resolucion, le retiró honores y pensiones, le hizo prender, y no le dió libertad sino con la expresa prohibicion de entrar en palacio y hasta de escribir á la reina. Vives, apénas obtuvo su libertad, se volvió á Brujas, donde pensaba disfrutar tranquilo la renta que Catalina le habia señalado; mas á los pocos meses le llamó ésta para que defendiera su causa ante los cardenales Campeggi y Wolsey. Conocia Vives que este juicio era una verdadera farsa, y prefiriendo que la reina fuese condenada indefensa, ántes que proporcionar á su contrario las apariencias de un triunfo legal, se negó cortesmente á la demanda, sin que bastaran á hacerle desistir de este empeño las reiteradas súplicas de la reina¹. Con tal motivo, enojada tambien ésta, le retiró la pensión, único recurso que le quedaba para mantenerse.

Reducido entónces Vives á la mayor miseria, pero dueño en cambio de sí mismo para poder cumplir el compromiso que contrajera con el público al dar á luz su libro *In pseudo-dialécticos*, trabajó incesantemente á pesar de su quebrantada salud en su obra inmortal *De causis corruptarum artium, De tradendis disciplinis* y *De artibus*. Despues de largas vigiliass, se publicó al cabo en 1531, y las prensas de Ambéres, Leyden y Colonia la multiplicaron á porfia. Vives desciende en ella á investigar las causas que habian corrompido todas y cada una de las ciencias, indica el modo de restaurarlas, señala, en general, el verdadero método para su enseñanza, y procura llevar el espíritu de reforma á todos los ramos del saber humano, sembrando al propio tiempo verdades fecundas en los veinte libros de que se compone esta obra, dedicada á Juan III de Portugal, el cual, estimándola en gran manera, hizo á su autor un espléndido donativo como muestra del aprecio que le merecia.

¹ En una carta que escribió á Juan Vergara, dice así: *Ego Reginæ me ad-junxi, quæ mihi meliore causa visa est niti, eique quam potui opem tuli, et dicendo et scribendo. Ea res animum Regis offendit, ita ut me liberâ custodiâ jubent detineri sex hebdomades, undè sum dimissus ea conditione ne Regiam ingrederer... Irata est mihi etiam Regina, quòd non statim voluntati potiùs suæ paruerim, quàm rationi meæ, sed mihi mea ratio instar est omnium principum: ergo et rex tamquam inimico, et regina tamquam immorigero et refractario, uterque annum mihi salarium ademit; itaque his serè tribus annis ego ipse admiror undè me toleraverim, ut facildè intelligam, quanto majus sit quod Deus tacitè suppeditat, quàm quod ab hominibus cum magno strepitu exprimitur.—T. VII, Pág. 148.*

Mejorada algun tanto la suerte de nuestro filósofo español, pudo atender mejor á su ya muy debilitada salud, y continuó incansable escribiendo y publicando otros muchos libros. Publicó efectivamente varias *Prælectiones in lege Ciceronis*, y tambien *In convivia Francisci Philelphi*, de gran fama en aquellos tiempos por ser uno de los primeros que contribuyeron á despertar las letras en Italia, ejerciendo el cargo de profesor en Roma, Florencia, Mantua y en otras varias universidades. Al poco tiempo vió la luz pública otro libro titulado *Ad sapientem*, elegante y animado diálogo entre Nicolas Beraldo, Gaspar Lax y el mismo Luis Vives. En él se burla de las costumbres de los profesores de Paris, de su enseñanza de la Gramática, Poética, Dialéctica, Física, Retórica, Astrología, Jurisprudencia, Medicina y Teología¹. Tambien publicó un Arte poética, titulado *Veritas fucata, sive de licentia poëtica*. (Diálogos.)

Escribió asimismo, 12 de octubre de 1522, una carta al Papa Adriano VI, *De Europæ statu ac tumultu*. Otras dos á Enrique VIII de Inglaterra, *De Francisco Galliæ Rege, à Cæsare capto*, y *De pace inter Cæsarem et Franciscum Galiarum Regem, deque optimo regni statu*, manifestando en ellas un alto sentido político, y gran conocimiento de los asuntos de Europa.

