

# VIVES Y LA FORMACION DEL SABER MODERNO\*

POR CARLOS PARIS

Catedrático de la Universidad de Valencia.

## I. CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS SOBRE EL SENTIDO DEL PRESENTE TRABAJO

La historia nos muestra las configuraciones más variadas de esta gran realidad humana que es el saber. Ciencia moderna y metafísica —aun en la multiplicidad de modos que se encubren bajo estas designaciones—, creencias religiosas, idearios soteriológicos, pensamiento mítico.

En todo caso, la gran aventura que el saber representa se cumple siempre entre dos polos. El sujeto humano que crea y vive esta gama de operaciones cognostotivas, por una parte; y por otra, el término objetivo, entendible como la trascendencia cuya desvelación el saber persigue, y los contenidos mismos en que cristaliza, resultativamente, tal persecución.

La consideración racionalista, tan hondamente dominante en nuestra tradición filosófica, hizo presa con parcialidad y desmesura sobre este segundo término polar. Pulverizó, así, la auténtica realidad del saber en nombre de la objetividad. Artificia-

---

\* Las citas de Vives en el presente trabajo se harán por la siguiente edición:

Vivis Valentini-Joannis Ludovici. Opera Omnia.

Distributo et ordinata in argumentorum clases praecipuas a Gregorio Majansio... Item vita Vivis scripta ab eodem Majansio liberaliter editionis impressas sufficiente... D. D. Francisco Fabien et Fuero. Archiepiscopo Valentino. Anno 1782 y 1785. Valentiae Ede-tanorum. In officina benedicti Monfort (tomos III y VI).

lizó la vida palpitante del pensamiento. En definitiva, sacrificó, en una tentación típicamente moderna, una vez más, la realidad en aras de la utopía.

Porque aunque el saber sea constitutivamente esfuerzo de trascendencia, afán por superar lo subjetivo —individual y aun humano—, desbordando nuestras fronteras, para alimentarse en lo que más allá del hombre está, de hecho nunca dejará de seguirse cumpliendo en el recinto de la subjetividad. Y este confinamiento impondrá sus leyes. Vale aquí, también, el viejo principio escolástico, «*Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*».

La confesión de este estado de cosas no significa una adscripción a subjetivismo ni idealismo algunos. Lo que, desgraciadamente, ha ocurrido, es que formulaciones demasiado simplistas, dominadas por categorías rígidas y estáticas, determinaron una polémica falseada entre realismo e idealismo, convirtiendo en oposición lo que en el conocimiento funciona complementariamente, trascendencia y subjetividad. Ya que la realidad del conocer es, dinámicamente, una incesante dilatación de las fronteras del yo en pos de lo que allende se encuentra; trascendencia que, a su vez, resulta automáticamente subjetivizada, en el cumplimiento mismo del proceso. La autenticidad de la situación noética nos revela, pues, que la subjetividad y la trascendencia constituyen los términos polares, los límites ideales, nunca exentos, pero siempre necesarios, de una realidad que consiste, de hecho, en su penetración perennemente dinámica.

Desde el punto de vista del sujeto, la acción de éste en el conocer no se reduce a representar un mero punto de partida, y un supuesto real desconectable, sino que supone un término significativo siempre operante. Incluso cuando el acto se concluye en la formación del juicio y los conceptos que en él operan, sigue presente la marca de lo subjetivo. En un sentido, en cuanto los artefactos y estructuras lógicos son realidades típicamente humanas. El ángel no juzga, no conoce componiendo y dividiendo. En otra dimensión —aun reclusos en los confines de lo antropológico—, en cuanto no existen proposiciones objetivas fuera de una sistemática, de un encuadramiento perspectivista, que puede conferir a expresiones aparentemente coincidentes significados opuestos.

La filosofía pretendió incorporar en su mismo nombre tal re-

conocimiento de la realidad puramente humana de su saber, mas, después, ha traicionado, muchas veces, este acierto inicial, movida por fáciles espejismos.

Vienen estas consideraciones a cuento justificativo del modo en que una epistemología actual tiene que encarar el problema del saber y los saberes. Con inéditas posibilidades esclarecedoras del complejísimo hecho que supone la evolución del saber humano.

No es suficiente, en efecto, la consideración de un saber como un campo de proposiciones sustantivas, soportadas sobre sí mismas o sobre referencias a realidades crasamente asubjetivas. Propositiones, consecuentemente, discutibles de un modo mostrenco, intemporal y acircunstancial, sin alusión a su enmarcamiento en la subjetividad que las piensa y define desde el campo de sus intereses. Todo saber está encuadrado por un fragmento de humanidad. No sólo hay una problemática situacional en la ética, de la que tanto se ha hablado en nuestro siglo, sino también en la lógica.

En presencia de una zona histórica del saber, surgen así decisivas preguntas referentes a su último sentido antropológico, sin cuya averiguación sigue siendo en decisiva medida una tierra incógnita. ¿A qué problemas humanos, a qué situación espiritual tratan de responder tales haberes? ¿Desde qué angustias problemáticas han sido levantados? ¿Qué horizontes de experiencias humanas existen, tras los contenidos formulados lógicamente?

Insistamos en que no se trata de aclarar cuestiones prelógicas, que iluminen aspectos psicológicos o históricos, desconectables, después, en la discusión de la verdad o la falsedad de un sistema proposicional, sino de consideraciones absolutamente necesarias para la comprensión lógica misma.

Es el planteamiento de la «pragmática», en términos del actual análisis del lenguaje, la fijación de los tipos de conducta como fundamento mismo de la lógica. Es el afán por una iluminación más decisiva que la consideración puramente objetiva, ante la historia del saber humano en su riquísimo polimorfismo. Aunque, naturalmente, tal esfuerzo de clarificación no excluye, sino, por el contrario, implica el examen objetivo. Apenas es necesario subrayar cómo en el raciovitalismo de Ortega, así como en las concepciones noéticas de la filosofía científica del movimiento.

dialéctico, está presente este planteamiento del saber, que la epistemología actual debe apurar en su desarrollo.

El pensamiento occidental, desde los griegos a la actualidad, ha pasado por una serie de inflexiones fundamentales en este orden. Hemos asistido a planteamientos situacionales decisivamente variados en la evolución del saber. En una heterogeneidad profunda, sobre la cual una visión exterior puede resbalar fácilmente, creyendo leer los mismos contenidos, la transmisión de una uniforme problemática, cuya variedad de resultados, de ser las cosas así, se erigiría en el más desconcertante fracaso.

Tomando un fragmento de esta compleja historia, de los grandes sistemas escolásticos del XIII a la aparición del pensamiento moderno, la «scienza nuova» y la metafísica también inédita del racionalismo pegada a dicha ciencia, se ha cumplido una gigantesca transformación espiritual.

Se ha ponderado reiteradamente la magnitud de la conquista cultural representada por la ciencia, hasta erigirla en la aportación más importante de los siglos modernos al acervo cultural de la humanidad. Mas el hecho exterior, la mole y alcance de los conocimientos científicos, es el trasunto de algo más sutil, que ha constituido la posibilidad misma de tales logros: la transformación realizada en lo más íntimo del espíritu humano sobre la concepción del saber. La conquista penosa y decisiva de nuevos ángulos noéticos.

La desvelación de este fenómeno espiritual, indudablemente, no es nada fácil. Sobre él se han acumulado una serie de tópicos, que invocando fáciles categorías han ocultado la magnitud del tema y frecuentemente han falseado completamente el sentido de esta honda transformación. Aunque ya esté bien superado por la epistemología, podríamos recordar el del empirismo frente al racionalismo escolástico, la inducción baconiana contrapuesta al silogismo. O, más superficialmente aún, el de la liberación de la razón frente a la creencia religiosa, la «superstición» en el límite de lo peyorativo.

A pesar de las importantes investigaciones ya realizadas, tanto en el terreno histórico —de Duhem a A. Maier— o en el epistemológico —desde los positivistas del XIX en Alemania hasta Bachelard—, creemos que aún espera aquí un gran campo de indagación que nos ayude a comprender más exactamente lo que es la ciencia moderna como gigantesco fenómeno lógico. El

modo en que se ha engendrado en el interior del mundo medieval, las características del espíritu moderno. Y siga iluminando aún el complejo fenómeno del renacimiento, tan topiqueramente maltratado.

Uno de los aspectos más interesantes del problema es el modo cómo se intercala el humanismo entre la escolástica del XIII y la ciencia de la segunda mitad del XVI, que conduce al replanteamiento metafísico del XVII. No deja de ser curioso y sorprendente el hecho, ya que con frecuencia el gran fenómeno de evolución epistemológica se plantea, como si en él el movimiento humanista hubiera representado una mera anécdota, la repentina aparición de un cuerpo extraño a la metafísica escolástica y a la ciencia moderna, situado entre ambas por un puro azar.

