La tercera solución es, sin duda, la más aceptable. Para saber que mi conocimiento es *representativo,* necesito conocer de antemano la realidad de que pretendo tener representación; para asegurar que mi conocimiento es *inmediato,* necesito estar seguro de que *conozco algo de cierta manera;* y nosotros no tenemos conciencia del *modo,* sino del *hecho* del conocimiento.

Por lo que atañe á la segunda cuestión, carecería de solución afirmando que todo conocimiento *procede* de los sentidos. La Escolástica, que sostenía esto último, como Aristóteles, hubo de recurrir nada menos que á la intervención sobrenatural, diciendo que la potencia del entendimiento agente era una participación de la Luz increada. Para salir del atolladero, Kant, con buen acuerdo, empezó su *Crítica de la razón pura* diciendo que la experiencia *precede* á todos nuestros conocimientos, pero no los produce todos, porque hay algunos que no proceden de ella, que son *à priori.*

Vives, al tratar de la reminiscencia (37), parece presentir la ley de la asociación de las ideas, formulada luego por Descartes y atribuída á Hobbes, Locke y Hume.

Estudiados el conocimiento y la reflexión, pasa Vives al examen de la voluntad. Defínela:—«*Facultas, seu vis animi, qua bonum expetimus, malum aversamur, duce ratione*», (38) añadiendo:—«itaque nihil voluntas appetit aut devitat, nisi a ratione praemonstratum, quocirca actus voluntatis a voluntate quidem producitur, a ratione autem iudicatur et suadetur, atque, ut sic dicam, *a ratione gignitur, á voluntate paritur*». Sostiene Vives que la voluntad humana es libre, pero que esta libertad tiene señalados límites en harmonía con la naturaleza de aquella potencia. «Libre es la voluntad—dice—para decidirse entre un determinado acto y su privación, para querer ó no querer, pero no para decidirse *entre dos actos contrarios —non inter duos actus contrarios*;— porque como esta facultad no puede querer sino lo que se ofrece bajo la razón de bien, ni aborrecer sino lo que en concepto de malo se muestra, resulta que ante una especie cualquiera de bien la voluntad puede no querer—*non velle*—pero no aborrecer—*non nolle*—ni apartarse de ella; y viceversa, si se ofrece alguna especie de mal, puede la

voluntad no aborrecerla—*potest non nolle*—pero no quererla —*velle*—es decir, unirse con ella y amarla.»

Con estas restricciones procede Vives á demostrar la existencia del libre albedrío, y sus argumentos pueden reducirse á los siguientes:

A) Antes de la deliberación es libre la voluntad, porque puede referir, ó no, á la inteligencia, el caso de cuya deliberación se trata. Dentro ya de la última puede, ó diferir la decisión, ó suspender el discurso, convirtiendo la mente á otros objetos; lo mismo que el Príncipe puede ordenar á su Consejo que delibere sobre un determinado asunto, ó que suspenda ó abandone la deliberación.

B) Acordada la resolución, cabe que la voluntad no la ejecute.

C) En tal momento, todavía puede la voluntad hacer volver al entendimiento sobre su acuerdo, sujetando el caso á nueva y más amplia consideración.

D) Aun después de que la razón compruebe la bondad y excelencia de un acto, puede la voluntad no realizarlo desentendiéndose de todo, á la manera que un Príncipe, desdeñando las ajenas amonestaciones, obra á veces según su irracional capricho. Esto —continúa Vives,— por lo que hace á la libertad interior; respecto de la externa, no es menos cierto lo que antes afirmábamos; porque una vez aprobada la determinación, podemos ejecutarla ó no ejecutarla, ó suspender la acción ya comenzada, ó realizarla con más ó menos presteza.

Después de estas consideraciones, cuya verdad testifica la experiencia interna, hace ver Vives que todo el valor moral de nuestras acciones depende de la existencia de la libertad, combate las supersticiosas creencias de los astrólogos —*mathematici*— y concluye rebatiendo la opinión de los que juzgan incompatible la libertad humana con la presciencia divina.

