

**LA DISCAPACIDAD Y LA REHABILITACION
EN JUAN LUIS VIVES**

HOMO HOMINI PAR



Ramón Puig de la Bellacasa

con el asesoramiento y la colaboración
del Profesor Constant Matheeussen

Bruselas

Diciembre 1992

Real Patronato de Prevención y de Atención
a Personas con Minusvalía

Documentos 37/93

Madrid Septiembre 1993

INDICE

COMPOSICION DE LUGAR Y AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCION	7
METODOLOGIA	7
TERMINOS DE COMPARACION	10

Primera parte

EL HUMANISTA JUAN LUIS VIVES FRENTE A LA POBREZA Y LA MINUSVALIA EN EL CONTEXTO DEL S.XVI.	14
1 PARADIGMAS DE LA MISERIA Y LA INVALIDEZ	14
2 LA ASISTENCIA	17
3 EL HUMANISMO DE LOS PAISES BAJOS Y JUAN LUIS VIVES (Capítulo de C. Matheeußen)	18
a. Líneas generales del desarrollo del Humanismo en los Países Bajos	19
b. Notas distintivas del Humanismo de los Países Bajos	21
c. Vives en el Humanismo de los Países Bajos	22
d. Del socorro de los pobres	23
e. Algunos aspectos de la respuesta de Vives a la pobreza	25
f. A modo de conclusión	28

Segunda parte

LA DISCAPACIDAD Y LA REHABILITACION	30
4 JUAN LUIS VIVES: EL HOMBRE Y EL HUMANISTA. ALGUNAS LINEAS DE SU PERFIL	31
5. BASES IDEOLOGICAS	34
6. EL HOMBRE Y SUS CONTRADICCIONES	37
a. El cuerpo	37
b. El sexo, la pareja, la mujer	39
c. Lo nuevo y lo adquirido	42
7. LA ENFERMEDAD Y SUS RIESGOS EN EL UNIVERSO VIVISTA	43
a. Su paradigma de la enfermedad	44
b. El alimento y la bebida	47
c. La cerveza y su adulteración	49

d.	Prevención pre y posnatal	50
f.	El embarazo	53
g.	¿Tener hijos?	54
h.	La prevención como asunto público	55
8.	DEFICIENCIA Y DISCAPACIDAD	56
9.	LA CEGUERA	62
10	MINUSVALIA Y REHABILITACION	66
a.	Las actitudes	67
b.	Importancia del entorno físico y social	68
c.	Valoración y capacidades	69
d.	La rehabilitación	70
e.	La pedagogía vivista y la habilitación	73
11.	SU VIVENCIA PERSONAL	74
a.	La enfermedad	74
b.	Discapacidad	76
c.	Minusvalía	76
d.	Los "handicaps" de Luis Vives.	77
e.	Judaísmo: vivir y pensar bajo amenaza	77
f.	Dependencias, la búsqueda de mecenazgo y seguridad.	80
g.	Desarraigo y penurias	82

Tercera parte

VIGENCIA DE JUAN LUIS VIVES	83
12. ERASMO, MORO, VIVES Y LA REPARACION DEL SER HUMANO	84
a. Tomás Moro	85
b. Desiderio Erasmo	88
c. ¿Por qué Vives nos es cercano?	90
 Cronología de la Obra de Vives	95
Bibliografía utilizada	97
Referencias	100
Detalles de la vidriera de Tournay	107

COMPOSICION DE LUGAR Y AGRADECIMIENTOS

Nos hallamos cerca del umbral que separa 1992 de 1993, los dos años que se disputan el quinto centenario del nacimiento de Juan Luis Vives en la ciudad de Valencia, puesto que la fecha tradicional se sitúa en 1992 y la nueva se desplaza a 1993, sobre la base de los estudios de José María de Palacio(1). Concluimos pues esta monografía sobre la Discapacidad y la Rehabilitación en su obra y su vida en momentos en que su persona y su trabajo recuperan vigencia.

El Real Patronato de Prevención y de Atención a Personas con Minusvalía nos encargó la obra tras presentar nuestras especificaciones, en respuesta al concurso convocado al efecto. Para embarcarme en la empresa recabé el asesoramiento y la colaboración del Profesor Constant Matheeuwesen, Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Bruselas, por su notoria especialización en el "humanismo del norte", en particular en Vives y en De subventione pauperum y en sus obras de carácter social o jurídico. Por añadidura, sus conocimientos de la historia de la marginación y de la asistencia social en los Países Bajos, lo hacían la persona idónea para situar con autoridad este trabajo, teniendo en cuenta que lo que yo aportaba al acercarme por primera vez a la obra de Vives, es decir mi bagaje de conocimientos sobre la discapacidad y la rehabilitación, no cubría lo que, en cambio, el Profesor Matheeuwesen podía suplir con creces, es decir, la orientación de esta labor dentro de la cultura y la historia de los Países Bajos. Pues a Juan Luis Vives no se le puede entender sin situarse en ese contexto. El Profesor Matheeuwesen, desde su enorme experiencia y prestigio en el tema, accedió a ayudar a este recién llegado, a pesar de su gran carga de trabajo. Quiero dejar constancia aquí de mi agradecimiento y mi aprecio tanto por sus consejos y por las fuentes facilitadas como por su inestimable contribución escrita.

Además, he de recordar que fue el Profesor IJsewijn, de la Universidad Católica de Lovaina, reconocida autoridad en el estudio crítico de la obra de Luis Vives, quien me encaminó hacia el Profesor Matheeuwesen. El ha leído también este trabajo, sobre todo con el objeto de asegurar que algunas de mis interpretaciones no fuesen demasiado aventuradas. Sus observaciones han sido de gran utilidad para asentarlo sobre una adecuada interpretación, pues las traducciones disponibles no son en general muy fiables. Lo mismo hay que decir de la lectura que el Sr. Chris Coppens ha efectuado de mi aparato de referencias, pues en su condición de Curador de Manuscritos y Libros Raros de la Biblioteca Central de la misma Universidad, además de ponerme sobre la pista de ciertas fuentes, estaba en la mejor posición para afinar mi labor de citación.

No obstante, quiero señalar que hubiera deseado seguir con mucha más fidelidad las sugerencias de perfeccionamiento filológico de este trabajo que amablemente me han hecho. Como diré

en la Introducción, no ha sido materialmente posible cotejar detalladamente todas las citas con las ediciones más fiables en latín. Ciertos pasajes han sido cotejados con la edición latina de Mayans (la más divulgada "Opera Omnia" de Vives, que data de 1782), a la que he accedido gracias al Sr. Marcus De Schepper de la Biblioteca Real de Bruselas. No obstante, es sabido que, no sólo la traducción de las Obras Completas hecha por Lorenzo Riber es de un castellano brillante pero demasiado libre, aunque por el momento es la única disponible, sino que la misma edición latina de Mayans no está basada en las ediciones iniciales supervisadas por Vives mismo. Queda pues para más adelante una más rigurosa labor de cotejo. Por el momento, las bases de que hemos partido eran las humanamente posibles dentro de las restricciones que el trabajo traía consigo, y confiamos que se consideren, aun tratándose de un ensayo, suficientemente rigurosas. Lo que de criticable tengan, debe achacárseme a mí y no a los impecables consejos y colaboración de los especialistas que me han ayudado.

El lector avisado notará la mano del Profesor Mattheussen en el capítulo 3 titulado "El humanismo de los Países Bajos y Juan Luis Vives", que ha sido escrito por él. Pero, por añadidura, hay que decir que sin la orientación bibliográfica e interpretativa que él me ha dado, amén de los textos que me ha facilitado durante el trabajo y de las valiosas conversaciones que hemos mantenido, esta monografía no hubiera sido posible. Las fuentes que hay que manejar para zambullirse en el pensamiento de Vives son abundantes y prolijas, por lo que el acierto en la selección de las mismas era un requisito indispensable para afrontar la tarea con los nueve meses de que he dispuesto, robando tiempo a la familia y al descanso, pues, por desgracia este autor aún tendrá que esperar a jubilarse para disfrutar de un año sabático.

A medida que me enfrascaba en la obra de Vives basándome en la edición de Riber de 1947-48, que se puede encontrar en la Biblioteca Real de Bruselas, y sobre todo de sus cartas, he experimentado un gradual proceso de identificación con algunas circunstancias de su vida: la de un español, errabundo por un tiempo, que vino a afincarse en una ciudad de los Países Bajos, añorando siempre su tierra, y cuyas fuentes de subsistencia provenían de un trabajo que podemos calificar de "internacional". Perdóneseme esta referencia particular, pero esa sensación de vuelta al pasado se acentúo al entrar en diálogo con ese "humanista del norte" que es el Profesor Mattheussen, pues, salvando las distancias, reunimos entre los dos algunas similitudes con las circunstancias y preocupaciones del polifacético Luis Vives y de sus amigos humanistas de los Países Bajos. Trabajando sobre Vives, se acaba por imitarle un poco en esa su tendencia a referirse a la propia peripécia personal. Ojalá hubiera hoy un Erasmo, con el que cartearse, que nos pusiera más alto el listón, y que nos pudiera reprochar las referencias personales.

Para cerrar este pórtico circunstancial, quiero agradecer que el Real Patronato, y en particular su Secretario Ejecutivo,

Demetrio Casado, estudioso de Vives y feliz promotor de la idea, me hayan ofrecido esta oportunidad de aproximarme al humanista. Sin un perentorio encargo a plazo fijo, creo que hubiera perdido algunas de las horas de ejercicio mental más gratificantes que me han sido concedidas en los últimos años, durante las cuales no sólo he refrescado mis estudios de latín, humanidades, filosofía y teología, sino que me he corroborado en algunos de los objetivos por los que imperfectamente luchamos, al comprobar que son parte de lo mejor de nuestras raíces europeas, y que ya motivaron a gentes como Vives y otros humanistas amigos suyos. Además, el texto final ha sido mejorado en muchos pasajes por las observaciones que Demetrio Casado y Elvira Villalobos me han hecho tras una paciente lectura. Y gracias a la ayuda de Hilary Bates y Françoise Van Assche el documento ha quedado decentemente "formateado".

Finalmente, e imitando por última vez a Vives en su tendencia a personalizar, quiero expresar mi reconocimiento a mi mujer, Marie, y a mis hijos (en particular a María que me ayudó con las fuentes) a los que tanto tiempo de fines de semana y de vacaciones he hurtado para poder construir este trabajo. Confío en que el resultado esté a la altura de esta contribución que les he impuesto; a ellos sobre todo va dedicado.

Ramon Puig de la Bellacasa
Países Bajos del Sur
Noviembre 1992*

* Las erratas e incorrecciones más llamativas han sido corregidas por el autor en Octubre del 2006, si bien la monografía sigue en esencia como se publicó por el Real Patronato en 1992, aunque sin la incorporación de las ilustraciones salvo las relativas a la vidriera de Tournai. El autor lamenta de todo corazón el prematuro fallecimiento posterior a 1992 de los profesores Matheeussen y Ijsewijn.

INTRODUCCION

En su estudio preliminar a la edición de las grandes elegías de Hölderlin(2), Jenaro Talens nos dice que "no se puede prescindir de las relaciones históricas porque ellas dan sentido al lenguaje, lo forman y lo deforman en tanto en cuanto las palabras no son signos vacíos, sino que remiten a una realidad a la que 'construyen' y hacen inteligible por medio de su formulación lingüística (...) interpretamos desde hoy las palabras escritas ayer". En definitiva buscamos "la funcionalidad que cumple una palabra dentro de un contexto histórico concreto y las posibilidades de captar tal funcionalidad desaparecen cuando lo hace su tiempo. De ahí que todo acercamiento al pasado nunca lo sea total. Sino a través de lo que Paul Zumthor ha definido como el espesor de los siglos". Y añade Jenaro Talens: "Si esto ocurre dentro de la historia de una misma lengua, cómo no hacerlo extensivo a la relación de dos lenguas y dos historias diferentes entre sí". El filólogo Vives hubiera suscrito seguramente estas orientaciones de metodología de la traducción y la hermeneutica, pues tiene páginas con parecidos planteamientos(3).

Así pues, nosotros nos encontramos hoy frente al "espesor" de los cinco siglos que nos separan de Juan Luis Vives y ante el salto del latín de los humanistas de entonces al castellano de Riber, no demasiado fiel al original latino. Pero no pensamos que el tiempo de Vives haya desaparecido, al menos no totalmente, pues todavía vivimos de aquellas corrientes que desató el Renacimiento.

En resumen, aunque nos equipásemos con todos los medios disponibles, y aunque lo que dice Talens se refiera en particular a la dificultad de las traducciones de una obra poética, la verdad es que al acometer un trabajo monográfico sobre un aspecto de la obra y la vida de Luis Vives, en realidad lo que hacemos es lanzarle preguntas formuladas a ese lado "del espesor de los siglos". No obstante, hemos acometido el trabajo con la metodología y desde los marcos de referencia que a continuación se exponen, a sabiendas de que las respuestas obtenidas serán siempre discutibles y de que, como mínimo, deberíamos ofrecer a pie de página el original latino de todas las citas (como hace García Noreña en su tratado sobre Luis Vives). Honradamente, lo que en principio ofrecemos es un ensayo, no una obra de cuidado rigor filológico y aparato crítico, salvo en la colaboración del Profesor Constant Mattheussen, que, no en vano, puede basar sus afirmaciones en largos años de trabajo hermeneútico sobre Vives.

METODOLOGIA

No vamos a ofrecer los equivalentes latinos de las citas, pues ello habría demandado una tarea prolija para la que no hemos dispuesto de tiempo. El único texto latino al que se ha recurrido, cuando la aclaración del sentido se imponía, ha sido el *De subventione pauperum*, en la edición de Saitta de 1973(4). Para otras obras de Vives, y en caso de duda, también se ha acudido a

la edición de las *Opera Omnia* de Mayans. El lector juzgará de la oportunidad en esos casos. El texto castellano citado ha sido siempre el de Riber, por ser el más completo y disponible, aunque a decir de los eruditos demasiado libre. La edición castellana del *De subventione* de Editorial Hacer en 1992, cuya paginación citamos, salvo mención contraria, también está hecha sobre el texto de Riber, aunque hemos estudiado también la traducción francesa de Aznar Casanova(5). Salvo excepciones, para las demás obras citamos siempre la paginación de la edición de Riber de la editorial Aguilar de 1947-48, que coincide con la seguida en la reimpresión que ha sacado muy recientemente la misma editorial con el patrocinio de la Generalitat de Valencia.

Partíamos de un esquema ideal, pero lo hemos ido supeditando todo a la lectura exhaustiva de la obra completa, en los dos volúmenes de la edición de Riber. Lo cierto es que se ha pasado revista a todas las páginas de la citada edición y, por tanto, toda la obra de Vives disponible en castellano, aunque en algunas obras de carácter filológico-retórico esta lectura haya tenido que ser necesariamente diagonal. La lectura de "El socorro de los pobres" ha sido particularmente detenida y repetida y para completar el Epistolario que incluye Riber, hemos recurrido a la edición de Jiménez Delgado(6), aunque la mayoría de las citas textuales proceden del primero. Para los Comentarios al *De civitate Dei* ha habido que limitarse a la selección que de los mismos hace la edición inglesa de 1947 de Tasker(7). No he dispuesto de traducción castellana y la completa en inglés o francés del Siglo XVII era de muy difícil acceso. Por lo que respecta al latín, el único texto legible para quienes no somos expertos en textos del XVI hubiera sido el de Mayans, pero este editor no incluye los Comentarios de Vives. Aparte de que ello hubiera supuesto la inclusión completa del libro de San Agustín, las condenas inquisitoriales de algunos pasajes debieron influir también. Las citas de *Aedes Legum*, precisamente en el capítulo del Profesor Mattheeuussen, autor de la edición crítica latino-inglesa de dicha obra, proceden del texto traducido por Alcina, quien, filólogo también, tuvo en cuenta dicha edición para preparar su versión.

El esquema establecido inicialmente se fue modificando a medida que el fichero de referencias textuales aumentaba y la temática de Vives se desplegaba en toda su variedad. Ha sido pues el propio Vives el que nos ha conducido a organizar el trabajo tal como se presenta aquí. Las cuestiones contextuales era lógico que se acometiesen las primeras, puesto que hay dos aspectos que necesitamos entender someramente antes de abordar el núcleo temático de esta monografía: los conceptos relacionados con la pobreza y la asistencia social en el Siglo XVI y el marco obligado de referencia para Vives, es decir el Humanismo de los Países Bajos y la posición del *De subventione pauperum* en ese contexto. Esa Primera Parte dedicada a los aspectos de la época de Vives es la que sigue inmediatamente a esta introducción y es fruto, en su capítulo 3, el más extenso, de la pluma del Profesor Mattheeuussen.

La Segunda Parte se dedica a la Discapacidad y la Rehabilitación, que es el tema central del trabajo encomendado por el Real Patronato. Se ha intentado que sus ocho capítulos (del cuarto al undécimo) den una visión ordenada de lo que hemos ido encontrando, atomizado y disperso, por toda la obra y la correspondencia de Vives. Con objeto de situar sus planteamientos en el proceso de evolución de su pensamiento y en sus momentos biográficos, pero también de extraer las constantes (que son muchas), se ha indicado siempre la fecha de la obra que se cita. Esperamos que la repetición del título de las obras no sea tediosa y se compense con la ventaja de irse familiarizando con la cronología de los trabajos de Vives y con su denominación original en latín. Pensamos que ello ayudará al lector a valorar sus anticipaciones y a situarlas en el momento preciso de su aparición. Sacar las citas de su contexto es lo que siempre se ha tratado de evitar. Ojalá que el riesgo de trabajar sobre una traducción, que a veces es demasiado florida, se compense con la abundancia de las referencias, de modo que la insistencia de Vives en determinados puntos ayude a aclarar su forma de ver las cosas.

Esa Segunda Parte presenta un primer bloque inicial de tres capítulos (del cuarto al sexto), donde los rasgos descollantes del perfil y la ideología de Vives, tan contemporáneos en ocasiones, enlazan con sus ideas sobre la naturaleza humana y con algunas de las contradicciones que nos hacen difícil el reconocernos en algunos planteamientos suyos. No obstante, quizás sus ideas más chocantes para la mentalidad actual nos lo hagan más creíble, y diferente de lo que aparece en las biografías de tendencia hagiográfica que sobre él se han escrito. Precisamente es a través de algunas de esas ideas, espejo de su tiempo y reflejo de su peripecia religiosa y familiar, como avanzamos hacia los temas de la Enfermedad, las Discapacidades, la Minusvalía y la Rehabilitación, que constituyen el tercer bloque de preguntas y respuestas que hemos ido formulando a través de esta lectura apasionante (capítulos octavo a décimo). Su forma de tratarlos guarda coherencia con su perfil y su filosofía, pero, además, se relaciona con su modo de aproximarse a la realidad y con sus anticipos de la psicología, la pedagogía y hasta la sociología de tiempos más cercanos.

El último bloque de esta Segunda Parte es el correspondiente a los aspectos biográficos, a su vivencia personal (capítulo undécimo), si es que esta separación entre la obra y la biografía de Luis Vives es factible. En realidad, los apartados anteriores ya incluyen necesariamente ese tipo de referencias.

Y no hemos encontrado manera mejor de concluir que cotejar brevemente, en la Tercera Parte, las memorables contribuciones de Luis Vives sobre la pobreza y la minusvalía, con las ideas coetáneas de Tomás Moro y Desiderio Erasmo, limitándonos sólo a las obras de ambos que son particularmente cercanas al tema de este trabajo: La Utopía de Tomás Moro, el Diálogo de los mendigos (transcrito por Saitta) y el Elogio de la Locura de Erasmo de Rotterdam.

Hubiéramos querido un estudio comparado más exhaustivo, pero tal empresa desborda las posibilidades de este trabajo. Ello hubiera incluido, por ejemplo, el estudio de toda la correspondencia de Erasmo, y no sólo la que cruzó con Luis Vives, que para esta ocasión hemos leído. En cambio, la correspondencia entre Vives y Moro se ha perdido, por lo que nuestra hipótesis de que Vives leyó la Utopía, aunque muy plausible, no puede ser documentada. No perdemos la esperanza de que algún día aparezcan las cartas que le dirigió Vives a su amigo, en el hipotético caso de que los familiares de Moro, en vez de quemarlas apresuradamente tras su caída en desgracia, como intuye Jiménez Delgado, se las hubieran traído consigo a los Países Bajos cuando dejaron la Inglaterra que vio la ejecución de Moro. Las que recibió Vives de él, como las que recibió de su familia de España, y otras muchas, no sabemos si existirán aún perdidas tras un oscuro periplo. De aparecer estos epistolarios, muchas piezas del puzzle empezarían a recomponerse.

TERMINOS DE COMPARACION

A lo largo de nuestros comentarios utilizamos algunas ideas y términos de referencia actuales para situar los anticipos y los condicionantes de la obra de Vives y relacionarlos con nuestra forma de ver las cosas y con la evolución que se ha producido en estos cinco siglos a propósito de lo que denominamos discapacidades y de las acciones que hoy se engloban bajo el término de rehabilitación.

Utilizamos los términos Deficiencia, Discapacidad y Minusvalía con el mismo sentido en que son utilizados por la Clasificación Internacional de Deficiencias, Discapacidades y Minusvalías de la Organización Mundial de la Salud(8), es decir en el contexto de la experiencia de la salud y de las consecuencias de la enfermedad. Cuando nos alejamos de ese sentido, al hablar por ejemplo de Minusvalía o Handicap, aclaramos en qué sentido lo utilizamos.

Aunque no creemos que sea preciso insistir ante nuestros lectores en las definiciones del citado manual de la OMS, resumámoslas recordando que una deficiencia es la "pérdida o anormalidad de una estructura o función psicológica, fisiológica o anatómica" (por ejemplo la falta de un ojo o el retraso mental). Las discapacidades son restricciones o ausencias, debidas a deficiencias, "de la capacidad de realizar una actividad en la forma o dentro del margen que se considera normal para un ser humano" (por ejemplo discapacidad para ver o discapacidad del rol familiar). Las minusvalías son situaciones desventajosas "para un individuo determinado, consecuencia de una deficiencia o de una discapacidad, que limita o impide el desempeño de un rol que es normal en su caso (en función de la edad, sexo y factores sociales y culturales" (por ejemplo la minusvalía de orientación o la minusvalía de autosuficiencia económica). Todos los ejemplos entre

paréntesis corresponden a situaciones que de hecho atrajeron la atención de Vives en su obra.

Aclaremos que a lo largo de este ensayo hay también pasajes en los que nos referimos al menoscabo y a sus efectos en general, englobando tanto las deficiencias como las discapacidades y las minusvalías, sin especial necesidad de distinguirlas. En tales caso, hemos optado por emplear el término "discapacidad" con ese contenido y no bajo la acepción categorial de la OMS; algo así como si fuera un "archilexema". Por ejemplo, en el título de la portada.

Lógicamente la terminología de Vives no podía ser la nuestra, pero es curioso que tanto las explicaciones orgánicas (ámbito de la deficiencia), como los comentarios de funciones complejas (discapacidad) o sobre roles "de supervivencia" (minusvalía) aparecen en su obra, como luego verá el lector. Además establece conexiones y dependencias entre los varios niveles, de forma parecida a como lo podemos hacer hoy. Entre el "corporis vitium" y la "infirmitas", Vives trata aspectos como los que median entre la deficiencia y la discapacidad. No obstante, no se ocupa de las conexiones etiológicas ni concibe lo que nosotros llamamos "minusvalía" en el contexto "de la experiencia de la salud". Por tanto, el handicap o la desventaja, sea cual sea la causa, queda en Vives englobado dentro del multiforme campo de la pobreza. Pero la invalidez (o discapacidad) como una raíz de la pobreza y como causa de la desventaja y de la necesidad de recuperación social aparece claramente en su obra.

Para valorar sus anticipaciones con respecto a nuestra época, hemos utilizado como escala una perspectiva histórica que, basándose en tres paradigmas, ya hemos usado en trabajos anteriores donde analizábamos la evolución de las mentalidades en relación con las personas con discapacidad(9).

El primer paradigma, que predomina en los tiempos de Vives y en los precedentes, y que sigue hoy vigente en no pocas culturas y todavía sobrevive parcialmente en Europa, es el que hemos denominado "tradicional". Dentro de un contexto tradicional las actitudes y las ideas sobre las personas con discapacidad oscilan entre el rechazo y la sacralización. Así era desde luego en la Edad Media y en los tiempos de Vives. A las personas con discapacidad, cuando una situación desahogada no les protegía, se las consideraba parte de las categorías de los pobres, a los que se veía con temor o bien se les rechazaba, por considerárseles delincuentes potenciales o por ser enfermos infecciosos y pestilentes, o bien se les protegía y veneraba como a Cristo, si sus menoscabos eran auténticos y ellos morigerados. En este caso los pobres, y los minusválidos entre ellos, eran objeto de la caridad y tenían su propio papel en la sociedad.

El racionalismo y el cientifismo modernos traerán consigo una actitud asistencial, curativa y asilar e incluso considerarán la enfermedad y sus consecuencias como objeto de estudio, de experimentación y de innovación terapeúticas y pedagógicas. Atisbos de ese nuevo paradigma se dan ya en el Siglo XVI, si bien

la reclusión que se seguirá practicando y acentuando, aunque sea en manos laicas, es más propia de los esquemas tradicionales de rechazo.

El Siglo XX, sobre todo el período de entreguerras, encontrará los medios de desarrollar los instrumentos médico-terapeúticos que el cambio de paradigma buscaba, desarrollando las técnicas y los procesos multidisciplinares del paradigma de "la rehabilitación". Se trata de un marco de referencia recuperacionista, que trata de "reparar" al individuo y sus funciones, de hacerle productivo, de protegerle y de capacitarle. Pero, todavía, a pesar de sus notables progresos, está basado en criterios de control del profesional, que es quien tiene la ciencia y la técnica. Es el sujeto el que tiene que modificarse, cambiar, recuperarse de una diferencia, colmar su deficiencia para responder a un entorno exigente que no admite excepciones. La educación dentro de ese paradigma es en consecuencia segregada y se tiende a institucionalizar los procesos en medios residenciales, donde se concentran los recursos. El problema reside en el individuo, que es quien ha de ser re-habilitado. Los acentos se ponen sobre las destrezas funcionales, y las claves de la solución están en manos de profesionales, bajo dirección médica o psicoterapeútica. Podemos decir que es el paradigma que mejor responde a la denominación de "paradigma médico-industrial".

Creemos que aunque ambos paradigmas han dado frutos positivos no han sido sin embargo consecuentes con los desarrollos del humanismo y con la emergencia de los derechos humanos en las sociedades occidentales, que renovarán las ideas sobre las personas con discapacidad en las últimas dos décadas. El modelo o paradigma de "la vida independiente" o de "la autonomía personal" ha llevado el concepto de los derechos civiles y la visión de la persona humana libre y en sociedad al terreno de la discapacidad y la rehabilitación. Pensamos que, en combinación con los mejores logros de la función comunitaria y asistencial (que el modelo tradicional ya incluía en sus mejores versiones) y del valor de la intervención multidisciplinar y científica, (propia del modelo rehabilitador), el acento que el nuevo paradigma pone en el protagonismo del sujeto, de su rol peculiar en la sociedad, de la igualdad de oportunidades y de la importancia del cambio del entorno, pueden completar un modelo trivalente de aproximación a las consecuencias de la deficiencia en la vida de los individuos y de los grupos.

En el paradigma de "la vida independiente", el problema reside en la dependencia de la familia y de los profesionales, en el entorno y en el mismo enfoque del proceso de rehabilitación. Las claves de la solución se buscan en la ayuda mutua de las personas con discapacidad, la reivindicación legal, la autocapacitación para desarrollar, reconquistar o mantener una autonomía adulta, la remoción de las barreras físicas y sociales, la reconversión del entorno para la "accesibilidad", etc. En este paradigma de "autonomía" los logros se definen en términos de independencia, que más que física lo es de toma de las propias

decisiones, pues se puede ser muy independiente físicamente y muy dependiente mentalmente, o viceversa. La valoración de la autonomía de la decisión, dentro de este modelo, se aplica también en el campo de la deficiencia mental.

El enfoque societario o el impulso hacia una sociedad sin segregaciones, donde las soluciones no son resultado de la caridad graciable, sino del acceso equitativo a las oportunidades y recursos, podemos decir que tiene ya sus raíces en aquellos lejanos esfuerzos de los "humanistas del norte", y de Vives en particular, por situar la asistencia al pobre y al minusválido dentro de un paradigma que veía al hombre como centro de la naturaleza, a la autonomía de la mente y la bondad de las acciones como medidas de la perfección humana, y a la sociedad como el entorno para la realización del individuo.

Primera parte

EL HUMANISTA JUAN LUIS VIVES FRENTE A LA POBREZA Y LA MINUSVALIA EN EL CONTEXTO DEL S.XVI.

"Doy el nombre de hospitales (hospitalia) a aquellas instituciones donde los enfermos (aegri) son mantenidos y curados, donde se sustenta un cierto número de necesitados (inopum), donde se educan los niños y las niñas, donde se crían los hijos de nadie (expositi), donde se encierran los locos (mente capti) y donde los ciegos (caeci) pasan la vida" (De subventione pauperum, 1526)(10). Tales eran en la Brujas de Vives los Hospitales de San Juan, convertido hoy en Museo, o de Nuestra Señora de la Potterie, que todavía hoy es en parte un asilo de ancianas, aunque las salas de enfermos estén dentro de lo que es también un museo. Y asilos, que Vives debió conocer, eran también las antiguas Godshuizen ("casas de Dios" o "maisons-Dieu"), muy numerosas en la Brujas del S.XVI, donde se acogía a los ancianos, los pobres y los inválidos, a cargo de las corporaciones. Además de la famosa "casa del pelícano" y las del museo del folklore, hay todavía muchas calles en Brujas donde se conservan aquellas casas. Hoy podemos imaginar a Vives recorriéndolas en visita de información, para documentarse antes de redactar el De subventione pauperum, que le encargó el municipio de aquella su ciudad de adopción.