¿Es mantenible semejante visión? Si la historia tiene un sentido, indudablemente que no. Si en el fluir histórico la sucesión de acontecimientos contiene una racionalidad, resulta, en principio, que el humanismo debe representar no una intromisión traumática, sino un eslabón necesario en la cadena, una fase del «proceso» con función propia e insustituible.

La lectura del humanismo, en este sentido, surge como problema del máximo interés a la investigación histórica y epistemológica. En este breve trabajo sólo podemos aspirar a llamar la atención sobre el tema, e intentar algunas precisiones en torno a la postura de nuestro Vives. Entre la escolástica y la ciencia moderna ¿qué supone como actitud espiritual básica el saber en Vives? Esta es la gran pregunta que nos formulamos.

## II. LA INSATISFACCIÓN DE VIVES ANTE EL SABER OFICIAL DE SU ÉPOCA

En Vives se dibuja con perfecta nitidez una definida postura ante el tema del saber en sus últimos significados. Actitud frente a los saberes vigentes, ante la evolución del saber en la historia, de cara a lo que éste debe significar como ideal en la vida humana. En la literalidad explícita de los escritos vivistas y en la orientación general de su obra, en íntima unidad, se nos comunica, como uno de los aspectos esenciales en la aportación del gran valenciano, esta posición ante la sabiduría con perfiles bien propios,

en que la orientación espiritual del humanismo es formulada con el sello poderoso de esta personalidad sincera y equilibrada.

Las incoherencias o superficialidades que aparecen en Vives, cual ocurre genéricamente en los humanistas, cuando se tratan temas concretos en el campo particularizado de las ciencias, desaparecen, al levantarnos al tema de saber en toda su hondura y generalidad. Para mostrarnos que el humanismo, endeble en aportaciones concretas, sí supuso, en cambio, algo fundamental como giro en la concepción última de lo que debe constituir en saber para el hombre.

El punto de partida —psicológico y sistemático también— está determinado por una situación muy radical de descontento. Vives nos aparece, primordialmente, como un gran insatisfecho. Decepcionado por la ciencia vigente en el horizonte ante el cual el humanista español inicialmente se encuentra —lo que podríamos designar como el saber oficial—, el depósito inmediato de la tradición sobre el presente. Cuyo repudio realiza Vives en términos de la máxima violencia.

Es la dialéctica cultivada en París el blanco más directo de sus diatribas: «...queri illi solent Parisiis, unde lux totius eruditionis manare deberet, mordicus homines quosdam foedam amplecti barbariem et cum ea monstra quaeram disciplinarum, velut sophismata, ut ipsi vocant, quibus nihil neque vanius est, neque stultius»<sup>1</sup>.

Pero su condenación no se reduce localmente a París ni temáticamente al campo de la dialéctica. En la indicación geográfica no podemos leer un fenómeno circunscrito, sino la expresión culminante —lógicamente culminante— en la Universidad que le aparece como el centro de la cultura europea, del estado general a que ésta ha llegado. En otras universidades el fenómeno de descomposición intelectual podrá ser menos intenso y significativo, pero sigue dándose<sup>2</sup>.

Y sobre todo, testimonia la generalidad de la repulsa con respecto al ambiente intelectual vigente, el modo despectivo con que los filósofos recientes son globalmente tratados<sup>3</sup>. Para recogerse

<sup>1</sup> In *Pseudo-Dialecticos*, tomo III, pág. 37.

<sup>2</sup> «...reliquis omnibus in studis, etsi sunt vana et futilia nonnulla...». (Ibid. 38).

<sup>3</sup> Cfr. *Veritas fucata*.

de un modo ya sistemático este juicio en la concepción vivista de la evolución científica, que más adelante nos ocupará.

Ciertamente, la insatisfacción actúa como un valor decisivo en la génesis de toda creación intelectual. Sin una dosis de descontento, de comezón, no arrancarían la marcha del intelecto. Sólo un desequilibrio interior, más o menos intenso, puede animar la aventura intelectual.

Lo que ocurre, ciertamente, es que este descontento puede recibir configuraciones muy diversas. La pura exigencia de claridad ante el oscuro mundo de los mitos en el griego. La necesidad de armonizar la revelación y la herencia pagana, para habitar un mundo coherente en el medioevo. Son tensiones que habían impulsado la marcha de la razón en tiempos anteriores a Vives.

Esta vez, la insatisfacción tiene un sentido muy peculiar, dirigida hacia el inmediato presente histórico. El sedimento de la tradición escolástica anquilosada, ante el cual se levantan los humanistas.

Esta común actitud funcionará decisivamente en la formación de la ciencia moderna. En Descartes adquirirá su máxima radicalidad y gravedad. Representa, al par, el punto de partida de su biografía intelectual y el término inicial en su sistemática de la desconfianza, con la duda metódica. Incluso parecerá incorporarse a esta personalidad perennemente fugitiva sobre el ámbito europeo, hasta caer víctima de tal afán viajero, en contraste con su debilidad constitucional.

Recordemos, también, la crítica baconiana de los «ídolos», en que la insatisfacción sistematizada se convierte en iconoclastia de las posibles figuras engañosas. No sólo en sus costados científicos, sino en la totalidad anímica del hombre moderno ha mordido profundamente tal actitud de insatisfacción. Un hombre perennemente inquieto, constantemente superador del presente en técnica, en política, en arte.

En Vives, como decíamos, tropezamos ya con este gesto espiritual, aunque señalado por un matiz muy diferenciador de la forma que alcanzará, posteriormente, el descontento del hombre moderno. Concretamente porque este último se tenderá en búsqueda de un futuro más cumplido. Mientras que en Vives la inicial repulsa no se desahoga en futurición, sino en despojo de lo

accidental hacia lo eterno en la cultura, en persecución de lo natural, dominada por el mito nostálgico de lo clásico.

Pero avancemos en el análisis de la actitud concreta del filósofo valenciano. ¿Cuáles son los resortes de esta insatisfacción? A través de sus motivaciones, el descontento del humanista español adquiere su sentido más preciso y nos introduce en las doctrinas propias.

La primera acusación que se lanza a la sabiduría académica vigente consiste en su futilidad temática. No son sino rompecabezas y pasatiempos de niños y mujerzuelas<sup>4</sup>. Vives, como Erasmo, se complace en enumerar las cuestiones más ridículas y hueras, manejadas con altas pretensiones, en las polémicas intelectuales de la época. Amasijo de trivialidades, unas veces, construcción de problemas y proposiciones carentes de sentido, otras<sup>5</sup>.

Así se han complicado temas bien sencillos de por sí, o se ha desplazado el verdadero centro de los problemas. Complicación, barroquismo, no animado por autenticidad problemática alguna.

Un rasgo general de la época final del medioevo se nos hace presente en el campo filosófico, de un modo muy llamativo. Ortega ha dedicado finas páginas a pintar esta situación barroquizada, en que el hombre se encuentra en los estertores de la Edad Media. Sería, para Ortega, el resultado de una falta de proyecto histórico, de la cerrazón del futuro. Y en esta asfixia, la primera respuesta, la más vulgar, «consistirá en acomodarse al mundo tradicional, usado, sabido, y ver la manera de sacarle gusto, exagerándolo, extremando su complicación, creando sobre él una serie de convenciones ceremoniales, ornamentales, simbólicas. En suma, recargándolo, amanerándolo»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> «...tunc omnia fere, quae in syllogismis, in oppositionibus, in conjunctionibus, disjunctionibus, explicationibusque enuntiationum, tractantur aliud non sunt, nisi quaestiones illae divinandae, quas sibi invicem pueri et mulierculae inter lusus proponunt...». Ibid. 40.

<sup>5</sup> «¿Quae res est, quae ex alto decidens non rumpitur, in aquam si ceciderit, dissolvitur?...» «¿Quae res est, quae est hominis quilibet asinus, non tamen est quilibet asinus hominis?» (Ibid. 40). «Antichristus et Chimera sunt fratres... Asinus Antichristi est filius Chimerae» (Ibid. 43). «Aqua requiritur ad baptizandum, et ad baptizandum requiritur aqua, an detur minima aqua quae exigitur, minima quae non exigitur, maxima quae requiritur, maxima quae non requiritur, maxima quae sufficit non requiritur, maxima quae nec sufficit nec requiritur, minima quae sufficit nec requiritur, minima quae nec sufficit nec requiritur...» (Ibid. 55-56).

<sup>6</sup> ORTEGA: *En torno a Galileo*, Obras Completas, tomo V, pág. 162.

