JAVIER VERGARA CIORDIA
ALICIA SALA VILLAVERDE
(Coords.)

CENSURA Y LIBROS EN LA EDAD MODERNA

GREGORIO BARTOLOMÉ MARTÍNEZ
JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ
ANTONELLA CAGNOLATI
FRANCISCO CALERO CALERO
BEATRIZ COMELLA-GUTIÉRREZ
MARCO ANTONIO CORONEL RAMOS
JORDI GARCIA FARRERO
MANUEL LÁZARO PULIDO
JESÚS MARTÍNEZ DE BUJANDA
MARCO MOSTERT
MANUEL PEÑA DÍAZ
OLEGARIO NEGRÍN-FAJARDO
PEDRO RAYÓN VALPUESTA
RICARDO ROVIRA REICH
ALICIA SALA VILLAVERDE
ARTURO TORRES GARCÍA
JAVIER VERGARA CIORDIA
LÍA VIGURIA GUERENDIÁIN
CONRADO VILANOU TORRANO

Dykinson, S. L.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. EL ENFOQUE HISTORIOGRÁFICO DE UN TEMA RECURRENTE: LA CENSURA EN LA EDAD MODERNA	11
JAVIER VERGARA CIORDIA Y ALICIA SALA VILLAVERDE	
CENSURA ROMANA Y CENSURA ESPAÑOLA. PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE LOS ÍNDICES ESPAÑOLES DE LIBROS PROHIBIDOS	19
JESÚS MARTÍNEZ DE BUJANDA	
REFERENTES LEGALES DE LA CENSURA ECLESIASTICA Y CIVIL EN LA ESPAÑA MODERNA (1453-1789). EDICTOS DE FE, ÍNDICES, ORDENANZAS Y CÉDULAS REALES	33
GREGORIO BARTOLOMÉ MARTÍNEZ	
LOS REFERENTES INTERNOS DE LA CENSURA LIBRARIA EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS DURANTE LA EDAD MODERNA	65
JAVIER VERGARA CIORDIA	
EL USO Y CONSERVACIÓN DE LIBROS PROHIBIDOS EN LOS COLEGIOS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. CONTENIDO DEL ARMARIO DE LOS LIBROS PROHIBIDOS DEL COLEGIO SAN ANDRÉS DE BILBAO EN 1767	109
PEDRO RAYÓN VALPUESTA	
<i>AN SIT UTILITAS IN SCELERE: LIBRUM IMPRESSIONE DIGNISSIMUM. UNA CENSURA DE MAQUIAVELO</i>	127
LÍA VIGURIA GUERENDIÁIN	
LA PECULIAR RELACIÓN DE BALTASAR GRACIÁN CON LA CENSURA JESUÍTICA	145
RICARDO ROVIRA REICH	
LA REFLEXIÓN SOBRE LA CENSURA EN FRANCISCO SUÁREZ	155
MANUEL LÁZARO PULIDO	

¿CUÁNDO, CÓMO Y POR QUÉ FUE CENSURADO ERASMO?	173
ARTURO TORRES GARCÍA	
LA CENSURA EN LOS <i>COMMENTARII AD LIBROS DE CIVTATE DEI</i> DE LUIS VIVES	233
FRANCISCO CALERO CALERO	
CENSURAS DE LA MODERNIDAD: JUAN LUIS VIVES Y LA CENSURA HUMANÍSTICA	249
MARCO ANTONIO CORONEL RAMOS	
EL HUMANISTA JUAN FUNGUERIO ANTE LA CENSURA.....	269
BEATRIZ COMELLA-GUTIÉRREZ	
LA INTRODUCCIÓN A LA <i>VIDA DEVOTA</i> (1609) DE SAN FRANCISCO DE SALES: UNA RESPUESTA AL CALVINISMO	281
CONRADO VILANOU TORRANO Y JORDI GARCIA FARRERO	
ENTRE LA METAMORFOSIS Y LA CENSURA: EL TORTUOSO CAMINO DE UN TRATADO PEDAGÓGICO EN LA CULTURA RENACENTISTA.....	307
ANTONELLA CAGNOLATI	
MONJAS LECTORAS Y ESCRITORAS ENTRE REJAS: EL EJEMPLO DEL CARMELO	325
JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ	
<i>CAUTE DICENDUM ET NON LEGENDUM</i> . ENTRE LA ORTODOXIA CENSORIA Y EL DISENSO (CÓRDOBA, SIGLOS XVI-XVII).....	363
MANUEL PEÑA DÍAZ	
JOSÉ DE VIERA Y CLAVIJO, CLÉRIGO CANARIO, ACADÉMICO DE LA HISTORIA Y CENSOR PARA EL CONSEJO DE CASTILLA EN EL MADRID DIECIOCHESCO.....	383
OLEGARIO NEGRÍN-FAJARDO	
ENTRE LA DESTRUCCIÓN CIRCUNSTANCIAL Y LA INTENCIONADA. LA DESAPARICIÓN DE TEXTOS Y SUS MANUSCRITOS EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL.....	401
MARCO MOSTERT	

INTRODUCCIÓN. EL ENFOQUE HISTORIOGRÁFICO DE UN TEMA RECURRENTE: LA CENSURA EN LA EDAD MODERNA

JAVIER VERGARA CIORDIA
UNED

ALICIA SALA VILLAVERDE
GEMYR

Indudablemente la censura como fenómeno que juzga, aprueba, corrige, controla o evalúa los actos humanos o culturales ha existido siempre. En 1961, Gil Fernández, en un trabajo antiguo pero sugerente, ya se preguntaba por su funcionamiento en el mundo antiguo. Con argumentos contundentes, planteaba cómo desde la Grecia arcaica hasta la Roma imperial diferentes decretos, leyes y manifestaciones sociales y culturales influyeron y condicionaron la vida, el pensamiento y la libertad de conciencia¹. Lo mismo podría decirse de la Edad Media. Un tema que, en 1999, analizaba Luca Bianchi al estudiar el fenómeno de la censura en la Universidad de París². Aunque, como es sabido, tras la invención de la imprenta, adquirió una ampliación tan inusitada y extensa que llegó a todos los órdenes del saber, exigiendo un proceso de mayor sistematización y regulación. Circunstancia que –como bien señala Elizabeth Eisenstein– convirtió el fenómeno en una categoría identitaria e insoslayable de la cultura moderna³.

Sobre el tema se ha escrito mucho. Quedan ya atrás los trabajos pioneros y sólidos de George Haven Putnam sobre la censura de la Iglesia Católica, publicado entre 1906 y 1907⁴; los de Sierra Corella, sobre censura y libros prohibidos en España en la Edad Moderna, publicado en los años cuarenta⁵; o los trabajos que, desde finales de los años 70 hasta el año 2000, produjeron, desde distintas perspectivas y enfoques, investigadores de la talla de Jesús Martínez de Bujanda sobre los índices inquisitoriales de Roma y España⁶, los de José Pardo Tomás sobre ciencia e

¹ GIL FERNÁNDEZ, LUIS, *Censura en el mundo antiguo* (Revista de Occidente, Madrid 1961).

² BIANCHI, LUCA, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris: (XIIIe-XIVe siècles)* (Les Belles lettres, Paris 1999).

³ EISENSTEIN, ELIZABETH, *The Printing Revolution in Early Modern Europe* (University Press, Cambridge 1983).

⁴ PUTNAM, GEORGE HAVEN, *The censorship of the church of Rome and its influence upon the production and distribution of literature* (G.P. Putnam's sons, New York 1906-1907).

⁵ SIERRA CORELLA, A., *La censura de libros y papeles en España y los índices y catálogos españoles de los prohibidos y expurgados* (Cuerpo Facultativo de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid 1947).

⁶ BUJANDA, J.M. DE, *Index de l'Inquisition espagnole, 1551, 1554, 1559 / par J. M. de Bujanda; avec l'assistance de René Davignon et Ela Stanek*. (Centre d'Études de la Renaissance, Les Éditions de l'Université de Sherbrooke, Sherbrooke 1984); *Index de Rome : 1557, 1559, 1564. Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente /*

CENSURAS DE LA MODERNIDAD: JUAN LUIS VIVES Y LA CENSURA HUMANÍSTICA

MARCO ANTONIO CORONEL RAMOS
Universitat de València / Estudi General

Resumen

El concepto censura es altamente polisémico. Aplicado al libro y a la modernidad suele aparecer relacionado con la inquisición y el control ideológico. Sin embargo, la censura se revela también como una actividad inseparable del movimiento humanístico y, sobre todo, de su pretensión de reformar las artes y la sociedad. Esta realidad queda ejemplificada en este trabajo con el caso de Juan Luis Vives y su aproximación a la reforma de las artes.

Palabras Clave: Humanismo, Censura, Luis Vives, Artes, Clasicismo, Reforma.