Los planteamientos de Vives en relación con la discapacidad y la rehabilitación, de los que hablaremos en la Segunda Parte deben ser vistos en el contexto de su época. La pobreza y lo que hoy llamamos "minusvalía", así como sus causas y circunstancias, tienen una larga tradición literaria y documental en la Europa anterior, coetánea y posterior a Vives. El enlaza con un pasado de problemas y reflexiones al respecto y, en el contexto del "humanismo del norte", se ocupa de ellos en numerosos pasajes de sus obras y, más sistemáticamente, en una de ellas, De subventione pauperum (traducida como "Del socorro de los pobres"). En este capítulo queremos resumir, primero lo que historiadores especializados han hallado sobre la pobreza y la minusvalía en el Medioevo y en el siglo XVI, y, segundo, queremos situar la obra de Vives y, en particular, el De subventione en el contexto histórico que le es propio: el movimiento humanista y civilista de los Países Bajos en la primera mitad de aquel siglo.

1. PARADIGMAS DE LA MISERIA Y LA INVALIDEZ

Nos hemos referido al "paradigma tradicional" de la discapacidad en contraposición a los paradigmas modernos de la rehabilitación y la autonomía personal. La Edad Media es el tiempo por excelencia de aquel paradigma, por el cual la persona que sufre las consecuencias de la enfermedad en la forma de una deficiencia o una discapacidad se hace acreedora de la compasión o del horror y el rechazo de la sociedad, compartiéndolos con el

resto de los pobres y desheredados. Por un lado se mezclan el temor a un castigo semejante con la caridad cristiana y el afán de la recompensa eterna que se gana con la limosna, por otro la desconfianza, la irrisión y la estigmatización.

Bronislaw Geremek, en su libro sobre los "marginales parisinos" de los siglos XIV y XV (11), cita textos de la época donde se ponen de manifiesto actitudes de rechazo y desconfianza, desde Jean Gerson en su "parlamento" sobre la pobreza y la mendicidad espiritual, pasando por las piezas teatrales del París medieval (*Miracles de Notre-Dame*, de Pierre le changeur, de Sainte Geneviève), los poemas satíricos de Eustache Deschamps (administrador y jurista) o el *Liber vagatorum* de finales del XV, hasta las ordenanzas reales prohibiendo dar limosna a los falsos inválidos, o los numerosos documentos jurídicos que se ocupan de la mendicidad y los delitos de los mendigos y truhanes (en los Países Bajos estaban también en vigor parecidas limitaciones). Aunque añade que de la misma manera que las alabanzas teológicas de la caridad no resumen toda la actitud medieval hacia la miseria y la invalidez, tampoco los retablos de desconfianza y hostilidad hacia el marginal de la literatura de la época nos dan completamente el tono de lo que se pensaba entonces. De hecho la persona con discapacidad encuentra al abrigo del "paradigma tradicional" una mayor acogida en la aldea o el pueblo, merced a las estructuras de apoyo mutuo de las comunidades tradicionales y a las actividades agrícolas o artesanales en las que puede ser útil, que no en los sistemas institucionalizados que el medio urbano traerá consigo.

Otro estudio que aporta numerosas claves para entender la discapacidad y la minusvalía en aquellos tiempos, así como la asistencia que el medioevo les presta, es el de Michel Mollat (12). Junto al concepto de la pobreza (paupertas), como carencia, se desarrolla el de "los pobres", percibidos como grupo social que suscita sentimientos de piedad pero también de inquietud, sobre todo por su gran número. Destaca el autor como se alcanza también una cierta abstracción del grupo cuando se llega al concepto de "el pobre". El pobre es el afligido, cuyo estado suscita compasión u horror y despierta el temor al potencial de rebelión y trastorno social que encierra.

Mollat subraya que el pauper en el latín medieval incluye todo un cúmulo de carencias y desventajas. Es el desprovisto de bienes (egens, egenus, indigens, inops, insuficiens, mendicus, miser), pero es también el que padece deficiencia alimentaria (esuriens, famelicus), o desnudez (nudus, pannosus). Por lo que se refiere al campo de este trabajo, las deficiencias físicas son parte de ese universo de condiciones englobadas en el mundo del pauper. Puede ser ciego (caecus), cojo (claudus), deformado por el reumatismo (contractus), discapacitado en general (infirmus), leproso (leprosus), lesionado (vulneratus), débil por salud o por vejez (aegrotans, debilis, senex, valetudinarius), deficiente mental (idiotus, imbecillis, simplex).

Finalmente resume la amplia definición de pobre y de su condición en el Medioevo de la siguiente forma (la traducción es nuestra): "El pobre es aquel que, de modo permanente o temporal, se encuentra en una situación de debilidad, dependencia, humillación, caracterizada por la privación de los medios de poder y consideración social, variables según épocas y sociedades: dinero, relaciones, influencia, poder, ciencia, cualificación técnica, honorabilidad de nacimiento, vigor físico, capacidad intelectual, libertad y dignidad personales. Puesto que vive al día, no tiene ninguna posibilidad de incorporarse sin la ayuda de otros. Una definición así puede incluir a todos los frustrados, los que no cuentan, los asociales, los marginales; no es propia de una época, de una región o de un medio en particular. Y no excluye a los que, por ideal ascético o místico, han querido desvincularse del mundo o que, por abnegación, han elegido ser pobres entre los pobres" (13).

El mismo autor recuerda que la pobreza implica grados (los así llamados "umbrales") y variaciones, de acuerdo con la época y el tipo de sociedad, cultura y desarrollo económico del contexto en el que vive el pobre. Los umbrales son de diverso tipo según el carácter de la "aflicción" que conduce a la pobreza. Distingue entre umbrales biológicos, económicos y sociológicos.

En el tema que nos ocupa, el umbral biológico da paso a la discapacidad y la minusvalía. Refiriéndose a él nos dice el mismo autor: "El umbral biológico -o de morbilidad- se franquea cuando ya no se reunen las condiciones mínimas de salud e incluso de supervivencia: deficiencias congénitas o accidentales, incapacidad para el trabajo, sub-nutrición. ¿Pero a qué edad, en qué momentos diferentes de la historia, el campesino se hace inepto para el trabajo agrícola, el artesano para su oficio, el mercader para sus desplazamientos comerciales, el clérigo para su ministerio y el noble para sus cabalgatas bélicas?". No son los mismos umbrales los del campo que los de la ciudad, como no son las mismas las condiciones de alojamiento, vestido, alimentación, vulnerabilidad fisiológica, higiene, etc. La detección de las miserias fisiológicas de otros tiempos ha de hacerse pues a la luz de los conocimientos de hoy. Y como dice Mollat, una "alusión al régimen alimenticio en el Roman de Renart, un detalle físico de un personaje pintado por Brueghel, una traza de raquitismo detectada en un esqueleto en excavaciones de cementerios, adquieren una significación, de otro modo insospechable, de debilidades o taras fisiológicas" (14).

Las deficiencias de higiene y salud, y por tanto las deficiencias y discapacidades, tan estrechamente vinculadas a la carencia de medios como al umbral biológico, se relacionan con los vaivenes socioeconómicos de la época medieval: aprovisionamientos dependientes del desarrollo económico y demográfico, de los fenómenos climáticos y de calamidades de todo tipo. Fluctuaciones brutales de precios y del valor de la moneda, exacciones señoriales, diezmos, tasas urbanas, impuestos de estado, endeudamientos progresivos, y, con frecuencia, detrás de todo ello

-aunque Mollat no lo indique- las guerras y las plagas, como ya lo dijo Erasmo.

2. LA ASISTENCIA

Estos son los trasfondos de pobreza y minusvalías de la Edad Media, y de la transición hacia la Europa Moderna en la época renacentista, cuyos ecos se oyen en la obra de Luis Vives. ¿Cuáles son, empero, los mecanismos asistenciales que la sociedad medieval y a continuación el siglo XVI aplican a estas situaciones patentes y generalizadas? Resumiendo mucho, tendríamos que decir que se oscila entre la represión y la institucionalización de la caridad. Con objeto de preparar el terreno a lo que diremos sobre el enfoque humanista y civil, especialmente en los Países Bajos, y sobre el "sistema Vives", nos detendremos un poco en el elenco y definición de las instituciones medievales de asistencia en la etapa en que se abren ya a la perspectiva renacentista y humanista de finales del siglo XV, para culminar con las tendencias reformadoras, en las que se comprende a Vives.

Hasta el siglo XIV los pobres y los mendigos no eran objeto del desprecio que comienza a generalizarse en el siglo XV. No es este el lugar para analizar las causas de esa evolución, que ha tratado a menudo, entre otros, Lieve De Mecheller (15). Entre ellas destaca la identificación entre mendicidad y contagio. Las grandes pestes hacían estragos y el mendigo vagabundo era visto como trasmisor de la enfermedad. Los levantamientos de las capas urbanas inferiores y de los campesinos pobres crearon un clima de desconfianza y un temor al pobre como criminal en potencia. Las manifestaciones literarias de esta prevención ya las hemos citado. A ello habría que sumar los testimonios iconográficos de la época en los que aparecen en destacado lugar las deficiencias de todo tipo. Finalmente, esta tendencia a la condena del ocioso y a la imposición de normas de represión o de trabajo forzado encontrarán también argumentos en el pensamiento del Renacimiento y la Reforma. No obstante, superando el rechazo popular y literario, el Humanismo promoverá la reforma de las instituciones medievales. ¿Cuáles erán estas? Lieve De Mecheller(Op. Cit., pp.27-36) resume las que existían en los Países Bajos, que son las que Vives conocía (aunque también debió de conocer las que había en la Inglaterra de Enrique VIII).

Entre las privadas se enumeran: Las Mesas del Espíritu Santo, creadas en torno a las mesas parroquiales. Distribuían pan, alimentos (carne, guisantes, manteca, pasas, vino, cerveza, a veces huevos, mantequilla, etc), vestidos, calzado, combustible y dinero. Las distribuciones coincidían con ciertas fechas, normalmente fiestas religiosas, y podemos imaginar las colas, dentro de las cuales destacaban todo tipo de deficiencias y discapacidades. No obstante, había controles derivados de la voluntad de los fundadores (quienes habían legado los fondos) y de los criterios restrictivos de peligrosidad social. Los Hospitales, que hemos ya visto definidos por Vives(pág.14), eran también instituciones

medievales de origen privado, generalmente bajo control eclesiástico, que acogían sin distinción enfermos, pobres, minusválidos, transeuntes, peregrinos y gente sin casa. El acento fundamental, al que luego se irían añadiendo los cuidados médicos, se ponía en la acogida y la hospitalidad. Algunos acogían también parturientas y huérfanos o expósitos. Lo infecciosos y leprosos no eran admitidos (Vives insistirá en abrir salas para ellos). Poco a poco, de los hospitales se derivarían los Hospicios, especializados por categorías, como los ancianos, los enfermos mentales (los peligrosos eran encerrados), ciegos, leprosos, huérfanos y expósitos, transeuntes. Las Casas de Transeuntes (Maisons de passants) estaban especializadas en dar acogida de una a tres noches a los viajeros, comerciantes, peregrinos, incluyendo además una comida caliente. También solían mantener a algunos pobres. Otras instituciones privadas de caridad en los Países Bajos eran las Cofradías, las Casas para escolares pobres y las Bolsas de estudiantes, que eran instituciones que fomentaban lo que hoy llamamos la "igualdad de oportunidades". El colegio Montaigu en París, donde residió Vives (e Ignacio de Loyola) era uno de estos colegios para estudiantes de clase modesta o de escasos recursos, en donde también estudió Erasmo, para regocijo de quienes lean la satira en la que pinta ese colegio, el diálogo Ichtyophagia. Se citan también las Limosnerías abaciales y las Instituciones para ex-prostitutas (maisons de Filles-de-Dieu).

Pero, junto a la Iglesia y la iniciativa privada, encontramos ya las instituciones públicas, promovidas por las ciudades y por el Estado. Hay testimonios de cómo los municipios y los príncipes (es decir los jefes de los estados del tiempo) se ocupan de asistir de un modo u otro a los pobres y necesitados, sobre todo a partir de los siglos XIV y XV. Esto, como veremos, irá en aumento, junto con la tendencia a la represión y al control de la asistencia. La aportación del humanismo, y de Vives en particular, dentro de las iniciativas de reforma de la asistencia social, también se harán sentir.

3. EL HUMANISMO DE LOS PAISES BAJOS Y JUAN LUIS VIVES por Constant Mattheeuussen.

Todas las facetas de la sociedad del siglo XVI iban a ser motivo de interés y de reforma para los humanistas, la pobreza y la marginación entre ellas. La aportación de Vives, su mentalidad, su *De subventione pauperum*, no se entienden fuera de ese contexto. El mismo Vives en *De disciplinis*(17) entre las reglas que da para comprender a los autores está la de situarlos en el contexto de los que les precedieron y de los que les siguieron; ésta es la forma de proceder que seguiremos también nosotros.

No es ocioso recordar que el Humanismo que se manifiesta al empezar la Edad Moderna es un fenómeno europeo que se ha ido difundiendo desde Italia. Conviene destacar en primera instancia que el Humanismo es un componente cultural que pertenece a la res publica litteraria europea, de la cual el humanismo de los Países

Bajos es una derivación local. Lo que no impidió que esa variante alcanzase un impacto internacional. En efecto, no hay otra época de la historia de los Países Bajos en la que su desarrollo cultural y cívico hayan tenido la influencia europea que tuvieron los años que abarcan las vidas de Erasmo, por una parte, y Justo Lipsio por otra. Es decir, el siglo XVI. La vida cultural y el pensamiento de esas tierras, que corresponden más o menos al actual Benelux, fueron el principal contexto para la evolución intelectual de Juan Luis Vives.

El término "Humanismo" se utiliza aquí en el sentido de la definición de Kristeller(18). Según esta hipótesis de trabajo, los humanistas del Renacimiento son en su mayoría y ante todo filólogos clásicos con una sólida formación (según las normas y los conceptos de entonces) y científicos (no siempre profesores) que se ocupaban de los llamados studia humanitatis. Tal como resulta de testimonios de la época, el campo de estudios abarcaba la Gramática, la Retórica, la Poesía, la Historia y la Filosofía Moral. Estos conceptos no siempre han tenido el contenido que tienen hoy. Quedan fuera del campo de los studia humanitatis la Teología, la Jurisprudencia, las Matemáticas, la Física y la Medicina. Ello no obstaba a que un humanista concreto pudiera ser también activo en esas materias.

a. Líneas generales del desarrollo del Humanismo en los Países Bajos

Cuando el humanismo alcanzó los Países Bajos, éstos se estaban convirtiendo paulatinamente en una unidad política, primero bajo la influencia de los borgoñones y después de los Hausburgo. Estas dinastías lograron, dentro de un país geográficamente limitado y con ciudades muy accesibles, que la nobleza aceptara a la Corte como el centro de su existencia. Además había una única universidad, la de Lovaina, que funcionaba desde 1426. Por último el humanismo llegó a los Países Bajos cuando la imprenta ya funcionaba de modo satisfactorio de la mano del impresor Dirk Martens de Alost, que trabajó, entre otros lugares, en Lovaina y Amberes.

Los pivotes del humanismo de los Países Bajos fueron, pues, la Corte de Borgoña, la Universidad de Lovaina y los Impresores. A aquella corte, llena de influencias francesas, donde aún se desconfiaba de los humanistas, llegó Erasmo en 1516, como consejero del entonces duque de Brabante Carlos V. El que su posición controvertida no diera lugar a ningún procesamiento estatal, se debe sin duda al prestigio de que gozaba en la Corte. La gobernadora nombrada por Carlos, Margarita de Austria, había logrado crear en Malinas un modesto centro renacentista. Andando el tiempo, en 1533, otra Gobernadora de los Países Bajos, Margarita de Hungría, le rogaría a Erasmo, que prudentemente residía en Friburgo, que volviese: "nosotras mismas nos encargaremos de la defensa de vuestra persona". La Corte estaba por el humanismo.

Por su parte, la Universidad de Lovaina, que ya contaba con un asidero para el humanismo en su Facultad de "Artes" al tiempo de su fundación, se convirtió en escenario de las luchas de los literatos humanistas por sobreponerse a la dominante Facultad de Teología, con su línea de escolástica tardía. De estas batallas puede ser eco indirecto, pues se refiere a París aunque se publica en Lovaina, el libro de Vives *In pseudodialecticos* (Lovaina, 1519). El humanismo sólo se abriría paso con Erasmo y con la base del *Collegium Trilingue*, que se funda en 1517, pero que se consolida por la época de la segunda estancia de Erasmo en Lovaina (1517-1521). El Colegio se incorpora a la Universidad en 1519. Vives participó activamente de todos aquellos procesos, si bien supo mantenerse al margen de pugnas personalizadas. Aquel Colegio sería el crisol de brillantes trayectorias como las del filólogo Lipsio, el geógrafo Mercator, el anatómico Vesalio, etc.

Es conocida la crítica de Vives a la falta de imprentas en España: "Nunca creeré que exista ahí gran muchedumbre de estudiosos, hasta que me digan que hay en España diez o doce impresores que publiquen y divulguen los autores clásicos. Por este procedimiento, las otras naciones se limpiaron de la herrumbre de la barbarie" (Carta a Vergara, 14 Agosto 1527) (19). Pues bien, los impresores constituyen la otra palanca importante de la difusión del humanismo en los Países Bajos. Veintitrés años después de que Gutenberg imprimiese la *Biblia de Maguncia*, Dirk Martens (1466/67-1534) abre su primer taller. Su influencia entre esa fecha de 1473 y la del cierre de su taller de Lovaina en 1529, fue decisiva para la expansión del humanismo. Las tres cuartas partes de su producción las realizaría en Lovaina entre 1512 y 1529. La amistad de Erasmo influiría en orientarle hacia la impresión de obras de los humanistas. Por ejemplo, el *Enchiridion militis christiani* fue publicado por Martens.

Concluyendo, se puede decir que entre 1515 y 1530 el Humanismo iba ganando terreno en los Países Bajos, siendo para ello primordial el papel de Erasmo en la Corte, la Universidad y el mundo de la Imprenta. Son además los años en que la historia de los Países Bajos y la de España se entrelazan. Como se sabe, Felipe el Hermoso, hijo de Maximiliano de Hausburgo y de María de Borgoña, estaba casado con Juana la Loca. La muerte prematura de Felipe y la incapacidad oficial de Juana, hicieron que su hijo Carlos accediese a heredar el poder monárquico sobre ambos territorios, así como sobre Alemania.

En cuanto a Vives, abandonaba Valencia en 1508 para estudiar en París, pero en 1512 se vendría a los Países Bajos, y en ese cambio experimentaría la sensación de estar pasando de lo viejo a lo nuevo. Vives llega en efecto en el momento oportuno para participar de la eclosión del humanismo neerlandés. ¿Cuáles eran los rasgos distintivos de ese humanismo y cómo contribuyó Vives a determinarlos?

b. Notas distintivas del Humanismo de los Países Bajos.

Era un humanismo de índole erudita inspirado por Erasmo, quien, no obstante haber sido en sus comienzos casi exclusivamente un literato, logró muy precozmente forjarse un ideal humano propio. Como su formación, propia de las postimerías de la Escolástica, le había confrontado a una religión ya muy poco convincente, que además se envolvía en un lenguaje "anticultural", abogó por una cultura lingüística renovadora que saliese al encuentro de los autores clásicos y de su carácter ejemplar. Erasmo propugna que el refinamiento de la cultura forma parte de lo genuinamente humano y que la religiosidad no puede ser enemiga del desarrollo cultural. Por otro lado el cristianismo es prolongación de la humanitas y, por lo tanto, también del prestigio cultural. Es su coronación, su plenitud. Así pues, sobre estas bases, Erasmo se iba forjando su ideal humano, que era también un ideal de civilización: la humanitas christiana combina pietas y eruditio; la pietas no excluye la eruditio (es decir que el humanismo no es enemigo de la ortodoxia, como afirmaban los escolásticos tardíos), y eruditio no es irreconciliable con pietas, ya que el verdadero cristianismo significa el apogeo de la humanitas.

Por este ideal de humanidad y mundo Erasmo desea explícitamente abandonar el gabinete de estudios: quiere ser leído, tener contacto con un auditorio, hablarle al mundo. Erasmo simboliza un humanismo deseoso de transformar el mundo. De ahí su afán de publicar, y de hacerlo con "visión de mercado", es decir dirigiéndose a un público amplio para la época. Cartas que desde el principio estaban pensadas para la imprenta, escritos apologéticos, toda clase de libelos satíricos.

Si además de servir a la difusión de su ideal humano, la producción y el estilo de Erasmo crearon diatribas y laceraciones en la Europa de su época no vamos a discutirlo aquí; lo cierto es que fue valiente y no rehuyó los debates de su tiempo. Los humanistas que vinieron después, quizás asustados por la acción revolucionaria de Lutero, no siguieron acometiendo esa ardua tarea de una reforma de la Iglesia, que hacía inevitable la confrontación. Lipsio y los humanistas que le siguieron en los Países Bajos volvieron al gabinete y a refugiarse en la Filología. Mientras tanto, en España y en Francia, la sospecha de erasmismo podía ser tan grave como la de luteranismo y conducir al proceso inquisitorial y a la hoguera.

Vives no fue de los que se recluyeron, el ideal humanista de Erasmo marcó también las pautas de lo que podemos llamar su conversión de la oratoria a la filosofía, o la proyección de su pensamiento humanista y clásico sobre los problemas del hombre y la sociedad. El, que, como luego veremos, experimentó los efectos de la religiosidad sin cultura en la intolerancia que se vivía en Valencia contra los judíos conversos, sintonizó de inmediato con el ideal humano de Erasmo. Pero, ¿con qué acentos propios?

c. Vives en el humanismo de los Países Bajos

Erasmo le escribió en alguna ocasión a Tomás Moro "Vives es uno de aquellos que harán palidecer el nombre de Erasmo" (20). Aunque esta profecía no se haya realizado globalmente (habiéndose áreas del pensamiento donde Vives obtuvo una influencia que Erasmo no obtendría, pero sin que Vives alcanzara nunca ni una parte de la popularidad que consiguió el de Rotterdam), había razones para pronosticarlo. Una de ellas es que, aunque Vives se sintiera a gusto en el humanismo erasmiano, siempre logró poner sus acentos propios: testimonio de una independencia y una madurez que han enriquecido a su Flandes adoptivo. Esta combinación de inclinación hacia las líneas dominantes del humanismo neerlandés y de actitud crítica dan un carácter original a la obra de Vives. ¿Cuál habría sido su trayectoria de haberse quedado en Valencia o incluso en París?

En armonía con el humanismo de los Países Bajos Vives quiere también contribuir a la construcción de un mundo distinto. No quería en absoluto limitarse a ser un erudito ajeno a la sociedad, sino que deseaba salir al encuentro de los problemas del mundo y de la gente. También a él la escolástica tardía le había resultado pobre e insuficiente. La búsqueda de una creación literaria en prosa, en familiaridad con la literatura antigua, su lectura temprana de la obra completa de Cicerón, sus creaciones oratorias, responden a los primeros pasos de Vives en la dirección marcada por la renovación humanista.

Su esfuerzo por la expresión artística latina, lo llevarán incluso a excederse y escribir obras de difícil lectura, que incluso suscitarían la crítica de Tomás Moro, debida al uso de latín arcaico en el *Aedes Legum* (1520). Vives necesitaba darse cuenta de que el mensaje no surte efecto si no se expresa con nitidez. Su opción por una creciente comprensividad coincidió con su compromiso con los problemas de su tiempo en la misma línea del erasmismo y del humanismo de los Países Bajos en aquellos años de enorme agitación y conflictividad ideológica y política. Vives se mezcló "oportune et importune" a todas las cuestiones candentes de la Europa de su época, dedicando, escribiendo, aconsejando a emperadores, príncipes, obispos, papas, municipios, nobles, etc., planteando la reforma de la política, de los estudios y de la asistencia, la educación y las prácticas sociales, y revisando conceptos adquiridos en muchos campos del saber, la ciencia y la moral de su tiempo.

Todo esto le llevaría incluso a situaciones comprometidas, como la vivida en la corte de Enrique VIII y Catalina. En la cuestión del divorcio no eludió oponerse a las razones del Rey pero tampoco le dio toda la razón a Catalina, en cuanto a los procedimientos que ella quería adoptar. Esto le valió la reclusión, el riesgo y la pérdida del mecenazgo de los reyes.

Entre los muchos ejemplos del acento propio y de la aportación de Vives al humanismo, destaca, y nos interesa

particularmente en este libro, su obra *De subventione pauperum*. Sobre las convergencias y divergencias con Erasmo hablaremos más adelante.

d. Del socorro de los pobres

La génesis del libro *De subventione pauperum* pone de manifiesto esa evolución de Vives hacia la inteligibilidad en los escritos. En él intenta elaborar para las autoridades de Brujas un programa políticamente practicable para combatir el problema de la pobreza en la ciudad. Entre la primera edición de 17 de Marzo de 1526 y la segunda de Setiembre, Vives se esfuerza por mejorar el texto y escribe a su amigo Cranevelt (13 de Abril de 1526)(21): "quisiera saber lo que piensas de las reglas sobre los necesitados, porque esto me preocupa más que las sílabas o los vocablos". Al leer el *De subventione pauperum* salta a la vista que el estilo es muy directo, ya no es esa acumulación de frases y reminiscencias de la antiguedad tan corrientes en las obras de los humanistas, que con frecuencia dificultan su comprensión. Vives refleja en su estilo la voluntad de llegar a los lectores, influir en el cambio de la sociedad de su tiempo. La segunda parte del libro es sobre todo un ejemplo de concisión y de sistematización de medidas concretas, sin olvidar la forma de allegar medios para ponerlas en práctica.

Pero, antes de adentrarnos en el análisis del contenido del libro de Vives, conviene que lo enmarquemos en las reformas que ya habían empezado en el norte de Europa, y en particular en los Países Bajos, y a las que Vives dio un cuerpo teórico, que repercutiría en toda Europa(22). Aunque desde el siglo XIV(23) haya antecedentes esporádicos de la teoría de la intervención de las autoridades no eclesiásticas en la asistencia a los pobres, lo cierto es que son las experiencias flamencas, precedidas por las menos influyentes de Nuremberg(1522) y Estrasburgo(1523), las que marcaron la dirección, en concreto la tan famosa de Ypres en 1525, a la que seguirían las de Lille, Roubaix, Saint-Omer, Cambrai, Dunkerke, Lyon y, sobre todo, Brujas, que fue la ciudad que le encargó a Vives el trabajo, no sin influencia de lo que se hacía también en Inglaterra y, lógicamente, cabe pensar, que de sus vecinos de Ypres. Es en Inglaterra donde De Praet le hace a Vives el encargo y donde, con harta probabilidad, Vives había departido con Tomás Moro sobre las causas y las soluciones de los males de la sociedad de su tiempo, incluida la pobreza. Como luego veremos, Vives tuvo que haber leído lo que sobre estas cuestiones escribió Moro en el Libro Primero de la Utopía (se estima que Vives encontró personalmente a Moro a fines de 1520 o en 1521 durante una de las embajadas de éste a los Países Bajos).

No obstante, la sensibilidad de Vives ante la miseria y la pobreza viene de más lejos o, como vulgarmente se dice, "llovía sobre mojado". Se pueden citar bastantes textos, como veremos en el próximo capítulo, pero son significativos para nuestro propósito los anteriores a 1526. Ya en 1520, en el *Aedes legum*

(24), publicado por el mismo impresor (Martens) que sacó a la calle La Utopía, habla de como "Los hombres buenos y de provecho van macilentos y flacos, sumidos en la extrema pobreza y hamrientos... vestidos con cuatro andrajos deshechos y son casi unos miserables", y de como los jueces se "muestran severos y duros con los pobres animalillos desvalidos, en cambio en nada asustan a los poderosos"(25). Y en carta a Cranevelt el 24 Junio 1522 Vives le exhorta a no decaer en la lucha por mejorar la sociedad, por construir una casa para todos "incluidos aquellos pobrecillos a quienes mi portero no admitió al Templo de las Leyes, para que no sigan durmiendo al sereno"(26)(la traducción es nuestra). Y ya en su primera obra publicada, *Christi Iesu Triumphus*, dice amar sobremanera aquellos versículos del Apocalipsis de San Juan(21,4-5): "Y borrará Dios toda lágrima de sus ojos, y no habrá más la muerte ni el luto ni el grito de guerra ni el dolor que antes habían; y el que estaba sentado en el trono dijo: he aquí que hago nuevas todas las cosas"(27).

Vives experimentó la evolución hacia su "filosofía social" en los Países Bajos del Sur, en particular en Brujas; aunque no podamos ignorar las influencias inglesas que incidieron en su pensamiento social, lo mismo que también las tuvo Erasmo. Pero de lo dicho anteriormente se puede deducir que Vives ya era sensible a las miserias sociales antes de haber viajado a Inglaterra, aunque la Utopía de Moro, precisamente publicada por Martens en Lovaina en 1516, debió de influir en su forma de pensar. Según esto, las ideas de un inglés a título individual pudieron entrar muy pronto en el acerbo de Vives, sobre todo en lo que se refiere a las causas de la pobreza y al enfoque rehabilitativo y no represivo.