Es el estado de cosas, precisamente, ante el cual reaccionan los humanistas, los espíritus más exigentes y mejores, cual vemos claramente en Vives.

La repulsa de la complicación se convierte en Vives en condenación del simbolismo lógico: «Adde etiam commistiones majores, quam ullus umquam pharmacophola facit, e, f, g, h, i, k, ita ut nonnullit ad decimam usque litteram secundi alphabeti jam recurrerint, mira supositionum genera somniantes et confudentes; inviderunt scilicet isti homines mathematicis, quod illi soli litteris uti viderentur, ideo et ipsi quoque totum alphabetum suos in usus transtullerunt, ut nemo sit cum haec videat, qui possit negare ejusmodi homines esse litteratissimos»<sup>7</sup>.

Tocamos aquí otro rasgo importante en la crítica vivista del saber vigente. El artificialismo que éste presenta. No ya sólo por el arsenal de pseudo-cuestiones que veíamos, sino por el manejo sistemático de una instrumentalidad conceptual, simbólica, idiomática, que planeando en lo ficticio, aleja la ciencia de sus reales zonas objetivas.

A tal concepción contrapondrá nuestro humanista el entendimiento de la dialéctica como saber sobre el lenguaje real, según veremos. La actitud crítica de Vives no se queda en pura negatividad, sino que constituye el reverso de su concepción positiva del saber dialéctico, su sentido y misión. Es más, nos hace penetrar en la antítesis artificialismo-naturalidad, tan decisiva en toda la actitud del filósofo español, y del humanismo en general.

Por otra parte, la función de la dialéctica en la armonía del saber humano ha sido descoyuntada, hipertrofiando la atención que rectamente debe concederse a los saberes lógicos. Vives insiste aquí en el sentido aristotélico de la lógica como instrumento, apuntando cierta incompreensión de la sustantividad e interés de tal investigación<sup>8</sup>.

Tal montaje de un lenguaje artificioso es condenado, además, en nombre de la estética. La preocupación estilística, el amor a las formas, determina una repulsa espontánea de los escritos dialécticos, en la sensibilidad de nuestro humanista. Pedro Hispano se convierte en el blanco de las más enérgicas invectivas, en nombre de las calidades estilísticas del latín: «¡O miserum Cicero-

<sup>7</sup> *In Pseudo-Dialécticos*, Opera, tomo III, pág. 44.

<sup>8</sup> *Ibid.* 53.

nem ! ; Miserum Quintilianum ! ; Miserum Boëtium ! ; Miserum Capellam ! ; Si vim sermonis latini melius novit Petrus Hispanus, quam ipsi omnes ! »<sup>9</sup>. O bien : « ¿ An est aliquis tam effric-tae frontis, tam perditae imprudentiae, cui dicere audeat credi magis debere Petro Hispano in vi sermonis latino, quam princi-pi totius elocutionis Romanae ? »<sup>10</sup>.

Otro error radical, según Vives, es el planteamiento de la dialéctica —o sea de la lógica— como ciencia normativa. La normatividad de la lógica es, en el sentir de nuestro humanista, puro capricho y arbitrariedad desenfrenada, que pretende dictar reglas al lenguaje. Frente a tal visión, aparece la idea de la lógica en Vives como la de un saber empírico. «...neque enim loquimur ad hunc modum latine, quia grammatica latina ita jubet loqui, quin potius e contrario, ita jubet grammatica loqui quoniam sic Latini loquuntur ; res eodem modo se habet in rhetorice et dialectice, quarum utraque in eodem sermone versatur, quo grammatica unde est illud verum et falsum prasupponere congruum : dialectica itaque in hoc vulgarii, et qui est omnium in ore sermo, verum, falsum, probabilitatem invenit... »<sup>11</sup>.

No es la dialéctica, pues, la que puede imponer leyes al lenguaje, sino el real funcionamiento de éste lo que debe aquélla reflejar. Concepción que a Vives se presenta como verdad primaria. El que la olvida tropieza en el umbral y se ahoga en el mismísimo puerto, dirá expresivamente<sup>12</sup>.

La crítica que hemos ido siguiendo mordía fundamentalmente en la dialéctica, pero no reduce su objetivo, desde luego, a tal campo. Es en éste, donde el malestar cultural de la época —como geográficamente ocurría con la localización parisina— expresa con mayor claridad su sintomatología. Pero el mal irradia, desde aquí, sobre las restantes artes o saberes.

Ya veíamos, en primer lugar, la ruptura de equilibrio que representaba la hipertrofia de los estudios lógico-dialécticos. La complicación bizantinista de éstos hace que la temática de otros campos sea dominada por los mismos vicios fundamentales, la futilidad, el artificialismo, la desembocadura sobre cuestiones sin

<sup>9</sup> Ibid. 49.

<sup>10</sup> Ibid. 50.

<sup>11</sup> Ibid. 41

<sup>12</sup> Ibid. 41.

sentido. Así ocurre con la teología. Igualmente con ciertos aspectos de la metafísica escolástica, ingresando en esta repulsa momentos sistemáticamente fundamentales del escolasticismo como la doctrina de los trascendentales, o las controversias sobre la composición física o metafísica del ente. Para Vives no son sino resultados de un pensamiento alambicado, exhibido por la dialéctica de la época en su máxima expresividad.

Ciertamente, nos encontramos en un momento histórico en que las mejores mentes se sienten incómodas ante la cultura heredada y su prolongación. Se impone un replanteamiento radical del saber humano. La escolástica se halla en pleno ocaso. ¿Cómo ha podido llegar el escolasticismo a esta manifiesta situación de decadencia?

El tema, evidentemente bien complejo, requeriría amplio estudio independiente. Pero hay algo suficientemente claro. La tensión que había animado los máximos momentos creadores de la escolástica, la oposición revelación-saber pagano, había sido fundamentalmente superada en las grandes síntesis del XIII. —Al menos al hombre de la época debió parecerle así, no se trata de dar un juicio sistemático, si se consiguió un compromiso o una síntesis real, sino de apuntar la dialéctica histórica—. Y, apagado este intenso ardor, quedaban sólo los epígonos, elaborando cuestiones de detalle inacabable, prolongando aéreamente los detalles de una arquitectónica acabada. Faltaba un viento inspirador de grandes problemas, una apertura desnuda a los temas radicales.

Ciertamente, aún aparecerá otra gran jornada, la de la escolástica tardía. Fue la irrupción del «nuevo mundo», también en el orden del pensamiento. Actuaba ya el horizonte transformado de la modernidad, desde el que llegaba una oleada de temas jurídicos y sociales, o el despertar de una nueva sensibilidad metafísica y científica en un Suárez. Urgencias que exigían reorientar los viejos conceptos para encontrar respuesta.

Desde luego, el hombre del XIV y del XV empezaba a otear nuevos horizontes. Es la lenta gestación de la ciencia moderna y los vislumbres de sus precursores, pero éstos carecían aún de la madurez suficiente para plantear nuevos sistemas conceptuales.

Habría que hacer aquí la compleja y difícil historia del occamismo, de su inicial esfuerzo de liberación conceptual que, en cierta forma, terminó recayendo en el dialecticismo. Fueron, en

verdad, una serie de esfuerzos jalonados, occamismo, humanismo, precursores de la ciencia, creadores de ésta; en generaciones tanteantes, cuyo además inicial era el disconformismo, la repulsa, para describir desde él las piruetas más variadas.

Si el sentido del gesto inaugural resulta meridianamente claro, la insatisfacción, habría que indicar su término final, para dibujar la trayectoria entera de esta serie de aventuras. En el caso de los humanistas, dos grandes posibilidades se abren, el regreso a lo natural, desde el hastío de la cultura agotada, y el hechizo de los clásicos. Más que estrictas realidades, naturalismo y clasicismo son mitos, evasiones, más asentadas en el terreno de la imaginación que en el de lo real. Pero el hecho es que funcionan como horizonte de liberación, y de un modo conjunto muchas veces, ya que lo clásico se convertiría en la más espléndida realización de la naturaleza humana.

### III. TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN CULTURAL. NATURALEZA Y CLASICISMO EN VIVES

Veamos nuestro Vives. En el caso del humanista valenciano encontramos, arrancando del duro juicio sobre el presente, toda una teoría de la evolución cultural, distendida hacia el pretérito y el porvenir; una elaboración racional del pasado, con la precisión de las razones por las cuales se ha llegado al actual estado, y, también, una cierta expectativa del futuro, aureolada de optimismo. Constituye esta teoría historiológica una de las aportaciones de la obra vivista; es preciso, pues, detenerse en ella.