1. Identificar la censura con la *censura libraria* es consecuencia directa de la historia de Europa desde principios de la modernidad. Entonces, en la arena del Continente, «pen meets sword» (Bessone, 2013: 1), y ese espacio geográfico y cultural, traspasado de hendiduras nacidas de disputas religiosas y de conflictos de poder, quedó quebrado en rivalidades, enfrentamientos y contrastes que convirtieron la palabra –por no hablar de otras artes o de la ciencia (Pardo Tomás, 1991; Alcalá 2001)– en buril de conciencias y, simultáneamente, en escolta de ortodoxias, cuando no en *recio martillo* del pensamiento. Esta censura libraria se transformó en un instrumento de homogeneización que acabó por diluir, bajo el empuje de la dinamita supervisora, las otras acepciones más nobles –e insoslayables– que el término guarda para la Cultura Occidental.

Por ello, cuando se propone *la censura y los libros* como tema de reflexión, el debate suele centrarse en los procedimientos o razones de la censura o en el estudio de los autores censurados. Sería el caso, entre otras, de obras tales como las firmadas o coordinadas por Defourneaux (1973), Márquez (1980), Martínez de Bujanda (1984-1996; 2016), Barbierato (2002), Wolf (2006), Gacto (2006), Infelise (2007), Esteve (2013) o Peña Díaz (2015). De esta concepción de la censura y de su relación con la Inquisición surge aquel imaginario que la describe exclusivamente como actividad coercitiva, autoritaria, filtradora de la creatividad y emasculadora de la libertad. Por ello, la palabra misma suena antipática, invasiva, celestina de toda dictadura y obstáculo de la parresía sin límites que define el concepto actual de libertad.

1.1. Sin embargo, no se debe trasladar este paradigma de la libertad ni de la censura a la Edad Moderna. En ese momento, el término estaba muy cercano al clásico y, como tal, era utilizado por los inquisidores y por los humanistas, y de ahí que pudiera servir para mantener la sociedad *limpia* de herejías, pero también para reprimirlas o para proponer reformas morales de la sociedad. No es, pues, la censura, la que cercena *velis nolis* la libertad, porque la libertad se manifiesta también en la censura; no es la censura la que obstaculiza mecánicamente la capacidad de elegir, porque toda elección implica también un determinado grado de censura.

Por todo ello puede afirmarse que la censura está enraizada en la base misma que da nacimiento al estado moderno (Bianchin 2007: 381). Y a ese nacimiento contribuyen sin duda humanistas como Vives que, al tiempo que reclamaba *parresía* y cuestionaba la autoridad basada en apriorismos y no en la verdad, procedió a discernir y censurar la herencia recibida para convertirla de nuevo en una corriente fecundante para el hombre contemporáneo. Esa es la aportación fundamental al surgimiento de la modernidad del humanismo renacentista: someter a examen el presente, y hacerlo con una apertura de miras que les permite rehacer el prestigio de la *auctoritas* rescatándola de las logomaquias de escuela para situarla en la literalidad de la tradición. Los humanistas, en definitiva, verificarán la realidad con la observación de la palabra y contribuirán a aquilatar un futuro en el que la racionalidad, manifestada en una lengua que ha recuperado los sentidos de sus voces, ocupa el lugar reservado hasta entonces a la adhesión a sistemas y principios inamovibles, pétreos e incluso arriscados.

1.2. Vives es un ejemplo acabado de este quehacer humanístico, y de ahí que Noreña (1978: 182) pueda escribir lo siguiente: «Vives fue un hombre excepcional entre los de su generación porque tenía una visión clara de las posibilidades que en el presente podían tener futuro, si los hombres eran capaces de aprender del pasado». El humanista español aplicó a este objetivo todas sus fuerzas, inspirado en la idea de que, para aprender del pasado, era necesario rescatar la cultura humana de la caligine de la soberbia y las disputas para, analizando críticamente la historia y procurando un método pedagógico coherente con la racionalidad humana, construir una sociedad en la que el individuo se conozca a sí mismo y aspire al goce de lo divino.

En Vives esa aspiración humanística y esa honda moralidad cristiana se hacen presentes en su diagnóstico de la historia intelectual de Europa. Por ello, cuando Finley (1977: 622) dice, refiriéndose al mundo antiguo, que «è evidente che la censura in senso stretto fu semplicemente un occasionale diversivo extrascenico», estas palabras podría también aplicarse a la modernidad, en la que la censura libraria inquisitorial, sin ser del todo *un diversivo extrascenico*, sí constituye el *sensu stretto* del fenómeno. Su sentido amplio y su acepción primordial obligan a poner el acento sobre el discurso humanístico de reforma social e intelectual a través del recurso a las fuentes. Y esa acepción impone volver la mirada por un momento al mundo romano, donde la censura se desarrolló como garantía teórica del equilibrio social y político.

2. En efecto, *censura* es un sustantivo deverbativo procedente de *censeo*, que aludía en la antigua Roma al acto solemne de aconsejar, opinar o avisar. Se dice *solemne* porque la censura era siempre una declaración que seguía fórmulas establecidas por la tradición en circunstancias especiales. Desde esta significación primigenia, pasó a constituir un tecnicismo propio del derecho civil, y de ahí que *censeo* aluda a la actividad que realiza el censor, es decir, el magistrado que se pronuncia sobre la persona y sus bienes. Con ello, declaraba formalmente el rango social al que cada uno pertenecía en función de su fortuna. Dicho censo se revisaba cada cinco años desde que la magistratura del censor fuera instituida en el año 443 aC. Pero en ese listado de ciudadanos, en el que se anotaban los miembros de la familia y los bienes y, con ellos, sus obligaciones fiscales y militares, acabó incluyéndose también las *notae censoriae* o anotaciones sobre las inmoralidades cometidas, pudiendo tener todo ello graves consecuencias para el ciudadano. Por tanto, el censor, además de elaborar el censo –y de cuidar del patrimonio público, incluyendo el *ager publicus*–, velaba por el cumplimiento de los valores morales, cuya conculcación podía acabar con la exclusión de la vida pública (Edwards 1993).

2.1. A esa vigilancia del *regimen morum* (Baltrusch 1989; Beheiri 2012), reflejada en las *notae censoriae*, dedica Valerio Máximo el capítulo 2,9 de sus *Facta et dicta memorabilia*. En ese pasaje el historiador atribuirá la grandeza del Pueblo Romano –*opes populi Romani*– tanto a la valentía de sus gobernantes –*imperatorum uirtutibus*– como al mantenimiento de la *probitas et continentia*, que estaban sometidas a ese examen del censor –*ensorio supercilio examinata*–. En esa cita, V. Máximo llama a la censura «*pacis magistram custodemque*», afirmación que explica porque el *regimen morum* o control de la moralidad llevado a cabo por los censores servía de contrapeso al ejercicio del poder y al disfrute y atesoramiento de riquezas. La justificación de todo ello es clara: «*quid enim prodest foris esse strenuum, si domi male uiuitur? expugnentur licet urbes, corripiantur gentes, regnis manus iniciantur, nisi foro et curiae officium ac uerecundia sua constiterit, partarum rerum caelo cumulus aequatus sedem stabilem non habebit. ad rem igitur pertinet nosse atque adeo recordari acta censoriae potestatis*».

En consecuencia, el censor anotaba no sólo el rango al que cada ciudadano pertenecía en función de su fortuna, sino también si su comportamiento se adecuaba al protocolo exigible en una persona de ese rango. Por ello se alude a la capacidad de contención o moderación –*continentia*– y a la honradez –*probitas*–. La contención es la capacidad de actuar controlando los deseos desmedidos, y de ahí que se oponga al término *libido* (Cic. *De Inv.* 2,54,164; *Off.* 2,24,86); la honradez es el presupuesto imprescindible para confiar en la actividad pública de cualquier ciudadano, por lo cual Cicerón la hace necesario en cualquier candidato a un cargo público junto con la *virtus* y la *integritas* (*Planc.* 25,62). Todo ello explica que el gran historiador del derecho G. Gravina (1746: 230) sostenga que «*simul ac censura, et libertas quoque, atque ipsa Respublica collapsa est*».

2.2. Por tanto, aunque Roma era una sociedad estructurada en razón de la fortuna de los ciudadanos, esa jerarquía *censitaria* reposaba al mismo tiempo sobre un fundamento moral. La censura constituía, pues, un procedimiento de

certificación del rango de un ciudadano en lo económico y en lo moral y resultaba imprescindible para recibir el respeto de los demás ciudadanos, e incluso para legitimar el ejercicio de la responsabilidad que cada uno tuviera. Aunque, como cabe suponer, la acción de los censores no siempre fuera ajena a presiones e intereses, lo importante de esa magistratura es que permite concluir que su mera existencia ya implica concebir el ejercicio del poder con el cumplimiento de unos valores, en cuya defensa se enfrascan los moralistas romanos con todo el vigor de las herramientas retóricas (Edwards 1993: 137-172).