También se puede decir que la situación social a comienzos del siglo XVI, en particular en los Países Bajos del Sur, y en Brujas, que decaía frente a otras ciudades del norte, especialmente Amberes, al perder su comunicación con el mar (sin que los contemporáneos pudieran aún ser conscientes de ello), es el decorado sobre el cual hay que entender las concepciones de Vives sobre la asistencia pública. Es así como su dedicatoria del *De subventione pauperum* a los Burgomaestres y al Senado de la ciudad adquieren su sentido.

Los Países Bajos del Sur se caracterizaban ya en aquella época por una tasa de urbanización elevada: del 30 al 55%. En las ciudades, entre las cuales Brujas era de las más importantes, predominaba un capitalismo de comerciantes asentado sobre una masa mayoritaria de asalariados empobrecidos. Los salarios fluctuaban con los beneficios de los comerciantes y no de las necesidades de los trabajadores, ni siquiera respetando unos mínimos vitales. Esos trabajadores asalariados eran pues parte de los pobres, y las autoridades públicas, en vez de corregir esos abusos en materia salarial, más bien los fomentaban (al ser los gobernantes parte de la clase mercantil). En consecuencia, con la urbanización coincidió el aumento de la pobreza, llegando a afectar hasta a un 30 % de la población.

Forman parte pues de la categoría de los pobres, junto a muchos jóvenes y viejos, los minusválidos, las viudas y otros necesitados tradicionales, también los nuevos grupos: los asalaridaos, los trabajadores domiciliarios y los vagabundos (podríamos decir los "refugiados" y los "inmigrantes"). En el siglo XVI se toma conciencia de que las instituciones y la acción de la Iglesia heredadas de la Edad Media no son suficientes: el aumento del proletariado urbano, el vagabundeo y la mendicidad eran crecientes. Las persecuciones religiosas contra los heterodoxos como reacción de Carlos V a la Reforma luterana eran también causa del desarraigo de muchos que se veían obligados a emigrar por sus creencias.

La lucha contra el pauperismo se convertirá en una obsesión supra local: el mismo Carlos V promulgará en 1531 un edicto prohibiendo la mendicidad y preconizando la centralización de los fondos y una unificación de la acción de asistencia bajo la autoridad civil. Sabemos que esta tendencia duraría poco, y el poder eclesiástico recuperaría su papel central con la contrarreforma y con Felipe II. En todo caso, el edicto de Carlos V fue en la práctica papel mojado, siendo la actitud de la población y de las autoridades locales reacia a las medidas represivas. La ejecución de mendigos que Moro denuncia en la Utopía en el caso de Inglaterra, no parece que fuese aplicada por los jueces de los Países Bajos. No obstante, los correccionales ("maisons de correction") se desarrollaron en la 2a mitad del XVI. En ellos los necesitados sospechosos de "peligrosidad social" eran encerrados para rehabilitarse con una mezcla de trabajo forzado e instrucción religiosa (muy en la línea de las recomendaciones de Moro en la Utopía).

e. Algunos aspectos de la respuesta de Vives a la pobreza

Establecido el contexto, nos referiremos a algunos capítulos del *De subventione pauperum*. En particular nos concentraremos en los capítulos segundo y tercero del libro III. Este libro, como es sabido, trata de la ayuda pública a los indigentes, mientras el primero alude más a los esfuerzos privados y a los fundamentos naturales y revelados de la lucha contra la pobreza. En el capítulo segundo se describe la manera de identificar y conocer a los grupos que son objeto de ayuda ("Collectio pauperum et professio": "de la recogida de pobres y de que se les tome la filiación"), mientras que el tercero se interesa explícitamente por los problemas de una política en relación con los pobres ("Qua ratione eis omnibus prospiciatur victus": "de qué manera se ha de procurar el mantenimiento de todos éstos").

1. Lo primero que constatamos es que Vives adopta un punto de vista puramente local, a pesar de que la autoridad central está tratando ya de copar la ayuda a los necesitados, es decir de organizarla a nivel supra-local (el decreto de Carlos V en 1531 respondía a ello). No hay ningún eco de esa tendencia en *De*

subventione pauperum. Podría esto explicarse por el hecho de que la obra se ha redactado a petición de un notable brujalés y se destina a la atención de la ciudad de Brujas. Sin embargo sorprende un poco que ese tema de discusión (política asistencial centralizada versus política local) no atraiga la atención de Vives en su libro. Puede ser, sin embargo, que una de las razones que justificaban la tendencia centralizadora, la falta de medios en las pequeñas comunidades, no se sintiese en Brujas con la misma agudeza, por contar esta ciudad con suficientes medios financieros, tanto laicos como eclesiásticos: "yo no tengo la menor duda que, haciendo todo esto (se refiere a la forma de racionalizar las fuentes de financiación) bastará y aun sobrará" (28).

En realidad la atención de Vives no se limitaba a Brujas: hay alusiones a lo que pasaba a poca distancia, en Armentières. Pero tales referencias no le conducen a abrir sus propuestas a la acción supra-local, como ni siquiera la trata al ocuparse de los pobres "extranjeros" (=no brujaleses), para los que recomienda el reenvío a su lugar de origen, aunque provistos de un viático, salvo en caso de que en tal lugar haya guerra.

2. Vives no criminaliza la mendicidad y el vagabundeo. Este es quizás el aspecto más moderno del enfoque vivista: la no-criminalización significa en realidad que la ayuda a los indigentes es para Vives un problema social y no un aspecto de la política de lo criminal.

Es claro que los pobres, los mendigos y los vagabundos pueden convertirse en factor de inseguridad, con el inevitable corolario de verlos bajo la óptica de las políticas de la peligrosidad social. Vives era perfectamente consciente del riesgo que la proliferación de los pobres acarreaba al funcionamiento de la sociedad. Afirmaba expresamente que los vagabundos y los mendigos eran, bajo muchos puntos de vista, peligrosos. Constituían, por ejemplo, una amenaza para la salud pública, pues entre ellos se encontraban muchos enfermos, de los cuales bastantes eran contagiosos, que además descuidaban agresivamente su higiene. Su desesperación y frecuentes desvaríos les marginalizaban y empujaban a la revuelta y al desorden.

Un observador que pone sobre el papel análisis tan crudos de lo que sucedía en las calles y en los templos de la ciudad no es obviamente un teorizante ingénuo. De hecho, los gobernantes de la época, que aplicaban los mismos análisis, llegaban a conclusiones de tipo represivo. Vives escribía para unos lectores (lo que hoy llamamos "policy makers") inclinados a una concepción criminalizadora de la pobreza, por lo que, sobre ese fondo, su punto de vista, exclusivamente social, puede calificarse de revolucionario. Incluso en nuestros días este tipo de colisión conceptual sigue siendo de actualidad: recientemente un tribunal de Nueva York ha tenido que declarar anticonstitucional la prohibición de la mendicidad.

3. La solución de Vives a los problemas de la mendicidad y el vagabundeo reposa esencialmente sobre dos pilares: preventivo, a través de una enseñanza apropiada, y curativo, a través de una política de empleo consciente.

Nos ocuparía mucho espacio tratar aquí de las concepciones educativas de Vives (y la relación entre la educación y la discapacidad se tratará en el capítulo siguiente), pero sí podemos resumir las dos líneas directrices de su política de empleo (trazadas en el capítulo segundo del libro II del *De subventione pauperum*).

En el primer capítulo, Vives presenta una relación de las categorías de pobres: se les encuentra en los hospitales, en las calles como vagabundos, pero también como vergonzantes y escondidos en sus casas. La lucha contra la pobreza debe pues realizarse también ofreciéndoles trabajo. Para la solución-trabajo evidentemente hay que ser capaz de trabajar. Vives propugna el examen médico de los necesitados para valorar sus capacidades ocupacionales. Como luego comentaremos, su umbral de capacidad incluye a casi todos: ancianos, ciegos, enfermos, etc, que pueden ocuparse de trabajos adecuados a sus destrezas y fuerzas.

Así pues, la Ciudad debe poner en marcha una política de empleo. Las empresas recibirán un cupo de la mano de obra ociosa e incluso la propia municipalidad podrá subcontratar. Tiene además que combatir el parasitismo en los hospitales, pues muchos de los que allí se amparan tienen capacidad de trabajar.

Por lo que se refiere a los necesitados que están en sus casas y que, a pesar de hacer trabajos en su domicilio, no obtienen una retribución suficiente para subsistir, la Ciudad puede ofrecerles encargos complementarios o pagarles un complemento para que alcancen el mínimo vital. No obstante, la adjudicación de ese subsidio debe de ir precedida de una encuesta sobre sus necesidades, llevada de forma humanitaria. El fondo de estos problemas y de estas medidas es que, en el siglo XVI, la retribución de los asalariados no se fijaba en función de las necesidades, sino de acuerdo con el deseo de los patronos de obtener a toda costa el beneficio más alto. Por eso, tener empleo no significaba salir de la pobreza. Vives, consciente de ello, no encara al problema con una política de intervención pública sobre los salarios (no era fácil poder concebir en su época una tal autoridad para la intervención y la planificación socio-económicas), sino que propone la creación de complementos a cargo del gobierno de la Ciudad. La idea no sólo era innovadora, sino, ajustándose al ámbito de autoridad del poder local, se trataba en efecto de organizar una oficina de beneficencia.

En resumen, la ética del trabajo la comparte Vives con los humanistas de su época y con la Reforma protestante; la organización de un subsidio complementario de ingresos mínimos es suya y original.

4. Ya hemos indicado que la lucha contra la pobreza se había entablado desde hace siglos y que Vives se encontraba con todo un

entramado institucional que atendía a los marginados. Pero, como él pone de manifiesto, dichas instituciones se habían a menudo degradado. Nos remite a ejemplos concretos, aunque no con precisión suficiente (incluso prefiere citar diplomáticamente las corruptelas de España antes que señalar los ejemplos conflictivos de los Países Bajos). Consecuente con la situación de degradación, Vives se pronuncia en lo relativo a la intervención de las autoridades públicas. Podemos resumir su respuesta del siguiente modo: las instituciones privadas son autónomas en la medida en que se ajusten a su finalidad, y es la autoridad pública quien debe controlar el respeto de esas finalidades.

5. A continuación nos podemos plantear la cuestión de si Vives defendió la necesidad de la iniciativa pública en la creación de infraestructuras contra la pobreza. Honestamente hay que decir que su referencia a la puesta en marcha de instituciones del Estado (como poder central) es tímida. Así como es totalmente explícito al otorgar a los municipios la iniciativa de la escuela pública (y siente orgullo al mencionar que en Brujas se hace así), no aboga claramente por una fuerte iniciativa gubernativa en la lucha contra la pobreza y en favor de la salud pública. En el siglo XVI no era fácil reclamar algo así, y hasta es meritorio que Vives lo considere posible, aunque sea tímidamente. Esta postura incipiente es otro de los aspectos innovadores de su contribución.

Este papel subsidiario de las instituciones oficiales se basa en la distinción entre capacidad e incapacidad para el trabajo. Como hemos visto, Vives predica la inserción laboral, con umbrales de exigencia muy rebajados. A pesar de todo, había quienes no podían superar esos umbrales y no tenían más remedio que estar en un hospital. Y cuando los hospitales existentes no disponían de suficiente capacidad, la Ciudad debía ella misma encargarse de edificar una institución, que tendría un carácter cerrado, de reclusión, pero no por razones de índole penal, sino por motivos de salud pública: las epidemias debían evitarse.

La Ciudad tenía la obligación de dotar esas instituciones con el equipo de médicos necesario. Que no se trataba de semi-prisiones queda claro, por el hecho de que, cuando el contagioso sanaba, abandonaba el establecimiento.

f. A modo de conclusión

Vives es un artista humanista, y más en concreto un orador. Desarrolló esta formación básica a través de sus intensos contactos con la literatura antigua (sobre todo latina). Esto armoniza, por otro lado, con su forma de percibir el mundo, es decir con su imagen del hombre y con su desarrollo como pensador del hombre y de la sociedad. Su evolución personal es acorde con la misión humanista y, en particular, con la del Humanismo del Norte bajo la impronta de Erasmo: abandonar el propio gabinete y salir al encuentro del mundo para humanizarlo. Su preocupación social es un elocuente testimonio de ello.

En la lectura del *De subventione pauperum* salta a la vista que esta obra, contrariamente a la preceptiva formal y literaria del *apparatus fontium*, que tanto peso tiene en otros trabajos oratorios de Vives, tiene un estilo simple y directo. El latín es evidentemente clásico (en el sentido humanista) pero el mensaje está sorprendentemente desnudo de ropajes antiguos. Lo que persigue el autor es la comprensión inmediata, la influencia que transforma la realidad estudiada.

Que hay una anticipación vivista del enfoque social se puede argumentar por su forma de colocar sus ideas en el trasfondo de aquellos Países Bajos de los primeros decenios del siglo XVI. Por sus apreciaciones contextuales Vives se nos muestra como un humanista que piensa en social. Su gran modernidad reside, a nuestro parecer, en el acento que pone sobre las consideraciones de orden social, en una época en la que la tendencia a la represión predominaba. Su pensamiento, según el cual hay que limitar la autonomía de las instituciones privadas, fundamentalmente eclesiásticas, se sitúa en la perspectiva de lo que los siglos siguientes confirmarán: la autoridad pública ha de introducir la coherencia entre sus objetivos y funciones y el carácter de sus intervenciones. Propugnar una combinación de intervención pública y privada bajo el control de la autoridad pública es una teorización que incorpora lo más progresivo de la época, de forma para entonces revolucionaria.

Es significativo que su diseño de la intervención pública sea subsidiario, complementando a la privada allá donde ésta no alcanza o falla, en materia de política laboral, no reclamando la competencia en materia de regulación salarial, aunque sí proponiendo un subsidio para alcanzar el mínimo vital.

Es también característico de Vives el omitir iniciativas de creación de reglamentos escritos para la aplicación de las políticas que propugna. Si se hubiese inclinado por la tendencia a la intervención supra-local, que se defendía precisamente en los Países Bajos en la primera mitad del XVI (aunque se renegase de ella inmediatamente en la segunda mitad del siglo), se hubiera visto obligado seguramente a proponer medidas legales. La omisión (quizás consciente) del enfoque supra-local y del papel de la autoridad estatal en esa dimensión ensanchada, así como la ausencia de referencias coercitivas y de sanciones legales de las faltas y corruptelas de la iniciativa privada, revelan en Vives el predominio de la conciencia filosófico-social sobre la jurídico-social: él es un hombre que escribe un programa pero que no lo traduce a textos jurídicos. En verdad, no le habían pedido un reglamento, sino un programa. Sea como sea, el acento que puso sobre lo social no hace más que honrarle y colocarle entre los hombres que supieron marcar la dirección hacia el futuro.

Segunda parte

LA DISCAPACIDAD Y LA REHABILITACION

Tratamos de interrogar a un pensador humanista de la primera mitad del S.XVI a través del "espesor de los siglos". La época de Vives abundó en conflictos y movimientos decisivos, cuyas consecuencias todavía nos afectan hoy. Aunque nuestros interrogantes tengan acento monográfico, nunca se puede hacer preguntas a un autor y mucho menos a un humanista, sin acercarnos a él en toda su polivalencia. Además los "humanistas del norte" eran particularmente multidisciplinares en las cuestiones que afectaban a la vida social y religiosa de su época. De nuestras cautelas metodológicas y del rigor con que tratamos de establecer el diálogo con la obra y con la vida de Luis Vives, de acuerdo con los datos que han llegado hasta nosotros, hemos hablado en la Introducción. También hemos descrito y analizado en la Primera Parte el contexto histórico e ideológico al que tenemos que trasladarnos. Con estas cautelas y en ese contexto histórico pretendemos ahora comprender el tratamiento que dio Vives a las cuestiones de la discapacidad y rehabilitación (que son términos nuestros y términos del habla castellana y no del vocabulario latino de Vives) y la base biográfica que pueden tener y que podemos rastrear hoy.

Para adentrarnos en ellas y para situar los hallazgos, tenemos que trazar un marco sucinto del perfil intelectual y moral del autor y de sus ideales humanos. ¿Cuál es el perfil criteriológico del humanismo vivista? ¿cuáles sus concepciones e ideales sobre el ser humano? ¿cuáles sus contradicciones? Dentro de sus esquemas conceptuales y morales ¿cómo trata Vives las cuestiones relacionadas con la enfermedad y su prevención?, ¿con la procreación y sus riesgos? Y, desde la perspectiva de la pobreza y de los flagelos sociales de su tiempo ¿cómo se acerca a lo que hoy llamamos discapacidad y minusvalía? A partir de ahí ¿qué medidas, que hoy denominaríamos de rehabilitación y recuperación, propone? ¿qué ideas aparecen en su obra sobre la importancia del contexto del entorno en el proceso invalidante o recuperador?

¿En el pensamiento de Vives y, sobre todo, en aquella parte psicológica y educativa de su obra que ha sido reconocida como la más original y en aquella otra que compendió con acierto e influencia las corrientes de innovación en la asistencia social cuáles son los conceptos que ya responden a las tendencias modernas en el tratamiento de los problemas de la educación/rehabilitación y de la socio-integración de las personas y de los grupos marginados? ¿cuáles sus ideas de psicología que alumbran nuevas actitudes en la aproximación a las diferencias humanas?

Finalmente ¿cuál es la relación de todo ello con la vida y la evolución del individuo Juan Luis Vives? ¿cuáles las raíces e influencias de tipo familiar y las vivencias dramáticas de padres

y hermanos que pudieron marcarle? ¿cómo la enfermedad, la discapacidad y la minusvalía hacen mella en él y condicionan su existencia y la de sus seres más cercanos?

En la Primera Parte se han planteado aspectos que son necesarios para situar las ideas y la experiencia de Vives sobre la discapacidad y sobre la rehabilitación en el contexto histórico de la asistencia social de su época y del humanismo de los Países Bajos. Y el profesor Constant Matheeuussen en su resumen de los aspectos clave del *De subventione pauperum* nos ha colocado también en el entorno adecuado para contextualizar las cuestiones específicas del presente trabajo. Si hay alguna reiteración a partir de ahora, la habremos mantenido en la convicción de que ayudará a reforzar el entendimiento que estamos buscando.

Seguramente nuestros objetivos son tan ambiciosos como parciales van a ser nuestros resultados, no sólo por la mosaicidad de los datos y el "espesor de los siglos", sino también por las limitaciones temporales y humanas de nuestro estudio. Si, no obstante, logramos sentar unas bases honestas para más profundos estudios y abrir un diálogo fecundo no sólo con Luis Vives, sino con una época y unas corrientes de pensamiento que aún hoy tiene mucho que decir a las mentes insatisfechas, habremos ayudado, nos diría un humanista del XVI, a que todos seamos, en siendo un poco más sabios, también más justos.

4. JUAN LUIS VIVES: EL HOMBRE Y EL HUMANISTA. ALGUNAS LINEAS DE SU PERFIL.

Como en todo ser humano y en todo intelectual, hay en Luis Vives una evolución, un enriquecimiento a través de la experiencia. Pero suele haber en la obra de los grandes pensadores algunas líneas que se manifiestan desde los estadios más tempranos de su obra y de su vida y que se van manteniendo en lo esencial. Son conceptos básicos pero son también actitudes y opciones morales. En el caso de los humanistas esto es particularmente cierto. El compromiso del intelectual humanista va unido a fuertes convicciones éticas, y Vives se muestra como intelectual comprometido, planteándose desde muy pronto los temas candentes de la sociedad de su tiempo, de acuerdo con unas opciones que dan el perfil de su acercamiento al mundo y al ser humano.

Los comienzos del compromiso de Luis Vives son los de un joven intelectual, que en su interés por el humanismo literario, se rebela contra la hipertrofia de la lógica formal y busca la reforma de la enseñanza de la retórica y de la dialéctica para orientarlas instrumentalmente al perfeccionamiento del conocimiento y la moral del individuo. Son conocidas su revisión crítica de las pautas educativas de la enseñanza superior tal como él la vive en París y su reacción contra las cuestiones inútiles de una lógica y una teología empantanadas en "disputationes" y de espaldas a las crisis de su tiempo (*In Pseudo dialecticos*, 1519), que se concretarán años más tarde en replanteamientos sistemáticos del currículum (*De Disciplinis*, 1531).

La influencia del evangelismo erasmista le conduce también a un cristianismo sobrio, desprovisto de las adherencias del catolicismo estructural, que nunca le convenció, y que tampoco podía armonizar con su vivencia del judaísmo familiar, que parecen estar también en las raíces de su escueta religiosidad (se podrían quizás estudiar la bases bíblicas y la ética de Vives desde la hipótesis del judío que ha encontrado a su Mesías en Jesús pero no en la Iglesia).

Su reflexión educativa a partir de la propia experiencia de estudiante, sobre todo en París y Lovaina, pero sin descartar sus comienzos en Valencia, que se completará en su contacto posterior con las corrientes renovadoras de la pedagogía de los humanistas ingleses, y la depuración de su pensamiento cristiano de raíces judías, se reflejan en una primera etapa de obras formativo-retóricas y devocionales.

Ya desde esos comienzos ¿cuáles serán las líneas dominantes del perfil actitudinal e intelectual de Vives que se irán consolidando en su obra y en su forma de proceder?

Destaquemos en primer lugar la independencia del pensamiento que sólo se ha de someter a la razón y a la fuerza de la verdad. "Sólo obedecer, a mi razón, que ocupa para mí la plaza de los reyes y las reinas" (Carta a Vergara, 1528) (29). "El pensamiento es libre. Nadie puede impedir que uno piense lo que quiera" (Satellitium animi, 1524) (30). Y esto no era fácil de mantener para un hombre que dependía de los ingresos que le otorgasen los grandes de este mundo, entre ellos reyes y reinas, en función del agrado que les produjeran sus obras (y en manera más precaria de la venta de sus libros y de sus clases).

Como ejemplo, verificamos que Vives se resistió a tomar partido en las pugnas entre humanistas y teólogos, manteniendo una actitud libre de banderías, que lo llevaba a apreciar lo positivo de ambos bandos e incluso a terciar entre unos y otros. Quizá esta independencia le acarrease en parte su marginación del mundo académico, donde nunca consolidó una carrera estable, que, por otro lado, puede que nunca buscó a ultranza, precisamente para mantenerse en la libertad de un humanista laico.

Otra nota distintiva es la actitud de modestia intelectual que proclamó y mantuvo desde muy temprano, a diferencia quizás del alto concepto de sí que suelen manifestar otros humanistas, como Erasmo, quien quizás también por su conciencia de tener que cumplir una misión histórica, a la que la agresividad del escritor y publicista de ideas polémicas parecía necesaria, se manifiesta con un estilo diferente. Vives, en cambio, proclama que "débese evitar toda porfía, toda competencia, toda detracción, todo deseo de gloria hueca, cuando precisamente nos damos al estudio para librarnos de su cruda tiranía" (Introductio ad Sapientiam, 1524) (31).

La modestia intelectual, unida a su independencia, tienen su corolario en el aborrecimiento de los sectarismos y en la alergia a los liderazgos de escuela. "Yo no quería que nadie se me adhiriese y se pegase a mí como a mi propia sombra. Jamás ser, ni

autor ni predicador de secta alguna, ni aun cuando se hubiese de jurar por mi palabra. Si en algún punto, amigos míos, os pareciese atinado mi parecer, sostenedlo por verdadero no por mío" (Prefacio al *De Disciplinis*, 1531) (32). No se ha respetado mucho esta voluntad de Vives, y todavía hoy vemos como se le hace precursor de muchas ideas, hasta unos niveles que seguramente le harían sonreir.

En su fogosidad en la crítica de las tendencias académicas y de la corrupción de las disciplinas y de las profesiones intelectuales, nunca, que sepamos, se comportó con intolerancia hacia contemporáneos que sostenían ideas diferentes. (No se puede decir lo mismo, como luego veremos, sobre su colisión con costumbres y posturas que él consideraba alejadas del ideal del humanismo cristiano). Vives estuvo siempre en contra del intelectual al servicio de la persecución ideológica, de los que "testifican, inquieren ("inquirunt"), acusan, se pronuncian, condenan, castigan (con la pérdida de fama, posesiones y vida)". "¿Cómo pueden juzgar lo que nunca vieron, ni siquiera en sueños?" (*De Concordia et discordia in humano genere*, 1529) (33). Otros humanistas se vieron en cambio envueltos en el enjuiciamiento y condena de discrepantes (Budeo y Moro tuvieron al menos que callarse para conservar su posición en casos como la quema del erasmista Berquin el primero o de los protestantes ingleses el segundo).

Fue la experiencia de su familia y amigos y la suya propia, en el sufrimiento de la persecución ideológica la que señaló a Vives el camino hacia la tolerancia intelectual y el horror al dogmatismo. Luego mencionaremos algunos datos al respecto que permiten avalar esta hipótesis. Pero pensamos que fue también su idea de las grandes limitaciones de la razón y de nuestras luces individuales para lograr la verdad, corrompido como está el ser humano por la culpa y lastrado por el cuerpo, la que le condujo también al relativismo epistemológico. "La filosofía se sustenta toda sobre opiniones y conjeturas de verosimilitud" (*De disciplinis*, 1531) (34), nos dice al tratar de la vida y costumbres del estudiante.

Sin embargo esa idea no le llevó al relativismo moral. Porque es precisamente en ese aspecto del compromiso y toma de posición ética, donde encontramos otra de sus líneas de conducta como intelectual. "Sócrates apeó a la filosofía, que andaba peregrina y encumbrada por el cielo y los elementos, y la introdujo en las viviendas humanas y en las ciudades", dice al ocuparse "de la corrupción de la filosofía moral" (*De disciplinis*, 1531) (35). Esta alergia vivista a la especulación por la especulación, a las disquisiciones cosmológicas y teológicas alejadas de la vida de los hombres, va unida a su interés por el bien público, a la proyección del pensamiento sobre vida y conducta, como espacios de la moralidad. El pensamiento renacentista de Vives, al volverse al pensamiento de la Roma antigua lo hace con especial preferencia por el ideal moral de los estoicos como Séneca o Cicerón, que identificaban Sabiduría y Bondad, y al hombre sabio con el hombre

bueno. Para Vives educar es educar para la conducta recta, y en ese proceso el conocimiento no puede ser visto como un fin en sí mismo.

Vives no ocupó puestos políticos como Tomás Moro, pero hizo de su esfuerzo intelectual un compromiso de "razón práctica", aplicándose al estudio y mejoramiento de los seres humanos y de la vida en sociedad. "Este es el verdadero sentir del varón sabio y grande: posponerse a sí mismo y su propia salud a la salud ajena y no tener reparo en perder cosa alguna para que los otros se salven" (De pacificatione, 1529) (36). "Por lo que a mí toca, toda la barahunda de males privados desaparece ante la contemplación de los públicos" escribe a su amigo Cranevelt (15 Marzo 1523) (37). En carta a Erasmo (30 Agosto de 1529) afirma también que si se le concediese dedicarse a mejorar las costumbres de los hombres, eso es lo que consideraría como sólido y perdurable (38).

Esta su pasión independiente y crítica, humilde y tolerante, aunque invasora, de perseguir el perfeccionamiento de esos seres humanos que nunca alcanzamos nuestro total desarrollo, fue constante. "Somos niños, siempre estamos empezando" nos dice al final de su vida (De Veritate Fidei Christianae, 1543) (39). En esa preocupación podemos ver también uno de los fundamentos de su interés por los pobres y los minusválidos pues para Vives siempre hay una vía de recuperación de la persona, a pesar de todas las corrupciones y limitaciones que se interponen entre nosotros y nuestra naturaleza ideal. Esta pasión le llevaría, como a ningún otro humanista de su tiempo, a inclinarse de forma concreta y anticipativa sobre las cuestiones sociales más espinosas. Ni Moro ni Erasmo descendieron a tratar con tal credibilidad los problemas de la pobreza y las marginaciones de su tiempo.

5. BASES IDEOLOGICAS

Tratemos de rastrear en la obra de Vives las bases filosóficas y teológicas que fundamentan ideológicamente su compromiso ético. De nuevo aquí, como en el conjunto de nuestro trabajo, hemos de reconocer la ayuda que nos ha brindado el libro de García Noreña para situar las conexiones de las varias partes de su obra y de su vida. ¿Cuáles son los goznes conceptuales en los que se sustenta su compromiso humanista? (40). El 17 de Febrero de 1526, Vives escribe a Cranevelt: "Una sola esperanza nos queda, y es que el tiempo borre los desvaríos de la opinión y confirme los auténticos y sólidos juicios de la Naturaleza" (41). Pocos años después, en 1529 en *De concordia et discordia in humano genere*, escribe: "¿qué otra cosa es un cristiano sino un hombre devuelto a su naturaleza y como restituido a su nacimiento?" (42).

A pesar de su pesimismo judeo-cristiano ante el hombre corrompido por el pecado y sus consecuencias, Vives mantiene una convicción y una esperanza: más allá del empobrecimiento de la razón humana individual, la "luz natural" de la razón conduce a la colectividad humana hacia un progresivo perfeccionamiento. El motor de esa evolución es la conciencia moral, la capacidad del

ser humano de encontrar la verdad (=verdad moral). Prueba de ello, son las "notiones comunes" que operan en las mentes de los hombres y hacen posible la catarsis, la transformación que los estoicos propugnaban. La Filosofía se convierte así en la guía de una búsqueda acumulativa de la verdad, en un "sentido común", donde no hay cabida para el sectarismo, el dogmatismo o la intolerancia, pues se trata de una empresa de la que nadie tiene la exclusiva. Esas convicciones hacen de Vives un ecléctico inmerso en la Europa sectaria del S. XVI.