En primer lugar, de cara al futuro, formula Juan Luis Vives un pronóstico esperanzado. Apoyado, paradójicamente, en el maximalismo negativo de la situación vigente. Es curioso cómo un rudimento de la comprensión marxista, el progreso catastrófico, el avance por el extremación de los males sociales, causa de revulsión, parece presentarse aquí referido al saber. En el caso de nuestro pensador es, desde luego, su confianza humanista en la bondad última de la naturaleza humana, el soporte de esta fe salvadora. El hombre se sacudirá males que han avanzado hasta tales límites.

«...haec tam praepostera portenta, has animorum gangraenas et pestes, atque ingeniorum lues, adduci non possum ut credam

diu duraturas ; jam satis superque quingentos fere per annos multa mala mentibus hominum invexerunt ; tempus est, ut simul cum lingua latina, id est cum suo seminario, reliquae quoque artes tam diu sopitae excitentur...»<sup>13</sup>.

Y aun más, precisamente, nos aparece formulado el principio de la acumulación del mal, como camino hacia el bien. Un esbozo de la dialéctica de la negación, en el siguiente texto : «Ego sane sic a parentibus, sic a prudentissimis viris accepi, sic rerum usu ac experientiis didici compluribus, pravas consuetudinae non facile in melius viribus cujusquam commutari, nisi cum ipsae in tantam pravitatem pervenerint, ut omnibus fiant intolerabiles ; ita, hominum natura tam foedam rem aversante, brevi tota illa quamlibet radicate assuefactio revellitur et antiquatur, unde est illud vulgare hominum sermone proverbium : *Nasci optimum ordinem ex perversissimo, bonasque leges ex malis moribus procreari* : nam mediocriter malos mores, res mediocriter turpes nostra ingenia utcunque ferunt, at vitii vehementium nimietatem refugiunt, pati nequeunt»<sup>14</sup>.

La concepción general del pasado en Vives puede ser careada con las teorías catastróficas de la historia, como pérdida, retroceso o disolución de un estado inicial de perfección y pureza. Es bien conocida la vigencia de esta visión historiológica —antípoda exacto del progresismo— en muchas formas de la mentalidad primitiva —bajo versiones míticas— y en la Hélade.

En la época de Vives, la ironía de Erasmo juega con tal visión en su más puro desarrollo naturalista. A la cultura se opone la felicidad natural y espontánea de la estulticia. El hombre vivía ajeno a las complicaciones de la ciencia en la perfecta beatitud de la sandez : «En la edad de oro, tan sencilla como hermosa, el hombre, carente de toda clase de ciencia, vivía según las inspiraciones naturales y los mandatos de su instinto»<sup>15</sup>. Por desgracia, el afán de complicación, abriendo el desarrollo de la cultura nos hizo perder tan hermosa situación : «...Habiéndose corrompido, poco a poco, el candor de la Edad de Oro, fueron creciendo las ciencias que deben su origen a un genio maléfico..., al principio fueron pocas y escasamente cultivadas ; pero después la supersti-

<sup>13</sup> Ibid. 61.

<sup>14</sup> Ibid. 62.

<sup>15</sup> ERASMO : *Elogio de la locura*, trad. esp., Ediciones Ibéricas. Madrid, 1945, pág. 55.

ción de los caldeos y la ociosa fantasía de los griegos las multiplicaron enormemente, para tortura de la inteligencia...»<sup>16</sup>.

El mito naturalista aparece en toda su limpidez en la gran sátira de Erasmo: «La naturaleza no quiere nada artificioso; ella se muestra tanto más hermosa allí donde la mano del hombre no la ha profanado»<sup>17</sup>.

El olímpico reír erasmista nos trasmite el cansancio cultural de los espíritus mejores, dispara sus dardos contra un presente anquilosado. Expresa el hastío de un paisaje yermo en que surge la añoranza de la fronda salvaje natural y primitiva. Este primitivismo que rebrota pujante en la barbarie del renacimiento, como en todas las grandes crisis, según ha subrayado Ortega<sup>18</sup>.

La postura de Vives es compleja y matizada, cual corresponde al equilibrio de su espíritu, la tendencia naturalista es contrapesada por la lúcida captación del pecado original, en el cual el cristiano Vives insiste. Domina un optimismo fundamental, pero el estado de la naturaleza caída, el desorden de las pasiones, impondrá, frente a la liberación de lo espontáneo, el control vigilante de la pedagogía.

Tampoco el mito de los clásicos ciega la comprensión de sus limitaciones. Aun en ellos hay un margen de imperfección y error, de modo que el seguirlos ciegamente se convierte en una de las causas de corrupción del saber. «Quid, quod priores, quibus nos ducendos penitus commisimus, ipsisunt saepenumero falsi, ut falli nos quoque, qui sequeremur, fuerit necesse: primum non pauci eorum fuerunt ingenio haud satis acuto ad inspiciendas res tot involucris contectas, alii res novas, et quasi tum primum nascentes, contemplari potuerunt magis quam censere; ita ut in plerisque iudicandi facultatem longa admiratio consumserit, sicut in spectaculo magno, raro, admirabili, usu venit, ut antea subducatur quam spectatores potuerint assequi, et statuere quid rei fuerit, aut, cujusmodi; adde quod rationes quaedam, et argumenta, quae sequebantur, aliis mediocria et utcumque probabilia, ad persuasionem rerum maximarum atque abstrusarum suffecerunt...»<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Ibid., pág. 56.

<sup>17</sup> Ibid., pág. 57.

<sup>18</sup> Véase ORTEGA: *Vives*, O. C., tomo V, pág. 510.

<sup>19</sup> *De causis corruptarum artium*, Opera, tomo VI, pág. 35.

Los dos grandes mitos liberadores, naturalismo y clasicismo, lejos de ser ideales cegadores, deslumbrantes, cual en otros humanistas, idólatras de la antigüedad o la naturaleza, en el escritor valenciano viven sosegadamente, actúan, mas de un modo mesurado, como corresponde al temple anímico de nuestro pensador.

Especial interés tiene, como apuntábamos, su visión de la naturaleza humana, en que equilibra nuestra bondad fundamental de criaturas y el desorden introducido por el pecado. «...natura corporis atque animi explicata, nemo est usque eo a sensu omni ac iudicio alienus, cui non illico manifestum fiat et certum, corpus debere obsequi animo, in animo vero motus rationis expertis rationi ipsi dominae ac imperatrici, videlicet unde homines sumus, et ex iis rebus inter quas versamur, simillimae, conjunctissimaeque Divinae illi Naturae, quae regit omnia: nec dubitandum est, quin ea ordinatio in homine fuerit, quum ille primum e manibus artificis exiret sibi relictus; quippe opus quodcumque ita est plenissimum ac perfectissimum, ut est ejus opifex peritissimus atque optimus; sed enimvero omnia sunt per scelus inversa, ut superiores partes deposcat sibi inferius, affectiones contendant pro ratione audiri ratio victa et oppressa obmutescat, et serviat affectuum temeritati; haec est aeterna in homine *militia*, seu *pugna* verius, inque eo est perpetuo laborandum, et connitendum, ne dominam superet ancilla, in quam tyrannidem exercere acerbissimam, et ab homine degenerare cogeret im belluam»<sup>20</sup>.

Lo pedagógico se inserta, en consecuencia, de una manera sistemática en la concepción vivista de la naturaleza y la cultura, como una exigencia connatural a éstas. La naturaleza en sí buena tiene, no obstante, que ser puesta a punto por el ejercicio, la práctica, el método. No bastaría con la liberación pura de lo natural y espontáneo, en la liquidación de una civilización gastada. Ya que la naturaleza no es inflexiblemente certera, convive, con su salud fundamental, la posibilidad del error, suscitada por nuestra situación caída. De aquí que lo pedagógico represente un momento esencial en la visión vivista del saber, y no, como suele ocurrir, un capítulo autónomo, por mucha que fuera su importancia. No hay saber certero para Vives sin pedagogía.

<sup>20</sup> *De tradendis disciplinis*, Opera, tomo VI, págs. 401-402.

El interés del Vives pedagógico no se encuentra sólo —es preciso subrayarlo— en la extensión concedida a la temática educativa y metódica, a la intensidad de sus aportaciones parciales, sino más decisivamente aún radica en la posición fundamental con que lo pedagógico actúa, cual ingrediente esencial en la idea misma de ciencia. Es ésta una función propia que no se debe perder de vista. Vives es, en este sentido, un reformador. Su insatisfacción inicial conduce como término a tal afán positivo. La reorganización, la reforma de la cultura, el remedio de la corrupción de las artes, para restaurar el esplendor pasado y avanzar aún más lejos.