En 1523 hubo de hacer otro viaje á España, sin duda para comunicar á su familia su proyectado matrimonio con Margarita Valdaura, jóven de rara hermosura y tan modesta como su esposo. El 16 de Junio de 1524 escribe á Erasmo desde Brujas, que en el mes de Abril de dicho año salió de Inglaterra tan sólo para casarse con Margarita, y que volverian juntos á fines de Setiembre por órden de Enrique VIII y de Catalina, á quienes, por sus muchos favores, no podia desobedecer. Ya hemos visto qué pronto se rompieron estas amistades con ocasion del malhadado divorcio de Enrique y de Catalina. De regreso del viaje á España, Vives dedicó tambien á la reina de Inglaterra un

¹ Acerca del estudio académico de las matemáticas, se encuentra en dicho libro el siguiente diálogo:

VIVES.— *Mathematicos visamus (si tibi est cordi, Gaspar, mi Magister) eos certè qui Geometriam, qui Arithmetice, qui Musicem, qui Astronomiam, qui Perspectivam callent.*

GASPAR.— *Mathematici (mi fili) pro nemine Parisiis verificantur.*

VIVES.— *In tanto studio, tam bonæ scientiæ non sunt cognitæ in quibus cum primis versari deberent?*

GASPAR.— *Deberent quidem, sed nec omnia faciunt quæ debent: tenentur illæ universitatis præcepta audire, sed novus abusus antiquum usum expulit, qui nisi antiquetur, non video cur jure Docti viri parisienses nominari possint: satis tamen legi facere putant, ubi de punctis, lineis, superficiebus cavillatorie disputant: sintne hæc divisibilia, an indivisibilia.*

opúsculo, *De ratione studii puerilis*, para que sirviese á su hija la princesa María; y otra obrita, titulada *De institutione feminae Christianae*, dividida en tres libros. El primero comprende la educacion de una jóven doncella, el segundo dice cómo debe instruirse á la mujer casada, y el tercero se ocupa de las mujeres viudas¹.

Otro libro, *Introductio ad Sapientiam*, fué escrito por Vives en 1524. Puede decirse que es un compendio de Filosofía moral, donde se hallan frecuentes máximas de Platon, Aristóteles, Ciceron, Epiceto, Séneca y Plutarco, procurando, sin embargo, resolver todas las cuestiones, no ya con la autoridad de estos grandes hombres, sino por la razon y la Religion cristiana. De estilo breve, propio y metódico, rico en juicios graves y exactísimos, este tratado comprende sólo quince capitulos, para leerlos en dos semanas. En él se hallan estas y otras muchísimas análogas apreciaciones: *Utile indumentum excogitavit necessitas: preciosum, luxus: elegans, vanitas... Vera et solida nobilitas à virtute nascitur. Stultumque est gloriari te parentem habuisse bonum, quum sis ipse malus, et turpitudine tua dedecori sis pulchritudini generis*².

Como testimonio del gran aprecio que Vives tenia á los habitantes de Brujas, escribió dos libros, *De subventione pauperum, sive de humanis necessitatibus*, dedicados á los Cónsules y Senado brujienses. El primero trata del socorro privado, el segundo del socorro público. Ambos merecen leerse, ya por su espíritu altamente humanitario, ya por la doctrina económica que en el último principalmente se desenvuelve. Tambien escribió en Brujas, y durante el mismo año, un diálogo *De Europæ dissidis et bello turcico*, al que hay que añadir otro *De conditione vitæ Christianorum sub turcos*, y cuatro libros *De concordia et discordia in humano genere*, que remitió en 1529 desde Brujas á Carlos V, emperador y rey de España, describiendo el estado político de Europa y las luchas de aquel con Francisco I de Francia.

Como filósofo cristiano, dando vuelo á su inteligencia y pasto espiritual á su corazon, escribió en Brujas un librito, *De officio mariti*, y tres opúsculos devotos, titulado el uno *Diurnum sacrum de Christo sudante*, el otro *De sudore nostro et Christi*, y el último *De passione Christi*. Por este tiempo escribió tambien sus *Declamationes* y sus libros *De ratione dicendi*, ampliados con otro titulado *De consultatione*. Desenvolvió las cuestiones lógicas en varios libros: uno *De expla-*

¹ En 1554 se tradujo esta obrita al castellano por Juan Justiniano, paje ó criado del Excmo. Sr. duque de la Calabria, Zaragoza; y en latin se hicieron muchas ediciones.