Trata luego nuestro filósofo del alma en general, definiéndola:—«Espíritu por el cual vive el cuerpo á que está unido, apto para conocer y amar á Dios y para unirse con Él mediante ese amor, participando así de la eterna bienaventuranza»; —*spiritus per quem corpus, cui est connexus, vivit,*

aptus cognitioni Dei propter amorem, atque hinc coniunctioni cum eo ad beatitudinem aeternam,— concepto en que predomina el sentido platónico, aun cuando no se olvida en él la idea de la información sustancial del alma respecto del cuerpo. El espíritu se encamina progresivamente hacia su fin, elevándose de la materia á los sentidos —*a materia ad sensus,*— de los sentidos á la imaginación y á la fantasía, de éstas á la razón, después á la reflexión y, por último, al amor. El espíritu es acción —*actus,*— es movimiento, por eso no descansa nunca, ni cesa de obrar, á no tropezar con algún obstáculo por parte de los órganos —*opposito obice in instrumentis.*

Definida la muerte: —*separación ó apartamiento del alma y del cuerpo —animae a corpore disiunctio, seu discessus,*— ocúpase Vives en el último capítulo de este segundo libro en la interesantísima cuestión de la inmortalidad del alma humana.

Dos son, en opinión del humanista valentino, los motivos que han inducido á algunos á negar tal inmortalidad:— por una parte, la ignorancia; por otra, la perversidad ó el vicio, que quisiera rehuir, á serle posible, la sanción futura. «Si únicamente damos crédito á los sentidos— manifiesta Vives—y no pasamos más allá de sus estrechos límites, como pretenden algunos que juzgan harto groseramente de las cosas, ni atribuiremos alma á los irracionales, porque no la vemos ni percibimos por ningún sentido, ni entenderemos que hay formas —*effectiones*— en los entes naturales. Nada admitiremos fuera de la masa sensible que nos rodea, lo cual es contrario á todo criterio científico y muy ajeno de un sano entendimiento.»

Dicen algunos—continúa— que nadie ha vuelto del otro mundo para contarnos lo que en él ocurre y certificarnos de su existencia; pero este razonamiento es tan inepto como lo sería el de aquel que afirmara que no existen las Indias, dado caso de que ninguno de sus habitantes nos hubiera visitado y de que no las hubiésemos visto ninguno de nosotros. Doquiera que dirijamos nuestras miradas, *sursum, deorsum, circumcirca,* todo enseña, clama y testifica que el alma humana es inmortal por su propia naturaleza.

Los argumentos que aduce Vives en apoyo de su tesis son, en resumen, los siguientes:

A) No puede ser conocido aquello que excede á la capacidad del sujeto que conoce. Pero nosotros conocemos y comprendemos la inmortalidad; luego ésta debe guardar proporción con la naturaleza de nuestro espíritu, el cual ha de ser, por consiguiente, inmortal. Agrégase á esto la inclinación de nuestro espíritu hacia lo suprasensible, hacia la divinidad, fin último del hombre. Acontece con nuestras almas lo que con las aguas de un manantial, que suben tan alto como el lugar de donde proceden, y no más.

B) Siendo el alma creación de Dios, sólo Él puede destruirla. Ahora bien; no es creíble que Dios aniquile ni destruya lo que por sí mismo creó. Además, si el alma pereciera, sería de naturaleza inferior á la de los brutos y á la de los cuerpos que nos rodean, cuyos elementos componentes jamás acaban ni desaparecen.

C) Nada natural es ocioso ni vano. Pero en el hombre es innato y natural el apetito indefinido de conocer; luego este apetito ha de ser satisfecho plenamente alguna vez, so pena de que neguemos el principio arriba formulado. Natural es también en el hombre el deseo de inmortalidad, cual lo revelan sus esfuerzos por alcanzar gloria y fama que eternicen su nombre entre las generaciones futuras.

D) Dedúcese también este principio de las operaciones de nuestro entendimiento. Tanto más profundo y duradero es el deleite que el último recibe, cuanto más abstractas y elevadas son las especulaciones á que se consagra, mostrando esto que semejante linaje de investigaciones es el que más afinidad y congruencia guarda con la índole de nuestro espíritu.