Volviendo sobre la teoría de la evolución cultural vivista, ésta es referida pormenorizadamente a la evolución de las artes o saberes. Siguen éstas una trayectoria bien definida, que se inicia por una fase rápida de ascenso, desde el origen del hombre, para dar lugar, después, a una dilatada decadencia, una disolución corruptora. Hasta llegar a la extremación negativa que muestra el presente, y en que la dialéctica de la negación nos permite esperar la iniciación del retorno.

Hay, como decimos, una inicial etapa de formación y conquista. El hombre desamparado frente a la naturaleza en comparación con el animal, ha sido dotado, sin embargo, de un recurso privilegiado, su capacidad inventiva, su razón. Así la humanidad va ganando sus grandes conquistas, desde la elemental defensa del vestido y el cobijo hasta las grandes instituciones sociales y el lenguaje. Después del impulso de la curiosidad van brotando las artes<sup>21</sup>.

Resultaría interesante observar aquí los primeros esbozos de la especulación moderna en torno a la génesis de la cultura, partiendo de un hombre primitivo fabricado en el gabinete. Se acusa ya este peculiar modo de proceder teórico del que tanto abusará la época moderna, en el cual la razón especulativa se permite construir fácilmente los orígenes de nuestras grandes instituciones, ignorante de la complejidad que la investigación prehistórica y etnográfica tropezará desconcertada por la vía del hallazgo empírico, desbancando la teoría pura.

Este desarrollo de las ciencias viene a constituir, para Vives, la explicitación de nuestras potencias actuando espontáneamen-

<sup>21</sup> Ibid. LI, cap. I, Opera, tomo VI, págs. 243 y sucesivas.

te. Como decíamos, la actitud de Vives es fundamentalmente positiva, optimista ante la naturaleza humana. Es la interesante concepción de la prolepsis —o catalepsis en otro momento— en Vives, que anticipa y explota ideas que después aparecerán en Descartes y Leibniz.

Existe, así, en nuestra alma una connatural tendencia a la verdad, de cuya actuación resulta el constituirse de las artes. «...quemadmodum vis quaedam indita est terrae ad producendas herbas omnis generis, ita animae nostrae velut potestate quaedam omnium artium ac disciplinarum sunt indita semina, et ad prima illa ac simplicissima pronitas quaedam quo nutu suo fertur, ut ad manifestissima bona voluntas, ad manifestissimas veritates mentis acies, quemadmodum acies oculorum ad viride, et auris ad concentus: quem *nutum* Aristoteles vocarit fortasse *potestatem*. Plato *semina*, nihil sane repugno; alii *προλήψεις*, quasi dicat quis *anticipationes et monitiones* animis nostris a natura impresas ac infixas»...<sup>22</sup>

En cuyo desarrollo juega un papel decisivo el recto ejercicio y diligencia, apuntándose ya las necesidades éticas unidas al cabal desarrollo del saber. «...haec semina, inertia, et socordia opprimit, extinguitque, educit vero in stirpem ac fructus excitatio per usum rerum, excolit iudicium, et temperat...»<sup>23</sup>.

Pero a tal fase de plenitud sucede una etapa de decadencia. Se inicia la corrupción de las artes. Los mecanismos que han operado en esta degeneración son muy varios y dependientes del tipo concreto de cada saber. En común es subrayada la influencia negativa de las pasiones. La corrupción de las artes trasciende la de la moralidad, en este sentido. De aquí el afán pedagógico vivista, que hemos glosado. Pedagogía que no es solamente el método de la lógica o de la didáctica, sino del hombre entero. Ya que para Vives —otro gran rasgo típico— la verdad y el saber no son problema puramente lógico, sino humano, y, en definitiva, religioso.

Mas tal regresión no responde a una necesidad histórica, por supuesto; no se trata de la decadencia fatal de la cultura en una teoría de ciclos inspirados en lo biológico. Podría ser designado tal proceso como un oscurecimiento de la verdad latente en nuestro ser, producido por razones concretas. Es la verdad oculta,

<sup>22</sup> Ibid. 250, 251. Cfr. *De instrumento probabilitatis*, Opera, tomo III, pág. 82.

<sup>23</sup> Ibid. 251.

mixtificada, artificializada, la «veritas fucata», como reza el título de la obra vivista. De aquí la posibilidad de una reposición, en que una certera pedagogía vuelva a elevar a mayores cimas las artes humanas.

En esta visión del devenir sapiencial, la idea de los «clásicos» representa, desde luego, un momento fundamental. Aunque el juicio de Vives sea más ponderado y sereno que el de otros humanistas, los clásicos suponen también en él la expresión culminante de la cultura, el instante en que la naturaleza humana alcanza sus mayores logros. También en la restauración de los saberes, a través de la pedagogía vivista, el estudio de los clásicos significa una decisiva clave.

Aquí se nos abre un problema ingente, que ya hemos apuntado, de cara a la situación general del humanismo. Más que como un juicio objetivo tropezamos con un mito, un enorme y grandioso mito que ha actuado sobre el hombre moderno desde el humanismo. Un «ídolo» imaginativo.

La mirada histórica retrocede desde la mitificación auroral, la edad de oro primitiva, a una zona más próxima. La imagen soñada de lo perfecto se proyecta ahora sobre esta zona tan enigmática y llamada constantemente a equívocos interpretativos, que ha sido la antigüedad.

¿Por qué esta mitificación? ¿En qué íntimas fuentes del espíritu europeo se ha alimentado esta conversión de un trozo tremendo de historia en una isla de plenitud?

Intentar responder nos llevaría muy lejos. Desde la historia a la psicología profunda. ¿Es una necesidad de paternidad, enraizada en los mecanismos formadores de nuestra personalidad durante la infancia, la que nos lleva a añorar maestros eximiamente egregios? ¿Es la nostalgia de lo perfecto, lo paradisiaco proyectada hacia el pasado? ¿Solamente el afán negador de la historia inmediata —tan típico del humanismo— que, incapaz aún de una visión futurista, de un enérgico progresismo, se ve obligado a saltar hacia atrás? ¿O acaso se perpetúa la admiración del invasor bárbaro maravillado ante la cultura antigua?

Lo cierto es que la actitud reverencial ante la antigüedad actúa ya con toda intensidad en el medioevo. La angustia fundamental de esta época es, ciertamente, la incorporación de la herencia clásica en su fe religiosa. Los pensadores griegos —es elemental— están constantemente presentes en la especulación me-

dieval, determinando en gran medida sus mismas profundidades.

Sin embargo, hay diferencias fundamentales en el modo en que actúa el pensamiento antiguo entre los escolásticos y el humanismo. En primer lugar es manifiesto que en considerable medida el clasicismo es para los humanistas, como veíamos, una evasión. Y, en definitiva, lo que auténticamente representa es una purificación de la artificialidad goticista, un lavado catártico, un agua lustral. O, en términos menos solemnes y más pintorescamente gráficos, la habilidad de la zorra que se sumerge, para sacudirse las pulgas de su hocico en la descripción orteguiana<sup>24</sup>.

Fácilmente, sorprendemos otro rasgo bien diferencial. El pensamiento griego actúa en la escolástica como una serie de proposiciones objetivas. La figura del pensador se borra tras sus conceptos y afirmaciones, la composición de materia y forma, el primer motor, la idea de alma. Luchan doctrinas, no figuras individuales, en las páginas de los escolásticos.

Desde el «Sic et non» de Abelardo, la filosofía se construye a través de un careo inicial de sentencias, entre las cuales hay que resolver.

¿Qué es, en cambio, lo que al humanista le interesa fundamentalmente en los clásicos? ¿La clave de su admiración? Ciertamente, el estilo. Pero el estilo es, precisamente, lo que trasciende sobre el escrito la figura del hombre, la personalidad genuina e insustituible del autor.

No tiene que ver el hecho de que los escritos de Aristóteles, tan admirados por Vives, no nos comuniquen, verdaderamente, un depurado estilista. El hombre en general y el humanista en concreto pueden rezumar contradicciones. La admiración por el estilo de los clásicos en conjunto es constante en Vives, y, desde ella, como veíamos, el repudio de los escolásticos dialécticos. Por otra parte, el mismo Vives trataría de salvar la contradicción que la achacamos —el culto simultáneo a Aristóteles y al estilo— insistiendo, como lo hace frecuentemente, en nuestras deficiencias informativas ante el Estagirita.

Lo importante es que la admiración de los humanistas por la antigüedad —fiel al hombre del movimiento— lleva un sello profundamente humano. Es el entusiasmo y preocupación por el hombre, rompiendo con la idea de escuela, y con la visión obje-

<sup>24</sup> ORTEGA: *En torno a Galileo*, O. C., tomo V, pág. 59.

tiva —más rigurosa si se quiere— de la obra en sus contenidos doctrinales.