2.3. Posteriormente, el verbo *censeo* pasó al lenguaje común con el significado genérico de «pensar», «considerar» o «valorar», mientras que *censura* pasó a significar *crítica*. En principio, al igual que en expresiones como *crítico de arte*, *de cine* o *literario*, no tenía ningún sentido negativo, sino que aludía al que ejerce la profesión de valorar una determinada obra. Pero, la realidad de la injusticia en muchas críticas y la no menos evidencia de que en ellas se entremezclan en ocasiones la adulación o el miedo, hicieron que el término pudiera adquirir determinados sentidos negativos. En estas acepciones generales hay que interpretar expresiones como *censura vini* (Vel 2,36,3), *censura culinarum* (Plin 14,6,8) o *censura cachinni* (Juv. 10,31). El término también se aplicó a cuestiones literarias (Gil Fernández 1961), que es el sentido de la siguiente cita en la que se alude a la obra de Séneca: «*de omni scripto iudicium censuramque facere*» (Gell 12,2,2). Esta censura literaria se fundamenta, entre otros, en el concepto de decoro, y de ahí el *Adagio* 3402 de Erasmo (2014: 2772-75) en el que, siguiendo a Quintiliano (11,3,177), se afirma lo siguiente: «*caput artis decere quod facias*», es decir, que lo esencial del arte –*caput artis*– es que, lo que se haga, se haga con decoro –*decere quod facias*–. Por tanto, la censura literaria vigilará el decoro lo mismo que la censura ética atendía a la moralidad y a la actuación pública de los ciudadanos.

2.4. En definitiva, sea cual sea el ámbito de la censura, la resolución del censor es el marchamo que garantiza la pulcritud, la medida y la excelencia. Su autoridad reposará necesariamente en la existencia de un fiel claro y respetado que permita balancear o equilibrar las resoluciones censorias. Por ello, al principio de la modernidad, la censura no será sólo una actividad inquisitorial que, vista desde nuestra perspectiva, representaba una merma de la libertad de pensamiento, sino que era concebida también como una actividad honesta, honrada y necesaria porque, entre otros beneficios, aportaba la posibilidad de discernir entre lo bueno y lo malo, entre lo bello y lo feo o entre lo fausto y lo infausto. Con esos argumentos defendían su autoridad no sólo los inquisidores que practicaban la censura libraria, sino también los humanistas que, como Vives, practicaban la censura moral de la sociedad y las artes siguiendo el sentido clásico del término, en el que el ejercicio del poder y la pulcritud de vida permanecían inseparablemente vinculados.

3. En consecuencia, si esta noción clásica de censura es relevante para comprender la labor inquisitorial desde sus razones contemporáneas, resulta más imprescindible aún para dimensionar la tarea de los humanistas, cuyo objetivo de reforma de la pedagogía y, con ella, de la sociedad, puede ser considerado igualmente un quehacer censorio. Así, en una obra como *De disciplinis*, se hace evidente esta afirma-

ción dado que en ella el grito fundacional del humanismo –*ad fontes*– se materializa en un análisis explicativo de la genealogía y proceso de evolución e involución de las artes. La meta de ese estudio no será sólo atestiguar el origen y evolución de las artes, sino, sobre todo, mostrar las razones de una degradación que afecta tanto al conocimiento como a la moral. Y es que, si en Roma la actuación política y la moral van de la mano, en Vives caminan igualmente en paralelo el conocer y el actuar.

Este será el punto de partida de toda la labor censoria del valenciano, con la que responde a la necesidad de la época de fundar una nueva antropología. Así venía exigido por el cambio de paradigma intelectual que se venía operando en Europa al menos desde el Cisma de Occidente, y que se hace visible en los cambios sociales, políticos y religiosos que aceleran la vida del Continente desde las reformas del XVI. Entre los humanistas ese nuevo paradigma implica, como es sabido de todos, recuperar el saber antiguo:

«Pero como la antigüedad había muerto y ya no se podía llegar a ella como quien va al bosque de junto, era indispensable crear una estrategia, una *vía* para derrocar los obstáculos que se oponían a la recuperación, al renacimiento del viejo saber. Así, las baterías de los humanistas se enfocaron contra las universidades, a las que tildaban de “ciudadelas de la ignorancia”, y contra la “vana ciencia” de sus “oscuros” doctores. Dos cosas, a juicio de estos inconformes, hacían intolerables a los *modernos*: su ignorancia disfrazada de saber y su hueco formulismo que no tenía en cuenta ni la vida interior de cada hombre, ni su carácter de miembro de sociedad humana, ni el provecho o daño que el saber de las universidades podía reportar a esta sociedad» (González y González 1987: 14).

3.1. Esa actitud es evidente en Vives, que entiende la censura de las artes como actividad simultáneamente genealogista, hermenéutica y propositiva, es decir, permite ilustrar el origen de las artes y la cultura, interpretar esos inicios y su evolución y, finalmente, atender a su necesaria reforma. Sólo tras esa reforma las artes podrían volver a cumplir con la función que las singularizaba, abarcando no sólo lo pedagógico o lo retórico, sino, además, lo histórico, lo religioso y lo antropológico. En este marco conceptual resulta evidente que la pedagogía y las disciplinas no son sólo un conjunto de saberes, sino que aquella es el método de inculturación en todos los contenidos que estas abarcan, a saber, todo lo que individualiza al hombre, separándolo de los animales y elevándolo hacia Dios: «*Cogitanti mihi nihil esse in vita vel pulchrius vel praestabilius cultu ingeniorum, quae disciplinae nominantur, qui nos a ferarum ritu et more separat, humanitati restituit, et ad Deum extollit ipsum*» (Vives 1785: 5).

En coherencia con estas palabras, Vives (1787a: 2) asevera que «*in curriculo sapientiae, primus gradus est ille veteribus celebratissimus, se ipsum nosse*» para, al final de su *Introductio ad sapientiam*, recuperando este pensamiento, apostillar lo siguiente: «*Hic est cursus absolutae sapientiae, cuius primus gradus est nosse se, postremus nosse Deum*» (1787a: 48). En el primero de esos escalones «entra el saber apreciar con rectitud la naturaleza y el valor de los bienes, tanto corporales –externos e internos– como espirituales que se poseen» (Bonilla y San Martín 1929:

II, 249s); en el último, se revela que la *censura* vivesiana de las artes equivale a un renacimiento basado en la cristianización de lo clásico, y de ahí que, como explica Davis (2016: 59), Vives sea el *segundo Quintiliano* que identifica teleológicamente el cometido del pensamiento con la paulatina profundización en el conocimiento de Dios y en la piedad.

3.2. Esa identificación es posible gracias a la antropología que sostiene su pensamiento, y que no es otra que identificar el lenguaje y el conocimiento con los dos rasgos definidores del ser humano (Nauta 2015: 327; Monreal Pérez 2011), de tal manera que un lenguaje viciado y unos saberes degradados serán un obstáculo insalvable para el abordaje final de la meta indicada en el último escalón de la sabiduría. De ese modo queda equiparada la degradación de las artes con la de la propia naturaleza humana, que respira por medio de esas artes. Este hecho fue descrito por Noreña con las siguientes palabras (1978: 183):

«Siendo el hombre inferior a los brutos en energías corporales, ha sido dotado por Dios del instrumento del conocimiento. Tal instrumento ofrece confianza en tanto que es utilizado para una meta adecuada. El conocimiento le fue otorgado al hombre, en primer lugar, para darle poder sobre la naturaleza; en segundo lugar, para iluminarlo en la ordenación moral de la vida, y en tercer lugar, para guiarlo hacia la meta última de la existencia humana: el propio Dios. Además, puesto que el hombre es un ser social, el conocimiento es asimismo un instrumento social, no sólo porque *puede* comunicarse a través del lenguaje, sino también porque la comunicación social e histórica es el único camino para trascender las limitaciones del hombre individual y de una generación concreta».

En consecuencia, las disciplinas son la materia del intelecto y su cultivo se identifica con el desarrollo de todas las potencialidades humanas. Su degradación, por ende, queda equiparada con la corrupción de esas mismas potencialidades. Por esta razón el humanista español afirmará, por un lado, que las disciplinas son el cultivo del *ingenium* –inteligencia–y, por el otro, que su estudio es práctico (Vives 1785: 5s). Las dos afirmaciones tienen una enorme relevancia, porque están en la base del socratismo –o intelectualismo– de la moral vivesiana y, además, justifica la racionalidad de su concepción política y el platonismo y agustinismo de su concepción religiosa. Las disciplinas, en síntesis, orientan al hombre hacia la comprensión de la realidad y, con ello, hacia la actuación adecuada –en moral y en política– y, desde luego, hacia su destino como ser redimido, que no es otro que la presencia de Dios.