² Fué dada á luz en Paris, 1527; en Basilea, 1537; en Winster, 1543; en Salamanca, 1572; en Madrid, 1544, y en otros varios puntos.

*natione cujusque essentia*¹, dos *De censura veri*, uno *De instrumento probabilitatis*² y otro *De disputatione*.

Otra obra de las más interesantes que produjo este hombre verdaderamente enciclopédico, fué la *De anima et vita*, dividida en tres libros, escritos con mucha claridad y sencillez, en los que el lector puede hallar un tratado completo de las facultades intelectuales, de las funciones, afectos y pasiones del alma. Esta obra, que merece todavía leerse, á pesar de los progresos que últimamente se han hecho en la ciencia psicológica, fué publicada en 1538 y dedicada al duque de Béjar. Para adelantar en la ciencia del alma, Vives reconoce la necesidad de la observacion *interior*, pues aunque no usa de esta palabra, déjase, sin embargo, entender de lo que dice en el Cap. 8.º del libro II: *In scientiis autem contemplationis, pro meditatione atque exercitamento est tacita cogitatio, atque expansio, qua altius in rei notitiam penetramus, quam disputationibus vel altercationibus, quae plus saepenumero obruunt iudicium, quam exacuunt... Consideratio autem reflectit ut recognoscat quid contineat, quale, quamtunque sit...*

Vives procuró tambien la reforma del derecho civil, notando las causas de su decadencia en su obra *De causis corruptarum artium*. Fué el primero que, imitando á Ciceron, supo aplicar la Filosofía al estudio de las leyes. No olvidó tampoco las ciencias naturales, y aunque poco, escribió de Medicina, señalando las causas que habian adulterado la doctrina hipocrática; trazó un plan para estudiar dicha ciencia³, y recomendó sobremanera el estudio de la anatomía, base, como él dice, de la Medicina. De modo que la empresa de Vives de

¹ *Definitio*, dice, *est cujusque rei limitatio; designatio limitum*. Y por eso decía Platon sabiamente: *Disputatio omnis et dissertio à definitione sumat exordium*.—Y esta es la definición esencial, añade, la definición propiamente tal, la verdadera; pero como las *esencias* de las cosas son para nosotros *per se* desconocidas, necesitamos, para acomodarlas á nuestra inteligencia, conocer los accidentes (*adjuncta*). El conocimiento de las esencias, propio de la razon (*mentis*), no se hace sino *ex cognitione adhaerentium*, que es propio del sentido. Así, pues, las explanaciones *per adjuncta*, son más bien declaraciones, *exposiciones, explicaciones*, que *fnitiones* ó definiciones.

² En este interesante libro se trata la cuestion gravísima de las anticipaciones racionales, que puede relacionarse con la del origen de los conocimientos: *Mens nostra*, dice, *quæ est facultas veri cognoscendi, naturalem quamdam habet cognitionem, atque amititiam, cum veris illis primis, et tamquam SEMINIBUS, unde reliqua vera nascuntur, quæ ANTICIPATIONES atque INFORMATIONES nominantur, à græcis καταληψεις*. De aqui la opinion platónica sobre los recuerdos ó la recordacion y la posibilidad de que el alma humana tenga conocimiento de muchas cosas aun ántes de unirse al cuerpo.

³ Cap. 7.º, Lib. IV *De tradendis disciplinis*.

reformular todas las ciencias y artes, fué vastísima, atrevida y original, aunque por esta misma razón no pudo ménos de ser incompleta en los pormenores. Hasta la Teología le debe no poco agradecimiento principalmente por su obra póstuma *De veritate Fidei Christiana*. Consta de cinco libros dedicados al Papa Paulo III por Margarita Valdaura, en cumplimiento de la última voluntad de su esposo. En ellos muestra Vives que la Religión no tiene que temer nada de la verdadera Filosofía. Instruido por la lectura de las Sagradas Escrituras y tradiciones católicas, fortifica los dogmas, explica los misterios y expone la virtud y eficacia de los Sacramentos; ataca á los ateos con la sana razón, á los judíos con el Antiguo Testamento, á los mahometanos con la irracionalidad del Koran, á los herejes con el Evangelio y las tradiciones apostólicas.