E) Si el alma no es inmortal, quedarán frustradas nuestras buenas obras é impunes la mayor parte de los delitos, pues diariamente vemos padecer fatigas y calamidades á los justos y pasar los malvados una regalada vida.

F) Si de algún valor es el consentimiento universal del género humano, habremos de reconocerlo en esta ocasión, pues lo mismo los pueblos cultos que los atrasados —getas,

escitas, indios, etc.— profesan la creencia á que nos referimos.

G) Es innato en el hombre, como declara Sócrates en el *Fedon*, el deseo de la sabiduría, deseo que, á pesar de existir, no se ve satisfecho sino en muy pequeño grado en esta vida. Es, por consiguiente, necesario que se cumpla definitivamente en ulterior estado, pues nada natural, según recordábamos antes, es inútil ni vano. Así como sería perfectamente ocioso tener ojos si no nos fuera posible ver por haber de estar siempre rodeados de tinieblas, así también sería ridículo y vano el deseo de la verdad si nunca la hubiéramos de conseguir.

Tales son, entre otros menos importantes, los argumentos que expone Vives en defensa de la inmortalidad del alma humana. A poco que sobre ellos se reflexione, se echará de ver cuán débiles y poco concluyentes son, aunque les rodee toda la briosa y galana elocuencia que sabe desplegar el humanista valentino. No sólo son de menos fuerza los razonamientos de Vives que los desarrollados después por Gómez Pereira en su tratado *De immortalitate animorum,* ó por el P. Juan de Mariana en el suyo célebre, sino que también son bastantes inferiores aquéllos á los expuestos por los Escolásticos y, especialmente, por Santo Tomás de Aquino. En esta, como en otras muchas cuestiones, concede Vives excesiva importancia á las pruebas de orden moral (39).

El tercero y último libro de la obra *De anima et vita* es un completo tratado de las pasiones —*de affectionibus,*— no superado por el famoso de Descartes, ni por el notabilísimo *Coloquio de la naturaleza del hombre,* compuesto por D.ª Oliva Sabuco de Nantes, á pesar de las pretensiones de novedad de los dos últimos escritores (40).

Comienza Vives manifestando que los antiguos no estudiaron con suficiente diligencia la naturaleza y caracteres de las pasiones: «Los estoicos pervirtieron la investigación con sus cavilosidades, y Aristóteles en la *Retórica* sólo se ocupó en lo que bastaba para la instrucción del orador político y forense.» Dicho esto define los afectos:—«Facultades naturales de nuestra alma, por las cuales nos inclinamos hacia el bien y procuramos evitar el mal» —*quibus ad bonum ferimur, vel contra malum, vel a malo recedimus.*— Y pues que el alma no se movería si no prejuzgara la bondad ó malicia del objeto de su acción, y ese movimiento es lo que constituye la esencia de los afectos ó pasiones, aparece claro que éstas nos fueron dadas con el fin de que sirvan de acicate y estímulo para nuestro espíritu, evitando su entorpecimiento.

Pero la variedad de afectos es inmensa. De aquí la necesidad de clasificarlos para su estudio. No seguiremos á Vives en esta determinación, pero sí observaremos que en los desenvolvimientos es más complicada la clasificación de Vives que la de Descartes. No acontece lo mismo con los principios fundamentales, porque sabido es que Descartes admitía seis pasiones simples ó primitivas: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza; mientras que Vives, con mejor criterio filosófico, sólo acepta dos: *el amor* y *el odio;* es decir, un movimiento de inclinación hacia el bien y otro de aversión respecto del mal (41).

Después de estas consideraciones preliminares, comienza Vives la exposición de la naturaleza, caracteres y relaciones de los principales afectos, ocupándose sucesivamente en el *amor,* el *deseo,* la *simpatía,* el *respeto,* la *misericordia,* la *alegría,* el *gozo,* el *deleite,* la *risa,* el *enojo,* el *desprecio,* la *ira,* el *odio,* la *envidia,* los *celos,* la *indignación,* la *venganza,* la *crueldad,* la *tristeza,* el *llanto,* el *miedo,* la *esperanza,* el *pudor* y el *orgullo,* señalando con singular maestría los matices más delicados de cada una.