Es en dicho contexto donde el mensaje cristiano viene a reforzar las posibilidades que tiene el hombre de superar los velos que enmascaran la verdad y embotan la luz natural de la razón. Aunque la inteligencia humana no pueda inducir los contenidos de la fe, sí puede ayudar a entender fragmentariamente su "razonabilidad" (lo que los tomistas llaman "la fe como obsequio razonable"). Vives se esforzará siempre en toda su obra por armonizar la razón y la fe (pero con un catálogo de "artículos de fe" bastante más reducido que el del dogma católico). No hay obra de Vives en la que los argumentos de la filosofía y la experiencia clásicas, Grecia y Roma, no hagan pareja con los argumentos de la Biblia y del Evangelio. Este esquema es también el de las obras más relacionadas con la recuperación de los pobres y los minusválidos, como *De Subventione Pauperum*, donde los argumentos de la naturaleza y la razón, que Vives acumula para convencer al lector, se dan la mano con los argumentos evangélicos, para concluir en propuestas que secularizan la tradición de la caridad medieval cristiana. Al fin y al cabo, para Vives, la redención de Cristo no es sino la reconstrucción de la naturaleza humana dañada por las pasiones desordenadas. ¿Qué niveles alcanza este daño y hasta qué punto el optimismo vivista sobre la evolución colectiva("esto espera el deseo universal") se oscurece con el contrapunto de su gran pesimismo sobre el individuo y sus condicionamientos, lo veremos enseguida.

En cualquier caso, la fe bíblica y evangélica tiende a recuperar la naturaleza caída. Las nociones naturales de la conciencia moral afloran con la ayuda de la revelación. Esta síntesis es uno de los pivotes del pensamiento vivista.

Otro gozne del humanismo de Vives, en armonía con lo anterior, es su preocupación por sacar las consecuencias sociales tanto de la tendencia natural hacia la verdad como de los principios evangélicos. En este sentido apunta la poderosa argumentación a favor de la libertad y la igualdad de los hombres, sobre la base de la fuerza de la verdad. Vives la formula en 1524 en su *Escolta del alma* (*Satellitium animi*) que dedica a María Tudor: "Cogitatus liber. Cogitatus quis coget? Vis veritatis. Homo homini par" ("El pensamiento es libre. Quién podrá forzarle? La fuerza de la verdad! Un hombre es igual a otro hombre!")(43).

Es interesante resaltar que Vives introduce esta conexión entre la libertad de la mente y la igualdad entre los hombres en el contexto de su alegato contra el principio, que los humanistas veían con horror imponerse por entonces, de que los reyes y

príncipes estaban por encima de las leyes ("le roi ne peut mal faire") que obligaban a los demás (la ley del rey es "son bon plaisir"), y que además incluya esta argumentación dentro de una obra dedicada al rey de Inglaterra, que unos años más tarde le haría experimentar el peligro de su arbitrariedad.

Nadie, sino la fuerza de la verdad puede someter al pensamiento pues todos somos iguales. Un hombre no puede forzar a otro a pensar como a él se le antoje. "Que ningún hombre se encarame encima de ningún hombre, ni lo menosprecie, ni le mire con altanería, ni se prefiera a otro, puesto que todos fuimos enviados a esta vida por Dios, nuestro Padre común, y creados por el mismo derecho. También, con palabras de Séneca se puede decir: el gobierno a Dios, el consorcio al hombre". "Todos estamos compuestos de unos mismos elementos y Dios es el Padre de todos" (Introductio ad Sapientiam, 1524) (44).

Si la Naturaleza empuja a la mente hacia la verdad, también empuja a los hombres a socorrerse unos a otros. Vives destaca en su obra *De concordia et discordia in humano genere*, como la naturaleza empuja a la concordia, a la amistad, al amor. El ser humano siente aversión a la soledad y afición a la sociedad y experimenta necesidad de socorro en tantas penurias como padece así como la inclinación natural a socorrer a sus semejantes. "Nadie hay, o de cuerpo tan robusto o de tan penetrante ingenio, que se baste a sí solo si ha de vivir según costumbre y usanza de hombre" (De subventione pauperum, 1526) (45). "Los hombres fueron introducidos en el mundo para el recíproco provecho, para que den asistencia y socorro a los que de ellos están necesitados" (Praefatio et vigilia in somnium Scipionis ciceronianus, 1520) (46).

"El linaje humano ha nacido para la sociedad y comunidad de vida". En esta sociedad, concebida como un cuerpo interdependiente, todos tienen su papel, todos se ejercitan en algo. "Porque, en medio de la multitud, los unos son ancianos (...) los otros son estudiados; (...) otros gobierno; (...) padres de familia; (...) otros (...) artes; (...) labradores (...) marineros (...) varones santos..." (Exercitatio linguae latinae, 1538) (47). Especialmente delicado es el rol de los que gobiernan. En *De Subventione Pauperum*, refiriéndose a la ciudad como cuerpo social, establece Vives la comparación entre la ciudad y el cuerpo y los gobernantes y el alma. Y si el alma vivifica a todo el cuerpo, los gobernantes de la ciudad no pueden descuidar a ninguno de los miembros, ni siquiera a uno de los ciudadanos más débiles. Y ello, no sólo por lo bien fundado de este orden natural, sino porque la transgresión de la interdependencia y sus deberes de socorro mutuo, acarrea consecuencias no deseables. "En la República, las clases humildes no se descuidan sin peligro de los poderosos" (es como descuidar las manos y los pies por hallarse lejos del corazón) (48).

Por desgracia, "todos enloquecemos; nadie se entiende; cada cual se cree ser, no él mismo, sino lo que posee" (De concordia et discordia in humano genere, 1529) (49). Y aunque hacer el bien sea natural, "el dinero (...) pasó a ser exponente del honor, dignidad,

soberbia, ira, fausto, venganza, vida, muerte, poderío de todas las cosas, en fin, que medimos por el dinero" (De subventione pauperum, 1526) (50).

6. EL HOMBRE Y SUS CONTRADICCIONES

"Y así como no hay cosa más admirable que el hombre, tampoco no la hay más miserable" (Meditationes in septem psalmos quos vocant poenitentiae, 1518) (51). En el ideal humanista de Juan Luis Vives combaten a lo largo de toda su obra su esfuerzo por aportar materiales para reconstruir el hombre y la sociedad según ideales clásicos y estoicos, armonizados con un cristianismo esencialista, contra las duras realidades del dualismo lacerante que constata el proceder de los seres humanos.

a. El cuerpo

En las ideas de Vives sobre el cuerpo se perciben todavía los ecos de los Padres de la Iglesia (San Agustín, San Jerónimo) y de la visión medieval de las consecuencias del pecado, a la par con su capacidad de observar y considerar las condiciones de vida de las gentes de su época y las miserias y desórdenes de la sociedad del XVI. "Muchos son los males en el curso de la presente vida; pero principalmente, hace de dar este nombre a aquellos que de tal manera agobian el cuerpo y lo oprimen, que extinguen en nosotros tu recuerdo (de Dios). De este género son las necesidades cotidianas, el hambre, la sed, la desnudez, el frío, las enfermedades y dolores del cuerpo, bien en nosotros, bien en otros seres unidos a nosotros por la voluntad (...). Añádanse (...) pasiones exaltadas y salidas de sí; la oscuridad y la ceguera de la mente" (Commentarius in orationem dominicam, 1535) (52). Y no es necesario remontarse a textos de los últimos años de su vida, como este, donde las decepciones le llevaban a acentuar los pesos de la existencia humana. Ya en 1520 (Praefatio in vigilia et somnium Scipionis ciceroniani) habla Vives de ese "cuerpo prisión", "pesado", "molesto", "perezoso" y "tardo" (53). Y en 1518 (Meditationes in septem psalmos quos vocant poenitentiae) se refiere a la bajeza de esta "sentina" del cuerpo adonde afluye "toda cuanta cosa hiede, toda cuanta inmundicia, toda cuanta sordidez hay en el mundo" (54). Pero en ese mismo año Vives, en contraste con lo anterior (Fabula de Homine), pone en boca de los dioses la loa del cuerpo del hombre, cuya cabeza es "aula de la divina mente", está dotado de cinco sentidos para "gala y utilidad", y de miembros con "congruencia y hermosura", y de una proporciones que ningún ingenio podría mejorar. La mente de ese hombre, hermano de los dioses, es capaz de consejo y razón, su voz "no reside en ninguno de los otros animales" y su memoria es "divina riqueza oculta" (55).

Dos naturalezas combaten pues en el ser humano, la primera es la de la progresión y el crecimiento, la segunda la "naturaleza de la nada". "Las cosas vuélvense hacia atrás, parte de ellas al

mismo ritmo en que salieron, parte con mayor pausa, parte con pasos más llenos, según sea la valencia de la naturaleza respectiva" (De Prima Philosophia, 1531) (56). Todo esto es parte de la naturaleza contradictoria del hombre para el cual lo natural es "equivocarse, enfermar, morir" y no puede "no errar nunca ni permanecer inmortal" (57).

Entre los males hay, sin embargo, una jerarquía, que refleja también la escala de preferencias de Vives, dentro de la cual el control de la propia existencia por la mente y el pensamiento, la capacidad de razonar y de encaminarse por la vía de la Sabiduría-Bondad es lo último que debe perderse, pues es lo que nos mantiene humanos: "ten por el mayor de los males no la pobreza o el ruin linaje, ni la cárcel, ni la desnudez, ni la ignominia, ni la deformidad física, ni la enfermedad, ni la flaqueza, sino los vicios y sus anejos, la ignorancia, la tontez y la locura" (Introductio ad Sapientiam, 1524) (58). Aquí encontramos la relación causal vicio-deficiencia mental o vicio-locura, que es un aspecto sobre el que volveremos más adelante.

Hay una dualidad cuerpo-alma que hace al ser humano frágil y sometido a fuertes contradicciones, y a la vez abierto a grandes posibilidades. "El cuerpo, provisto de los instrumentos necesarios, que por esta razón se llama orgánico, éste sólo es el cuerpo del alma, es decir, dentro del cual puede el alma desempeñar cómodamente todas sus funciones; no significa otra cosa ser animado, no más que si en una piedra se pusiera el alma del hombre, pues la simple presencia no significa la animación sino el ejercicio de las operaciones" (De Prima Philosophia, 1531) (59). Sin el cuerpo no puede el alma ejercer sus funciones (Memoria, Ingenio, Atención, etc), pero con él también debe mantenerse en constante esfuerzo, ya que tenemos un "cuerpo tan endebil, expuesto a tantas incomodidades de la vida..., mazmorra fementida, donde todo malestar tiene su reino perpetuo..." (De veritate fidei christiana, 1543) (60). Nunca, sin embargo pierde Vives la esperanza de aumentar el limitado conocimiento del hombre, puesto que Dios nos dejó suficientes facultades para conocer y para cuidar de lo que necesitamos, pero a costa de un gran trabajo, preocupación y esfuerzo de ánimo ("sed labore tamen, cura, intentione magna animi") (De Prima Philosophia, 1531) (61).

Pensamos que es en esta concepción del cuerpo, como instrumento a cuidar y a mantener en buenas condiciones con objeto de llegar a la perfección moral, donde hay que buscar la raíz del interés de Vives por la higiene y la dietética. Nuestra jerarquía de motivaciones es hoy diferente, pero para Vives el bienestar corporal no es un fin en sí mismo.

El peso del cuerpo se acentúa en la obra y en la correspondencia de Vives a medida que le llegaba su fin. No obstante, esta carga no le impedirá alentar las posibilidades de mejoramiento del hombre y la sociedad. En consonancia con ello, quizás sus más brillantes análisis de los mecanismos del ser humano son los que aparecen en 1538 en su *De anima et vita*, y en las chispeantes animaciones retóricas que, en forma de diálogos,

escribió para el ejercicio de la lengua latina ("Exercitatio linguae latinae"), publicados en aquel mismo año, dos antes de su muerte.

Estos claroscuros son continuos en la obra de Vives. Con San Jerónimo aconseja a la doncella "en el trato que habrá de dar a su cuerpo" que prefiera "el peligro de la salud del cuerpo al de la salud del alma"(62). Su concepción dual y conflictiva probablemente se alimenta también de la experiencia no sólo de la enfermedad propia, sino también de la de los otros, como se manifiesta en la vívida descripción de la dolencia penosísima de Valdaura, al hacer la loa de la dedicación de la que será su suegra, Clara Cervent, quien durante años se consagró a cuidarle abnegadamente(*De institutione feminae christiana*,1523)(63). Lo mismo puede decirse de sus observaciones sobre las miserias del envejecimiento, que en el capítulo "Del cuerpo humano y de su caducidad y sordidez" no proceden, desde luego, de un planteamiento abstracto (*De concordia et discordia in humano genere*,1529)(64)

b. El sexo, la pareja, la mujer

Vives plasmó estas contradicciones en recomendaciones morales y educativas excepcionalmente duras, aunque quizás chocasen menos en su época (quienes tuvieron "padres espirituales" hace treinta o cuarenta años lo saben), que son un verdadero prontuario de la concepción tradicional del sexo y de la mujer en la tradición judeo-cristiana y en la visión medieval de los vicios, el pecado, etc. Incluso Erasmo percibió que Vives era extremado en su moralismo privado y le aconseja suavizar su forma de concebir la relación del hombre con la mujer, y quizás en su propia vida matrimonial. De forma sorprendente Vives le habla a su amigo Cranevelt de como, "bisoño e inexperto" en el matrimonio, se apoya "más en la fuerza que en el arte". "!Que esa fuerza no venga a parar al fin en correazos!"(Carta a Cranevelt,Junio 1525)(65).

Años más tarde, Margarita, para entonces viuda de Vives, en una carta a Mencia de Mendoza, en la que intenta que ésta le mantenga la pensión que pasaba a su marido, se despide así: "besa las manos de vuestra Excelencia, su muy cierta criada" (Brujas, 8 de Agosto de 1547)(66). Esta forma de dirigirse a aquella de quien fue preceptor su marido, aunque quizás refleje los modos de la época, no deja de causarnos perplejidad. ¿Fue la sociedad matrimonial entre Vives y su mujer una relación equilibrada o predominó una subordinación en la que Vives no llegó a aplicar lo que predicaba en otros campos de su ideal humano?

No obstante, puede decirse que esta patente contradicción entre el humanismo avanzado de Vives en la moral pública y su impermeable severidad en la moral privada le hace paradójicamente más real y alejado de las visiones hagiográficas que quieren presentárnoslo como un precursor clarividente y un santo laico, adelantado a su época en todos, sin exclusión, los aspectos de su vida y obra.

En realidad, Vives, que fue un exponente privilegiado de su tiempo, con una visión enciclopédica y crítica de las corrientes de pensamiento que habían conducido a la filosofía, la teología, la ciencia y el sistema educativo del siglo XVI, así como a las tensiones morales, religiosas y políticas en que aquella Europa se debatía, no estuvo en disposición de superar la visión de la moral privada que entonces predominaba, como por ejemplo, cuando sintetiza (no sin cierto candor) las ideas sobre el sexo y la mujer (en íntima conexión con su concepción del pecado y del cuerpo), predominantes en la tradición judeo-cristiana y lógicamente presentes en las convicciones y prácticas de las familias europeas de los siglos XV y XVI. Es bien conocida la posición de militancia antifeminista de los predicadores y de los literatos de la época que media entre 1450 y 1650 en Europa, de las que El Corbacho es una muestra temprana en la península ibérica. En la época de Vives la mujer, considerada inferior en facultades, desataba no pocas prevenciones y temores entre los hombres, y Vives parece en ello un auténtico hijo de su tiempo. Así escribe en 1528 en "De officio maritii"(67): "est animal femina imbecillum"("la hembra es débil").

En Vives, junto al analista y re-pensador de las ideas sobre el individuo en sociedad, junto al innovador de la visión de los mecanismos emocionales y de las posibilidades de la intervención pedagógica, en resumen junto al crítico de la política y la educación y anticipado observador de la psicología del ser humano, encontramos también al pesimista filósofo de la dualidad humana, moralizador de la vida del hombre y la mujer y de las relaciones de la pareja, en todo coherente con la ética judeo-cristiana tradicional.

El sacar a colación esta parte de la obra y del sentir de Vives obedece también a la relación que ello tiene con las opiniones de nuestro humanista sobre la procreación y el origen y la prevención de la enfermedad y la discapacidad, donde hace observaciones variadas. Se puede afirmar también que sintetiza una concepción de la condición femenina como deficiencia.

En la obra ya citada de García Noreña(68)se encuentra un resumido repaso a estas ideas, por así decirlo patriarcales, que Vives mantiene sobre la relación mujer-marido o simplemente sobre la mujer. Aquí citaremos sólo algunos planteamientos significativos, como por ejemplo: "La hembra no es más que un macho incompleto, porque no reunía la justa medida de calor; de modo que parece que la hembra nace de escasez" (*De anima et vita*, 1538)(69). Por lo que respecta al matrimonio, considerado como medicina de la incontinencia e institución social muy positiva, (*De officio maritii*,1528) Vives dice que "la asociación, así de bienquerencia, como de auxilio y servicio mutuo más verdadera y segura es la sociedad de dos"(70). No obstante, el acto sexual es considerado, de forma clásica, como inferior: "el apetito de la procreación, acerca del cual un sabio gentil, interrogado cuándo debía verificarse el ayuntamiento carnal, contestó discretamente: 'cuando quieras hacerte inferior'" (*De veritate fidei christiana*,

capítulo "leyes y vidas de los musulmanes", 1543)(71). "El deleite corporal es indigno de esa excelencia nuestra que poseemos por la naturaleza del alma" (De institutione feminae christiana, 1523)(72) y lo es sobre todo porque la copulación carnal nos priva "de las funciones del alma y la razón", y se compara con un pequeño ataque de epilepsia (Commentaria in Sancti Agustini, 1521)(73).

No es pues extraño que la mayor cualidad de la mujer deba ser la castidad, pues en ella "nadie busca la elocuencia, ni el talento, ni la prudencia, ni el arte de vivir, ni la administración de la República, ni la justicia, ni la benignidad, sino la castidad..." que rehabilita todo lo que le pueda faltar en belleza, saber, inteligencia. A la mujer, el cuerpo la somete a mayores servidumbres, viéndose su juicio "afectado casi siempre" por los trastornos de la menstruación. Por todo ello, ella es como el cuerpo (al que toca servir) y el hombre es como el alma (a quien toca mandar)(74).

La desnudez del cuerpo de la mujer es cosa fea y torpe(75), aunque sin embargo ella ha de servir de reposo del marido "ajetreado por tantos negocios, por tantas preocupaciones, que equivalen a otras tantas tempestades" (De officio maritii, 1528) (76). En esta función carnal, ella no debe de tomar nunca la iniciativa sexual, ni incitar al deseo al marido, ni experimentar placer (De institutione feminae christiana, 1523)(77). El hombre tiene que tener un amor paternal hacia la esposa (Dios creó a la mujer de una costilla del varón) y ésta una dedicación de hija hacia el marido, aunque añade que no es ni señora de él ni sirvienta, sino compañera (Commentaria in Sancti Augustini, 1521) (78).

Hay que resaltar, en definitiva, que el interés de Vives por la educación y el perfeccionamiento moral tanto de la mujer (a la que quiso letrada dentro de ciertos límites y censuras) como del hombre (al que destina a responsabilidades mayores) y su preocupación por la higiene y la dietética no le llevaron a cuestionar una visión instrumental del cuerpo, ni a superar la concepción del sexo como la parte más bestial y vergonzosa, aunque necesaria, de las funciones corporales. Su concepción del matrimonio se mantuvo a un nivel más elevado, pero utilitarista, dentro del cual hay que situar sus recomendaciones sobre la higiene preventiva, los embarazos, los hijos, las enfermedades de transmisión sexual, etc.

Cuando decide casarse y seguir así los ejemplos de sus amigos Moro, Budeo o Cranevelt y no el celibato de Erasmo ("presumes de vivir en el mundo" le dice este último en una carta de 1527)(79), Vives de algún modo parece que se excusa con este último al escribir lo siguiente: "Por la festividad del Corpus Christi sujeté mi cuello a la coyunda mujeril, que a decir verdad todavía no me resulta pesada ni deseo por ahora sacudírmela de mi cuello. Dios dirá. Hasta hoy lo hecho no me disgusta, y a todos los que nos conocen la pareja les contenta mucho". (Carta a Erasmo, 16 de Junio de 1524)(80). Y en respuesta a Erasmo, quien aun no teniendo un idea muy favorable del papel de la mujer sin embargo recomendó

a Vives ser más suave con ellas, replica Vives en una carta de 1527: "dices que trato a las mujeres con aspereza demasiada... ¿qué cosa hay más desmanida y sin rienda que una mujer? Si las aflojares un poco ya no tendrían moderación ni mesura" (81). Lo que coincide con lo resaltado antes en la carta a Cranevelt.

Esa mujer a la que, sumándose Vives al sentir común de su tiempo, "no queremos tan docta como honesta y buena" (De institutione feminae christiana, 1523) (82), a la que no hay que educar en juegos con los muchachos (83), ya que es "más propensa al placer que no el varón", que no debe jugar a muñecas pues tales juegos "inculcan y agrandan el natural amor a los afeites y atavíos", pero sí a casitas o "reproducciones en miniatura del ajuar doméstico" (84), debe, sin embargo, aprender las letras desde aproximadamente los siete años, pues los vicios vienen de la ignorancia (85).

Vives pues se casó y es probable que su mujer haya asumido estas ideas (además Vives fue su preceptor desde edad temprana), que eran las predominantes de la época en relación con la moral del sexo y del matrimonio. La veneración por su marido parece que fue notable, y así parece atestiguarlo el que se preocupase con Cranevelt de publicar su obra póstuma *De veritate fidei christiana*. Con este apoyo familiar puede relacionarse lo que Vives escribe a Juan de Vergara: "hace más de tres años que contraje matrimonio. Hasta el momento presente, gracias a Dios, no he restado a mis estudios ni siquiera una hora" (carta de 14 de Agosto de 1527) (86). Ello nos lleva a preguntarnos de nuevo: ¿Le tocó a Margarita Valdaura ser la parte auxiliar de la "sociedad de socorro mutuo" que para Vives era la esencia del matrimonio? En algunos casos se traslucen discrepancias, e independencia, como cuando ella interrumpe su estancia en Lille, dejando allí a Juan Luis, al no compartir la continuación de su aprehensiva estancia debida a la plaga que afectaba a Brujas en 1529, cansada quizás de esa temporada profiláctica en ciudad extraña o por ahogarse a sus veinticuatro años lejos de su ambiente. "En la vida conyugal, muchas molestias se interponen y hay que tragar hartos desabrimientos" ("multa sunt devoranda fastidiosa et gravia") (De institutione feminae christiana, 1523) (87).

c. Lo nuevo y lo adquirido

Hasta aquí hemos tratado de analizar algunos aspectos de la obra de Vives y de sus contradicciones, incluso de las implicaciones de las mismas en sus vicisitudes personales, que creemos pueden ayudar a situar mejor los temas específicos de la presente monografía.

Juan Luis Vives, con su enorme capacidad de estudio, crítica y síntesis, trató gran cantidad de cuestiones, sobre la base de sus extensos conocimientos retóricos, filosóficos, jurídicos y teológicos. En algunos casos fue más allá de sus contemporáneos, con anticipaciones notables como, por ejemplo, en *De anima et vita*, en otros se alineó con las posiciones más innovadoras de la

época y fue el primero en sistematizarlas como en *De subventione pauperum*, pero en otros casos, sus brillantes compendios y sistematizaciones no traspasan los paradigmas adquiridos, aunque despuente aquí y allá pistas renovadoras, que sin embargo en la ética de lo privado no le llevarán fuera del territorio de la moral judeo-cristiana más tradicional. Tal es el caso de sus ideas sobre el cuerpo humano, la sexualidad, el matrimonio, que encontramos esparcidas por su obra y sistematizadas en *De institutione feminae christiana* y en *De officio maritii*. Es lógico que en una obra tan polifacética haya diferentes cotas de invención y que el autor tampoco escape de su propia visión del hombre como ser contradictorio. Quizás sea el estudio biográfico de García Noreña el que de forma más comprehensiva ha captado estas cimas y mesetas de la obra de Vives, y nos ha dado un esbozo más realista de su vida y obra. El tiempo, sobre todo si se lograsen encontrar más fuentes (por ejemplo cartas a la familia), irá seguramente reposando las percepciones sobre Juan Luis Vives; aquí hemos sólo destacado algunos puntos que esperamos nos ayuden a situar los siguientes apartados de este trabajo. Al fin y al cabo, también los aciertos de la obra de Vives son deudores de la dialéctica de sus propias contradicciones.

7. LA ENFERMEDAD Y SUS RIESGOS EN EL UNIVERSO VIVISTA

Ya hemos visto como Vives no eludió tratar los aspectos más duros de la existencia, del hombre y de sus servidumbres. Hemos ya mencionado algunos y llega el turno de adentrarnos en los que constituyen el tema central de esta monografía. Podremos probablemente discrepar a través de los siglos con aquel levantino judeo-cristiano arraigado en Flandes (o mejor con aquel complejo europeo del XVI) por la aspereza de sus enfoques o por que nos hiera el filo cortante de su análisis de las causas, o nos golpeen sus energicas síntesis de los remedios. ¿Pero quien no se sentirá solidario con él, al constatar que las situaciones que retrata vuelven a nosotros después de cinco centurias, no sólo en las intolerancias e irracionales de las guerras de los años 30-40 de este siglo, sino en los mismos telediarios de nuestros días, donde se tornan familiares carnicerías sectarias, guerras de religión, razzias xenófobas y razones de estado, que nada tienen que envidiar a las que asolaban la Europa de aquel tiempo? Vives recordará en sus *Commentaria Sancti Augustini* el proverbio clásico "el hombre es lobo para el hombre" y su mente está inclinada al derramamiento de sangre (88).

Vives no nos deja siquiera la relajante escapatoria de la ironía, suave o mordaz, de un Moro o un Erasmo. Su obra nos golpea con el acento de los profetas y de los Padres de la Iglesia o "nos aburre" con sus propuestas de racionalizar el mundo y de aplicar los remedios con tozuda insistencia.

a. Su paradigma de la enfermedad

Abordemos en primer lugar aquellos aspectos generales de la enfermedad, de sus causas y consecuencias, así como de la prevención de las deficiencias, que a su vez enlazan con las ideas sobre el cuerpo, la mujer, la sexualidad y la procreación que hemos analizado previamente. Dejaremos para los capítulos siguientes el estudio de las cuestiones que hoy día englobamos en el ámbito de la deficiencia, discapacidad y minusvalía, y los paradigmas que con estas categorías nosológicas se relacionan.

¿Cuáles son las notas del paradigma de Vives sobre la enfermedad? Lo que él llama "aegritudo" o "morbis" (ya que ambos términos aparecen en su obra al designar la enfermedad) se vincula al paradigma de la "paupertas", la "egestas", la "inopia", vocablos todos usados para designar la pobreza y la indigencia y oponerlas a la opulencia y el abuso de los ricos. El paradigma de la Enfermedad se funde incluso con el de la Pobreza, cuando Vives, en sociólogo, estudia las realidades de su tiempo y propone soluciones. Pero también está vinculado al paradigma de la naturaleza humana caída, del hombre "misero et affecto corpori" ("miserable y dañado en su cuerpo") y del "corpus aegrum". Las miserias del cuerpo son las consecuencias del pecado. Es sobre todo en el análisis de las causas donde este paradigma teológico se confunde con el de la enfermedad.

Siempre en el terreno de las causas, nos cruzamos con otro paradigma vivista y humanista, que podríamos denominar "geopolítico". Dentro de él nuestro autor se prodiga en fustigantes descripciones y análisis de las guerras, de los abusos de poder y de los flagelos de la violencia, destrucción, enfermedad y miseria que ellos acarrean a una Europa desolada por la intolerancia y por las pugnas imperialistas de los jóvenes reyes de la época.

Encontramos en Vives otros posibles paradigmas o polos de su pensamiento, con los cuales también puede relacionarse el de la Enfermedad; por ejemplo, los de la "infirmitas" (o deficiencia-discapacidad), que luego comentaremos, la concordia y la convivencia social, el hombre como sujeto de moralidad y como ser recuperable, etc. En el binomio de paradigmas morbus-infirmitas (enfermedad-discapacidad) el marco de referencia paradigmático está constituido por el triángulo: pobreza-naturaleza caída-guerras/abuso de poder (político y económico). Los aspectos relacionados con la higiene, las costumbres alimenticias (incluidos los abusos de la glotonería y la embriaguez) giran alrededor del paradigma que ahora nos prestamos a seguir en la obra de Vives.