#### IV. SENTIDO ANTROPOLÓGICO DEL SABER EN VIVES. INDICACIÓN ESPECIAL DE SU LÓGICA

Esta polarización hacia el hombre constituye un rasgo muy definidor en la concepción vivista del saber. Tanto en la misión y sentido general del mismo, como en el enfoque concreto de sus ramas.

Las artes han de buscar, en conjunto, el perfeccionamiento y desarrollo humano. De aquí la valoración de la medicina y la filosofía moral, el estudio de la organización social.

Y, como indicábamos, a la luz de lo humano se configuran las disciplinas concretas. Así en el caso de la lógica. El estudio de la lógica vivista necesita y merece investigación cuidadosa, pues mientras otros dominios, la psicología, la pedagogía, el Vives jurista y sociólogo, han encontrado atención pormenorizada en los investigadores, no ocurre lo mismo con la lógica del pensador valenciano. Aunque la aportación vivista en este campo no sea comparable a lo que representa su obra en otros terrenos, no deja de encerrar interés su estudio, tanto para iluminar y completar la visión general de Vives, como para esclarecer en general la evolución de la lógica, necesitada aún de muchos estudios monográficos.

Es verdad que el humanismo testimonia, en conjunto, un escaso interés por los temas lógicos. El gran investigador de la historia de la lógica, Bochenski, ha podido escribir: «Das Interesse gilt hier viel mehr den rhetorischen, psychologischen und erkenntnistheoretischen Problemen als den logischen. Dabei verwerfen die Humanisten und nach ihnen noch viele «Klassiker» ganz ausdrücklich jeden Formalismus. Dass damit nicht die Logik überhaupt verworfen wurde, verdanken wir nur der recht abergläubischen Verehrung der Humanisten für alle antiken Denker, also auch für Aristoteles, Alles Mittelalterliche hingegen wird als eine reine «Barbarei» aufgefasst und verworfen, von allen deshalb, weil es formal-logisch ist»<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> BOCHENSKI: *Formale Logik*, Freiburg-München, Verlag Karl Albert, 1956, pág. 297.

Pero, en nuestro caso concreto, Vives no se ha quedado en la pura repulsa de los abusos «dialécticos», sino que ha dedicado un número no despreciable de páginas a la problemática lógica, incluso en el sentido más estricto, lógico-formal. En ellas no asistimos, por otra parte, a una mera reedición de Aristóteles. Un tema como el de las paradojas semánticas —de tal importancia en la lógica de nuestro siglo— es recogido por Vives y presentado con gracia muy personal. La escolástica, que, superando el marco del órgano aristotélico, incorporaba las aportaciones de la escuela megárico-estoica, hace llegar el tema, después de su prolija elaboración medieval, hasta Vives, quien lo refunde en su momento, dándole un sello propio<sup>26</sup>.

Por otra parte, Vives confiere en su lógica una importancia especial a los estados intermedios entre la afirmación y negación rotundas, la probabilidad, atención que también marca de un modo peculiar su ideología lógica.

Pero no podemos realizar ahora, sobre detalles concretos, un estudio de la lógica vivista, cuyo interés y significado quedan apuntados solamente. Se trata de indicar su planteamiento general, que ya en sí señala perfiles peculiares, vinculados a la tendencia realista y antropológica comentada.

Así la lógica —designada generalmente como dialéctica, sin que este cambio de nombres deba inducirnos a confusión— es, para Vives, ciencia del lenguaje. «Hactenus exposita est a me paucis ea philosophiae pars, quae de rebus ipsis inquirit, illa superest, quae tota est de sermone, multoque est quam altera illa recentior; nam quum ea in tria velut membra sit secta, Grammaticam, Dialecticam, atque Rhetoricen (...) quas tres artes haud dubium est, ut reliqua fere omnia ex observatione deprehensas: intellectasque esse earum rerum, quae sunt in sermone vulgari; nam quae in eo proprie, recteque dicta sunt, quibus oris sonis prolata, quibus litteris consignata, ea docet grammaticus; quae eleganter, quae splendide magnis orationis luminibus et fulgore, haec rhetorice; qua vera, quae falsa, quae quibus adjunctis sint probabilia, quae pugnancia, quae consequentia, qua lege invenienda qua lege inventa judicanda docere, eae demum sunt dialecticae partes...»<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Véase *De censura veri*, Opera, tomo III, págs. 182-184.

<sup>27</sup> *De initiis, sectis et laudibus Philosophiae*, Opera, tomo III, págs. 13 y 14. Cfr.

Frente a los entendimientos de la lógica como saber referido a entes de razón, las segundas intenciones, o un orden de objetividad ideal, la posición de Vives resulta acusadamente realista. No ha dejado de ser tachada de superficial e inconsistente esta aproximación de lógica y lenguaje, considerada cual un simple lapsus de nuestro humanista. Sin embargo, gramática y lógica han vuelto a aproximarse en algunos sectores de la investigación actual.

Así Carnap escribe : «...the logical syntax of a language system S consists of two parts : the investigation or analysis of the formation rules of S, and that of the transformation rules of S. The first part is, somewhat similar to grammar, the second part, to logic, especially to the logic of inference or deduction»<sup>28</sup>. Gramática y lógica son, pues, aproximadas dentro del campo de la sintaxis lógica por Carnap, que, seguidamente, critica el general presupuesto, según el cual gramática y lógica constituyen investigaciones de un carácter completamente diferente.

No podemos dejar de observar la proximidad con las palabras de Vives. «Grammatica usque ad verborum conjunctionem progrediatur, Dialectica usque ad argumentationem...»<sup>29</sup>.

Ciertamente, existe una diferencia decisiva entre el positivista lógico y el humanista español. Mientras Carnap piensa fundamentalmente en lenguajes artificiales, formalizados simbólicamente, Vives, cuya hostilidad al artificialismo lógico hemos visto con anterioridad, se refiere al lenguaje común. Mas toda una línea del pensamiento anglosajón —incluso en ciertos aspectos el último Wittgenstein— se ha orientado hacia el estudio lógico de tal lenguaje. Es, naturalmente, obvio que existe una profunda diversidad de orientaciones y recursos entre las actuales in-

---

con este otro interesante texto: «Ergo duas reliquas artes posuerunt de sermone, Dialecticam, quam *artem disserendi* vocat Cicero, Aristoteles *Logicam*, et Rhetoricam, quam *artem dicendi*; quarum illa argumentum paucis et brevibus quasi punctulis colligat, haec vero dilatet, et accommodet causis, *judiciali, delibverativae, demonstrativae*,... Grammatica caedat ligna, et lapides, Dialectica domum erigat, Rhetor condat civitatem, Grammatica usque ad verborum conjunctionem progrediatur, Dialectica usque ad argumentationem, Rhetorica usque ad sermonem, et, quod exactius est, orationem» (*De causis corruptarum artium*, Opera, tomo VI, pág 111).

<sup>28</sup> CARNAP: *Philosophy and Logical Syntax*, London, Kegan Paul and Co., 1934, págs. 45 y 46.

<sup>29</sup> Cfr. nota 27.

vestigaciones lógico-lingüísticas y las posiciones de Vives. Pero se trata sólo de señalar cómo en el complejo problema referente al objeto de la lógica, Juan Luis Vives tiene una posición propia que no puede ser tildada sin más de superficial o aun de absurda.

Esta atención al lenguaje, dentro de la tendencia hacia un planteamiento máximamente realista de la lógica, se integra en Vives con un cierto psicologismo. Concretamente con la aparición de una serie de matices y observaciones psicológicas, como la consideración del juicio en fases insertadas entre la afirmación y negación puras, formalizables hoy en las lógicas polivalentes. Igualmente la acentuación de la dimensión inventiva del problema lógico, como ganancia, descubrimiento.

El denominador común de este enfoque es, como decíamos, el asentamiento de la investigación lógica sobre la naturaleza humana, en sus grandes manifestaciones del lenguaje y la conducta, o los procesos síquicos en general.

Indudablemente que allí donde esta vocación integradora de la ciencia en el hombre nos aparece con máxima claridad es en el Vives sicólogo, pedagogo, pensador social y jurídico. Es en ciencias en que por su propia índole pisamos el suelo de lo humano, donde Vives ha alcanzado sus intuiciones y aportaciones más geniales, de sobra reconocidas.

Así Zilboorg, con respecto a la psicología puede escribir «...el primer antecesor verdadero de Freud era un hombre profundamente religioso que vivió 350 años antes que Freud y cuyo fondo de tradición religiosa se combinaba con una personalidad muy devota. Este hombre era un español de Valencia, Juan Luis Vives, y sus contribuciones a la psicología sobrepasan a las de todos sus contemporáneos y a las de muchos de sus descendientes científicos en más de tres siglos»<sup>30</sup>.