Tanta laboriosidad y tantas vigiliass no podían ménos de producir su efecto. Desde su primera juventud la robustez de Vives comenzó á decaer, y sobre todo desde que contrajo un rabioso mal de gota, cuyos acerbos dolores más de una vez le hicieran desear la muerte¹; al fin se la produjeron el día 6 de Mayo de 1540, ó sea á los cuarenta y ocho años y dos meses de edad. ¡Tan prematura fué la muerte del ilustre filósofo español! Decidido adversario de la ignorancia y de las preocupaciones, este hombre extraordinario, aunque simple particular y reducido á la mayor pobreza, sin cargos ni honores de ninguna clase, escribía y aconsejaba, como hemos visto, á Carlos V, Francisco I, Enrique VIII y Adriano VI, escuchándole todos con gran respeto y consideración.

Lo que Vives escribió dos años ántes de morir sobre las obras de Aristóteles, *Censuram in Aristotelem*, y sobre sus partidarios griegos, árabes y cristianos, fué muy útil para el desgraciado Pedro La Ramé y Pedro Gasendo, los cuales siguieron las huellas de Luis Vives, por más que hayan aparentado desconocerlo los literatos y eruditos franceses.

Se atribuye también á Vives un libro titulado *Philalethæ Hyperborei in Anti-catoptrum suum*, escrito contra el divorcio de Enrique VIII, ignorándose si se imprimió. Debe advertirse, sin embargo, que el nombre de *Philaleta*, ó amante de la verdad, le conviene perfectamente á Vives. Escribió asimismo un libro, para su querido amigo Alfonso Idiaco, *De conscribendis epistolis*, que fué dado á luz con otro del mismo argumento escrito por Erasmo. No contentó con

¹ *Me podagra gravissimè divexat, serpsit ad genua, ad manus, ad brachia, usque ad humeros; aliquando erit finis carceris hujus adeo miserabilis; utinam quandocumque erit, cum bona sit Christi gratia.* Así mitigaba el filósofo cristiano los rabiosos dolores de la gota.

las obras piadosas que habia ya impreso, escribió tambien en Brujas (1535), y se publicaron en Basilea (1540), otros varios opúsculos: *Excitationes animi in Deum*;—*Preparatio animi ad orandum*;—*Commentarius in orationem dominicam*;—*Præces et meditationes generales*. Y aunque el genio de Vives era más propio para la gravedad de los estudios filósofos, no dejó de gustar de las festivas musas, anotando las *Bucólicas de Virgilio*.

Por último, Vives, aunque afligido por la enfermedad y la pobreza, amó y cultivó todos los ramos del saber humano, menospreciando el aplauso de los hombres, combatiendo con increíble firmeza los errores y torpezas del extraviado escolasticismo, soportando con resignación las inmerecidas censuras de sus enemigos, y distinguiéndose sobre todo por su laboriosidad y grandeza de alma y relevantes virtudes. Conoció perfectamente el dialecto valenciano y las lenguas castellana, italiana, alemana, inglesa, francesa, latina, griega y hebrea. Sobresalió entre los escritores de su siglo, no ya por su vasta erudicion, sino tambien por sus grandes talentos, y por la gravedad y limpieza de su estilo altamente didáctico, por más que Alfonso García Matamoros, igualándole de una parte con Antonio de Nebrija, le acusa, sin embargo, por *dureza* en la espresion y el uso frecuente de palabras greco-latinas.

Hé aquí ahora su epitafio:

D. O. M.

JOANNI LUDOVICO VIVI, VALENTINO, OMNIBUS VIRTUTUM
ORNAMENTIS, OMNIQUE DISCIPLINARUM GENERE,
UT AMPLISSIMIS

IPSIUS LITTERARUM MONUMENTIS TESTATUM EST, CLARISSIMO;
ET MARGARETÆ VALDAURÆ, RARÆ PUDICITIÆ, OMNIBUSQUE
ANIMI

DOTIBUS MARITO SIMILLIMÆ; UTRISQUE UT ANIMO, ET CORPORE
SEMPER CONJUNCTISSIMIS, ITA HINC SIMUL TERRÆ TRADITIS;
NICOLAUS

ET MARIA VALDAURA SORORI, ET EJUS MARITO B. M. MOESTISS.
POSUERUNT:

VIXIT JOANNES AN. XLVIII. MENS. II. MORTUUS BRUGIS
PRIDIE NONAS MAII

ANNO M.D.XL. MARGARETA VIXIT AN. XLVII. MENS. IX. OBIIT
PRIDIE IDUS OCTOBR. ANNO M.D.LII.