3.3. Pero el humanista también había defendido que ese conocimiento era práctico, porque el valenciano siempre rehúsa el papel de defensor de maximalismos y apuesta por el papel de preceptor que enseña y no por el de pregonero que proclama, como manifiesta claramente en lo relativo a la formación de la mujer cristiana (Coronel Ramos 2012: 590). Por ello, el primer paso de la censura vivesiana es claro: «Conatus sum etiam artes ab impiis scrupulis repurgare, atque a gentilibus tenebris ad lucem traducere pietatis nostrae» (Vives 1785: 5). Esta es, como puede observarse, la labor de un censor en el sentido clásico: expurgar o discernir lo

adecuado de lo inadecuado. Y, en su caso, lo hace con la doble finalidad de librar las artes de escrúpulos y cristianizarlas.

Todo el humanismo renacentista vivesiano puede definirse como un intento de reconstruir moralmente la sociedad y, para ello, el valenciano cuenta con dos de los grandes lemas heredados del mundo antiguo –la *kalokagathía* griega y el *vir bonus dicendi peritus* romano–, a los que unía el *Deus charitas est* joánico (1Jn 4,16). Vives desvela los escrúpulos que distancian la ética de la estética y consolida el vínculo entre la moral y las disciplinas para, con todo ello, pretender aquel confín en el que el hombre se troquela con la horma del amor de Dios. Esa es su gran contribución a la sociedad moderna y esa constituye su propia versión de una *paideia Christi* enraizada profundamente en Agustín de Hipona, del que hereda, según Trujillo Pérez (1992: 188), «una sed profunda de verdad» y, según Viciano Vives (1991), sus fundamentos pedagógicos.

3.4. En definitiva, Vives, como pocos en su época, «congiunge insieme i motivi della “rinascita” religiosa dei Vangeli e della “renovatio studiorum”, per giungere ad una concezione della vita e del mondo che è insieme umanistica e cristiana» (Sancipriano 1957: 11). No otro será el objetivo final de su obra, ya que para el valenciano la restauración de las artes contribuye a instaurar el ser humano de una manera congruente con su propia naturaleza. Entonces la renovación intelectual puede manifestarse como eslabón para la reforma moral y para la enmienda y perfeccionamiento del cristianismo de su época. Y lo que posibilita todo ese tránsito es la propia racionalidad con la que el creador pertrechó al hombre para que pudiera reparar los efectos del pecado original. Esa racionalidad se materializa en el lenguaje, y de ahí que la palabra se configure como acceso y sendero hacia el progreso y la paz.

El lenguaje, recuerda el valenciano en *De anima et vita* rememorando a Demócrito, es *rivum rationis* (1787b: 369). Aclara entonces que el término griego *lógos* equivale a *sermo* y *ratio*, al tiempo que puntualiza que *sermo* alude tanto a la palabra escrita como a la hablada. La racionalidad y la palabra aparecen así como dos realidades del mismo fluido y, en consecuencia, la palabra será la herramienta imprescindible para el afinamiento de la racionalidad y, con ella, la reforma de las artes y la sociedad. La reforma de las artes, y especialmente las sermocinales, son una exigencia para construir una sociedad vertebrada moralmente desde la razón. Para el humanista español, el saber, el hablar y el actuar son las tres dimensiones paralelas que dan cuenta de la razón humana. Sancipriano (1957: 122) explicará este hecho afirmando que en Vives existe una unidad entre lógica, metafísica y moral, a las que tal vez habría que añadir la física y la política, en caso de incluir esta en la moral.

Por todo ello la censura de las artes afectará en realidad a todo el mundo humano, porque a todo él afecta la racionalidad. También esta es la razón por la que el Vives pedagogo, reformador de las artes, puede proponer reformas para diversas esferas que abarcan desde el ámbito de las propias disciplinas a la beneficencia o la política europea. «En somme, ce réformateur de la logique moderne nous démontre que les questions de la vie pratique présupposent une pensée cohérente

et un langage communicable, en conformité avec les instances rationnelles» (Sancipriano 1986: 79).

3.5. Este proceso de renovación exige, a su juicio, anteponer la verdad a cualquier otra consideración. Esta es una exigencia del propio Renacimiento que, según Battistini (1998: 9), aportó a Vives «il magistero di una libertà refrattaria al dogma». Esta concepción antidogmática de la verdad se hace visible en el valenciano en la idea de que la sabiduría se manifiesta en el proceso histórico y no en sistemas acabados e imperfectibles. Por ello entenderá la memoria «no en términos de revelación cristiana, sino en términos de “experiencia acumulada” accesible para él en la memoria histórica» (Noreña 1978: 185).

De ese modo se adelanta a su tiempo al concebir la cultura como estrategia que hace presente esa *experiencia acumulada*. El elemento esencial de este planteamiento es que Vives separa los ámbitos de la revelación y la cultura, pero defiende que ambos conducen a Dios. El valenciano, en consecuencia, es un cristiano que busca actualizar las herramientas que el propio Dios puso en las manos del hombre para construir la sociedad y anhelar su presencia. Por eso su reforma del cristianismo no puede ser eclesial y doctrinal, sino fundamentalmente cultural y pedagógica. A su juicio, sólo con la maquinaria intelectual puede el ser humano alcanzar la perfección, que es, igualmente, un proceso histórico. Alcanzar el último grado de la sabiduría exige, a su juicio, la implicación activa del hombre, que fue dotado de *ingenium* o inteligencia por su creador para lograr ese objetivo.

3.6. Todo ello es posible gracias a la finitud inherente al hombre que, como bien explica Noreña (1978: 183), «hace ontológicamente posible un proceso de mejoramiento». Las disciplinas son el amparo y el auxilio con que Dios lo dotó para que pudiera convertir por sí mismo esa finitud en aspiración de infinitud. Ese recorrido sólo puede hacerse en la historia, entendida como leontina de la que pende un reloj que marca el itinerario hacia aquel último escalón de la sabiduría. La experiencia, en el hombre, actúa como el cernedor que libera de guijarros el fluir pausado del pensamiento. Por ello es en la historia en la que puede censurarse la degradación de las artes, pero también es en la historia en la que pueden rescatarse. La historia, desde esa perspectiva, constituye el sostén de todas las restantes disciplinas (Bejczy 2003). Consiguientemente, en Vives, la historia de la pedagogía resulta inseparable de la historia del pensamiento, ya que «los reformadores pedagógicos (...) hacen cristalizar en un esquema pedagógico las visiones del mundo de los filósofos de la época» (Noreña 1978: 209). Y cristalizan, porque su censura de la artes concluyen en un método para enderezar o balizar la singladura de aquellas.

Esta perspectiva hace al humanista español impermeable a la aceptación acrítica de cualquier autoridad y, desde luego, proclive al eclecticismo intelectual. En ese sentido, no resulta exacto Fontán (1988: 95) cuando equipara la *experiencia* con la cultura antigua afirmando que «la experiencia era la de la cultura antigua asimilada como propia». Para Vives el mundo antiguo era un eslabón más de toda esa experiencia, cribada gracias a una permanente labor censoria que, como rodrigón sólido o como timón de profundidad, permite a la nave de la historia bogar hasta alcanzar el último puerto de la sabiduría. Es así como el valenciano puede

transformarse en «conciencia de su patria» (Marañón 2010: 475), entendiendo patria en un sentido más ancho que el usado por Marañón. Vives es *conciencia de su época*, porque es fusor de tradiciones y engarce que testimonia cómo el cambio de paradigma que supuso el renacimiento humanístico es una revisitación, como se ha dicho, del *Deus charitas est* desde la *kalokagathía* y el *vir bonus dicendi peritus*. Al servicio de esa fe puso su noción de cultura que, al decir de Ortega y Gasset (1973: 58), era «sobria, útil y empírica».

Vives, con la sobriedad, supera la vacuidades escolásticas; con la utilidad, se pone al servicio directo y tangible de su sociedad; con el empirismo, abre paso a la nueva ciencia adelantándose a R. Bacon o R. Descartes, a la ciencia experimental (Sancipriano 1986: 78). Y lo hace sin la pretensión de crear una *secta* intelectual, y de ahí que advierta lo siguiente: «nec auctor unquam sectae, nec suasor ero, etiam si in mea verba jurandum sit; si quid vobis, o amici, recte videbor admonere, tui illud, quia verum, non quia meum; id et vobis et in commune studiis omnibus conducet, nam pro me digladiari nec proderit mihi, et oberit vobis ob dissensiones et partes: veritatis sectatores, ubicunque eam esse putabitis, ab illa state» (Vives 1785: 7).