Por la importancia que para el conocimiento de las ideas estéticas de Vives tiene, nos detendremos en el capítulo donde determina la naturaleza del Amor. Aquí Vives, contra su costumbre, prefiere los placenteros verjeles de la Academia á las arideces del Liceo, y gusta más del *Fedro* y del *Symposio* que de las *Éticas* del Estagirita. Esta influencia platónica se observa muy especialmente recordando las doctrinas expuestas por el judío español León Hebreo —Judas Abarbanel— en sus célebres *Dialoghi di amore* —Roma, 1535— (42) y comparándolas con las del humanista de Valencia. De la comparación resulta tan evidente afini-

dad, que tenemos vehementes sospechas de que Vives hubiera leído la bellísima obra de su compatriota, y aun aprovechado algunos de sus más notables pensamientos.

¿Qué es el amor? Para Vives:—*Apetito de gozar el bien, uniéndose con él el sujeto* — appetitus fruendi bono, id est, se illi adiungendi.—Para León Hebreo:—*Afecto voluntario de gozar con unión la cosa estimada por buena.* Juzgada buena una cosa — dice nuestro filósofo, — ofrécese al instante á la voluntad, y la mueve y atrae hacia sí por cierta conformidad natural, como la que existe entre la verdad y el entendimiento, la hermosura y los ojos. Este movimiento de la voluntad, que se traduce en demostraciones de alegría y de contento, por las cuales significa la voluntad el deleite que le produce el bien, recibe el nombre de *agrado* —allubescentia.— Revelan este afecto los seres irracionales mediante saltos, gritos inarticulados y caricias; y el hombre, mediante la placidez del rostro, la desarrugadura de cejas, la risa y otras señales de regocijo. Así, pues, tanto los hombres como los animales, ante la presencia de lo bueno, deponen su fiereza, si alguna tienen, y comienzan á ablandarse. El amor no es otra cosa que el agrado confirmado, y pudiéramos definirlo: *inclinación ó movimiento de la voluntad hacia el bien*— voluntatis sive inclinatio, sive progressus ad bonum,—porque la voluntad camina, en efecto, hacia lo bueno para unirse con ello.

«Si apetecemos el bien en consideración á nosotros mismos, ó sea bajo la razón de utilidad, aunque á decir verdad, en tanto juzgamos buena una cosa en cuanto nos aprovecha, nuestro amor debe llamarse *concupiscencia.* Tiene ésta dos partes: si solicitamos un bien que todavía no poseemos, la concupiscencia será *deseo;* pero si nuestro amor se refiere á cosas que ya se hallan en nuestro poder, recibe el nombre de *apetito de conservación.* Esta es la manera que tenemos de amar las cosas útiles, espirituales ó corporales. Pero á veces amamos las cosas por sí mismas, por su propia bondad—*quia in se bona,*—sin consideración alguna á nuestro particular provecho, y este amor es el legítimo y verdadero — *verus est hic et germanus amor.*— Tal es el cariño de los amigos entre sí, y especialmente el que profesa el

padre al hijo. Del amor nace la *amistad* cuando el objeto de nuestro afecto nos corresponde.»

Infiérese de lo dicho que nuestro amor al bien está en razón directa del grado en que lo conocemos (43). El conocimiento precede á la volición en el amor, y se perfecciona y aumenta cuando nos hemos unido con el objeto de nuestro afecto. Por eso cabe decir que el deleite producido por el amor es acto, no sólo de la voluntad, sino también del entendimiento. De esta manera ocupa el amor un término medio entre el conocimiento incipiente y el conocimiento pleno que tiene lugar en la unión. He aquí la razón de por qué la última extingue siempre el deseo, pero no el amor; antes bien, éste se enciende y crece cada vez más, cuantas mayores excelencias descubrimos en el objeto amado.