Pero no se trata de acumular testimonios elogiosos, sino de indicar cómo en estos dominios despunta esa peculiar capacidad de observación, inéditamente fina y precisa, que llegó a determinar la ciencia moderna. Reiteradamente se ha insistido en la importancia de la distinción formulada por Vives entre una investigación ceñida en el modo «cómo» opera el alma —emplazada en actitud fenoménica diríamos en términos más modernos— y

<sup>30</sup> ZILBOORG: *Historia de la Psicología Médica*, trad. del inglés Vicente P. Quintero. Buenos Aires, librería Hachette, 1945, pág. 202.

una averiguación de la esencia, la búsqueda del «qué». Bien es verdad que las aserciones de Vives en este orden, con tanto éxito aireadas y comentadas respecto a su famoso pasaje del «De anima et vita», no representan la novedad fundamental que se ha pretendido. Siendo en definitiva tributaria del viejo principio escolástico según el cual no podemos conocer la sustancia más que a través de sus operaciones, como puntualizó Barbado<sup>31</sup>. Y cuando, por otra parte, Vives no se queda en una actitud puramente positivista, renunciando a la problemática esencialista de la psicología.

Mas es verdad también que en la consideración de los mecanismos psíquicos —como en la defensa de la asistencia social— se testimonia por Vives el madurar creciente de una actitud emplazada en la línea percursora de la ciencia moderna.

Más anticuada, anclada en lo puramente erudito, permanece su comprensión de los estudios físicos y naturales, alejada de la observación y la experiencia, curiosa paradoja con la índole y destino de tales saberes.

Aunque se recomienda, en ocasiones, la observación, concretamente el diálogo con aquellos hombres que guardan contacto con la naturaleza, falta desde luego su sentido sistemático moderno. Para Vives la física y la ciencia natural siguen representando, ante todo, un repaso de los clásicos. Y, hay más, en este campo el enraizamiento tan típicamente vivista del saber en lo humano nos va a aparecer como peculiar limitación. La física es considerada un estudio de menor importancia, y casi peligroso.

Expresivamente nos dice Vives: «In naturae contemplatione, ac ventilatione, primum sit praeceptum, ut quandoquidem scientiam ex his parere nullam possumus, ne nimium indulgeamus nobis iis scrutandis et exquirendis, ad quae non quimus pervenire, sed studia nostra omnia ad vitae necessitates, ad usum aliquem corporis aut animi, ad cultum et incrementa pietatis conferamus; siquidem intenta et accurata diligentia nihil assequimur aliud, quam (ut Salomon sapienter dicit) *afflictionem*: nec vacat sic occupato districtoque cogitare de Deo; quod si tentet facere, ilico obversatur ei ante oculos ea scrutatio, in qua est totus: quare *contemplatio rerum naturae* nisi artibus vitae ser-

<sup>31</sup> BARBADO: *Introducción a la Psicología experimental*, Madrid, C. S. I. C., 1943, págs. 249-250

viat, aut ex notitia operum sustollar nos in auctoris notitiam, admirationem amorem, superflua est, ac plerumque noxia...»<sup>32</sup>.

La matemática no es, tampoco, calibrada en su exacto significado, convirtiéndose en un saber casi auxiliar, enderezado a sus aplicaciones<sup>33</sup>.

Aparece así un peculiar pragmatismo antropológico que domina la epistemología de Vives, cuya consonancia es fácil de notar con cierta tendencia muchas veces —aunque afortunadamente no siempre— enraizar en las almas hispanas y que ha podido limitar nuestra historia científica, como ya Menéndez Pelayo y Menéndez Pidal notaron.

Un humanismo demasiado rígido y elemental corre este grave peligro: queriendo salvar al hombre lo limita, amputa la natural tendencia antropológica a la contemplación y dominio del cosmos, al juego especulativo matemático y lógico. Olvidando que en premio a la generosidad, muchas veces, espera la máxima eficacia en los confines de lo desinteresado.

Espontáneamente aparece aquí la imagen de Sócrates, máximo maestro de la comprensión del saber centrado en el hombre. Recordemos su relato del Fedón —que, aparte toda discusión erudita, parece transmitir un fondo innegable de verdad—, el abandono de lo cosmológico, especulación ociosa, peligrosa o inútil, para iniciar, en nombre de lo humano, la «segunda navegación», en búsqueda del bien.

La proximidad espiritual de Sócrates y Vives es innegable. No sólo por el ardiente sentido antropológico de ambos pensadores, sino por algo más. También Sócrates, de cara al saber complicado, retorcido de su época, aparece cual esfuerzo intrépido de despojo, en pos de lo fundamental, de lo primario. La ignorancia socrática es expresión cimera de esta áscesis intelectual. Y su actitud representa esencialmente una vuelta, en afán salvador hacia lo radical, desde una insatisfacción profunda, determinada por la crisis gigantesca de Atenas. Es la dimensión de Sócrates

<sup>32</sup> *De tradendis disciplinis*, Opera, VI, págs. 347-48.

<sup>33</sup> «Sed artes hae, quando ad usum pertinent, versae ad contemplationem usu remoto longissime, sunt ad ea erectae, quorum nullus esset fructus, sed tantum sterilis quaedam contemplatio, et inquisitio infinita, quoniam alia ex aliis sine modo ulli nascuntur et sicut huiusmodi disciplinarum initia, et legitimi quidam progressus, iuvant animos, acuunt, oblectant, sic magna, et assidua exercitia, carnificinae sunt generosarum mentium, et publico bono conditarum» (*De causis corruptarum artium* Opera, V, pág. 205).

que el libro de Tovar<sup>34</sup> ha sabido resaltar en toda su hondura y dramatismo. La aventura socrática como regreso a las fuerzas primarias a las creencias que habían animado la constitución de la ciudad. Es el sentido de retorno que vemos domina también, en su modo propio, la peripecia del humanismo.

Y si leemos la *Praelectio in sapientem* y, siguiendo el diálogo, vemos a Vives colokuando con los sedicentes maestros y sabios, insatisfecho, hastiado, dándoles la espalda, después de un rápido cambio de impresiones, la similitud adquiere rasgos teatrales con el deambular de Sócrates entre los corrillos de los sofistas. Parece que estamos viendo representarse la misma escena, salvada la diferencia de indumentaria y decorado.

No obstante, se da entre Sócrates y Vives una diversidad fundamental, paradójicamente determinada por algo común: el sentido religioso de ambos pensadores. Tanto Sócrates como Vives son espíritus de profunda religiosidad. La investigación moderna ha subrayado la piedad socrática. En el caso de Vives salta la religiosidad, desde la primera ojeada, de su obra y persona. De aquí la diferencia entre la religiosidad pagana de Sócrates y el Cristianismo de Vives. La admiración vivista por lo clásico se detendrá en este momento. No es un humanista de los que sueñan en un retorno a lo pagano. Todo el saber para Vives culmina en la afirmación de Cristo como verdad. Es la verdad hecha persona. Y la búsqueda vivista del sabio en la *Praelectio in sapientem* terminará con las afirmaciones del teólogo.

Como una pirámide, la multiplicidad de los saberes en Vives se va agrupando hacia el hombre, adquiriendo una focalización unitaria, para llegar finalmente a la concentración máxima en la verdad cristiana. Olvidarlo sería deformar totalmente la realidad de Vives.

## V. ALGUNOS RASGOS DEL ESPÍRITU CIENTÍFICO MODERNO.

Después de este examen de la concepción vivista del saber, podemos retornar mejor equipados sobre la gran pregunta inicial. ¿Qué relación tiene el saber de Vives con la concepción mo-

<sup>34</sup> TOVAR: *Vida de Sócrates*. Madrid, Revista de Occidente, 1947.

derna? Algunas cosas han sido apuntadas ya. Cabe, naturalmente, una consideración unitaria.

No se trata de determinar influencias concretas sobre un Bacon o un Descartes<sup>35</sup>. Sino de comparar la posible comunidad de espíritus entre la idea vivista del saber y la que ha animado la época moderna.

En principio se hace necesaria una aclaración, al hablar de un espíritu epistemológico moderno, aun en el sentido más estricto, científico-positivo. Bachelard ha podido considerar como algo esencial en la ciencia la superación de las hostilidades sistemáticas propias de la filosofía. La convivencia en el seno del espíritu científico de tendencias antagónicas. La explotación, por parte de la ciencia, de motivos provenientes de filosofías contrarias que el saber positivo es capaz de agrupar, empirismo y racionalismo, idealismo y realismo<sup>36</sup>.