"No solamente son pobres los que carecen de dinero, sino cualesquiera que estén privados de fuerzas, de salud, de ingenio, de juicio" (De subventione pauperum, 1526) (89). Los enfermos, los privados de salud, son parte del cuadro general de la miseria humana que es consecuencia del pecado: "enfermedades con que El quiere que sepamos que está enojado con nosotros y que nuestras

costumbres le desplacen en grado sumo" (*Concio de sudore nostro et Christi, 1529*)(90). No en vano en toda la tradición judeo-cristiana la consecuencia del pecado es el dolor: "Así es que al hombre siempre le llama su propio dolor; tiene los ojos donde tiene el dolor; lleva la mano al miembro que le duele; cuida de su dolor asiduamente, hacia su dolor vuélvese todo cuando el benigno cauterio de ese fuego blando ataja y seca en su cuerpo la supuración infecciosa" (*Meditationes in septem psalmos quos vocant poenitentiae, 1518*)(91). Y, por si fueran pocas las consecuencias individuales del mal moral sobre el cuerpo, los hombres se esfuerzan por aumentar las causas colectivas de las plagas y las enfermedades, a través de la violencia, la guerra y los abusos del poder militar y político. "Todas las malas artes que los hombres excogitaron para su propia destrucción se aumentan, se perfeccionan, están en pleno rendimiento" y "se manifiestan cada día nuevos géneros de vicios, de crímenes, de maldades, cuando ya creíamos que se había llegado a la meta y que no había lugar ya para una nueva invención" (*Concio de sudore nostro et Christi, 1529*)(92). En su crítica a las nuevas tecnologías de destrucción, descenderá Vives hasta la denuncia de la bombarda "que mata a muchos a la vez" (*De concordia et discordia in humano genere, 1529*) y que muestra el "ingenio para inventar artefactos de muerte"(93).

Jamás cejó Vives en denunciar proféticamente, ante reyes, papas y otros poderosos la sistemática violación de la paz y de los derechos de la gente común, como pone de manifiesto García Noreña (94), y Saitta(95) en su *Introducción al De subventione pauperum*. Estaba familiarizado con las consecuencias de los graves acontecimientos de la época en Europa: las germanías en Valencia, guerras comuneras, guerras paisanas en Alemania, guerras entre reyes y naciones (Francisco I, Enrique VIII, Carlos V, los papas), la opresión del pueblo inglés con levas e impuestos de guerra, las emigraciones masivas huyendo de batallas y plagas, la pobreza y el desarraigo, la enfermedad y la discapacidad como resultado de todo ello o del mercantilismo, las brutales alzas de precios y el declinar de algunas ciudades (Brujas entre otras).

Sobre las consecuencias de la violencia: "El pueblo, agobiado de pechos y tributos, barrido por las armas, el comercio por tierra y mar, vive en suma estrechez y miseria, tan exprimido y tan arruinado que cuando, por fin, retornan la paz y la quietud en la dura posguerra, la convalecencia se hace harto larga y difícil. Muchos, cesantes en su oficio lucrativo, si son inválidos, se dedican a la mendicidad, y si no lo son, se dedican al pillaje" (*Carta a Enrique VIII De pace inter Caesarem et Franciscum Galliarum Regem deque optimo regni statu, 1525*)(96).

"Nuestra edad ha visto los últimos ejemplos de crueldad: incendios de ciudades, devastaciones de campos, asolamiento de regiones, envenenamiento de fuentes, (...) los hombres caían en la calle muertos de inanición y entregaban el alma implorando un bocado de pan". Y además las catástrofes naturales y las plagas: "Y, luego, para colmo, ciudades enteras fueron igualadas con el suelo por un terremoto, y porque nadie estuviese exento de

peligro, por la faz de la espaciosa Europa propagáronse las enfermedades; no aquellas antiguas y conocidas fiebres, pleuresías, infecciones, epidemias, anginas y otras dolencias ya conocidas de los médicos por su propagación, sino otras nuevas, insólitas, asquerosas, abominables. En primer lugar el mal de la India, que unas naciones echan a las otras con el nombre que le ponen". "¿Cuándo se oyó decir que los hombres murieran de tos? Pues, sí, murieron muchos hará cosa de veinte años en Francia donde yo estaba entonces. ¿Qué prescripciones, qué obras de médicos no recomendaron en aquellas circunstancias el sudor...? (se refiere a la epidemia de "sudor anglicus" en Brujas en 1529, que le llevó a refugiarse en Lille con su mujer). Pues bien, en nuestros días la medicina trocose en veneno, nada más de temer como que sudase la persona a quien bien queríamos... Nosotros somos aflijidos como malos servidores por el Señor, tantas veces por nosotros ofendido y enojado" (*Concio de sudore nostro et Christi, 1529*)(97). El "sudor anglicus", parecido a la malaria (como me apunta Marcus De Schepper), siguió asolando Europa hasta 1557(98).

Vives enumeró en múltiples pasajes de sus obras los males de la enfermedad, vinculándolos con frecuencia a las consecuencias del pecado, que acarrean, por ejemplo, la vejez y su compañía de achaques, pestilencias, pústulas, decaecimiento, flaqueza, ceguera, aliento y olor nuseabundo, purulentas y hediondas cicatrices, expectoraciones, mocos y excrementos, olor a chivo, apestosidad de letrina, catarro crónico, mal carácter (gruñón, regañón, insoportable), etc (*Meditationes in septem psalmos quos vocant poenitentiae, 1518*)(99).

Vives siguió de cerca cuando era preceptor con la familia Valdaura la larga enfermedad de Bernardo Valdaura, marido de la que andando el tiempo sería su suegra, y describió aquella agonía atormentada y complicada por la sífilis (*De institutione feminae christiana, 1523*)(100). En la misma obra, sin llegar a esas notas dramáticas, recopila algunos de "los males de cada día", como "tos, romadizo, cólico, mal de ijada, jaqueca, lombrices, diarrea, cefalalgias, oftalmias, fiebres ligeras, luxaciones, rasguños y otros accidentes análogos"(101).

Vives estaba familiarizado, y hasta obsesionado con la enfermedad. En que modo esto refleja su vivencia personal, lo veremos más adelante. "¿Qué parte del cuerpo no tiene su enfermedad específica y sus muy agudos dolores propios? (...) Antes de Plinio eran trescientos los géneros de enfermedades registradas por autores que tuvieron curiosidad de estas cosas" (*De concordia et discordia in humano genere, 1529*)(102). Se preocupó por las causas económicas, políticas y morales. En esta preocupación las raíces medievales se mezclan con el humanismo y la ética renacentistas. ¿Quiere esto decir que se limitase sólo a las etiologías que podríamos llamar "estructurales" y "ontológicas"? No, su instinto observador y su afán erudito le guiaron a trasladar a su obra las explicaciones de carácter científico y profesional tratadas por la Filosofía clásica y por

el "ars medica" de su tiempo. El "arte" de la medicina fue colocado siempre por Vives en un nivel paradigmático, aunque no así la práctica de muchos médicos, que él fustiga; como en una carta a Cranevelt de 7 de Marzo de 1520, recientemente editada por los Profesores IJsewijn y Tournoy, donde cita, al parecer erroneamente, a Galeno, diciendo que la ignorancia de los médicos ("morbum ignorantiam") ha matado a más gente que la plaga (103).

"No la sola ausencia de la salud es enfermedad. Existe el concierto de humores, que constituye la salud, y ocasiona la enfermedad algún humor excesivo, si ya no fuere que la enfermedad no nace de aquel humor redundante, sino de la alteración de su equilibrio" (De Prima Philosophia, 1531) (104). Hasta aquí nada nuevo que no tratasesen los manuales de fisiología galénica de la época. Pero Vives desarrolló también sus propias observaciones y extraído de su enorme erudición explicaciones y recomendaciones diversas en materia de causas de la enfermedad y de las deficiencias y de medidas para su prevención, como veremos a partir de aquí.

b. El alimento y la bebida

Refiriéndose al "sudor anglicus" de 1529 y buscando las razones de esas plagas, dice Vives "que con ese sudor mortal están vengados dos linajes de vicios, nuevos y desaforados, insaciables, infinitos, a saber: la intemperancia de la gula y la avaricia". "Todo lo escudriñó la insaciable glotonería humana", "buscó hierbas dondequiera y aun del Nuevo Mundo, fuera de los caminos del sol y del cielo y de allí acarreó la pimienta, la canela, la ginebra, el grano del paraíso para sazonar sus manjares". "¿Qué significa tanta diversidad y contrariedad de viandas, por manera que no comemos por necesidad o placer, sino por puro alarde?".

"No dicen otra cosa los libros de los médicos, sino que la variedad de las comidas es una peste para el hombre. ¿Qué tienen que hacer en nuestro cuerpo tantas sustancias pimentadas? No cocerán la comida sino que irritarán el hígado y los pulmones".

"Y, por lo demás, ¿qué decir de la bebida? Yo estoy persuadido que el agua es saluberrima, bien tomada en su puro manantial o de su depósito bien acondicionado" (Vives tenía en su casa de Lovaina dos caños de agua, a los que llamaba "la fuente griega" y "la fuente latina", según me ha informado el Profesor Matheeussen).

En los precedentes pasajes del Concio de sudore nostro et Christi (1529) (105), Vives está resumiendo sus convicciones dietéticas que ya había reflejado en De institutione feminae christiana (1523), donde añade también recomendaciones sobre el sueño, la limpieza, el abrigo, la temperatura, etc (106). Dice también en De disciplinis (1531) (107) que "el régimen alimenticio contribuye muchísimo a la agudeza de la mente y al vigor de la memoria (...) acomodado a la complejión de cada cual". En este punto se ocupa de las complejiones y de los alimentos que mejor cuadran a cada una. De nuevo en el Concio, Vives completa el

panorama con la enumeración de los problemas que pueden causar los vinos, y sobre todo cierto tipo de vinos, de Creta, Andalucía, Francia o Alemania, mucho peores si llevan incorporados aditivos para incrementar su impacto. Hay en esos textos unas vivas descripciones de las bacanales y de sus consecuencias sobre la salud y las capacidades humanas(108). Como también en los Diálogos: "A zaga de la borrachera viene la dispepsia, la debilidad de los nervios, la parálisis, el artritismo, la cefalalgia, el dolor de todo el organismo, el embotamiento de los sentidos todos; la memoria se extingue; el ingenio se torna romo; la estupidez se apodera del entendimiento, así para entender, como para aprender, como para hablar" (Exercitatio Linguae Latinae, 1538, "Ebrietas")(109).

Este último texto fue pues publicado en los años posteriores de su vida. Los Diálogos, escritos para el aprendizaje y el ejercicio de la lengua latina, tratan de innumerables temas de la vida cotidiana, en un rico alarde de maestría del vocabulario y la sintaxis latinos. Varios de ellos se ocupan de las cuestiones del yantar, con síntesis de las opiniones gastronómicas y dietéticas del tiempo, como destaca Alcina en la introducción a su edición (110). Vives agota los recursos del latín con una variadísima terminología sobre la materia, un gran colorido y, seguramente, como señala Gregorio Marañón en Espanoles fuera de España, Vives utiliza sus recuerdos y conocimientos gastronómicos. El buen "orator" del Renacimiento (como señala García Noreña)(111), y Vives era un maestro de la retórica, habla bien al demostrar no sólo su maestría en el cómo, sino también en el qué, es decir en el contenido de lo que trata. Habida cuenta de esto, Vives vuela en la Exercitatio su documentación y su saber de retórico y de latinista y su memoria de toda la vida. Creemos pues que en estos diálogos habla no sólo la experiencia directa de Vives, sino el Vives erudito, concienzudo e ingenioso, que construye temas de conversación para desplegar las posibilidades del latín. Con más investigación es posible que afloraran incluso fuentes(por ejemplo algunos thesauri) que seguramente consultó a lo largo de su vida de escritor latino

La hipótesis de Marañón de que la precoz cojera reumática de Vives sería como "un penacho de los años heróicos de la juventud, llenos de lances valerosos y de hazañas de mesa y de amor"(112) que acaban en la gota, nos parece también un ejercicio de retórica, esta vez en castellano. Creemos que Don Gregorio se dejó ahí llevar por la tentación de novelar a Vives. Parece que habría más bien que lamentar que Vives no disfrutara de esa "vitalidad sensual, inaccesible a los frenos de la razón", que Marañón cree encontrar en los orígenes de sus dolencias. La imagen que se hace de la adolescencia de Juan Luis, que de nuevo adjetiva de "sensual vida levantina", no parece coincidir, por ejemplo, con la severidad educativa que Vives atribuye a su madre y que, cabe pensar, parece que tiene también en mente cuando se refiere a las "madres que ahogan a sus hijos a fuerza de apretarlos entre sus brazos" en carta a Cranevelt en 1522(113). Aunque hubiera podido

burlar la vigilancia materna y, en su etapa del Estudio General valenciano, hubiera llevado una vida goliárdica (a los quince años), lo cierto es que sus tomas de posición de cristiano estoico, ya presentes en sus obras más tempranas, por ejemplo las *Meditationes in septem psalmos quos vocant poenitentiae*, que son de 1518, fijan ya una jerarquía de valores donde el cuerpo es mísero, la sexualidad es vista con rígida óptica judeo-cristiana y el ideal moral es el del hombre evángelico.

A menos que se diga que Vives no sentía ni practicaba lo que escribía, nos parece que sus ideas y su bolsa escasa le llevaron siempre por vías más frugales. Y, aunque su obsesión por la pobreza le hubiese hecho exagerar a veces sus penurias, su economía parece que sólo en contadas etapas pudo considerarse desahogada. En carta a Cranevelt de Mayo 1520, en una discusión sobre la pobreza (pues él le había escrito que "nada más agradable que una pobreza alegre" y Vives le respondía con sorna que la pobreza de su amigo él la aceptaba enseguida) dice que le faltan muchas cosas que son necesarias, aunque tenga bastante para vivir: "Multa quae necessaria sunt, desunt, et tamen satis habeo" (114).

No obstante, la capacidad de observación y la retentiva de Vives, seguramente le permitieron guardar imágenes tanto de la gastronomía hispana o de la cocina de los Valdaura, como de las mejores comidas que presumiblemente disfrutara cuando era preceptor de De Croy, o quizás de algún banquete que otro en la Corte de Inglaterra. Pudo también ser observador escandalizado de los desmanes de los cortesanos de Enrique VIII y de los burgueses opulentos de Flandes, "bibuli, furiosi": "furiosos bebedores" (115).

Vives vituperará y describirá siempre en tonos sombríos lo que Marañón llama "el amor jocundo del buen vivir". Su aborrecimiento de la embriaguez queda patente en su carta a Cranevelt de Diciembre de 1522: "a nadie tengo aversión tan grande como a los que abusan del vino" (116).

No nos parece pues que el ex-alumno del famoso, por su régimen ascético, College de Montaigu en París, donde se albergaban los estudiantes con pocos recursos, formado en la *Devotio Moderna*, no parece, creemos, que disfrutase de la vida en la forma exuberante que ha novelado Marañón.

c. La cerveza y su adulteración

Tras las viandas, las especias y el vino, Vives se ocupa en el Concio (1529), como lo hace en otros textos, de la cerveza. En sus consideraciones y alegatos en torno a esta bebida tan belga, hay tres aspectos que guardan su actualidad. Uno tiene que ver con la prevención en el campo de la sanidad pública (aguas y alimentos), el otro, que le sigue, es el de los delitos contra la salud pública y el del fraude doloso a los consumidores, que traen consecuencias de diverso tipo, y en tercer lugar, en relación con esas consecuencias, la cuestión de la profilaxis durante el

embarazo y las cautelas preventivas de deficiencias que debería adoptar la mujer gestante.

La cerveza es fabricada "con agua de la laguna y con el agua sucia de toda la ciudad, y en la cual desembocan muchísimas cloacas y aun las aguas residuales de la aduana..." "Añaden a la cerveza aquellos ingredientes que la hacen no menos válida para embriagar que cualquier vino"(117).

Y en relación con el delito citado dice: "¿qué hombre que esté en su seso no se admirará de que sea entregado a una inhumana y cruel hoguera el que falseó la moneda, y el que falsificó los alimentos sólidos y líquidos ande suelto por esos mundos y aun , si a Dios place, respetado y honrado? ¿qué tiene que ver la moneda corriente, que pasa de mano en mano, con lo que entra en el cuerpo? A nadie hace daño la moneda falsa admitida en las tabernas; pero la comida o la bebida, una vez adulteradas y metidas en el cuerpo dañan en aquello por lo cual, con tanta afición codiciamos el dinero". Y añade: "en los artículos de comer y de beber, han de desplegar tal vigilancia porque nada esté viciado ni adulterado (como vemos que lo hizo la previsora vigilancia de nuestros antepasados, y se hace todavía en Italia y en España)..."(118) ¿Piensa Vives en la tradicional profilaxis, convertida en práctica religiosa, de los judíos, cuando se refiere a "nuestros antepasados"? Y, por otro lado, qué hubiera dicho del "síndrome tóxico" de hace pocos años en España?

El tema del nocivo efecto de las cervezas adulteradas, tantas veces mencionado por Vives en sus obras (ver también los diálogos de la *Exercitatio*), nos lleva de la mano hacia las cuestiones de la prevención pre-natal, pues una de las causas de parir hijos con malformaciones es según Vives, la ingestión de coles (¿de Bruselas?) y el beber cerveza por parte de la mujer preñada. En cambio no comparte la prevención judaica contra la carne de cerdo, como causante de la lepra, que califica de "supina ridiculez". "Dios no os daba un régimen dietético sino una ley espiritual" (*De veritate fidei christiana*,1543)(119).

d. Prevención pre y posnatal

Vives se interesó a menudo por las teorías en torno a la generación, como cuando recoge varias hipótesis de filósofos y físicos griegos sobre la concepción de mellizos (*Commentaria in Sancti Agustini*,1521), que dice se puede atribuir tanto a la abundancia como a la calidad del sémen (120).

Pero, la materia tiene cualidades que pueden desviar el curso adecuado de la acción de la naturaleza. En el tratado *De anima et vita* (1538) dedica Vives el capítulo II del libro II a la generación. Y, dado que lo generado puede también degenerar por defectos de la materia, ejemplifica: "en la mujer, cuando en vez de dar a luz a un niño da a luz una bestia de varias formas, fenómeno frecuente en Nápoles, de Italia, y en Flandes, de Bélgica, donde se engendran en las mujeres animales multiformes, con frecuencia solos, de cuando en cuando con un niño, medio

comido o chupado por el animal. La causa es que en estas mujeres abunda un humor muy espeso y pútrido en extremo, por alimentarse de coles y beber cerveza. Estos animales se procrean en ellas no de otro modo que las lombrices en el vientre del niño por comer frutas crudas. En efecto, la mala disposición del receptáculo violenta la propiedad de la semilla de su especie y la obliga bien a no producir cosa de su especie o a producir con ésta otro ser. El tumor de la materia es debido a la misma causa" (121).

No siempre el vicio está en el receptáculo, "no raras veces, la degeneración proviene de la semilla, cuando está maleada por afección interior, o exterior, por el lugar, tiempo o alguna circunstancia agregada" (es decir en el sémen del hombre) (122). En otras ocasiones, las cosas que imagina la mujer en el momento de la concepción pueden tener efectos catastróficos, como en el caso de aquel marido que en Brabante había actuado de diablo danzante en las fiestas del pueblo y volvió excitado a casa y durante el acto sexual le dijo a su mujer que le iba a engendrar un diablillo (...) y fue así que el niño al nacer ya danzaba y tenía todo el aspecto de un diablo (Commentaria in Sancti Augustini, 1521) (123). En el mismo pasaje Vives indica que las mujeres durante el embarazo se siente atraídas por cosas diabólicas como el carbón y las cenizas.

Vives en su candor, y ya en sus últimos años, trata de buscar explicaciones y ejemplos en fenómenos de los cuales le llegan noticias lejanas o cercanas (¿participaría en alguna observación clínica en compañía de algun "artista" flamenco de la medicina o de la anatomía?) Sus explicaciones no apuntan en dirección equivocada, pero los mecanismos que podía aventurar Vives como causa son deudores de la información que en materia de anatomía, de fisiología o de ciencias naturales tenía a su alcance (en el mismo capítulo da por cierta la generación espontánea de insectos y que las ratonas pueden quedar preñadas sin coito previo). Sean o no exagerados y más o menos de oídas los casos que menciona, es notable, y seguramente única entre los pensadores de su época, la recurrente preocupación que demuestra sobre la gestación, sobre los roles de la mujer y del hombre en materia de esterilidad, deficiencias y dolencias hereditarias, sobre las condiciones mejores para el embarazo y el parto, y sobre la conveniencia o no de tener hijos.

En varias ocasiones, aborda el problema de la esterilidad. En los Commentaria Sancti Augustini (1521) (124) saca a colación las opiniones de los médicos sobre las características de la matriz femenina (desde la muy dura a la muy esponjosa), o sobre la ingestión de ciertas bayas y las de Plinio sobre la armonía o la oposición entre el agente y el paciente de la copulación. En un pasaje vincula con mucho dramatismo esta cuestión a los riesgos del embarazo en mujeres de edad avanzada y a las malformaciones congénitas, aparte de dejar entrever sus opiniones sobre el ejercicio de la sexualidad en la mujer madura. Se refiere a "aquella mujer de Flandes, la cual, después que una vez casada, vivió estéril cerca de cincuenta años sin parir, al fallecimiento

de su marido se casó con otro sólo con el pensamiento de experimentar si la culpa de no tener hijos estaba en su primer marido o en sí misma; ridícula curiosidad, propia de mujer vieja ("vetula") pero delirante". (Riber añade la expresión "menopaúsica" a la que no da pie el texto latino de la edición de Mayans). Luego prosigue: "dio a luz a un hijo tal como no lo quisiera tener mujer alguna" (De institutione feminae christiana, 1523) (125). En ese mismo pasaje, Vives recuerda "que los más grandes filósofos convienen en afirmar que las mujeres no conciben las más de las veces por achaque suyo, que por el de sus maridos".

Con más frecuencia que el problema de la esterilidad trae Vives a colación el riesgo de transmitir a los hijos, o dejarles como herencia, diversas enfermedades, tanto el padre como la madre y, sobre todo, de que el embarazo no se desarrolle normalmente y ocasione deficiencias.

La elección de marido debe de hacerse teniendo en cuenta ciertas cautelas profilácticas, "ya en atención a la esposa y a los hijos a quienes comunica su enfermedad si es contagiosa. Y esto con mayor diligencia debe cautelarse si la dolencia es secreta y deshonrosa ("teter sit morbus, atque abominabilis"), y de aquellas que los médicos llaman hereditarias ("quos medici hereditarios nominant"). ¿Y qué diré si se trata de algún linaje de insania mental o de locura ("insaniae aut dementiae genus"), que, como prolíja experiencia nos demuestra, se transmite a la posteridad" ("ad posteros transferri") (126).

La inconveniencia del matrimonio entre conyuges con deficiencia mental ambos, "esposa romá y marido boto" ("hebes uxor hebeti marito"), "un mentecato con otra mentecata" ("imprudenti imprudens"), atrae también la atención de Vives, y la motiva con las dificultades para educar a los hijos y gobernar la familia, pero, sobre todo, en la posible transmisión de la deficiencia mental, pues "de una pareja tal ¿qué va a nacer? Puros asnos".

No obstante, salvo el problema de la herencia, por lo que respecta a la convivencia Vives no excluye ese tipo de matrimonio como mal menor, pues "más fácilmente cuajará el matrimonio entre un par de mentecatos, que entre un marido cuerdo y una mujer torpe y floja" ("uxorem torpenti corde ac segni") (De officio maritii, 1528) (127). En esta misma obra insiste en los riesgos de que el marido transmita enfermedades a los hijos en el acto de procrear: "si fueras tú mismo quien sufrieras alguna de esas dolencias horribles y vitandas, yo te aconsejaría que organizases tu vida de manera que pudieras vivir soltero, pero sin gravamen de tu conciencia". Pues "es dulce tener hijos pero desabrido sobre manera ver a los hijos adolecer de enfermedad grave" (128).

También las mujeres pueden padecer "alguna enfermedad de las que los médicos llaman hereditarias, que se comunican de padres a hijos, entre las cuales las hay algunas muy feas y que impiden las obligaciones que impone la vida" (¿está pensando en la enfermedad mental?). Vives parece cargar más sobre la madre que sobre el padre la causación hereditaria de enfermedades o deficiencias,

pues "aquellos que recibieron más de la materia de la madre son tardos y flojos" (*De anima et vita*,1538)(129).

f. El embarazo

Atribuye al embarazo y la herencia la clave de nuestras capacidades y piensa que hay que extremar las cautelas en ese período. En ambas cosas es moderno, aunque no tuviese elementos para acertar siempre al buscar las explicaciones. "Todo el tenor de esta vida tiene su primer origen en aquella formación y constitución en el seno de la madre, por manera que uno es de tal cuerpo, tal hábito, tal salud, tal estatura, forma, fuerzas, cuales las recibió en aquel su esbozo primero". Vives observa que hay "determinados fetos que tienen tal vida y vigor, que no tienen punto de reposo y parecen que tienen alguna sensibilidad, otros son torpes, inmóviles del todo; no se delatan más que por la hinchazón del embarazo" (*De veritate fidei christiana*,1543)(130). "Cuán minucioso no es el artificio del feto en el útero materno para sólo nueve meses!"(131). Por este aspecto delicado y complejo de la gestación, Vives plantea la necesidad de prevenir todo aquello que pueda poner en peligro su feliz resultado. Hace cinco siglos (y hace menos) el proceso era problemático e incierto y era considerado como algo peligroso, con elevadas probabilidades de finalizar en muerte de la madre o de la criatura, o malformaciones, deficiencias, etc. "Cuántas miserias tiene que apurar la mujer en su gestación; cuántos dolores y cuántos peligros corre en el alumbramiento" (*De institutione feminae christiana*,1523)(132). Los alimentos inadecuados pueden también acarrear consecuencias. Vives cita, por ejemplo, una historia del reino de Tarquinio, cuando muchas madres gestantes murieron por la ingestión de carne de toro (*Commentaria in Sancti Augustini*)(133).

En ese, que en sus *Preces et Meditationes Generales*, dentro del libro *Excitationes animi in Deum*(1535), califica como "peligroso escollo del parto"(134), hay que cuidar (escribe aconsejando a su amigo Cranevelt en 1527) "que no penetre persona ajena en la estancia; ello hace el parto más lento"(135). Y "durante el tiempo de su gravidez guárdense las madres de dar entrada a ningún pensamiento vehemente de cosa alguna fea, obscena, torpe. Eviten asimismo el riesgo de topar con algún temeroso espectáculo que las sobresalte... no sea que la inopinada novedad de lo que vieren cause daño en el fruto que maduran en su seno" (*De institutione feminae christiana*,1523)(136).

Y,además, que "las mujeres encinta no se den a la bebida ni se embriaguen", porque podrían transmitir al hijo la adicción al alcohol, pues "muchos han sido los hijos cuyas costumbres por todo el espacio de su vida reprodujeron cuanto hicieron las madres durante la gestación"(137).

g. ¿Tener hijos?

Es, en realidad, el hecho en sí de tener hijos lo que ofrece a los ojos de Vives una complejidad y unos quebrantos tales que, si hiciéramos un estudio estadístico del tema en sus obras y correspondencia, probablemente ganaría con mucho el bando de los argumentos en contra. "Nacemos de hombres pecadores entre dolores muy agudos y con inmediato peligro nuestro y de nuestras madres, nuestra lactancia es una molestia continua y nuestra crianza un trabajo ininterrumpido" (De concordia et discordia in humano genere, 1529) (138).

El capítulo XI del libro II del *De institutione feminae christiana* se ocupa "de los hijos y del cuidado que de ellos debe tener" la mujer cristiana, y es un prontuario sobre la estimulación temprana y la educación del niño, siempre enderezada al bien. Se ocupa incluso de las ventajas de la lactancia dada por la propia madre. No obstante, se abre con unas páginas desmotivadoras, en las que Vives arremete contra el desordenado deseo de las mujeres de tener hijos a toda costa: "¿qué cruel y encarnizado deseo de tener hijos es, mezquinas, ese que os acucia, como dijo el poeta?"; "¿qué alegría, qué placer halláis en los hijos?". En realidad, añade, "cuán grande es el beneficio de Dios porque no pariste o porque perdiste a los hijos antes de que te causasen tristeza" (139).

A veces parece que Vives, en éste como en otros temas, se deja llevar de los métodos de las "disputationes" retóricas, donde, en buen dialéctico, hay que saber enhebrar ya los argumentos en pro, ya los en contra, con tono convencido y verismo suficiente en ambos casos. Porque a continuación, reconoce que los hijos, una vez habidos, son "todo el tesoro de sus madres". Y sobre su crianza hay mucho que tratar, puesto que "mucho hay escrito acerca de esta materia, así por antiguos como por modernos autores". Vives escoge sólo algunos puntos, como por ejemplo la lactancia o la importancia de una educación exigente, en la que la madre tiene el papel principal (140). También alude a los riesgos de una educación en condiciones de miseria: "educación vil, inmunda, incivil y grosera" (De subventione pauperum, 1526) (141).

A pesar de la crudeza con que se refiere a las preocupaciones - "que no salgan los hijos malos, que no les acaezca algún desastre, qué continua zozobra: adónde van, qué hacen, que no hagan daño, que no lo reciban" (142) -, Vives tuvo siempre en gran estima las familias con hijos, e incluso numerosas, de sus amigos Moro, Cranevelt y Budeo, como manifiesta en su correspondencia y desea éxito a sus mujeres en los embarazos. Incluso se hace eco en carta a Cranevelt de la coronada de su suegra de que lo primero que habrá de darle Margarita será una hija, pues se casó con ella el mismo día en que la mujer de su amigo paría una niña (143). En un ejemplo de epístola del *De conscribendis epistolis* (1536) incluye una fórmula, en la que denota su aprecio por los niños: "a Teresita, aquel encanto de niña, movida y alegre como unas sonajas, dale un beso de mi parte" (144).