Son causas del amor: el beneficio, el parentesco, la similitud específica, la conformidad de pensamientos ó de constitución física, el trato familiar, y otras varias de orden más elevado, señaladas por los Platónicos (44).

La perfección exterior ó corpórea —continúa Vives—nos agrada y enamora en cuanto la juzgamos trasunto de otra perfección interior más elevada. La perfección interna engendra ó produce — *gignit* — la externa. Llámase aquélla *bondad* y la última *hermosura,* que parece ser como una flor de la bondad — *pulchritudo, quae veluti flos quidam videtur esse bonitatis.*— «La bondad es madre del amor y de la hermosura.»

Continúa Vives disertando con profundidad y elocuencia acerca de los grados del Amor, de la virtud *unitiva* del afecto, de su pureza, de su término—que es el bien,—de su perfección, que consiste en la unión con la suma Verdad, de la distinción entre el amor puro y el amor de concupiscencia —la Venus Urania y la Venus Demótica de Platón— de sus efectos y de sus varias maneras de extinción. Tanto en lo que á la naturaleza del amor respecta, como en lo concerniente á sus efectos y término, échase de ver en la doctrina de Vives la influencia de Platón, Plotino y el falso Areopagita. Esto que de Vives afirmamos puede aplicarse también á la filosofía toda del Renacimiento. Durante la restauración de la sabiduría antigua, que se verificó en la

segunda mitad del siglo XV y siguió su curso con el XVI, llevan Platón y los neoplatónicos la mejor parte en el orden de las ideas estéticas por sus doctrinas acerca del amor y de la hermosura, mientras Aristóteles es preferido en la esfera de la preceptiva literaria.

Repetiríamos por entero el tratado *De anima et vita* si hubiésemos de examinar una por una las numerosas observaciones de importancia, los puntos de vista originales, las acabadas muestras de análisis psicológico que aquella notabilísima producción contiene.

Tratando, por ejemplo, de la risa, dice Vives que nace de la alegría y delectación (olvida que también puede proceder de una emoción desagradable), «nam ex laetitia vel delectatione dilatatur cor, ad cuius motum et facies extenditur, eaque potissimum pars quae est circa os, qui rictus *(laringe)* nominatur, unde risus». Modernamente, Herbert Spencer (45) ha dado otra explicación, diciendo que lo que distingue los actos musculares que constituyen la risa de los demás, es que carecen de objeto. Ahora bien; un excedente de fuerza nerviosa, no sujeto á ningún motivo director, comenzará por seguir los caminos más frecuentados, y, si éstos no bastan, seguirá entonces los que lo son menos. Los órganos de la palabra son la vía más ordinaria que toma una emoción cuando se transforma en movimiento. Después de los músculos que sirven para articular, los más inmediatamente afectados por las emociones de todo género son los de la respiración; esta se acelera con el placer ó la pena; *quizá la sangre que afluye necesita mayor cantidad de aire para oxidarse.* Y se acrecienta el número de músculos excitados hasta llegar á determinar que se eche atrás la cabeza y se arquee hacia dentro la espina dorsal.

Fox Morcillo, en los libros I y II de su *Ethices philosophiae compendium* (Basilea, 1554), trata también de los afectos, que clasifica con arreglo á la distinción por él establecida entre la potencia irascible y la apetitiva. Más completo fué después el ilustre Deán Manuel Martí, en su tratado Περὶ παθῶν, *sive de animi affectionibus* (46), donde con harta frecuencia recurre á las explicaciones fisiológicas, y donde establece la siguiente clasificación de las pasiones:

- Animi turbamenta:
  - In quae demisse agimus atque contrahimur:
    - Opinione mali praesentis *(Aegritudo)*: Tristitia. Angor. Anxietas. Moeror. Luctus. Afflictatio. Aerumna. Molestia. Solicitudo. Dolor. Cruciatus. Lamentatio. Quiritatio. Desperatio. Invidentia. Livor. Aemulatio. Obtrectatio. Rivalitas. Misericordia. Poenitentia.
    - Opinione mali futuri *(Metus)*: Pigritia. Desidia. Ignavia. Inertia. Verecundia. Pudor. Rubor. Suspitio. Diffidentia. Timor. Pavor. Terror. Formido. Conturbatio. Tumultus. Horror. Tremor. Trepidatio. Consternatio. Examinatio. Religio.
  - In quae efferimur effundimurque:
    - Opinione boni praesentis *(Voluptas)*: Hilaritas. Oblectatio. Gaudium. Laetitia. Delectatio. Exsultatio. Cachinnatio. Iactantia. Asmenismus. Alacritas. Goëtia. Malevolentia.
    - Opinione boni futuri *(Libido)*.