3.7. La censura humanística no es, por tanto, un contrato de adhesión. No sobreactúa ni fuerza y, sobre todo, no violenta la conciencia. Esto equivale a afirmar que la conciencia es el *non plus ultra* de la censura, ya que el censor humanístico no se siente nunca la última instancia del proceso. Este es el punto que diferencia la censura vivesiana de la inquisitorial, en la que el censor se reviste de cierta omnipotencia. La censura humanística, por el contrario, tiene dos límites: la conciencia y aquél que, en última instancia, juzga la conciencia:

«me vero seu viventem adhuc, seu fato jam defunctum, relinquit meo iudici, cui uni conscientia mea satis factura est. Nec dubito, quia ipse sim in his, quae attuli, saepenumero falsus, videlicet, qui lapsos esse illos contendo, cum quibus ego nec ingenio, nec studio, neque usu et cognitione rerum ulla ex parte sum comparandus; sed quemadmodum Aristoteles pro inventis a se reposcebat gratiam, veniam vero pro omissis, ita ego voluntatem meam oro consulatis boni, erratis autem in novo dumtaxat invento faciles benigne ignoscatis; nulla ars simul et inventa est, et absoluta: si quis haec mea et expolire dignabitur rudia, et explere defecta, fortasse efficietur id, quod cum fructu aliquo juvet cognosci» (Vives 1785: 7).

Estas palabras, que anticipan en cierto modo el concepto de falsabilidad de K. Popper, se vertebran sobre un eje intelectual que afecta tanto a la religión como a la filosofía. A la religión, porque la asienta sobre la fe y la caridad, apostillando de ellas lo siguiente: «quanto a la fe y caridad, que son virtudes interiores, ya veys que no podemos juzgar si uno las tiene o no» (Vives 2009: 485); a la filosofía, porque enraíza en la corriente escéptica renacentista (Fernández Santamaría 1990) que, en el momento de Vives, todavía no se había convertido en una corriente antirreligiosa, sino que «the skeptical preoccupation of the age, including that of Vives, centers on whether man, through the means of his natural reason, can arrive at a measure

of knowledge worthy of trust» (Fernández Santamaría 1998: 43). La respuesta a esa preocupación en Vives es afirmativa y la renovación de las artes es la respuesta para todo ello.

3.8. En síntesis, Vives conjuga una metodología de inspiración escéptica con una acendrada antropología cristiana, y lo hace gracias a la historicidad y al eclecticismo propios de su pensamiento:

«La filosofía de Vives es una filosofía crítica, pero también es una filosofía ecléctica: antiaristotelismo en la dialéctica, aristotelismo en la metafísica, estoicismo y platonismo en la ética, 'realismo pragmático' en la física, empirismo y racionalismo en la 'ciencia del alma' ..., todo esto presidido por una profunda fe cristiana que no sólo hace posible la explicación exacta de la doctrina vivista, sino que constituye un conjunto donde los andamios de la 'praxis vital' predominan sobre la simple coherencia formal» (Maestre Sánchez 2003: 207s).

4. Con estos *andamios* procede a *censurar* las artes, es decir a explicar su génesis y evolución. Lo hace, como cabe suponer, entremezclando artes y moral. En ese binomio, lo moral aporta las coordenadas para ponderar la sociedad en todos sus ámbitos. Ese es el contenido esencial de una obra como *De causis corruptarum artium*, en la que ilustra las razones que han provocado la degradación de cada disciplina y, con ello, la propia degeneración del intelecto que queda ayuno de alimento, dando origen a una sociedad en permanente abstinencia de concordia. Esta vinculación de lo intelectual y lo moral queda en evidencia en que la primera de las razones del enviciamiento de las artes sea la soberbia, que es contraria al *conócete-a-ti-mismo* –recuérdese que es el primer paso de la sabiduría– por cuanto opera sin aquellos límites intelectuales y morales que nacen de la clara percepción de uno mismo y de sus limitaciones: «supremam, et celsissimam illam mentis lucem, superbia perstringit, et a recto itinere abducit transversam; haec est eminendi atque excellendi cupiditas, ut videatur habere quae nullus alius, aut quae pauci, nempe altissima, ac praestantissima, rara, nova plurima, aut omnia» (Vives 1785: 18).

4.1. Esta soberbia, como hontanar magnífico, produce toda suerte de pasiones desmesuradas, entre las que el valenciano destaca el amor propio, que se antepone al bien común, y el deseo de riqueza de los maestros, que venden todo al lucro o el deseo de fama. Es este un pecado que Vives, en pura coherencia con lo que pensaban muchos romanos, atribuye a los griegos, de los que afirma que mintieron muchas veces para alcanzar notoriedad: «Tum Philosophi, cupidine proferendi nominis, nihil veriti sunt absona commentarii, et a receptis opinionibus longissime recedere» (Vives 1785: 19). Esa soberbia se identifica por oposición a la conciencia y, por ello, es el origen de todo apriorismo y de toda afirmación que vaya más allá de la verdad y de la prudencia que la misma verdad exige. En ese sentido, impide conocer el valor de las cosas y la propia valía personal:

«alii non tam scire se arbitrantur (neque enim se non norunt) quam id aliis creditum esse, ac certum cupiunt: priores, incredibili se progressu in disciplinis fraudant, quum contendere supersedent quo se jam pervenisse arbitrantur; (...)

posteriores, quacunque via et ratione queunt, ostentare opes suas, augere in majus ac melius, fucum denique oculis intuentium facere laborant, nihil tacito conscientiae testimonio tribuere, quae ipsi sciunt, omnium prima et potissima volunt credi, quae alii, infima, saepe etiam evitanda, atque aversanda» (Vives 1785: 20).

Por todo ello, la mejor caracterización de la soberbia es compararla con la inconsciencia, el engreimiento y la pretensión de incontestabilidad: «hoc est superbiae ingenium, quantum valeat sibi arrogare, atque ad eum se modum componere, ut nulla videatur re carere, quae quidem pulchra esse, ac magni facienda videatur» (Vives 1785: 21).

La preeminencia de esta pasión en la corrupción de las artes hace que Vives «précise très rapidement que la corruption des arts alla de pair avec leur développement. Ils naquirent en effet de la nécessité, mais la nécessité résulte de la faute originelle: elle implique la corruption. (...) Dans cette sorte de dégénérescence immédiate sont d'abord incriminées les passions de l'âme, cupidité et paresse notamment, ainsi que l'orgueil qui les subsume» (Vigliano 2011: 18). Por tanto, la soberbia, que es la causa del pecado original, se desarrolla infectando las artes. Con ello, las consecuencias de la tacha originaria no serán sólo morales, sino también intelectuales, ya que, como se ha indicado, ambos aspectos son inseparables. Teniendo este hecho presente, se puede calibrar la importancia que tiene para Vives la regeneración de las artes, ya que son la herramienta fundamental para la recomposición de la inteligencia que la conduzca al conocimiento de uno mismo y, con ello, a la aspiración de lo divino.

4.2. A partir de aquí el humanista español va desgranando y censurando las diversas causas de esa corrupción, entre las que incluye, tras el efecto del pecado original, la mala formación de los maestros, los problemas naturales en la transmisión de las fuentes y las razones últimas del prestigio de las autoridades. Así se justifica la trascendencia de la pedagogía, porque sólo con una buena transmisión de conocimientos se puede garantizar la pulcritud intelectual y moral: «neque enim aliter eruditio ab ingenio unde manat, vel formam accipit, quam caseus a fiscella, vel naturam resipit, ac vinum e dolio, vel utre; quare necesse est ut male tradant, quae male acceperunt» (Vives 1785: 18).

El Vives pedagogo, por tanto, no es sólo un teorizador de las técnicas de aprendizaje, sino, más bien, un filósofo y un historiador que endereza los materiales y las técnicas docentes, ya que ellas son la única garantía de reforma social y de maduración personal. Por ello, aunque se entienda la pedagogía como herramienta, se deberá concluir que su relevancia surge ante todo de ser imprescindible para roturar el *ingenium* y hacerlo permeable al oxígeno de la cultura. La pedagogía, además, franquea el acceso a ese concepto histórico que tiene Vives de la perfección humana y que le lleva a situar a cada autor en su época y en las coordenadas que justifican su obra. Por ello, como se indicó más arriba matizando a Fontán, en Vives la antigüedad clásica es un eslabón dentro de la evolución histórica del hombre (Gómez-Hortigüela Amillo 1993: 87; Coronel Ramos 2014), y de ahí lo imprescindible de contextualizar autores y sus obras: «¿Quot absurda in philoso-

phia dogmata ab Homero traxerunt originem, quum multi veterum non illum ut ingeniosum Poëtam legerent, sed ut philosophum doctissimum ac gravissimum?» (Vives 1785: 21).