A modo de conclusión: ¿tiene alguna utilidad y validez preguntarse por qué Vives no tuvo hijos? Con todas las limitaciones que las fuentes nos imponen, es evidente que no se puede responder si pudo ser por infertilidad de su mujer o suya (tampoco sabemos si ella tuvo complicaciones o abortos que reforzaron la preocupación de su marido por los riesgos de la procreación); si fue por temor a las complicaciones o a que los hijos le restaran dedicación a su misión de estudio y de esfuerzo por el perfeccionamiento moral colectivo; si fue por su visión negativa del sexo y en favor de la continencia incluso en el matrimonio o por temor a no poder mantener la prole con sus escasos ingresos.

El caso es que en su obra hay suficientes argumentos para no tener hijos, varios de ellos de carácter preventivo. ¿Pensó Vives que sus dolencias eran de tipo hereditario? ¿Acordó con su mujer el no tenerlos, o impuso sus argumentos por temor a transmitirles sus enfermedades? ¿Hasta qué punto el sombrío contexto contemporáneo, y las estrecheces que le rondaban le hicieron poco atractiva la paternidad?

La época de Vives es mencionada también por la frecuente infertilidad o la impotencia de muchos varones, relacionada por algunos estudiosos con la malnutrición e incluso con causas psicológicas, comenzando por el miedo a la mujer y pasando por las psicosis de maleficios imaginados, basada en prácticas extendidas, como por ejemplo el maleficio de "anudamiento del cordón". El temor de estas prácticas, que hasta los niños aplicaban contra los esposos, empujaba a muchas parejas a casarse en secreto, según documenta Delumeau(145).

Si fue por opción meditada o por causa natural no parece que pueda saberse, pero lo que sí es patente es que Juan Luis Vives tuvo una aguda conciencia de los riesgos de la enfermedad y de la necesidad de prevenirlos, en todos los momentos de la vida, incluido el proceso de la procreación.

h. La prevención como asunto público

Ya hemos visto cómo Vives constata el vínculo causal de las enfermedades y sus consecuencias con el marco socio-económico y socio-político, englobando ambas en el concepto y la realidad de la pobreza. Esparce por sus escritos indicaciones de la responsabilidad en materia de prevención que tienen, no sólo los individuos en lo privado, como hemos visto, sino las autoridades públicas en relación con la colectividad. No abundaremos en sus consejos a reyes y príncipes para que busquen la paz y eviten así tantas desgracias para las personas. Volvamos al diseño de la asistencia social en el *De subventione pauperum*, donde los aspectos preventivos tienen una gran importancia.

Entre las razones que acumula para urgir las reformas está la necesidad de prevenir el contagio de las enfermedades. La promiscuidad entre sanos y enfermos no es cosa para ser descuidada por "los administradores de la ciudad, así para remedio de las

enfermedades como para atajar su propagación. Fuera de que no es propio de un magistrado sabio y celoso del bien público dejar que una parte tan grande de la ciudad sea no sólo inútil, sino perniciosa a sí y a los otros" (De subventione pauperum, 1526) (146). Y ya hemos escuchado su enérgico alegato contra quienes adulteran aguas y alimentos y su llamada a la inspección y control de esos abusos, así como su indignación ante la falta de penalización de esas conductas, en contraste con la pena de muerte en otros casos menos graves.

Hemos también mencionado su preocupación por la salubridad, la higiene y la vida sana del estudiante en el ambiente escolar. El que para Vives la escuela pública, en cada ciudad, sea una responsabilidad laica, y no de la Iglesia, coloca la salvaguarda de la salud y la higiene escolares entre las responsabilidades de la autoridad civil.

8. DEFICIENCIA Y DISCAPACIDAD

Nuestro humanista tuvo, como ya hemos subrayado, una aguda conciencia de las limitaciones del cuerpo y de la mente, las observó, y, de acuerdo con su ideal del hombre, las jerarquizó en función de la gravedad de su impacto discapacitador sobre su escala de valoración de las capacidades humanas. En *De subventione pauperum* Luis Vives distingue entre la "aegritudo", el "morbis" y la "valetudo", que equivalen al concepto nuestro de enfermedad; la "imbecillitas" (debilidad, constitución enfermiza); la "infirmitas" o debilidad, limitación, que se acerca a nuestro concepto de discapacidad; el "corporis vitium" (defecto, imperfección, deformidad), que corresponde más al nuestro de deficiencia. También habla de "validus" e "invalidus" (que delimitan dos tipos diversos de pobre); se refiere a los "sani" e "integri" que simulan "morbos"; y al "tenuis" o al "debilitatus" por el hambre o por la condición social desfavorable, y la "paupertas", "egestas" o "inopia" (términos todos de la pobreza y la indigencia).

En época de Vives no se había abierto camino la orientación científico-terapeútica, que inaugura los tiempos del paradigma de la rehabilitación, pero tiene anticipos de ella, e incluso una comprensión de la deficiencia como originadora de discapacidad, como es en la indicación de que ciertas dolencias, que se transmiten de padres a hijos, "impiden las obligaciones que impone la vida" (De veritate fidei christiana, 1543) (147). Hallamos aquí un atisbo del concepto funcional de la discapacidad como limitación para funciones complejas de la vida diaria y como causante de minusvalía. Hemos también apreciado ya como Vives considera la deficiencia mental como causante de una discapacidad de aquellas destrezas que debe de tener un matrimonio para el gobierno de la vida doméstica y la educación de los hijos.

"Y ni aun aquellas artes, más modestas, que requieren la intervención de nuestras manos, podemos ejercitar, con las manos atadas y con los sentidos extintos o viciados. ¿Qué es lo que

sucede si una dolencia reumática ataca y encadena las manos del pintor, del escultor, del labrador, y no puede gobernar las articulaciones de los dedos? Si la sordez obtura las orejas del músico, ¿cómo podrá desempeñar aquel arte que profesa? Esto mismo acontece en las bellas artes y en los estudios de la filosofía. Si aquella fuerza y aquel que viene a ser el ojo del alma están enlobreguecidos por la polvareda" (De concordia et discordia, 1529)(148). ¿No le recuerda esto al lector avisado aquella distinción entre las circustancias individuales y ambientales del contexto de la discapacidad, que en la introducción a la Clasificación de Deficiencias, Discapacidades y Minusvalías, el Manual de la OMS establecía hace ahora doce años?(149).

Subsiste en la obra de Vives el paradigma tradicional de la enfermedad y sus consecuencias como castigo del pecado, y de la persona con deficiencia como ocasión para nuestra caridad o motivo de temor: "no hay cosa de que se sienta más horror y aversión que de lo diverso y de lo desemejante"(Liber de pacificatione, 1529)(150). Pero, Vives, llevado por su instinto de observación reflexiva, muestra sin embargo atisbos, aunque sean asistemáticos, hacia la superación de esos conceptos o al contrapeso de los mismos.

¿Cuáles deficiencias y discapacidades aparecen en la obra y en la correspondencia de Vives? En primer lugar, aquellas, de tipo reumatoideo, que le aquejaron personalmente, y de las cuales trataremos al estudiar su vivencia personal de la enfermedad y la discapacidad. En De anima et vita (1538) menciona una serie de condiciones discapacitantes, como la de ser niño, estar privado de razón, ser incapaz "de soportar grandes trabajos y miserias". En este caso se encuentran, según él, las mujeres, los ancianos, los enfermos y las personas delicadas, y, además, los "deformes, lisiados, lerdos, rudos, necios, y los bellacos" ("miseramur deformes, et mancos, et tardos, et rudes, et stultos, et improbos")(151). A nuestro parecer, Vives sigue una cierta categorización de las debilidades humanas, en la que la mayor gravedad se atribuye a la enfermedad mental: "no hay baldón mayor que el de la demencia, por la cual los hombres degeneran en brutos. Cada uno preferiría que de él se diga que ama poco, que no que flojea de seso" (Liber de consultatione, 1523)(152). En muchas ocasiones, y con tonos y términos diversos, alude a ella. En De subventione pauperum habla de los "mente capti", de hombres "mentis emotae", de "insania" y "amentia" y utiliza el verbo "dementare" (algo así como "loquear").

La enfermedad mental puede ser también hereditaria y prevenirse (De institutione feminae christiana, 1523)(153) o puede deberse a una "bilis negra" que vuelve a los hombres furiosos y maníacos cuando "invade el cerebro amotinadamente" (De anima et vita, 1538)(154). Sospechamos que esta razón la saque no sólo de la tradición, galénica sino también de interpretaciones basadas en autopsias y disecciones de la época, que bien él mismo presenciase o cuyos informes conociese. A la enfermedad mental atribuye también características morfológicas como "sienes sumidas, indicio

de locura", que pone en boca de Durero en uno de sus diálogos (*Linguae latinae exercitatio*, 1538) (155). También los vicios son causa de demencia, y la vejez es causa de la demencia senil, que a los viejos convierte en niños desvariados (*Satellitium animi*, 1524) (156).

La Vejez es caracterizada por Vives como sujeta a innumerables limitaciones y penurias. "Esta falta de firmeza, que no por ninguna fuerza súbita y rapidísima sino poco a poco, y como naturalmente, se introdujo luego de consumada la etapa del vigor, se llama vejez" (*De Prima Philosophia*, 1531) (157). Y la "vejez demasiada" viene caracterizada como de recuerdo flaco y discurso tardo e infeliz (*De anima et vita*, 1538) (158). El grado de gravedad funcional que nos lleva, pues, de la vejez a la vejez "demasiada" (o de la "tercera" a la "cuarta edad") sería esa pérdida de facultades mentales, que para Vives es peor que la deficiencia física. Podemos detectar aquí un criterio de valoración, que de nuevo se basa en la jerarquía de lo humano: en la cima están las facultades cognitivas y mentales, cuya degradación conduciría al peor de todos los tipos de dependencia.

Además, Vives atribuye a los viejos un incremento de la suspicacia (159), pues no por peinar canas necesariamente ganan en gravedad y autoridad. Mucho antes aludía ya a "aquella podre a la que el filósofo peripatético llamó vejez" (el oscurecimiento del cutis), y a la pérdida de "calor natural y humedad vital" (*Anima senis*, 1519) (160). No obstante, considera positivo el mayor relativismo ("epoqué") debido a la experiencia de que cuanto más sabemos menos sabemos (161).

Le preocupa a Vives en la vejez el decaer de la memoria y de la retentiva: "reciben con dificultad los que tienen en el occipucio humores fríos y por ende duros, de naturaleza pétreas para la impresión, tales como los ancianos, los lerdos y los tardos" (*De anima et vita*, 1538) (162). Es quizás una forma antigua de definir la arteriosclerosis (como dureza pétreas en los humores del occipucio), pero no del todo descaminada, al menos en lo referente al envejecimiento.

Pero es también una explicación que da para lo que hoy se llama deficiencia intelectual o retraso mental, de cuyos grados también se ocupa. En *De disciplinis* (1531), dentro de la parte que dedica a lo que hoy llamarímos "orientación escolar" y refiriéndose a las distintas calidades del ingenio y niveles de intuición, comprensión y juicio, categoriza y razona del siguiente modo:

"Así como los ojos son ciegos o están afectados por dolencias específicas, así también los ingenios, unos están sumidos en demencia o en estupidez perpetua; otros, en trances determinados, no gozan de sanidad perfecta, con la diferencia de que, quien sufre ceguera o algún defecto de la vista lo conoce, quien adolece del ingenio no lo conoce y aun cuando se le da a conocer no da crédito a quien lo diagnostica. La explicación es porque en la dolencia física, la mente, que es quien ha de juzgar de ella, goza

de salud, y en cambio, en la dolencia mental, la mente, afectada por aquel vicio, no puede juzgar rectamente de sí misma"(163).

No suscribiríamos hoy completamente esta apreciación sobre la falta de conciencia acerca del propio estado de deficiencia intelectual o de deficiencia emocional. Además Vives mezcla aquí la enfermedad mental con su categoría de las "deficiencias del ingenio". Pero se puede atisbar, en su breve análisis de estas últimas, una distinción entre la deficiencia mental profunda ("sumidos en demencia o en estupidez perpetua"), donde seguramente se confundían, como incluso en nuestros días, graves discapacidades de comunicación por deficiencia neurológica, y las deficiencias más ligeras o transitorias de aquellos que "no gozan de sanidad perfecta". Más adelante parece referirse a deficiencias "borderline" cuando habla de aquellos que "no pasan más allá del haz y del cariz somero de las cosas, y de ahí su embotamiento, su abollamiento"(164). Y aporta algunas explicaciones como la "condición inconsistente, aérea", o la situación de quienes "disuélvense en el calor demasiado y agobiados por su carne y la grave pesadumbre corporal, evitan o no sufren el incomportable trabajo de la atención" (ver el código DE24 "deficiencia de la atención" de la CIDDM de la OMS)(165).

Sería tentador alargarse sobre estas agudas descripciones de Vives sobre los distintos ingenios, que todo educador u orientador escolar debería leerse alguna vez, pero no es esta la sede para seguir con ello.

Así pues, en *De disciplinis*, sitúa en la conciencia de la propia deficiencia la frontera entre las deficiencias físicas y las intelectuales y emocionales (en aquel tiempo no había suficientes instrumentos para superar la barrera de las discapacidades graves de la comunicación y valorar realmente el nivel de conciencia de la propia deficiencia en los sujetos que él dice "sumidos en estupidez perpetua").

Siete años más tarde, en *De anima et vita*(1538)trata de dar una explicación orgánica a los problemas del ingenio en el contexto de una obra que constituye quizás el primer tratado donde se buscan las causas orgánicas de las pasiones humanas; lo que dará lugar a la única citación de autor que Descartes hará en *Les passion de l'âme* (166). Es ahí donde, de nuevo, hay indicios para pensar que Vives había asistido a autopsias o disecciones de cadáveres o había conocido pormenores al respecto, a través de amigos o parientes anatomicistas o médicos. Citemos la localización que atribuye a los problemas de la mente en los órganos del ingenio que "sunt in cerebro spiritus quidam tenuissimi, et lucidissimi, quos illuc exhalat sanguis cordis" (que son "ciertas emanaciones finísimas y en extremo luminosas del cerebro que hacia el exhala la sangre cerca del corazón"): cuando la sangre cerca del corazón es fría "resultan débiles y lánguidos los actos de la mente" y "homines fiunt hebetes, ac torpentes". De nuevo la frialdad -¿y una cierta esclerosis?- en el sistema cardiovascular. De ahí que haya sujetos "cuerdos" (cordati) o "no cuerdos" (ex cordes)(167). El corazón (cor) seguía siendo entonces el eje de

toda la fisiología, incluidas las funciones mentales. ¿Y las "emanaciones finísimas y luminosas del cerebro" no son acaso merecedoras del microscopio de un Cajal?

Por lo que se refiere a otras deficiencias, no se puede estar seguro de ser exhaustivo sin una pesquisa muy detallada de toda la obra de Vives, pero, basándonos en una revisión muy pormenorizada de la edición castellana de Riber y en las otras fuentes que hemos mencionado en la introducción, encontramos que Vives se interesó específicamente por varias de las que hoy entendemos como tales, y por algunos temas aledaños.

En el campo del lenguaje da una curiosa descripción y explicación de lo que hoy englobaríamos dentro de las dislexias: "es cosa de admiración el hecho de que algunos aquello mismo que saben hablar no lo entienden si lo leen escrito; esto acaece, según yo pienso, porque su ánimo vagoroso y derramado tiene la suficiente intención para hablar, pero no para entender lo escrito, porque su temperamento voltizo no sufre el recogimiento y la concentración" (De disciplinis, 1531) (168).

Observó, a su vez, los trastornos temporales ("non videre, non audire") de la percepción en situaciones de enajenación apopléjica, agrupándolos con los efectos de la embriaguez o el pánico, por ser todos ellos casos de privación transitoria de la razón y la inteligencia ("hominem in mania aut apoplexi; aut ebrietate, aut iracundia, vel pavore, ratione et menti non uti"). (De anima et vita, 1538) (169). Siempre le pareció más grave la afectación de la mente que cualquier deficiencia física y "todas las enfermedades y achaques físicos afectan y debilitan el espíritu en mucho mayor grado si son afecciones de los órganos sensorios, porque estos son como las puertas del alma o, mejor, como sus heraldos" (Declamatio qua Quintiliano respondetur pro noverca contra caecum, 1521) (170). Por lo que parece que las deficiencias sensoriales le parecen más graves que las de tipo motor.

Vives se fijó también en el lenguaje de signos mediante el cual "la mano puede sustituir la propia palabra, como puede observarse en los mudos" (De anima et vita, 1538) (171), quienes también utilizan "el lenguaje o la expresión del rostro" (De concordia et discordia in humano genere, 1529) (172), aunque no entra en otro tipo de análisis de sus funciones, como los aspectos de sustitución expresiva para los mudos, a los que se refiere, pero no a las de carácter receptivo para los sordos. En todo caso se interesó por este canal que hoy diríamos de "comunicación aumentativa". Como lenguajes idiosincrásicos es curioso que en Instrumentum probabilitatis (De disciplinis, 1531) Vives se refiera a otros lenguajes especiales como el de la "germania" de los gitanos, y aluda a "un lenguaje convencional para los ciegos" que dice existe en España (173).

También comenta algunas deficiencias del habla, por cuanto inciden en el proceso de la educación del niño, como son los vicios de pronunciación y los ceceos, el "hablar a media lengua" y la fisura palatina en el mismo capítulo de De disciplinis en que

se ocupa de la educación del lenguaje y la escritura (174). Y siguiendo a Aristóteles (y en este caso no su propia observación) cita los siguientes vicios de pronunciación: los de los tartamudos (blaesi), los balbucientes y los hesitantes (hesitantia). En realidad todos son matices de la tartamudez (al menos, en latín, los términos blaesi y hesitantes pueden ambos significar tartamudez). Y, sobre su rehabilitación, añade: "los vicios contraídos por costumbre pueden extirparse, los que radican en la Naturaleza, pueden corregirse más no extirparse, se pueden disimular" (175).

Entre las deficiencias de tipo físico ya hemos citado la dolencia reumática "que ataca y encadena las manos" e "impide gobernar las articulaciones de los dedos" (176). También se refirió a menudo a malformaciones, deformidades, o deficiencias del crecimiento, que agrupa entre lo que se aparta de las normas de la Naturaleza. Por ejemplo, al elegir esposa hay que fijarse en las proporciones del cuerpo "porque no sea deforme en demasía", y saca a colación el ejemplo de los éforos en Lacedemonia, que "mataron al rey Arquidano por haberse casado con una mujer chica, cuyos hijos no podían mantener abastanza el prestigio del cargo y la dignidad real, por lo raquíntico y menguado de su cuerpo" (*De officio maritii*, 1528) (177).

"Las cosas que se apartan de la razón común imprimen vergüenza, ya se trate de vicios reales o de cosas indiferentes, como una estatura fenomenal o chiquitita; la deformidad del rostro, los defectos de pronunciación. Y no sólamente son las deformidades nuestras las que nos ruborizan, sino las de aquellos que son allegados nuestros" (*De anima et vita*, 1538) (178).

Vives compartía la aversión renacentista por todo aquello que rompe los cánones que la Naturaleza ha plasmado en el cuerpo humano visto por el ideal clásico y, sobre todo, a aquello que priva a los hombres de la luz de la razón y de los instrumentos para alcanzar la sabiduría y la bondad en su simbiosis estoica. Pero, a su vez, admira el esfuerzo humano por superar las propias limitaciones y, como veremos, basa en lo que hoy se suele llamar "capacidades residuales" sus planes para la rehabilitación y la recuperación social, que sistematiza en el *De subventione pauperum*. "No pueden creer sino aquellos que lo vieron lo que llega a hacer con la mano izquierda un hombre que tiene cortada la derecha. ¿Y qué no hace con los mismos pies, cuando está privado de manos: llevar la comida a la boca, cortar, coser, tejer cuando la necesidad aguija el esfuerzo mental, como en los ciegos y en los mudos?" (*De anima et vita*, 1538) (179).

Quizás por ser la ceguera una situación en donde el hombre suele muy típicamente ejercitar sus capacidades de compensación de una carencia con otras destrezas, parece que Vives se inspiró de modo particular al tratarla. Seguramente había tenido ocasión de observar a muchos ciegos, de acuerdo con lo que a continuación veremos. La ceguera era muy común entre los pobres de la época y muy ligada a la mendicidad. Pero, en todo caso, es interesante que ya en 1521 (aunque motivado por un ejercicio retórico) le dedicase

una atención extensa , si se compara con la que dedicó a otras deficiencias, al menos dentro de una sola obra.

9. LA CEGUERA

En 1521, a petición de Tomás Moro y para ilustración de sus hijas, que dominaban el latín, Vives redacta una pieza oratoria emulando a Marco Fabio Quintiliano, paradigma de orador y de hombre entre los humanistas desde que sus obras completas, descubiertas en 1416, se convirtieron, como comenta García Noreña (180) en uno de los hitos de las tesis educativas del Renacimiento. En "Paries Palmatus" ("la pared palmada" o "marcada por la palma de la mano"), Quintiliano es el orador fiscal que acusa a una viuda como presunta asesina de su marido, y exculpa al hijo ciego del difunto (hijastro de la acusada), que es el otro sospechoso en el caso. El ejercicio oratorio de Vives es precisamente lo contrario: ejerce como fiscal contra el joven ciego y como abogado defensor de la viuda ("pro noverca contra caecum").

Dado que se trata de un ejercicio de oratoria, Vives tiene que concentrar todos los recursos de la retórica en buscar argumentos contra el ciego sospechoso (si Quintiliano hubiera escrito en el otro sentido, Vives se habría probablemente centrado en los argumentos exculpatorios). No obstante, hay observaciones y conclusiones que no parecen puramente retóricas, sino basadas en su instinto observador y en su incipiente teoría de las pasiones.

Las sospechas que pesaban sobre el hijo ciego, y que Quintiliano desmonta recurriendo a los argumentos clásicos de la compasión, arrancan del propio desarrollo del argumento. El hijo ciego había sido relegado a algunas estancias de la gran mansión familiar, a raíz de que el padre, que será asesinado, hubiese esposado en segundas nupcias a la otra sospechosa. El hijo tenía en su habitación la espada, con la cual, en la noche de autos, fue atravesado su padre, mientras dormía junto a la madrastra (quien declara no haberse apercibido de nada). Las huellas de manos ensangrentadas marcaban toda la pared del corredor ("paries palmatus") hasta llegar al aposento del ciego, señalándole así como presunto asesino.

Los argumentos de la defensa que del ciego hace Quintiliano, se fundan en un concepto de la ceguera teñido de commiseración: "Hablar, ahora del achaque de la ceguera, de la lastimosa ceguera. Toda la temeraria agresividad del espíritu queda quebrantada en la desgracia corporal y debilitase y se enfriá el ímpetu pasional que no es servido por la idoneidad de los miembros; los destituidos de posibilidad encuentran refugio en la sola tristeza"(181). Y continúa insistiendo en la misma dirección: "El ciego es desgraciado en demasía para ser aborrecible y es tímido en extremo para que pueda odiar". Según su tesis, el padre habría recluido al hijo con objeto de protegerlo y no, a resultas de un deseo de quitarlo de en medio para que no le estorbase en el disfrute de su nueva vida conyugal. "Con qué cariño retiró a aquel vástagos suyo

desventurado! ". "Si fueras más venturoso -le dijo el padre-, sería yo quien te cedería la casa toda; empero ahora, dado que eres infortunado, ocupa aquella parte donde nadie te vea, donde me acercar, yo solo; te rodear, de siervos fieles; no habrá nadie que oiga tus gemidos, que con insano gozo se saboree con tu tristeza lastimosa" ("non gemitus tuos audiat quisquam, non flebili moerore pascatur") (...) "el secreto que se otorga a la ceguera, se le otorga para menos sentir la ausencia de los ojos" ("secretum quod caecitati praestatur, ideo praestatur ut minus oculi desiderentur") (182).

Esta argumentación paternalista y vergonzante, que considera al ciego como incapaz y como sujeto de toda compasión es rebatida por Vives. En su declamación aporta observaciones sobre los mecanismos de compensación o suplencia sensorial que aplica la persona ciega. "El ciego, avezado como está a una oscuridad perpetua, por cuanto goza de un oído más sensible, se rige en la noche más fácil y certeramente que el que, por tener buena vista, está acostumbrado a la luz. Por donde vemos que los ciegos recorren largos y laberínticos espacios sin tropiezo alguno, mientras que los que ven..." "El ciego, no ya solamente el que alguna vez vió, como el ciego de marras, sino el que lo es de nacimiento, andará mejor de noche por la casa en donde nació y creció que la propia servidumbre que en ella moró mucho tiempo" (183).

No tenía Vives los instrumentos empíricos para comprobar que el oído de un ciego no es necesariamente "más sensible" por el hecho de carecer de vista, sino que, como dice Rosel (184), "el ciego organiza mejor los estímulos y hace un uso más adecuado de los datos aportados por los sentidos". Pero con esta organización de los estímulos y con las técnicas de deambulación pueden relacionarse las siguientes observaciones de Vives: "tiene sus pasos contados el ciego cuando se detiene en algún punto; sabe lo que anduvo, sabe lo que le queda por andar". Y, abundando en lo mismo: "menos necesita el ciego de lazariillo y guía en un punto por donde caminó una vez, que el que tiene los ojos alertos" (185).

Sobre las técnicas de exploración con las manos: "en la oscuridad se guían por las manos, que los ciegos saben usar con más tiento y destreza, porque tienen mayor familiaridad con el lugar y la costumbre los hizo más prácticos" (186).

Con esta habilidad y con la capacidad que tienen los ciegos de andar "miles y miles de pasos" "sin lazariillo, ni guía, ni conductor alguno" y con el "acumen y sensibilidad agudizada que tienen en los demás sentidos", por los cuales perciben "más finamente el ritmo y el susurro de la respiración de quien está dormido" que el que tiene ojos, el presunto asesino, que conocía "toda la disposición de aquel lugar" entendió "por la misma postura de la cama, que el ciego podía explorar con sus manos, dónde estaba la cabeza, dónde el cuello, dónde el sitio en que debía descargar el golpe...". De la capacidad del ciego para desenvolverse en su medio familiar deduce Vives la capacidad para

matar, comparable a la de una persona "dotada de buenos ojos" (187).

Hasta aquí sus observaciones se han referido a los aspectos sensoriales y perceptivos de la ceguera y son comunes a la observación de muchas gentes. Como Vives dice, "¿quién hay que, yendo de viaje, no topó con ciegos sin lazarillos, ni guía, ni conductor alguno, los unos yentes a la ciudad, vinientes de la ciudad los otros" (188). Pero no es con los argumentos que se refieren a la capacidad de orientación o de compensación, como Vives responderá al enfoque commiserativo de Quintiliano, basado en la supuesta timidez e incapacidad de odio de los ciegos. Es más bien en sus hipótesis sobre la personalidad y la ceguera, donde Vives aparece más original, aunque hoy no compartamos sus conclusiones. Estas hipótesis circulan hoy en día, pero puede ser que fuera Vives quien primero las formuló con sagacidad y elocuencia.

El argumento central con el que Vives responde al apotegma de Quintiliano "tímido en exceso para que aborreza él" es: "¿Quiénes sintieron más odio que los que temen?" (189). Encontramos aquí anticipos de sus análisis de las pasiones, que formulará diecisiete años más tarde en *De anima et vita*, en particular en el famoso capítulo III, donde describe numerosas interrelaciones entre las pasiones, siendo ahí y no en sus definiciones (como observa García Noreña, 190) donde reside la originalidad de su contribución a la Psicología, que tanto influirá en otros autores. Sin embargo, los estudios sobre personalidad y ceguera apuntan más bien a las conclusiones de Quintiliano que a las de Vives. Los temores de los ciegos ante los videntes conducirían más a la timidez y a la dependencia que al odio (191), pero no por harto discutibles (quizás Vives, de haber defendido al ciego, habría apuntado en la otra dirección), deja de ser interesante transcribir aquellos párrafos en los que enhebra elocuentemente los impactos negativos de la ceguera sobre la personalidad. Podría también ocurrir que en el contexto desfavorable del S.XVI, los ciegos, marginados y en su mayoría sin perspectivas de rehabilitación y ejerciendo la mendicidad, desarrollasen con más frecuencia unos rasgos de personalidad agresivos, y en ellos el temor condujese más al odio (o a la crueldad del ciego del Lazarillo de Tormes) que a la subordinación

"Y por eso son de ver tantos ciegos tan amargados de espíritu como afligidos de cuerpo. De ahí aquel desabrimiento suyo, aquel característico mal humor, el hastío de todo y las quejas inacabables. Los míseros, si no lo son por encima de su miseria, imaginan sufrir una injuria insopportable, y con más acritud se encandilan de enfado los ciegos, que los demás hacen burla de su ceguera y se dejan llevar de las impresiones perturbadoras con mayor vehemencia que los que ven, porque gradúan los afectos y pasiones no según la realidad, sino según la opinión de la cual, como de su fuente, más rápida y copiosamente que de la realidad, manan las pasiones y se acrecen tanto y tanto, que hartas veces no las tomamos de las cosas, sino que nosotros mismos nos las

creamos. Por ese motivo vemos que los ciegos reaccionan tanto más velozmente y más sin freno cuanto menor es el conocimiento y la percepción de las cosas" (192).

Las tesis centrales, que son de aquel mismo Vives que en *De subventione pauperum* propugnará cinco años más tarde la recuperación laboral y social de los ciegos, son las siguientes:

- el órgano de la vista está en "relación con el alma de forma estrechísima";

- "aquel que no ve lo que hace, es fuerza que se sienta privado de una porción no pequeña del ánimo, de la mente, del juicio".