Tal vez hubiera sido conveniente que Vives desenvolviera con mayor amplitud su teoría del conocimiento y esforzase á veces el rigor lógico de sus raciocinios, pero así y todo, siempre serán los tres libros *De anima et vita* un admirable modelo de investigación filosófica para todo aquel que no desdeñe los resultados de un método fundado sobre la base del empirismo.

Otros tres tratados *De anima* compartieron la fama con el de Vives durante el Renacimiento: los compuestos por Amerbach, Melanchthon y Conrado Gesner (47). El de Gesner, compuesto en 1563, no es un tratado completo, sino que se ocupa principalmente en los sentidos y sus operaciones; el de Amerbach, terminado en 1541, es más bien la obra de un humanista que de un filósofo; sigue con frecuencia á Aristóteles, no se ocupa en los afectos, y acepta la teoría del *intellectus faciens et patiens.* El de Melanchthon (1552) es sin duda el mejor de los tres, aunque demuestra más erudición que originalidad; casi la mitad de la obra es un tratado de Fisiología, y es de notar que parece

justificar la opinión de Averroes que hace igual á Dios al intelecto agente.

Así Vives, precursor de Bacon por sus doctrinas acerca de la inducción y de la experiencia, por su crítica del principio de autoridad y de los demás obstáculos que al progreso de las disciplinas se oponían, por su teoría sobre el valor de los sentidos como primera fuente de nuestros conocimientos; precursor de Descartes por aquella valiente profesión de independencia filosófica formulada en el prefacio de los libros *De disciplinis;* precursor de Kant por sus afirmaciones acerca de la distinción entre la razón *especulativa* y la razón *práctica*, la *razón* y el *entendimiento,* el fenómeno y la esencialidad, y por su pensamiento respecto de aquellas formas *à priori* que califica de *anticipationes seu informationes naturales,* lo es muy particularmente de la escuela escocesa por el delicadísimo análisis psicológico desarrollado en los libros *De anima et vita* y practicado luego por los Pereiras y Vallés, así como por su doctrina respecto del juicio natural ó espontáneo como criterio de verdad y acerca de la relatividad de nuestros conocimientos.

Los principios fundamentales que informan la escuela escocesa, es decir, el acomodamiento de la investigación científica á la especial naturaleza y á los límites de nuestros medios de conocer, el predominio de la indagación psicológica, la constante aplicación del método inductivo, la tendencia moral y práctica de toda su especulación filosófica, caracterizan también al vivismo, como hemos tenido ocasión de observar en el discurso de este trabajo. Por eso Dugald Stewart hacía grande aprecio de las obras de Vives, y William Hamilton, con quien el último mantiene más de un punto de contacto, no sólo por la doctrina, sino también por la vastísima erudición que ambos poseyeron, llámale á nuestro filósofo: —*pensador tan profundo como olvidado*. Recientemente, Lange, en su *Historia del Materialismo*, no vacila en afirmar que «Vives era una de las inteligencias más luminosas de su época; su psicología, especialmente en lo que concierne á las pasiones, es rica en observaciones agudas y en rasgos ingeniosos.»

Grande y sobremanera meritoria fué la empresa de Vives. Proclamar el *nosce te ipsum* y el *ne quid nimis* como bases de la Filosofía, valía tanto en su época como en Atenas la reforma socrática frente á la vana y encumbrada metafísica de las escuelas precedentes. Aunque el sistema de Vives fuera incompleto, bastaban los gérmenes que comprendía para dotar de nueva y más potente savia al carcomido tronco de la Filosofía.