Es necesario percatarse que en esta cita Vives no ataca la ficción o la poesía, como algunos adustos *censores* de su obra defendieron (Kohut 1973: 40; Calero 2012: 456), sino que está reclamando ubicar las obras en su espaciotemporalidad como requisito para no incurrir en interpretaciones erróneas. Los responsables de esos errores serán, como es esperable, los maestros, entre los que destaca la maldad de los que recelan de ser superados por sus discípulos: «Sed illud mirandum maxime, fuisse praeceptores, qui discipulis eruditionem inviderint, ne illi gloriam suam aequarent» (Vives 1785: 24). Esta afirmación adquiere toda su significación si se tiene presente lo dicho sobre la historicidad del mundo humano, desde la que todo intento de no ser superado supone un esfuerzo por impedir el curso natural del progreso.

A este vicio hay que unir sin duda la falta de autocritica que conduce a afirmar lo que se desconoce:

«Isti nostri, fastu, et superbia turgidi, inverti ac corrumpi malunt quod non ignorant verum esse, quam videri errasse, aut fuisse a quo monstrari illis aliquid potuerit; et tanto admonitionem ferunt acerbis, si quae dixerint, litteris consignata evulgarint: in quo maximam artes plagam accipiunt; nam non satis est pertinacem et obstinatam superbiam esse, est etiam praeceptis, ut quidquid in mentem veniat, fortissime asseveret» (Vives 1785: 25).

4.3. Estas actitudes, para un humanista cristiano, no son sólo contrarias a la filosofía y a la historia, sino a la religión. No se ignore que la pedagogía vivesiana es, ante todo, *paideia Christi*, y de ahí que, recordando la *Epístola a los Gálatas* (5,21), afirme lo siguiente: «Praetereo quae ex hac pertinacia, et studio non cedendi, nascantur venena christianae caritatis, rixae, contentiones, et quamadmodum a Paulo Apostolo scribitur: *Invidiae, convicia, suspiciones sinistrae, conflictationes hominum mente corruptorum*» (Vives 1785: 26). Se vuelve así al punto inicial de la soberbia para resaltar que la causa última de la corrupción de las artes es no sólo el desconocimiento de la verdad, sino, además, el eclipse del amor. Verdad y amor son los dos conceptos que inspiran la censura vivesiana de las artes –y de la sociedad– postulando con ello que verdad y amor son los únicos senderos que encaminan a la construcción de un auténtico hábitat cristiano: «¿Quid aliud testificantur haec, nisi nos in philosophia animos gerere gladiatorios, superbiae instinctu studere, non amore bonitatis, aut veri cognoscendi?» (Vives 1785: 26).

4.4. Pero la censura del humanista español no se detiene en este cúmulo de razones relacionadas con la naturaleza humana, sino que añade otros motivos en línea con su perspectiva histórico-crítica. Destacan entonces un conjunto de razones *externas*, como la falta de conocimiento de las lenguas clásicas, ya que «ita, ignoratis magnorum scriptorum linguis, quid nobis praecipere, qua eundem, et quo suaderent, non intelleximus» (Vives 1785: 27).

También se demora en la referencia a las guerras e invasiones que destrozaron las bibliotecas en consonancia con el irenismo que preside todo su pensamiento: «nam cum bellum litteras simul cum bonis artibus, ac pietate opprimit, quod inter bellicos furores non est virtuti nec honos ullus, nec locus: *Pellitur e medio sapientia, vi geritur res*, inquit Ennius (*Ann VIII*, 248)” (Vives 1785: 28). Remembrando a Lucrecio (I,41), Vives se detiene en acusar a la guerra de liquidadora del *ingenium*, las artes y la sociedad. A todo ello habría que unir problemas de transmisión de los textos, errores de autorías, conjeturas inadecuadas o causas físicas como la humedad. Vives no olvida estos argumentos estrictamente filológicos y constitutivos *avant la lettre* de la crítica textual y la ecdótica.

4.5. Podría concluirse, pues, que los tres grandes obstáculos para el cultivo de las artes –y para el desarrollo de la sociedad– son la soberbia, surgida del pecado original, las guerras y disensiones, que son el reflejo más patente de la arrogancia, y el problema material de la transmisión de la tradición. Estas tres cuestiones dan lugar a un proceso de degradación del conocimiento y de la vida que solo podría detenerse asumiendo una serie de requisitos que permitan a las disciplinas desarrollarse limpias de estos agentes de putrefacción. Por ello, la censura del valenciano no sólo señala las razones de la corrupción de las artes, sino que indica en paralelo el camino a seguir para restaurarlas. En esa senda se incluye la requerida contextualización o el respeto exquisito a la cronología en el esclarecimiento de la verdad (Vives 1785: 46s). De esta manera la ponderación de los autores será justa y mesurada:

«non tuetur librum ampla rerum cognitio; si in re levissima scriptor fuerit negligentior, totum protinus opus rejiciunt, et religio est attingere, ne contaminentur; in quo et de se ipsi pessime merentur qui uberrimo se fraudant doctrinae fructu, et de artibus quas praejudicio suo iniquissimo illis orbant doctissimis scriptoribus, et tam bona peritiae parte» (Vives 1785: 48).

La valoración ponderada de las autoridades y la contextualización de sus obras conduce irremisiblemente al conocimiento íntegro de sus escritos: «Et isti flosculis, et summariis, et, ut vocant, margaritis contenti, festinantes ad finem animo optatum, ea tamquam supervacanea contemnunt, unde non modo vera eruditio, sed nec illa ipsa constare potest ficta et adumbrata, quam ipsi affectant» (Vives 1785: 61). En todas estas puntualizaciones lo que hay es un rechazo «a los estragos de un concepto férreo del criterio de autoridad y una propuesta de abrir los horizontes de la ciencia y de la cultura» (Cárceles Laborde 1993: 104).

4.6. Los efectos de esta corrupción afectarían incluso a las Escrituras: «His, Paulus scripsit ad Romanos, Romane, ad Ephesius, Hebraice; Joannes Evangelium suum Hebraice, Hieronymus Graece, et versus est ab Erasmo; Matthaeus Latine, et si quis tentet corrigere, id vero nihil sit aliud, quam profiteri se magistrum Spiritus sancti: ¡Quam tragicis verbis puerilia!» (Vives 1785: 47). Las consecuencias trágicas de esta ignorancia se refuerzan, en el caso de las escuelas, en el gusto por una especulación renuente a la profundización en textos y documentos. Los que así actúan buscarían, según Vives, complicar lo fácil y originar una jerga ininteligible que, a

modo de aquellas *divinas palabras* valleinclanescas, suscitara veneración y respeto –e incluso miedo–, pero no comprensión intelectual ni mejora moral.

«magnos auctores nolunt quidquam habere commune cum populo, quasi vero non illi sermonem a populo acceperint, sed ipsis domi nasceretur; quo remotius ab omni communi sensu scriptoris sensum abduxerint, eo putant acutius se dixisse, et propius ad illius mentem accessisse; quidquid esset et communi intelligentia, tamquam indignum scriptoris sententia rejecerunt, et ab hac discesserunt rerum natura, ne quid sibi esset commune cum populo, quippe naturam hanc *imperatorum* ducebant esse alteram illam suam *doctorum*» (Vives 1785: 66s).

4.7. El hecho de apartarse del uso habitual de la lengua y, con ello, de la realidad de los hablantes, verdaderos depositarios de sus tesoros, no es más que una consecuencia de aquella soberbia original, que se desarrolla en terminologías farragosas, en oscura y vacua erudición, en apriorismos rocosos y en celos entre escuelas. No extraña, pues, que Vives asuma que existen tergiversaciones y descontextualizaciones de los textos provocadas conscientemente: «Sed in sacris litteris, et in Aristotele, plurima sunt detorta hac de causa quod sententiolam aliquis decerptam ad disputationem adfert, quam alter ex tempore interpretetur, nec prioribus nec posterioribus expensis, quae nec recordaretur, ac ne vidisset quidem unquam» (Vives 1785: 68). Esta oscuridad será considerada una excusa y una autodefensa que los arrogantes utilizan guiados por la mala fe interpretativa y por el desconocimiento de las lenguas:

«nam cum eo tempore sublatis linguis, clausa cognitione vetustatis, extincta luce omni qua declarandi essent auctores, quum facillimos et apertissimos nemo intelligeret, et unicuique liceret in eo quidquid videretur tuto fingere, ¿quantam putamus ex Aristotelis obscuritate licentiam ad quodcunque animo esset collibitum vel affirmandum vel negandum acceptam?» (Vives 1785: 70).