En toda la primera gran jornada de la ciencia moderna, la diversidad ideológica de un Galileo y un Descartes, un Leibniz y un Newton resulta manifiesta. Es más, la interpretación de cada uno de ellos se hace enormemente equívoca. ¿Es Descartes un puro racionalista? ¿Es Newton consecuente con su programa excluyente de las hipótesis? ¿Es realmente el gran físico inglés un positivista, como él parece pretenderse, o un metafísico, cual lo entiende Mach? No hablémos ya, en la creciente maduración de la ciencia, de las diferencias que se producen entre el físico, el biólogo y el matemático, entre el teórico y el experimentalista, aun dentro de cada dominio concreto.

Mas, a pesar de todo, existen líneas decisivas, configuradoras de esta gran conquista que es la ciencia, aunque puedan resultar orientadas con tensiones polémicas. Hay una cierta comunidad de espíritus, a la cual nos referimos, que no es equivalente al acuerdo y concordancia ramplonamente unitarios.

La ciencia moderna es resultado de una íntima urdimbre entre experiencia y razón, como ha subrayado el movimiento dialéctico. Para Vives, razón y experiencia son también las grandes fuentes del conocimiento.

<sup>35</sup> Véase un resumen equilibrado en SOLANA: *Historia de la filosofía española*, Madrid, 1941, tomo I, págs. 194-208.

<sup>36</sup> Véase BACHELARD: *La Philosophie du non*, París, Presses Universitaires de France, 2.<sup>a</sup> ed., 1949. AVANT-PROPOS: *Le nouvel esprit scientifique*. París, P.U.F., 5.<sup>a</sup> ed., 1949, págs. 1-3.

Las disciplinas o artes surgieron, en efecto, por observación de la naturaleza, arrancando lo que ésta contenía, como la piedra preciosa oculta y cobijada por la concha que la rodea<sup>37</sup>. La reiteración de experiencias permite elevar a un conocimiento riguroso las iniciales comprobaciones<sup>38</sup>. Siendo la ciencia un conocimiento regular y no de efectos fortuitos y azarosos<sup>39</sup>.

Pero en esta colaboración de experiencia y razón, para Vives —como también para la filosofía de la ciencia dialéctica— el primado se encuentra de parte de lo racional: «Ceterum experimentiae temerariae sunt, ac incertae nisi a ratione regantur, quae adhibenda est illis tamquam clavus aut gubernator in navi, alioqui ferentur temere, et fortuita erit ars omnis, non certa: quod est in iis cernere, qui solis experimentis ducuntur, de quorum natura et ingenio iudicium non censet, rem locum, tempus et reliquas circumstantias inter se conferens; fieri enim convenit quod in Gorgia dicit Plato, ut *experientia artem pariat, ars experientiam regat*»<sup>40</sup>.

El emplazamiento ante la realidad en cuanto fenómeno resulta, según hemos indicado, apuntado por Vives, la averiguación del «cómo», a diferencia de la del «qué». Y, aunque la problemática que pregunta por la esencia no queda, según hemos señalado también, abandonada, sí podríamos indicar la crítica que en algunos momentos hace Vives de las pretensiones, deducción esencial en el sentido aristotélico<sup>41</sup>.

Sin embargo, falta aún una exacta comprensión de la actitud empírica en el sentido exacto forjador de la ciencia moderna. Se encuentra completamente ausente el ideal de la matematización —recordemos la limitada comprensión del valor de la matemática en Vives— y la centralización de la investigación empírica en el desvelamiento de las regularidades legales, la gran categoría que decidirá la constitución del nuevo saber.

El pathos dominador de la naturaleza y el entusiasmo por la especulación pura, por lo demás, son opuestos, como hemos visto, al ideario sapiencial de nuestro humanista.

<sup>37</sup> Véase *De tradendis disciplinis*, Opera, VI, pág. 250.

<sup>38</sup> Ibid. 249.

<sup>39</sup> Ibid. 251.

<sup>40</sup> Ibid. 250.

<sup>41</sup> Así en: *De causis corruptarum artium*, LIII, cap. III, Opera VI, págs. 117ss.

En cambio la función de la historia es decisiva. La historia representa la dilatación y acumulación de experiencias<sup>42</sup> En este sentido nos aproximamos más a Leibniz que a Descartes, al esfuerzo de iluminar la verdad, no en la directa intuición ahistórica de la naturaleza, sino en la incorporación de las experiencias distribuidas a lo largo del proceso histórico.

Si los aspectos que venimos tocando en la epistemología de Vives, en parangón con la ciencia moderna, podría objetarse que señalan una proximidad demasiado vaga, forzada por nosotros; desde luego, no ocurre lo mismo con el sentido general de su actitud de rebeldía y superación, tal como en la primera parte de este trabajo ha sido comentado. La insatisfacción, el ansia reorganizadora del saber coetáneo, constituye uno de los anuncios más importantes de la moderna ciencia, cuyos creadores heredarán la misma actitud. Ya lo indicamos con respecto a Descartes. El punto de partida, tanto en el filósofo francés como al igual en Leibniz, es la búsqueda de un saber radical, de una nueva clave noética. De espaldas a la historia, buceando hacia la naturaleza pura en Descartes, o tratando de incorporar tradición y modernidad en Leibniz.

Vives arranca de la situación presente para buscar la restauración del saber mediante una pedagogía unida al perfeccionamiento del hombre. Descartes y Leibniz, en cambio, buscan una nueva ciencia fundamental. Para el filósofo francés, la síntesis de la geometría, la aritmética y la lógica clásica, que cree realizada en sus reglas y preceptos metódicos. En Leibniz es la búsqueda de un alfabeto lógico, de una clave universal, problema que irá reelaborando todo a lo largo de su vida<sup>43</sup>.

Para Descartes, como para Vives, la salvación está en la vuelta a lo natural y sencillo, en la liberación del saber oficial. También para el francés la complicación de la ciencia vigente ha oscurecido las naturales evidencias y métodos de la verdad. Entre las recomendaciones vivistas de hablar con las gentes naturales, sencillas, campesinas, y las sátiras cartesianas, cuando

<sup>42</sup> «Jam, artes ipsae ne constare quidem possint si historiam sustuleris...» (*De tradendis disciplinis*, Opera VI, 390).

<sup>43</sup> Véase CASSIRER: *El problema del conocimiento en la Filosofía y la Ciencia moderna*, trad. española W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, tomo II, capítulo II.

habla de los «sabios», existe una profunda comunidad, expresiva de algo más hondo de lo que a primera vista pudiera parecer. Como hay una obvia unidad entre el funcionamiento de la teoría vivista de la prolepsis, que hemos indicado, la ciencia como desarrollo de nuestra naturaleza, y la metodología cartesiana explicación de la razón natural liberada. Parentesco con Descartes, aún más claro, si consideramos cómo esta natural tendencia a la verdad se corrompe por el desorden de las pasiones en Vives, por la intromisión de la voluntad en Descartes.

Es la misma preocupación catártica la que domina en el pensador francés. Pero simplificada al máximo. A la pedagogía vivista sustituyen las reglas y preceptos de brevedad asombrosa.

Lo que, desde luego, ha sufrido una inversión radical es la actitud ante la historia. La admiración por los clásicos en Descartes se ha evaporado, convirtiéndose en desconfianza sistemática ante el pasado en su totalidad. Pero al entusiasmo perdido por el pretérito sustituye una fe inmensa y gozosa ante el futuro. Es el horizonte que abre al hombre la «filosofía práctica» de que habla Descartes en el «Discurso del método». Aparece la idea de un incesante desarrollo científico y técnico, y hace su presencia el progresismo, visión sistemáticamente optimista del porvenir, a la que el nostálgico humanismo no podía llegar aún.

Pero los clásicos, como veíamos, cumplieron su función. Por una parte, reaparecieron figuras que la Edad Media había relegado y cuyo papel fue decisivo en el magisterio de la ciencia moderna, atomistas, pitagóricos, y sobre todo el gran Arquímedes, iluminadores de los creadores científicos del renacimiento<sup>44</sup> Mas, sobre todo, lo que la invocación a los clásicos representaba más hondamente era, como hemos visto, la negación de la herencia inmediata, el afán de revisión y la afirmación del individuo. Algunos podrían quedar anclados estáticamente ante el pasado, y en nombre del Aristóteles —no de los escolásticos sólo, sino del de los humanistas— negarse a mirar por el telescopio. Pero el sentido general del movimiento era muy otro: un paso hacia la afirmación de una nueva autenticidad, cuya timidez inicial necesitaba el báculo, la fuerza amparadora del mito, antes de poder asentarse en la tierra nueva.

---

<sup>44</sup> Sobre la importancia del magisterio de Arquímedes véase KOYRÉ: *A l'aube de la Science classique (Etudes galiléennes)*, París, Hermann et Cie. 1939.