Y sus corolarios:

- la ceguera aminora la vergüenza y el pudor (pasiones que necesitan de la vista);

- la ceguera lleva al miedo y, de ahí, al odio.

De nuevo la cita es larga, pero conviene escuchar como hilvana sus argumentos el mismo Vives (193):

"No son los ojos, pues, los que engendran las pasiones, sino que nacen dentro y más aún me atrever, a decir que las neutralizan, porque los que ven las cosas mismas juzgan de ellas con mayor entereza y certidumbre. Feliz ceguera si limpia de odio el espíritu humano; ¿No hay nadie, pues, que odie a quienes sólo conoce de oído? ¿Y aquel Apio, que con sus ojos perdió a todos sus enemigos? La ceguera sería un mal deseable si los vicios no tuvieran otro acceso al alma que por la aduana de los ojos. ¿Quieres saber cuál pasión quitan los ojos? La vergüenza, cuyas puertas para el alma son los ojos, y por eso los cierran o se los tapan aquellos que sienten corrimiento, como los niños que no tuvieron más maestro que la Naturaleza".

"¿No habéis oído jamás aquel proverbio tan sabido: el pudor está en los ojos? Menos vergüenza hay en las tinieblas y en la noche, como ciega que es. Espántome de que fuese un hombre de ingenio (se refiere a Quintiliano) quien forjó aquel pequeño apotegma: 'el ciego es desgraciado en demasía para que se le aborrezca y es tímido en exceso para que aborrezca él'. No pongo reparo en el primer miembro del refrán; mas, por lo que afecta a la segunda parte, cuánto pagarían los tiranos para que resultase verdadera, a fin de que, a una, causasen terror y se conciliasen amor. ¿Quiénes, ¡gran Dios!, sintieron más odio que los que temen? No hay padre más legítimo ni más prolífico del odio que el miedo. Quien no sabe esto, ¿qué sabe de la vida?"

Hasta aquí Vives, que establece relaciones entre privación de la vista y privación del pudor moral y, en algún modo, una causalidad que puede conducir de la deficiencia visual a la "discapacidad moral" y conductual, pero que lo hace en un contexto retórico, y no generalizable. El aspecto positivo de todo ello es la quiebra de una visión commiserativa del "ciego incapaz", aunque se base en una capacidad negativa, la de odiar (incluso acentuando los riesgos) y hacer el mal. En *De subventione pauperum* se referirá por el contrario a las capacidades positivas de recuperación. Las destrezas supletorias que hemos ya mencionado, son otro de los aspectos que fundamentan la posibilidad de crear

situaciones de recuperación, aunque en la declamación *Pro noverca* sean los instrumentos del crimen.

Todas estas cosas pasan porque "todas las enfermedades y achaques físicos afectan y debilitan el espíritu y la mente" (194). ¿Le hace a Vives esta explicación tirar la toalla? En ningún modo. Sus duras visiones de las debilidades del ser humano son en cierto modo el acicate para buscar medidas de recuperación, que hoy nos parecen tan obvias (al menos entre los que nos ocupamos de Rehabilitación) pero que en su tiempo sólo los humanistas empezaban a alumbrar y que ninguno de ellos formuló tan razonada y ordenadamente como Vives.

10. MINUSVALIA Y REHABILITACION

En aquellos tiempos en Europa, como todavía en 1992 para una gran parte de la humanidad, la deficiencia y la discapacidad conducían casi inevitablemente a la minusvalía y a la pobreza, ante la que Vives experimentaba la mayor de las aprensiones y que el judío con el que dialoga en *De veritate fidei christiana* (1543) considera el peor de todos los males: "Ruégote que de ninguna manera pidas para mí al cielo la pobreza, que es el más funesto de los males. Vé a recomendársela a tus frailes menores y a tus cartujos" le dice, sin obtener una respuesta demasiado convincente (195).

La deficiencia y la discapacidad solían conducir al cajón de sastre de todas las miserias que Vives conocía: "no sólamente son pobres los que carecen de dinero, sino cualesquiera que estén privados de fuerzas, de salud, de ingenio, de juicio". Es pobre "todo el que es menesteroso de ayuda ajena" (*De subventione pauperum*, 1526) (196).

El fenómeno de la pobreza, como hemos visto en capítulos precedentes, se imponía por todas partes en la vida cotidiana de los burgos y se reflejaba en los escritos de autores medievales y renacentistas, ya preocupados por atajarla, ya en usarla como motivo literario. Y, dentro del universo de la pobreza, las deficiencias y discapacidades, las enfermedades y sus efectos más repulsivos, son otras tantas causas de estigma y marginación, que los reformadores de la época, entre ellos Vives, quieren remediar. Entre los motivos para hacerlo esgrime los de higiene social (a los que las autoridades destinatarias de los consejos de Vives eran seguramente sensibles) y otros, más innovadores, de rehabilitación del individuo que, por ley natural y bíblica, debe desarrollar sus propias capacidades y aportarlas al esfuerzo común.

"Será más seguro, saludable y gustoso" -dice Vives al exponer las razones profilácticas a los municipios de Brujas- "asistir a los templos y recorrer toda la ciudad. Porque no se meterá en los ojos, ofendiéndoles, aquella fealdad de llagas y enfermedades de quien la Naturaleza siente horror y más señaladamente el ánimo humano y misericordioso" (*De subventione pauperum*, 1526) (197).

La tarea no es fácil pues si la motivación a la rehabilitación siempre será dificultosa, más lo era entonces, y algunos pobres y minusválidos "huyendo se ponen a salvo si alguno quiere curar sus llagas y accidentes" y otros "hacen oficio de la necesidad" (198). "Muchos cesantes en su oficio lucrativo" -por la guerra- "si son inválidos, se dedican a la mendicidad...", le escribe a Enrique VIII, en forma que nos recuerda al Tomás Moro de La Utopía (Carta a Enrique VIII De pace inter caesarem et Franciscum gallorum Regem, atque optimo regni statu, 1525) (199).

Pero, incluso cuando no haya esa voluntad de explotar la propia enfermedad o deficiencia -porque "¿qué recurso le queda a los pobres, útiles o inválidos?" (De concordia et discordia in humano genere, 1529) (200)- Vives percibirá también que las posibilidades de recuperación son también cohartadas por aquel temor al abandono ("metu et sollecitudine premente cor"), que conduce a preferir la dependencia. Aquellos que temen perder el apoyo de otros "son aliñosos y guardosos ("anxii sunt, et solliciti ne desit"), como los inválidos, los enfermos, las mujeres, los ancianos y, por último, todos aquellos que tienen junto al corazón la sangre poca, tenue, tibia" ("exiguus, rarus, tepidus") (De anima et vita, 1538) (201). Prescindiendo de las explicaciones fisiológicas (basadas en Galeno), quizás nos interesa constatar que Vives identifica la dependencia como uno de los aspectos o consecuencias minusvalidantes de la discapacidad, dependencia reforzada por el apocamiento y la pasividad, lo que implica que "la confianza disminuye los deseos y los acrecienta el temor" (202).

Será sobre todo en De subventione pauperum donde Vives se esforzará por sistematizar las soluciones a la dependencia y a la minusvalía en el contexto de la asistencia a los pobres, entendidos de ese modo amplio ya explicado. De manera parecida a como la minusvalía, independientemente de sus causas, se engloba en el conjunto de las marginaciones y de la pobreza, la rehabilitación vivista se encuadra entre las medidas que podríamos calificar de "recuperación social". Hay además esparcidas por toda su obra muchas observaciones que completan este análisis.

a. Las actitudes

En su estudio de las causas y remedios de la marginación social Vives se ocupa también de las actitudes y motivaciones. Todo el De subventione podría analizarse desde esa óptica de la persuasión y del cambio de actitudes (no en vano es un retórico experimentado). El Libro I es de hecho un conjunto ordenado de razones naturales y reveladas para apoyar las medidas del Libro II, que se abre con un capítulo sobre la conveniencia de que la ciudad se ocupe de los pobres y se cierra con otro sobre las ventajas que de ello han de derivarse.

Además de la novedad de ocuparse del problema mediante la aplicación de medidas recuperadoras, Vives nunca descartará la motivación caritativa. Se tiene compasión de "los deformes, los

lisiados, los lerdos, rudos, necios y bellacos" ("deformes, et mancos, et tardos, et rudes, et stultos, et improbos"); se debe proteger a "los seres humanos totalmente inofensivos y sencillos, como son los niños, los privados de razón, los incapaces de soportar grandes trabajos y miserias, como las mujeres, los ancianos, los enfermos y personas delicadas" (De anima et vita, 1538)(203). A las madres, incluso, "la desgracia de sus hijos inspira la mayor y más vehemente commiseración, y de la commiseración crece el amor, por manera que hertas veces, aman más a los débiles, lisiados, necios, deformes, enfermizos, que a los recios, enterizos, cuerdos, hermosos y valientes" (De institutione feminae christiana, 1523)(204).

Detectará sagazmente las motivaciones profundas del temor, pues, cuando trata de explicarse el "por qué las personas pudientes dan con preferencia limosna a ciegos, sordos y cojos" y no dan ayuda a los filósofos (¿como a Vives en sus permanentes aprietos pecuniarios?), resalta que es por temor a devenir también ciego, o sordo o cojo (de convertirse en filósofos no cabe ningún riesgo)(205). La limosna tiene pues esa función supersticiosa, que protege al que la da, desde su mala conciencia y su temor, y sobre la que Vives ironiza.

Pues de actitudes hablamos es ante la enfermedad mental donde Vives se mantiene quizás más conservador, compartiendo una jerarquización que llega hasta nuestros días, en función de la cual la locura es el peor de los menoscabos. Ante la misma no deja de manifestar cierta impotencia: "tampoco son idóneos para el estudio los que adolecen de vicios naturales, como el "frenético" ("furiosus"), el "demente" ("demens"); éstos, muy a las claras, darán pruebas y experiencias de sí; háselas de enviar donde el miedo y (Riber dice "de") los golpes los contenga" ("ubi coercentur metu et plagis") (De disciplinis, 1531)(206).

No obstante, Vives reprobará en De subventione a los que hacen burla de los dementes (207), al contrario que Moro (hombre de corte) que en la Utopía admite que la función del loco, a falta de otras, es hacer reír a los demás.

b. Importancia del entorno físico y social

Tanto en la consideración de las causas, como en el proceso de recuperación, hay aspectos que no se pueden olvidar y que se refieren a condiciones diversas del individuo y de su entorno y a las circunstancias de lugar y tiempo. "No de otra manera que cambian la cualidad y la fuerza de la luz por la interposición de una masa, de suerte que unos objetos reciben más claridad y otros reciben menos, una asombrosa variedad reina en la iluminación de nuestra mente por las muchas cosas que se interponen en esta vida, de suerte que los infieren, juzgan y resuelven de muy distintas maneras acerca de lo bueno y lo verdadero. Las condiciones diversas de constitución corporal, edad, estado de salud, robustez, costumbres y pureza, estado actual del alma, propias de las cualidades temporales, son productos también de las

circustancias de lugar y tiempo. Influyen asimismo los actos y exterioridades aun cuando éstas varían por razón del individuo, de las costumbres, afectos del ánimo, la torpeza o viveza mental, la agudeza, el embotamiento, la enseñanza, la escuela o partido tradicional, y también una persuasión anterior, los hábitos, las costumbres, la autoridad ajena. De aquí nace tan grande y tan frecuente variedad y aun oposición en nuestros sentimientos y afirmaciones, no sólo de los hombres, unos respecto de otros, sino hasta de cada uno para consigo mismo, hasta el punto que en un momento posterior se condena y se anula una determinación anteriormente adoptada y resuelta" (*De Anima et Vita*, 1538) (208).

c. Valoración y capacidades

Las obras de mayor acento pedagógico de Vives abundan en recomendaciones para la orientación del alumno de acuerdo con sus capacidades. Pero toda la obra de Vives persigue la educación moral, por lo que el criterio valorador aparece con las más variadas finalidades (por ejemplo cuando se trata de elegir marido en *De institutione feminae christiana* o de elegir mujer en *De officio maritii*). No podía ser menos en alguien que nunca dejó de ejercer el espíritu crítico en muy variados campos, buscando las causas y valorando las posibilidades de solución de los problemas del individuo y de la sociedad.

Pero es en el capítulo III del libro II del *De subventione pauperum* donde Vives, al relacionar las medidas de recuperación que luego veremos, insta también a valorar la situación de los individuos pobres, enfermos o minusválidos, por una lado para no ser engañados "con ficción o pretexto de achaque" y por otro con una preocupación terapeútica, que incluye también a la locura: "Llevado, pues, al hospital un hombre de facultades mentales perturbadas ("homine mentis emotae"), se ha de averiguar antes que todo si la locura ("insania") es natural o fue provocada por algún acontecimiento, si da esperanzas de salud o es un caso del todo desesperado" (209).

Pero Vives parte de la convicción de que rara vez hay casos irrecuperables, al menos en las deficiencias físicas o intelectuales. Siempre se puede encontrar una actividad y un estímulo adecuados. "Nemo tam est invalidus cui omnino vires desint alieni rei agendi" (nadie hay tan inválido que no le queden fuerzas para hacer algo) (210).

En el niño hay que estimular el ingenio tempranamente. "No hay cosa que mejor descubra la agudeza mental, como la expedición en el arte de hacer cuentas, la cortedad de entendimiento la torpeza en el contar, como vemos en nuestros bobos" (*De disciplinis*, 1531) (211). El objetivo de estas actividades, como el hacer cuentas, es valorar la capacidad cognitiva. Al niño "hásele de proveer de materia, para que se le revele el ingenio con su acción y reacción, pues no hay cosa alguna cuya naturaleza se pueda definir si está en inactividad total" (212).

d. La rehabilitación

El "capítulo de la rehabilitación" en las obras de Vives es, otra vez, el III del libro II del *De subventione pauperum* : "De qué manera se ha de procurar el mantenimiento de todos éstos". Para él, la rehabilitación es la recuperación social por el trabajo. Aunque mencione y estime en gran manera el papel del médico (que interviene en la valoración para prevenir el fraude o buscar medidas terapeúticas), lo determinante para el adulto pobre, y por ende para el pobre con discapacidad, es conseguir comer "su pan adquirido por su trabajo". Y cuando usa las voces comer, sustentarse, alimentarse, Vives quiere "que no se entienda sólo la comida, sino, también, el vestido, el hogar, la leña, la lumbre y, en suma, todo lo que comprende el mantenimiento del cuerpo humano"(213). El objetivo es pues la autonomía, que es, para empezar, la autonomía económica. El pobre debe intentar trabajar según sus posibilidades. La pobreza, como hemos ilustrado en el capítulo precedente, no tiene para Vives, como para los humanistas en general, la aureola de reverencia que la Iglesia le había otorgado. "El hombre ocioso es una piedra; el hombre mal empleado es una bestia; el bien ocupado es todo un hombre" (*Exercitatio Linguae latinae*,1538)

Todos, incluso los de ingenio demasiado tarde ("ingenio nimis tardo") pueden aprender algo. Por eso la preocupación por valorar las capacidades y buscar algo para cada uno. Los que no están en condiciones (lo que para Vives es algo que en una ciudad bien organizada, con hospitales reformados, es algo transitorio y por enfermedad aguda) han de ser tratados, si es necesario en régimen aislado hasta que hubieren convalecido. Entonces "trátesele como a los demás que están sanos, envíesele a trabajar". A los que llama "invalidos mendicos", propone recluirlos en los hospitales, que cumplen una función asilar, junto a la curativa. Pero, como hemos subrayado en la Primera Parte, nunca plantea la reclusión para penalizar la mendicidad.

Los ciegos, a quienes Vives considera, seguramente por ser en su mayoría pobres, como candidatos a residir en el "hospital" (institución polivalente que, ya hemos visto, no equivale a los de hoy, pues acoge no sólo enfermos sino a dementes, necesitados, niños pobres o expósitos y es "donde los ciegos pasan la vida"), también deben de estar activos. Pues "son muchas las faenas en que pueden ejercitarse. Los hay que son aptos para las letras si tienen quien les lea; estudien; en algunos de ellos vemos progresos de erudición no desdeñables. Otros tienen aptitud para la música; canten, tañan instrumentos de cuerda o de metal; hagan otros andar tornos o ruedecillas, ayuden otros en los lagares a mover las prensas; hinchen otros los fuelles en las oficinas de los herreros. Sabemos que los ciegos hacen cajitas, cestillas, canastillos y jaulas; las ciegas hilan y devanan; como no quieran estar mano sobre mano y no rehuyan la faena, hallarán con facilidad en qué ocuparse". Y concluye con la frase reveladora de

su visión voluntarista y reformadora: "la pereza y la holgazanería, y no el defecto físico, es lo que les hace decir que no pueden hacer nada"(215).

Recordemos aquí algo que se ha constatado en Vives y se cita a menudo: su interés y curiosidad por las artes manuales. En esto los humanistas rompían con las tradiciones educativas medievales que adjudicaban esos trabajos a las capas plebeyas y no ponían énfasis en el conocimiento experimental. Para Saitta (siguiendo a Vasoli) este interés de Vives por los oficios, que acentúa el valor pragmático del saber y pone una atención cordial en todas las formas de actividad, tiene sus orígenes en su contacto con las corrientes educativas del humanismo inglés(216). Las enumeraciones que hace de posibles oficios para los ciegos y para otras categorías de pobres sigue en la línea de lo que a menudo recomienda en sus obras pedagógicas, el contacto y la observación de los oficios manuales, del trabajo de los artesanos y la observación y la curiosidad por las tareas agrícolas, como partes del currículum escolar: "acudir a las ventas y a los obradores, y preguntar y aprender de los artesanos las particularidades de la profesión"(De disciplinis,1531).

En su interés por buscar salidas para todos, de nuevo en el mencionado capítulo III de la parte II del De Subventione, anticipa cierto tipo de enclaves de trabajo para quienes no pueden tener su propio taller (aunque ello se inscribía también en la búsqueda de mano de obra barata de los "fabricantes" de la época) (218).

Vives no tira la toalla con nadie. Ya hemos visto antes como constata que los amputados pueden desenvolverse autónomamente, pero incluso a los enfermos mentales quiere que se les diagnostique, como hemos ya mencionado, y se intente su recuperación: se le ha de tratar "con tal tiento y delicadeza, que no se le aumente ni siquiera se le aliente su locura". "Propíñese a cada uno los remedios adecuados: unos necesitan alimentos y reconstituyentes; otros, trato benigno y afable, porque se amansen poco a poco como las fieras; otros, han de menester instrucción". No descarta los medios de castigo físico "pero con tal tino se les debe aplicar este tratamiento enérgico, que con ellos no se exalten y exacerben más aún; y por todos los medios y hasta el punto que fuere posible debe introducirse en sus almas aquella placidez y sosiego con que fácilmente vuelvan al juicio y la salud mental"(219).

El objetivo de Vives es que el hombre vuelva a poseer la plenitud de su propia condición. La rehabilitación se sitúa en el contexto de la recuperación de la dignidad humana, cuya degradación cotidiana es un espectáculo que subleva a Vives. Sacar a los hombres del estado de miseria, locura, calamidad,etc y "trasladarlos a una vida más digna, más pura, más sabia, con ganancia tan grande de tantos hombres inútiles y perdidos"(220). Y a la recuperación individual va aparejado el beneficio de todo el cuerpo social, de toda la ciudad. En definitiva, aunque lo tenga en cuenta, el argumento de la recompensa en la otra vida es

secundario. La relación costo/beneficio de la recuperación social viene definida por la parte del costo en términos de esfuerzo de planificación y reforma, así como de transferencia de poderes y control de recursos, de equipamiento racional en medios técnicos y humanos, de innovación conceptual y metodológica, pero dicho con el lenguaje de la época; y por la parte del beneficio en humanización de las vidas singulares, pero, al final, y como meta de un gobierno secular y burgués, por el panorama de utopía posible y cívica que dibuja en el capítulo final del *De subventione pauperum*: supresión de la mendicidad; reducción de delitos; mayor quietud; concordia inalterable; seguridad e higiene pública; dignificación de la vida de los ciudadanos y de su convivencia; libertad de los espíritus en el ejercicio voluntario de la beneficencia; aumento del amor recíproco y allí en lontanaza "el galardón celeste" (que por muchos motivos estaba obligado a poner) (221).

Esta utopía urbana de Juan Luis Vives, mucho más anclada en la realidad cotidiana que la de Moro, y en ella lo que hoy llamamos rehabilitación, se integran en la acción de recuperación social de las marginaciones de su tiempo, englobadas en el término de "pobreza". Es una muestra temprana de lo que Fernando Savater llama la "ética como amor propio", donde el impulso por conseguir tu propia dignidad como individuo (y este es el caso de Vives que busca realizarse como sabio-bueno) lleva necesariamente a encontrarse con la situación indigna de los otros, incluso como barrera para el ejercicio del amor de sí mismo. Trasladado el conflicto a la colectividad, significa que la parte privilegiada y consciente, la parte que, como un imperativo ético, puede plantearse una misión de recuperación de todas las partes, puede encontrar en la necesidad de garantizar la propia dignidad, sin necesidad del altruismo del sacrificio y desde una ética como amor e interés propio, la justificación y la necesidad ineludible de la solidaridad. Algo así como decir que necesitamos interesarnos por los problemas de los otros para ser dignos de nosotros mismos. Nos es el camino pues de la renuncia y del aplazamiento de la recompensa al cielo, sino el de la afirmación de uno mismo por la acción a favor del otro. En estos rasgos de su pensamiento ético Vives es renacentista a fuer de humanista, retornando así a una concepción pagana de la Etica, que los Santos Padres (principalmente San Agustín) condenarían al ostracismo. Esta tensión entre una Etica con el "locus" de control en el propio individuo y una Etica cristiana basada en el amor divino y en la recompensa fuera de esta vida aparece en las obras de Vives y merece ser estudiada.

e. La pedagogía vivista y la habilitación

No podemos olvidar los aportes de Vives a la pedagogía. Son también aportes a la educación especial y a la rehabilitación-habilitación del niño con deficiencias. Ya hemos visto como hay que valorar y estimular el ingenio y las capacidades del niño

tempranamente. La orientación escolar personalizada es un elemento claro de la pedagogía de Vives, no sólo para el currículum intelectual sino también para la orientación hacia oficios manuales. El cultivo de la imaginación y la memoria, mediante técnicas detalladas; el papel de la dieta, de la salubridad de los locales y emplazamientos escolares, del ejercicio y los juegos, etc, todo se encamina hacia una globalización de la intervención educativa, donde aspectos intelectuales, cognitivos, psicosomáticos, físicos y materiales están considerados. Es sobre todo en *De disciplinis* donde de forma sistemática se abordan estos y muchos otros temas de la concepción educativa de Vives.

La finalidad es el perfeccionamiento moral del ser humano, con el objetivo ambicioso de la síntesis entre sabiduría y bien obrar. Pero la progresividad de la pedagogía vivista, recomendando al principio empezar por lo más fácil ("facillima"), explotando la vía experimental, sensorial ("sensibus ipsis per via"), su interés realista y concreto por las tecnologías de los oficios comunes, la importancia del equipo de educadores debatiendo "cuatro veces al año para cambiar impresiones acerca de las posibilidades de sus alumnos respectivos y tratar del arte a que deben aplicar a cada uno según la idoneidad que demostraren" (*De disciplinis*, 1531) (222), todos estos elementos ofrecen pautas de educación personalizada que son en el fondo las bases para una "educación especial".

Vives no hubiera podido desarrollar más un concepto de integración, y ni siquiera de acceso a una educación separada de los niños con deficiencias, aunque se le hubiese llegado a ocurrir, porque las condiciones sociales sólo abrían la posibilidad de estudiar a unos pocos, y el descarte empezaba ya desde la propia familia, aunque fuese pudiente. Pero el espíritu de Vives apuntaba a ocuparse también de los casos difíciles, que, dado el espíritu de la época, incluye la apertura vivista hacia una educación de la niña (aunque con una serie de restricciones y sin mezclarse con los niños). También menciona los problemas caratteriales o conductuales en la escuela, así como la capacidad de los ciegos para el estudio, siempre que se les den lectores como "ayuda técnica". La otra ayuda o aparato que menciona en *De anima et vita* (223) son los "anteojos" o gafas. Este capítulo de la tecnología educativa y de las adaptaciones y ayudas técnicas necesarias, así como los problemas obvios de accesibilidad física y sensorial (falta de medios de comunicación) hubiera sido otra barrera que hubiera tenido que resolver, si la discusión de las dificultades básicas se hubiera al menos planteado.

Que Vives era consciente de las limitadas posibilidades que su época ofrecía para aplicar su concepto de escuela pública, acorde con lo que él había pintado, lo expresa también en *De Disciplinis*: "si hubiera una academia como yo acabo de pintarla, no cabe duda que sería mucho más útil que se le llevara allá aún con la leche materna en los labios... Pero en el estado actual de las academias y colegios, es un problema que debe estudiarse con un cuidado mayor del que puede creerse. Es cosa que se debe pensar

si en la casa, si en el país, si fuera de la patria"(224). Pero, en cualquier caso, ese esfuerzo que empieza desde el hogar con la madre (al padre lo excusa de "hacer ineptias y niñerías como las mujeres" cuando juega con los hijos, en *De institutione feminae christiana*)(225), pasa por "explorar el ingenio del niño", pues "a cada instante en el niño asomarán síntomas muy significativos. Si no fuese apto para las letras, no vaya a la escuela a malograr esfuerzos y a perder tiempo que es lo que más vale". De nuevo vemos que la escuela es un recurso escaso en aquel tiempo donde Vives no podría haberse planteado la institucionalización de la educación especial, pero "tempranamente se le aplicará a la ocupación para la que se le juzgare dispuesto y en la cual actuará con resultados felices"(*De disciplinis*,1531)(226).

11. SU VIVENCIA PERSONAL

Algo hemos ya dicho de la influencia de su peripécia personal en las ideas y planteamientos que Vives formula sobre la enfermedad y la discapacidad. Pero del mismo modo que ambas, en el siglo XVI, no se entienden fuera del contexto de la pobreza y de los conflictos de la época, tampoco podemos ignorar algunas cuestiones críticas de la vida de Vives, que aunque no arranquen necesariamente de sus enfermedades, sí se relacionan con los handicaps que tuvo que superar y, desde luego, tuvieron que marcarle decisivamente. No es fácil saber hasta qué punto su especial sensibilidad hacia las debilidades del cuerpo y de la naturaleza humanas y su forma de ocuparse de las cuestiones de la pobreza, con acentos más vivenciales que los de otros humanistas, le vienen en gran parte de su trayectoria personal, tan dura y, en aspectos clave, tan dramática. Trataremos aquí de recordar aquellos que nos parecen significativos de estas relaciones entre la obra y la vida de Vives en lo referente a la enfermedad, la discapacidad, la minusvalía.

a. La enfermedad

Marañón da por hecho que fue la gota la enfermedad principal de Vives, y dado que en algunas ocasiones se refiere a su "podagra" (en latín se dice igual), no parece haber duda al respecto. Sin embargo los cuadros artríticos que describe en algunas de sus cartas podrían referirse a variedades del reumatismo diferentes de la gota, aunque también padeciese de esta última. Ya hemos criticado el infundado tratamiento literario que da Marañón a las posibles causas de la gota de Vives (que éste, en una carta a Erasmo en 1534, dice haber "contraído de frío más que de ninguna otra cosa")(227), y no abundaremos en ello. Sobre el tipo de artritismo, cabría decir que no hay elementos para decir que fuera deformante. Pero que fuese poliarticular (y no limitado al pie) se muestra claramente en sus cartas. Escribiendo a De Praets dice: "esta maldita podagra me causa molestias vivísimas; subió trepando hasta mis rodillas, hasta mis manos, hasta mis brazos, hasta mis

hombros. Algún día tendrán fin estos fementidos cepos míos: ¡ojalá sea cuanto antes!" (228).

Cuando aún es joven (Junio 1521) le escribe a Erasmo que ha preferido demorar "este Agustín" (los comentarios al *De civitate Dei*) "a sucumbir en la demanda o quedar inútil para otras tareas y acabado de sufrimientos sin ningún medio de vida" (229). Recordemos que en Enero de 1521 había muerto su prometedor discípulo y patrón, Guillermo de Croy, y que, para colmo, Vives había tenido que pasar seis semanas inactivo en Amberes y Brujas, recuperándose de un ataque agudo, con dolores similares a los que describía en la carta a *De Praets*. Y, al año siguiente (1522), acabado "su Agustín", le escribe a Erasmo (15 de Agosto): "Desde que terminé con San Agustín no he tenido día bueno. Toda la semana pasada, y aun ésta, quebrantado todo el cuerpo y derrotados los nervios de cansancio y debilidad, parécmeme que encima de mi cabeza gravitan diez torres con un peso indecible y un volumen insoportable... Quiero tomarme dos o tres meses enteros para reponer mis fuerzas" (230). Diez años más tarde la salud de Vives sigue igual, o peor: "desde hace tres años sufro jaqueca muy grande y un agudo mal de ojos" (231). Y, al año siguiente (17 Junio 1533) se refiere, en carta a Damián de Goes (232) a "mi bellaca falta de salud, que me tuvo afligido con dolores físicos y morales". Sus palabras de 1518 suenan así premonitoriamente paradójicas cuando exclama en *De initiiis, sectis et laudibus philosophie*: "¿Quién duda sino que primero se ha de buscar, y procurar, y acarrear, y retener aún con afán más acuciante y vivo la salud, que si se perdiere la restituye el arte médica, y tras de haberla restituido la consolida y la robustece?" (233).