4.8. Estos hechos, ya detectables en el mundo antiguo, se agravan en un momento histórico en el que las lenguas clásicas ya no eran de uso común en el pueblo. Y esta es una consecuencia sobrevenida especialmente destacada por Vives, ya que estas artes saturadas de impurezas no son sólo el divertimento especulativo de determinados maestros, sino que sus efectos alcanzan al pueblo y a toda la sociedad. Vives, con un marcado acento platónico, considera que esos maestros y filósofos –lo mismo piensa de los sacerdotes– tienen la responsabilidad de liderar la sociedad intelectual y moralmente. Si su preocupación no es esta, sino, al contrario, convertirse en una clase separada del pueblo y protegida por una jerigonza ininteligible, el pueblo quedará a merced de costumbres, valores y conocimientos que no conducen ni al primer ni al último escalón de la sabiduría:

«nam quum hujus aetatis philosophi, et utilitatis minus adferant, sive ad loquendum, sive ad sentiendum, quam illi Athenis aut Romae, nec probitate aut compositione morum antecellant, tamen populus servavit adhuc non parum venerationis iis, qui artes profiterentur, etsi nullam praestarent: nescio and ea sit causa quod Atheniensis et Romanus populus quae a philosophis dicerentur,

intelligebat, ideo facilius poterat de illorum ingenio, ac eruditione censere, noster non intelligit, ideo nec iudicat, et admiratur» (Vives 1785: 75s).

Estas palabras no hacen más que redundar en la imbricación mencionada que Vives establece entre lógica y lenguaje o entre antropología y moral, de manera que cualquier modificación en el saber afecta al vivir y al hacer. Por ello, que el pueblo valore y admire lo que no entiende tiene como resultado que viva como no le conviene y en que haga lo que no debe. En ese encuadre la ignorancia intelectual deviene un palimpsesto de la inmoralidad y de la incapacidad de valorar la realidad en su justa medida: «¿an quod ita suasit peccatum in nobis regnans, et peccati auctor et altor diabolus, ut pro vilissimis habeamus quae sint optima, desiderare, nihil neque scire neque agere, nihil a bestia differre, pulcherrimum sit et praestantissimum?» (Vives 1785: 77).

4.9. Lo que descubre la censura vivesiana de las artes es que la corrupción de estas implica el menosprecio sistemático de la inteligencia y del lenguaje, que son los signos visibles que particularizan al ser humano. Este hecho justifica que los dos polos de su censura sean la ignorancia y la inmoralidad, y de ahí que advierta que la ignorancia no sería tan grave sin arrogancia: «sed fortassis non adeo nocuisset imperitia, ni fuisset cum arrogantia et impudentia conjuncta» (Vives 1785: 68). Estos vicios morales conducen de nuevo a aquellos dos escalones de la sabiduría –el primero y el último– y, en consecuencia, el peor ciego es el que no se conoce a sí mismo cayendo con ello en la incorregibilidad: «pessimum caecitatis genus est nescire se esse caecum; clamant et indignantur, et injuriam sibi testificantur fieri, si quis ad sanitatem tentet reducere; quod est phreneticorum proprium» (Vives 1785: 69).

5. La conclusión principal de todo lo dicho es que, según Vives, la soberbia, las disputas y las guerras conducen al desbaratamiento de las estructuras del lenguaje, que deja de ser patrimonio del pueblo para convertirse en jerga de malhechores e ignorantes. Frente a todos ellos, el valenciano, partiendo del grito seminal del humanismo –*ad fontes*–, se esfuerza por proponer determinadas vías para devolver a la lengua su estructura de verdad y, con ello, proporcionar al *ingenium* la materia requerida para paliar los daños originales que empañan la voluntad y el conocimiento humanos. Para ello, la principal herramienta será utilizar las palabras en la significación común que conocen todos los hablantes. Ese se convierte en el método más eficaz para rescatar las palabras del galimatías usado por los falsos –e inmorales– maestros y eruditos (Vives 1785: 78).

5.1. Esta postura explica igualmente que, a su entender, las artes no se regenerarán sin la observación del uso propio de las cosas (Vives 1785: 79s) y, desde luego, sin el conocimiento de las lenguas clásicas (Vives 1785: 82s), y de ahí el esfuerzo que el valenciano hace para estructurar la enseñanza tanto de estas lenguas como del vulgar (Del Nero 1991, 49-93). Vives defiende estos postulados incluso en un terreno tan conflictivo en la época como el religioso, y lo hace desligando las herejías del conocimiento de las lenguas bíblicas:

«Quid ergo, ¿si intelligas linguas, non potes esse haereticus, eris, si loquare? ceu vero in sermone sita sit haeresis, et non intelligentia. ¿An ideo erit fons culpandus, si liquidior fluat et purior? Deinde, ¿cur potius vera et exacta Latina haereses adferet, quam corrupta et neglecta? quasi non omnes paene haereses e pravo sanctorum litterarum intellecta nascantur, quod necesse est iis contingere, qui linguas eas ignorant, quibus scripturae sunt proditae» (Vives 1785: 88s).

Estas frases no son únicamente una reivindicación de las lenguas de la Escritura, sino que suponen una defensa firme y decidida del método filológico de acercamiento a las escrituras más allá de especulaciones escolásticas. Para profundizar en esta defensa no duda en ironizar, al decir que santos como Basilio Magno, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo o Jerónimo de Estridón deberían de haber sido más heréticos que Arrio, ya que eran más elocuentes y mas concedores de las lenguas bíblicas que él (Vives 1785: 89). Esta ironía se torna en clara inferencia cuando, en contrario, anota que herejes como Lutero no seguían el método filológico sino la más tradicional de las teologías escolásticas y, sin embargo, es un heresiarca:

«¿Auditis dialecticorum acumen? quid, ¿num non etiam Lutherus dialecticus, et sophista, et theologus scholasticus? et quidem magis quam Latinus, nam Graece nihil penitus noverat quum ad scribendum accessit, Latine parum admodum, et quae tuenda susceperat, dialectica, et argumentatiunculis tutatus est, non linguis. Sed fac habere linguas ¿An quidquid vir malus habet, protinus malum est?» (Vives 1785: 89).

5.2. Pero Vives no abandona su ponderación censora ni siquiera en un caso como el de Lutero, porque su objetivo no es anatémizar a nadie, sino ordenar la materia del *ingenium* para, sin polémica ni órdago sectario alguno, proveer a sus lectores de un camino seguro hacia la meta última de la sabiduría. Toda su censura de las artes –y de la moral– tiene por misión iluminar la decadencia de los pueblos cristianos de Europa, patente en las guerras y las discordias que los asolan. Al mismo tiempo, es una propuesta para revertir esa situación retornando las disciplinas a las coordenadas que les son propias desde un espíritu de rigurosidad moral y de eclecticismo intelectual.

En consecuencia, la censura en el principio de la modernidad no es sólo la obra antipática de aquellos que tenían como misión el control de las inteligencias, sino que, en manos de humanistas como Vives, es una de las potencias de la propia inteligencia e incluso un deber asumido como propio por aquellos reformadores de las artes, la pedagogía y, por ende, de la sociedad. Este es el sentido de la palabra en manos de humanistas como Vives, que la utilizó explícitamente en su obra *De censura veri* dedicada precisamente a esclarecer la enunciación y la argumentación (1787b: 142-184).

REFERENCIAS

- 1) ALCALÁ, ÁNGEL, *Literatura y ciencia ante la Inquisición española*. (diciones del Laberinto, Madrid 2001).
- 2) BALTRUSCH, ERNST, *Regimen morum: Die Reglementierung des Privatlebens der Senatoren und Ritter in der römischen Republik und frühen Kaiserzeit*. München: (Beck'sche, München 1989).
- 3) BARBIERATO, FEDERICO, *Libro e censure* (Edizioni Sylvestre Bonnard, Milano 2002).
- 4) BATTISTINI, ANDREA, Un'enciclopedia senza frontiere: l'ecumenismo culturale di Juan Luis Vives. *Studi Ispanici* (1997-8) 1: 9-19.
- 5) BEHEIRI, NADJA, EL, *Das regimen morum der Zensoren: die Konstruktion des römischen Gemeinwesens* (Duncker und Humblot, Berlin 2012).
- 6) BEJCZY, ISTVÁN, «Vives on History and Historical Study». *Renaissance Studies* (2003) 1 7.1: 69-83.
- 7) BESSONE, MAGALI, «The Eye of the Censor: A Critical Genealogy of Censorship as Transparency (16th-18th Centuries)». *Revue LISA/LISA e-journal* (2013) 11.1. <http://lisa.revues.org/5154> (07/02/2017).
- 8) BIANCHIN, LUCIA, «Censura e stato moderno». *Il pensiero politico* 40.2 (2007) 381-293.
- 9) BONILLA Y SAN MARTÍN, ADOLFO, *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento* (Espasa-Calpe, Madrid 1929). Tres volúmenes [Primera edición de 1903].
- 10) CALERO, FRANCISCO, «Capacidades literarias de Vives». *EHumanista* 20 (2012) 451-476. file:///D:/Alter/Downloads/Dialnet-CapacidadesLiterariasDeVives-5662174%20(1).pdf (21/10/2016).
- 11) CÁRCELES LABORDE, CONCEPCIÓN, «Vives ante una controversia del humanismo, el canon de autores». En: Manuel Mourelle de Lema ed.: *Juan Luis Vives (Valencia, 1492 – Brujas, 1540) Actas del Simposio celebrado con motivo del V Centenario del Nacimiento. Organizado por la Asociación cultural Joanot Martorell. Valencia, 5 a 9 de octubre de 1992* (Grugalma, Madrid 1993) 97-120.
- 12) CORONEL RAMOS, MARCO ANTONIO, «Admiración y censura de Grecia en el *De disciplinis* de Juan Luis Vives. El ejemplo de la corrupción de las artes». *Studia Iberica et Americana. Journal of Iberian and Latin America Literary and Cultural Studies* 1 (2014) 39-64. <http://hss.fullerton.edu/ml/journal/issues/issue1.aspx> (11/01/2015).
- 13) «Juan Luis Vives ante el matrimonio y la mujer». En: Ricard Bellveser coord.: *Dones i literatura entre l'Edat Mitjana i el Renaixement* (Alfons el Magnànim: II, Valencia 2012) 579-711.
- 14) DAVIS, JEFFREY C., «Juan Luis Vives as the "Second Quintilian": Transforming Liberal Arts Learning into Christian Piety». *Expositions* 10.1 (2016) 52-79. file:///D:/Alter/Downloads/2093-6116-1-SM.pdf (01/01/2017).
- 15) DEL NERO, VALERIO, *Linguaggio e filosofia in Vives. L'organizzazione del sapere nel «de disciplinis» (1531)* (Cooperativa Libreria Universitaria Editrice, Bologna 1991).

- 16) EDWARDS, CATHARINE, *The Politics of Immorality in Ancient Rome* (CUP, Cambridge 1993).
- 17) ESTEVE, CESC (ed.), *Las razones del censor: control ideológico y censura de libros en la primera edad moderna* (UAB, Bellaterra 2013).
- 18) FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, JOSÉ ANTONIO, *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento* (Universidad de Salamanca, Salamanca 1990).
- 19) — *The Theater of Man. J.L. Vives on Society* (American Philosophical Society, Philadelphia 1998).
- 20) FINLEY, MOSES I., «Censura nell'antichità classica». *Belfagor. Rassegna di Varia Umanità* 6 (1977) 605-622.
- 21) FONTÁN, ANTONIO, «El ciceronianismo de Vives, un humanista español del siglo XVI en los Países Bajos» *Ciceroniana. Atti del VI Colloquium Tullianum* (Roma 1988) 87-98.
- 22) GACTO FERNÁNDEZ, ENRIQUE (coord.), *Inquisición y censura: el acoso a la inteligencia en España* (Dykinson, Madrid 2006).
- 23) GIL, LUIS, *Censura en el mundo antiguo* (Revista de Occidente, Madrid 1961).
- 24) GÓMEZ-HORTIGÜELA AMILLO, ÁNGEL, «Fundamentos filosóficos del humanismo de Vives». En: Manuel Mourelle de Lema ed.: *Juan Luis Vives (Valencia, 1492 – Brujas, 1540) Actas del Simposio celebrado con motivo del V Centenario del Nacimiento. Organizado por la Asociación cultural Joanot Martorell. Valencia, 5 a 9 de octubre de 1992*. Madrid: (Grugalma, Madrid 1993) 85-96.
- 25) GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, ENRIQUE, *Joan Lluís Vives. De la Escolástica al Humanismo*. Prólogo de Mariano Peset (Generalitat Valenciana, Valencia 1987).
- 26) GRAVINA, GIANVINCENZO, «De censura dissertatio». En: *Institutionum Juris Civilis receptoris libri IV* (Apud Simonem Occhi, Venetiis 1746) 229-249.
- 27) INFELISE, MARIO, *I libri proibiti: da Gutenberg all'Encyclopedie* (Laterza, Roma-Bari 2007).
- 28) KOHUT, KARL, *Las teorías literarias en España y Portugal durante los siglos XV y XVI*. (CSIC, Madrid 1973).
- 29) LIPSIO, JUSTO, *Tractatus ad historiam Romanam cognoscendam apprime utiles*. Cantabrigiae: ex officina Iohannis Legate (1592).
- 30) MAESTRE SÁNCHEZ, ALFONSO, «La ética y el problema de Dios en Juan Luis Vives». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 20 (2010) 181-245.
- 31) MARAÑÓN, GREGORIO, «Luis Vives. Su patria y su universo». Edición de María Teresa del Olmo. En: Pedro Aullón de Haro ed.: *Teoría del humanismo* (Verbum, Madrid 2010) Tomo 5: 467-492. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/42220/1/2010_Del-Olmo_Luis-Vives-Su-patria-y-su-universo.pdf (17/12/2016).
- 32) MÁRQUEZ, ANTONIO, *Literatura e Inquisición* (Taurus, Madrid 1980).
- 33) MARTÍNEZ DE BUJANDA, JESÚS, *Índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición Española (1551-1819)* (BAC, Madrid 2016).
- 34) — (dir.) *Index des livres interdits du XVIe siècle*. (Centre d'Études de la Renaissance – Droz, Sherbrooke – Genève 1984-1996) 10 vols.

- 35) MONREAL PÉREZ, JUAN LUIS, «Juan Luis Vives, lengua y lenguaje en el humanismo renacentista». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 28 (2011) 101-133.
- 36) NAUTA, LODI, «The order of Knowing: Juan Luis Vives on Language, Thought, and the Topics». *Journal of the History of Ideas* 76 (3) (2015) 325-345.
- 37) NOREÑA, CARLOS, *Juan Luis Vives*. Texto nuevamente revisado por el autor. Traducción de Antonio Pintor-Ramos (Ediciones Paulinas, Madrid, 1978).
- 38) ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Vives-Goethe* (Revista de Occidente, Madrid 1973).
- 39) PARDO TOMÁS, JOSÉ, *Ciencia y censura: la Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII* (CSIC, Madrid 1991).
- 40) PEÑA DÍAZ, MANUEL, *Escribir y prohibir. Inquisición y censura en los Siglos de Oro* (Cátedra, Madrid, 2015).
- 41) ROTTERDAM, ERASMO DA, *Adagi*. Testo latino a fronte. Prima traduzione italiana completa a cura di Emanuele Lelli. (Bompiani, Milano 2014).
- 42) SANCIPRIANO, MARIO, *Il pensiero psicologico e morale di G.L. Vives* (Sansoni, Firenze 1957).
- 43) — «Problèmes de philosophie et de vie à travers les lettres de Vives, Bruges 1523-1534». En: Joseph Ijsewijn-Ángel Losada eds.: *Erasmus in Hispania. Vives in Belgio. Acta Colloquii Brugensis 23-26 IX*. (Peeters, Lovaina 1986): 73-86.
- 44) TRUJILLO PÉREZ, ISABEL, «Notas sobre al agustinismo de Juan Luis Vives». *Archivo de Historia de la Iglesia* 1 (1992) 185-202.
- 45) VICIANO VIVES, ALBERTO «El agustinismo en el proyecto europeo de Juan Luis Vives». *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* (1991) 67: 671-678.
- 46) VIGLIANO, TRISTAN, «Le De disciplinis de Jean-Louis Vivès: critique et rémanence du principe d'autorité». *Renaissance and Reformation. Renaissance et Réforme* 34.4 (2011) 15-45. <http://jps.library.utoronto.ca/index.php/renref/article/viewFile/17019/14006> (11/04/2015).
- 47) VIVES, JUAN LUIS, *Diálogo de doctrina Christiana*. Introducción, edición y notas de F. Calero y M.A. Coronel Ramos (BAC-UNED, Madrid 2009).
- 48) — (1785): «De disciplinis». En: *Opera Omnia, distributa et ordinata (...) a Gregorio Majansio*. Valencia: Benito Monfort, Tomo VI.
- 49) — (1787a): «Introductio ad sapientiam». En: *Opera Omnia, distributa et ordinata (...) a Gregorio Majansio*. Valencia: Benito Monfort, Tomo I.
- 50) — (1787b): «De censura veri». En: *Opera Omnia, distributa et ordinata (...) a Gregorio Majansio*. Valencia: Benito Monfort, Tomo III.
- 51) — (1787b): «De vita et anima». En: *Opera Omnia, distributa et ordinata (...) a Gregorio Majansio*. Valencia: Benito Monfort, Tomo III.
- 52) WOLF, HUBERT, *Storia dell'Indice: il Vaticano e i libri proibiti* (Donzelli Editore, Roma 2006).