Ante el cuadro de dolencias que le afectan desde al menos los 25-30 años, que parece incluyó también las tercianas, que menciona en los *Commentaria in Sancti Augustini* de 1521 (234), y los cólicos biliares (235), no es extraño que Vives tuviese tendencia a interesarse por todo tipo de remedios (236). Su preocupación por la prevención pudo también influir en su visión pesimista del cuerpo humano, y es probable que incluso en su decisión de evitar la paternidad. Puede que antes de casarse fuese ya consciente de la recurrencia de sus achaques y que previese que se habían de ir agravando. Tanto su experiencia de largas dolencias de gente conocida (Bernardo Valdaura y Clara Cervent por ejemplo) como la experiencia de sus crisis recurrentes le debieron poner sobre aviso de lo que le esperaba. Y la preocupación por la enfermedad y el miedo a sus consecuencias las compartió también con su mujer, como atestigua su carta a Cranevelt el 27 de Mayo de 1525: "mi mujer adolecía de un flujo en el ojo derecho que se le había corrido de la cabeza; y la inflamación del ojo con el párpado y una parte de la mejilla hacían la dolencia grave y peligrosa" (¿un herpes?); "ella, por otra parte, con el miedo agravaba la enfermedad; lloraba día y noche, temiendo que de aquella dolencia se quedara con un solo ojo" (237). En 1529, ya hemos visto como huye a Lille con su mujer escapando de una epidemia en Brujas, llegando en su aprensión a discrepar sobre el momento de la vuelta

(ella retornaría antes). En 1523 había escrito desde Oxford: "si enfermase, me echarían en algún muladar y no habría quien me mire con más compasión que a una perra roñosa y ruín" (238).

b. Discapacidad

Si la discapacidad se define con la OMS como "restricción o ausencia de la capacidad de realizar una actividad en la forma o dentro del margen que se considera normal para un ser humano", no encontramos constancia explícita de que tal fuese el caso de Vives, si bien algunas citas anteriores indican que debió de tener períodos de notable limitación motora, sobre todo al final de su vida. El impedimento para desarrollar sus tareas de estudio y de escritura aparece en las dificultades que tuvo para realizar sus comentarios a San Agustín, y esto en una etapa temprana de su producción. También se entrevé que, urgido por la necesidad de ganarse la vida, vivía en permanente esfuerzo de superación de su mala salud. En resumen, si no llegó a ser atrapado por la discapacidad fue por el temple con que mantuvo su intensa actividad intelectual y sus desplazamientos. De haber dependido de un trabajo físico es más que probable que hubiera alcanzado el umbral de la discapacidad en el curso de su vida activa y hubiera ido a engrosar las filas de esos pobres, minusválidos y desempleados que pueblan el *De subventione pauperum* y a los cuales alude en diversos puntos de su obra, como hemos visto.

c. Minusvalía

En el sentido que la OMS da al término "Minusvalía" no podemos por tanto decir que Vives se viese afectado por ella, pues no podemos afirmar que las desventajas que le afectaron fuesen "consecuencia de una deficiencia o de una discapacidad, que limita o impide el desempeño de un rol que es normal en su caso (en función de la edad, sexo y factores sociales y culturales)". No parece que sus enfermedades le discapacitasen hasta el punto de limitar su independencia física, su movilidad, su posibilidad de trabajar, su integración social o su autosuficiencia económica. De hecho, se mantuvo activo (¡y cómo!) hasta su muerte, dejando materiales que serían publicados después.

Pero la Minusvalía puede también verse como el lugar de encuentro de todas las desventajas y marginaciones; y así se ha hablado de la "minusvalía social", de aquella que no es producida por deficiencias o discapacidades en el sentido definido por la OMS. Quizás, para no confundir, sea mejor referirse a las desventajas sociales, a las marginaciones de todo tipo y a la exclusión social; pero, ya sea la causa patológica, traumática o la socio-económica, o lo sean la represión o intolerancia religiosa, étnica o cultural u otro género de tabúes, prejuicios o estigmas, el efecto final es con frecuencia el mismo.

Creemos que hay algunas claves de la especial comprensión que Vives tuvo de las cuestiones éticas de la pobreza, la enfermedad y

la marginación que no se explican sólo con su perfil y sus bases ideológicas o su trayectoria intelectual, incluidas las influencias y relaciones con otros humanistas, sino que tienen que ver, por un lado con esa vivencia de la enfermedad y de la fragilidad humanas, que hemos resumido, y por otro con las "minusvalías" o desventajas que marcaron su existencia.

d. Los "handicaps" de Luis Vives.

Aquel hombre absorbido por su enorme pasión por el estudio y la renovación moral, al que ni la vida matrimonial restó tiempo de trabajo, que descolló en tantos campos del saber, produjo una extensa y brillante obra y formó parte de la élite de los humanistas comprometidos con su tiempo, pasó sin embargo por la vida como esos deportistas de un "handicap" ("la mano en la gorra") que deben competir en la carrera con una mano en la espalda.

¿Cuáles fueron las desventajas o "handicaps" de Vives además de su mala salud? El conocido estudioso de nuestro humanista, catedrático de humanidades y maestro de filólogos de la Universidad de Lovaina, el Profesor IJsewijn, al comentar el proyecto del presente trabajo, resumía los que a su parecer eran algunas de las minusvalías de Vives, en el sentido aquí expuesto: era judío, era laico, no tenía título universitario y no era teólogo. Se podría incluso hipotetizar sobre el hecho de que descartase la carrera sacerdotal, que era natural y prometedora para estudiantes que empezaron como él, al conocer los controles que se habían establecido en España para cerrar la carrera eclesiástica a los descendientes de judíos(239).

Si a todo eso añadimos la mala suerte que tuvo en su búsqueda de patronos, mecenas o mentores permanentes y su falta de independencia económica, podemos explicarnos algunas servidumbres que le hicieron difícil la existencia. Pero esas servidumbres le dan también una gran credibilidad cuando afronta los dramas de la marginación humana y una seriedad, rayana con la severidad, cuando busca remedios sistemáticos. Vives no hablaba de oídas ni desde situaciones literarias o privilegiadas.

e. Judaísmo: vivir y pensar bajo amenaza.

Vives era un judío que había encontrado su Mesías, un heterodoxo sobre todo por sus omisiones y un cristiano sin iglesia. "Apostoli me docebunt" ("yo sigo a los apóstoles") y "quid etiam ad me Pontificis principatus, sit de iure ne humano an divino" (";qué me importa si el poder papal es de derecho divino o humano!") dice en carta a Cranevelt el 20 de Diciembre de 1520(240).

Creyó con el alma y con la mente y desconfió del cuerpo, fue crítico y reformador pero no quiso abanderarse. Los condicionamientos materiales le obligaron a la modestia en el vivir y la intolerancia que se cebó en su propia familia le obligó, no sin signos de amargura, a la cautela y al exilio.

"Si pasamos a reino o jurisdicción ajena no nos capturará, y si nos acoge quien tiene autoridad mayor o iguales a la suya, no se atreverá o no podrá con nosotros", dice Vives(241) en el Concio de sudore nostro et Christi(1529)el mismo año en que su madre, Blanquina March era condenada por la Inquisición, veinte años después de muerta, a la exhumación y quema de sus restos, y a la confiscación de bienes a sus herederos.

Citado por De la Pinta Llorente (242), el historiador Americo Castro(243)dice: "Luis Vives, hasta la edad de diez años, asistió con su familia a la sinagoga clandestina de su tía abuela Leonor Castell". Los detalles serán discutidos por José María de Palacio en el mismo libro. Este autor dice que la sinagoga era de Castellana Guioret, "na Vives", cuñada de su padre; de la que Bonilla y San Martín, sin en apariencia ser consciente de su relación con los Vives, cuenta que fue dada al brazo secular y que el auto de fe pudo haber sido presenciado por un Vives aún niño(244). Lo que se confirma sin lugar a dudas es que Vives era de familia judía, clandestinamente practicante, y por tanto compuesta de gentes habituadas al riesgo de la delación, de la tortura, de la muerte ignominiosa y de la pérdida de bienes. Hoy está comprobado que su padre fue dado al brazo secular y quemado en 1524(245).

Vives se basaba pues en la experiencia cuando en *De veritate fidei christiana* llamaba a los judíos al final de su vida "linaje de hombres de terquedad indomable"(246). Es también significativo que su "ajuste de cuentas" póstumo con las creencias que compartió de niño sea un ejemplo de la persuasión y del género retórico del diálogo, en contraste con los m,todos inquisitoriales de la imposición y la intolerancia que vió aplicados a su familia. Quien tan severo fue en materia de moral privada, fue sin embargo tolerante y, para su época heterodoxo, en materia religiosa: "el culto a Dios es ingénito en las mentes humanas; pero que sea de esta o de esotra manera es hijo de la persuasión humana" (*De prima philosophia*,1531)(247). Lo dice alguien cuyos comentarios a San Agustín acabaron en el Indice (de lo que se deriva que no haya habido ediciones accesibles, por no hablar de la rareza de las traducciones); alguien que confiesa: "ni he de disimular que muchas veces consulté la llamada 'Verdad hebraica' y la 'Paráfrasis caldea'" (*Meditationes in septem psalmos quos vocant poenitentiae*,1518)(248).

Si dejó muy temprano de ser judío practicante o lo hizo de adolescente en París no es fácil de determinar. En 1520 (dos años después de haber afirmado lo anterior) se ve obligado a desmarcarse, como atestigua su carta a Cranevelt de 20 de Diciembre: "qui libros Iudeorum nec habeo nec leo nec curo" ("yo que ni tengo ni leo libros de judíos ni me preocupo de ellos") (249) .

Pero Vives siguió en contacto con la diáspora judeo-levantina, que le acogió en Flandes, casándose con una mujer de familia judía y seguramente manteniendo correspondencia con miembros de esa diáspora. Al menos este es el sentido que parece

tener la carta a Galcerano Cepello, el 18 de Septiembre de 1528, que habitaba en Venecia (donde se crearon colonias de judíos levantinos después de la expulsión de 1492). Le recuerda sus visitas en compañía de su madre, cuando iban "según creo, al templo a los sagrados oficios" (esta denominación de "sagrados oficios" no he podido cotejarla con el original latino, por si hubiera un matiz que permitiese pensar que se refería a la sinagoga). Se refiere, más adelante a "tu afecto entre parientes", y a su boda con Margarita Valaura, "hija de Bernardo Valaura, conciudadano nuestro". En la despedida indica que Margarita es también pariente de la mujer de Cepello(250).

La herejía era considerada por el Medioevo, y lo seguirá siendo en parte por la Inquisición, una lepra y una peste contagiosa del alma, que sólo métodos drásticos podían extirpar con eficacia(251). En ese contexto, los judíos (y en buena medida los conversos o sus descendientes) eran portadores del estigma, no sólo del físico sino sobre todo del moral, de la permanente sospecha, y vivían amenazados por persecuciones cíclicas. Cuando Saitta nos dice que "la juvenil expatriación de nuestro humanista fue un acto de cautela paterna ante la amenaza siempre abierta de un proceso inquisitorial", no lo dice sin fundamento(252).

Alrededor de estas cuestiones penden bastantes preguntas, como por ejemplo hasta cuándo compartió Vives las prácticas judaicas de sus padres. ¿Tuvo discrepancias con ellos en esta materia? En *De institutione feminae christiana* dice que se escapó de casa por tres o cuatro días ("cum domo tribus aut quatuor diebus, ea ubi essem inscia, abfuissem") y que "de ninguna otra persona huía más, de nadie sentía más aversión que de mi madre cuando yo era niño" ("ita neminem magis fugiebam, magis aversabar, quam matrem puer")(253).

Lo que parece cierto es que por un lado iban sus convicciones de cristiano esencialista, que no católico, y por otro su fidelidad y afecto para su familia perseguida. Así en 1518 en la *Clypei Christi descriptio*, se refiere al "judío pérvido y pertinaz" que pedía el bautismo "encarecidamente"(254) pero, pocos años después, asistimos a sus angustias por su padre y por la desgracia de sus hermanas, en uno de los pocos rastros epistolares que nos quedan de su vivencia del proceso aunque en un lenguaje, parcialmente cifrado, pues sus cartas, como le dice a Erasmo, eran a veces violadas(255). En ellas, por precaución, la Inquisición es llamada "Fortuna" y recurre al griego para alusiones comprometidas: "Quiero reconciliarme con la Fortuna, incondicionalmente, mientras no fuere contra la Fuerza, aun cuando veo que sin una de ellas dos, o con ambas a la vez (tales son las costumbres y los tiempos) es imposible que sobrevenga aquella famosa risa de Demócrito".

Y en otra carta a Cranevelt: "!Oh poderío grande el que la Fortuna tiene sobre nosotros ¡córrome de decirlo!), hombres iniciados en el cristianismo, cuando de nada cuidó tanto Cristo como de que tuviésemos con ella las menores relaciones posibles! Pero protesta y serás llamado hereje!"(256).

Ya en Enero de 1523 había mencionado el "pleito encarnizado y odiosísimo" que la Inquisición mantenía contra su padre junto con la muerte de su hermano y la pobreza inminente de sus hermanas, de resultas del proceso: "Si de verdad la Fortuna pudiera hacer a alguno miserable, tiempo ha que a nadie haría más miserable que a mí. De esto somos deudores a la filosofía, que aquella, desmandada y feroz, consume su derecho sobre nosotros, después que nosotros nos dimos a la filosofía porque nos formase y nos defendiese" (257).

El acoso irá en aumento: "con intensidad proporcionada la Fortuna ataca a los más flacos en su salud o dispara sus tiros contra nuestra fortaleza para demostrarnos que ni aun con la virtud nos podemos escudar..."(258). "Mis asuntos en España son tristísimos" (Ibidem, Londres, 2 de diciembre de 1523).

Por las mismas fechas en que su padre ha sido ya ajusticiado y él todavía parece que no lo sabe, escribe a Cranevelt: "la Fortuna continúa siendo igual y fiel a sí misma, contra mi padre, contra todos los míos y aun contra mí mismo..."(259).

f. Dependencias, la búsqueda de mecenazgo y seguridad.

Vives pasó su existencia de intelectual midiendo sus palabras, disfrazando su desaprobación y su crítica y equilibrando humanismo con teología. Por alinearse con el pensamiento de Erasmo se vio envuelto a su pesar en las disputas entre luteranos y contrarreformistas y tuvo que prevenir los ataques de la Fortuna "contra mí mismo", pues tampoco le dejaría tranquilo en su nueva patria, ya que la Inquisición se trasplantaría a los Países Bajos en 1522. En esa época es cuando en las cartas de Vives empiezan a menudear esas cautelas a las que hemos aludido. ¡No era para menos! "el reino y jurisdicción ajena" dejaban de ser seguros y la posibilidades de protección se le seguirán esfumando primero en Inglaterra, como se le habían esfumado ya con la muerte de Guillermo De Croy y de su tío del mismo nombre pocos meses después, y se le acabarán también las de Doña Mencia que vuelve a España al morir su marido (si bien le deja una pensión).

La acción preventiva de su padre, contra "los que inquietan, testifican, juzgan, condenan, castigan..."(De concordia et discordia in humano genere, 1529)(260), al enviarle fuera de España, se le reveló pronto insuficiente. Podría aventurarse que buena parte de los esfuerzos de Vives por encontrar a alto nivel un mecenazgo permanente, para desarrollar su actividad intelectual, crear su obra y extender libremente sus ideas y su influencia moral, están guiados no sólo por la necesidad de seguridad económica sino también por la búsqueda de protección contra la persecución ideológica en el desempeño de su misión y por la búsqueda del amparo de "esa Fuerza" que aparece en la carta a Cranevelt arriba citada.

Vives es primero aquel joven judío superdotado, que trasciende una inseguridad que la severidad y aridez de su madre debieron de

construir en parte, y cuya muerte le liberaría en cierto modo de Valencia. En sus tiempos de estudiante en París tiene que dar clases particulares a alumnos ingratos para procurarse fondos y reside en el Colegio de Montaigut, que era el colegio de los menos pudientes. Se coloca de preceptor en casa de judíos expatriados, recurriendo así a redes de apoyo mútuo para entrar en una sociedad desconocida y abrirse paso hacia las clases cultivadas de la nobleza y la burguesía flamencas. Vé cómo incluso las ideas de reforma social que él propugnaba y sistematizaba para una sociedad más cívica y más racional, como es el caso de la reforma de Ypres de 1525, han de pasar por el dictamen de los teólogos de la Sorbona en 1531 para limpiarse de la sospecha de herejía(261)(y él mismo será acusado de herejía a causa del De subventione pauperum). Tiene que hacer "lobby" en favor de Erasmo, refugiado en Basilea y perseguido ideológicamente.

Ese joven maduró entre desengaños si atendemos a lo que le dice a Cranevelt escribiéndole desde Brujas, después de expresar su admiración por el tipo de vida de su amigo, que es la que Vives desearía para sí mismo, es decir actividad profesional variada, vida familiar con mujer e hijos, disfrute del respeto de todos: "Nosotros, en cambio, a las veces languideciendo en una modorra pegajosísima, como en una borrasca surgida de la bonanza estival, cogidos incautamente y por sorpresa, comenzamos a sentir náuseas y a agarrarnos a cualquier asidero, y a tambalearnos de acá para allá, a quejarnos mucho, a afligirnos demasiado y la nueva situación creada por la mudanza inopinada de un estado que nosotros considerábamos bien asentado y firme, no tanto nos estimula como nos agobia..."(262).

Unos días antes había escrito a Erasmo aludiendo a su sentimiento de marginación social de raíces(dice)económicas, y después de hacerse eco en la carta de que el mismo Erasmo había desaconsejado la publicación de sus opúsculos: "y ahora reconozco estar en las últimas filas, entre el populacho. ¡Cómo resulta cierto que a las categorías las delimitan los ingresos, aun en esa ciudad "(263). ¡Hasta su misma relación con Erasmo le conducirá a un progresivo desengaño! Pues, si por un largo período de tiempo, antes de emanciparse de su influencia, se acogió a su magisterio y a su mecenazgo profesional, dependiendo enormemente de su apoyo para poder publicar, hay que decir también, que Erasmo parece que se fue cansando de las interpellaciones y quejas de su discípulo y amigo.

Detrás de los intentos de Vives por lograr las protecciones estables, como las que tuvo por breves períodos con Guillermo De Croy, la Reina Catalina esposa de Enrique VIII, Doña Mencia de Mendoza, o las que buscó a través de dedicatorias y cartas exhortatorias, está sin duda su aspiración a ejercer un magisterio moral que influyese a través de los poderosos, pero asoma también su fragilidad. Nos conmueve presentirle advenedizo, desarraigado, y necesitado de ampararse en "la fuerza" de aquellos que lo tenían todo sin esfuerzo. La misma carta de su mujer a Doña Mencia en 1541, ya muerto Vives, deja bien claro hasta qué punto su

"handicap" de autosuficiencia económica fue agudo, y heredado por su viuda(264).

g. Desarraigo y penurias

"¿Qué otra cosa es la vida sino una cierta peregrinación, por todos lados cercada de desastres y combatida de mil fortunas, a la cual, en cada momento, está aparejado el fin y éste puede sobrevenir en cualquier hora por causas muy livianas" (*Introductio ad sapientiam*,1524). Esta sensación se acrecentaría con el paso de los años, con la ruptura de sus asideros y la intolerancia de la Europa de su tiempo, que arrastraría a amigos como Moro o Vergara, y le cerraría la vuelta a Inglaterra (donde ya había sido detenido por seis semanas), por no citar a España, donde muy temprano comprendió que no podría volver. Pero "no consiste el destierro en estar ausente de la patria, sino de los buenos y vivir entre los malos" y "no tiene importancia alguna el lugar por donde pasas en la peregrinación de esta vida, sino el sitio adonde llegas"(*Satellitium animi*, 1524).

Las agitaciones sociales y religiosas en torno a la Reforma y los extremismos de los partidarios y enemigos de la misma, las disputas entre las banderías irreconciliables de teólogos y humanistas, que sin duda le afectaron, unido a su sensación de precariedad económica y de amenaza de esa pobreza que el temía, seguramente contribuyeron a su desasimiento progresivo de afectos, fama y orígenes. "Envidiosos no creo yo tenerlos, en España especialmente, por muchas razones. Primeramente, porque vivo lejos de España; luego, porque mis obras son pocos aquí los que las leen, más pocos los que las entienden, y poquísimos los que las compran" (267).

La necesidad de rebañar ingresos, que se refleja sobre todo en sus cartas a Erasmo (quien le regateaba los pagos escudándose en la poca venta de las obras de Vives que Froben se resistía a publicar), le persiguió por largos períodos: "hay que vivir en esta época aciaga y en un país donde los gastos son grandes y ruines las ganancias de un hombre consagrado a los estudios liberales". Y le insta a que "si enviaras algún pico, cuida de que se me entregue por un conducto seguro y a la mayor brevedad posible"(268). Y, un mes más tarde, a un Erasmo de posición segura, gracias a una pensión que le ha sido recientemente otorgada y que silencia a su amigo, le dice: "a decir verdad estoy alcanzado de dineros; con todo, aceptar, lo que tú y Froben determináreis; si algo enviáis, cuidad de que se me entregue cuanto antes"(269).

Vives no llegó a consolidar nunca esa posición desahogada, de acuerdo con el ideal del humanista consagrado sin angustias a sus estudios y a su esfuerzo de mejorar a la sociedad y a los individuos. La admiración que tuvo por Cranevelt, por Budeo, por Moro, por su vida segura, sus familias y esposas, su posición de notables influyentes, o por Erasmo y su independencia, deja traslucir la frustración cuasi permanente, la inquietud y la

inestabilidad que caracterizaron su existencia. Hasta su matrimonio con Margarita Valdaura, un eslabón en su búsqueda de asideros, le llevó según García Noreña(270)a embarcarse en actividades mercantiles de exportación de vinos a Inglaterra e importación de grano hacia Europa para la familia de su esposa. Siendo así que esas actividades no parece que fuesen ni de la predilección de Vives ni muy acordes con sus habilidades. Seguramente tuvo que dedicarse también a esos menesteres para contribuir con algo más que sus irregulares ingresos de escritor o preceptor a la economía del clan Valdaura, que le había acogido. Era también en cierto modo una forma de integrarse en la cultura del trabajo y la ganancia que se desarrolla en la Europa del Renacimiento y que bendecirá la reforma luterana. Vives no sólo se ajustaba así a la tradición de las familias de mercaderes judíos, que ya conocía desde Valencia, sino que respondía a la visión humanista de la actividad económica, ligada a las clases cultivadas de aquellos burgos del norte. No obstante, su sensibilidad parece que iba por otros derroteros, y tampoco su contribución parece que salvase a la familia Valdaura de la decadencia.

Tercera parte

VIGENCIA DE JUAN LUIS VIVES

Juan Luis Vives vivió 23 años menos que Erasmo, 26 menos que Budeo y 10 menos que Moro. Erasmo le sacaba 27, Budeo 26 y Moro 15. No obstante, fue aceptado por ellos como interlocutor, amigo, colaborador y crítico y, en el caso de Erasmo, como discípulo y confidente. La influencia de la obra de Vives y sus efectos sobre la política práctica de su tiempo, en los casos en que se cita, y también en los que no se cita pero se traiciona, siguen siendo materia de investigación. Sus raíces y concomitancias también. ¿A qué planteamientos le hubiera conducido su permanente reflexión y su compromiso de haber vivido veinte años más como Erasmo?

No olvidemos lo que fue la Europa del pasaje de Carlos V a Felipe II y la involución de las ideas hacia Trento. Pero no olvidemos tampoco los nuevos elementos que para la filosofía y la ciencia irían aportando pensadores e investigadores sucesivos, como en el caso de las ideas sobre el organismo humano con las contribuciones de Vesalio (*De humani corporis fabrica*,1542) o Paré. ¿Cómo hubiera reaccionado y escrito Vives? ¿En qué dirección habría incrementado su pensamiento? Si atendemos a la producción de sus últimos cinco años, podemos decir que Vives habría seguido activo en todos los frentes: las cuestiones sociales (*De communione rerum ad germanos inferiores*, en donde enlaza con los temas del *De subventione* y se decanta su visión social, es de 1535), la devoción, la teología y la apologética (*Excitationes animi in Deum* 1535, *De veritate fidei christiana*, 1543, obra póstuma y de acentos derrotistas), la retórica y la filología (varias obras de 1536, pero sobre todos sus famosos diálogos *Exercitatio Linguae*

Latinae, que son de 1538), la filosofía (Censura de Aristotelis operibus, 1538) y la psicología (su conocidísima De anima et vita es de 1538).

Se ha escrito mucho sobre la influencia de nuestro humanista europeo en Montaigne, Spinoza, Telesio, Hobbes, Descartes (Vives es el único autor citado en *Les passions de l'âme* (1649, artículo 127) por sus descripciones fisiológicas de las pasiones en *De anima et vita*), sin olvidar a Bacon ni a los jesuitas de la *Ratio studiorum*. Incluso algunos análisis de las causas de las enfermedades de la época que Vives refleja en sus obras (como es el caso del sudor anglicus que hemos visto en el capítulo precedente y que Vives describe en el *Concio de sudore nostro et Christi*) aparecen con casi las mismas palabras en los cronistas de aquel tiempo (271). Es bien conocida la trayectoria de las ideas de Vives en *De subventione pauperum*, que al unirse al movimiento iniciado en Ypres, pasan por el dictamen de la Facultad de Teología de la Sorbona en Enero de 1531 y desembocan en las Ordenanzas de Carlos V en Octubre del mismo año, centralizando la asistencia a los pobres de un modo que ya no respondía a lo que él a otra escala planteó en la ciudad de Brujas. Los años sesenta verían aparecer todavía ordenanzas derivadas de la obra de Vives, como la promovida por G. Wyts en Flandes en 1562 (272), pero la reacción se haría sentir en esos mismos años.

Vives entraña pues con lo más renovador del pensamiento de su época y le da sus acentos propios en unos casos para abrir el horizonte (moral pública) y en otros para darle una teoría desde su lado más severo (ideas sobre la moral sexual). Es probablemente su historia personal la que tiñe de originalidad su obra en comparación con la de Erasmo o Moro, por poner los dos ejemplos con los que queremos brevemente cotejarla a causa del tema de esta monografía. Mucho queda por investigar sobre las fuentes ideológicas y vitales de Luis Vives, pero creemos que hay que hacerlo desde la triple perspectiva de sus raíces judías, de sus conocimientos bíblicos y patrísticos y de su enorme erudición y pasión renacentista. Sobre esa base triangular Vives construye, con su curiosidad sobre el mundo y la sociedad que le rodean y su introspección constantes, el enciclopédico edificio que le lleva a tratar de todo lo humano.

12. ERASMO, MORO, VIVES Y LA REPARACION DEL SER HUMANO.

En 1988, la Ciudad de las Ciencias y de la Industria de París montó una exposición bajo el título *L'homme réparé, artifices, victoires, défis*. Los testimonios gráficos del Renacimiento abrían en muchos casos la historia de los cambios en favor de una racionalización de la asistencia médica, pedagógica y científica que conducirán en nuestros días al paradigma de la Rehabilitación. Ya hemos aludido al papel de los "humanistas del Norte" y de Vives en particular en la revisión de los conceptos que se aplicaban en los hospitales que su época había heredado del

Medioevo. Pero si el aporte de Vives se ha de valorar en particular, ello es debido a que incluso se destaca con ventaja sobre las ideas de Erasmo y de Moro mismos.

Comparar toda la obra de Moro y de Erasmo con la de Vives, bajo el tema particular de la Discapacidad y la Rehabilitación desborda el contexto de este trabajo, pero, al menos como ensayo y con los reparos del caso, avanzamos un cotejo sobre la base de dos libros emblemáticos: *La Utopía* y *El Elogio de la Locura*. La correspondencia y al *Diálogo de los mendigos* de Erasmo pueden completar el ensayo.

a. Tomás Moro

En el capítulo segundo se ha comentado ya que las preocupaciones de Vives por la pobreza tienen su raíz tanto, como destaca Matheeußen, en la evolución de su propia sensibilidad(273)a la que no es seguramente ajena la herencia de la piedad bíblica y judía, como en la más que probable lectura de otros autores y el intercambio de opiniones con los humanistas ingleses (como destaca Saitta). La observación de las realidades en los burgos de Flandes harían el resto.

Entre los autores leídos estaría seguramente Moro, y en particular su obra *La Utopía*, publicada en Lovaina en 1516, el mismo año en que Vives encontró personalmente a Erasmo por la primera vez. Vives se mudaría a Lovaina al año siguiente. Los aspectos rehabilitadores de esa obra, en contraste con los represivos que estaban en boga, atraerían sin duda la atención de Vives.

El primer aspecto que nos interesa destacar en el Libro I de *La Utopía* es su análisis socioeconómico del empobrecimiento de los campesinos ingleses, de los domésticos licenciados por sus patronos, de los ex-soldados sin trabajo entre guerra y guerra, y de la represión de que son objeto. La comprensión de Moro por el que roba por necesidad es también manifiesta. El monopolio de la industria de la lana es sacado a colación como causa de la miseria de tanto pequeño artesano hundido por la especulación de los grandes comerciantes. La vejez y la enfermedad como causa de indigencia y de invalidez para el trabajo aparecen también en el panorama indirectamente criticado por Moro a través de Rafael el viajero, donde la rapacidad de los ricos y el abuso de la propiedad privada se reflejan también. Y el leit-motiv de la guerra como causa de pobreza y la pobreza como causa de revueltas e inestabilidad aparecen nítidamente.

Moro es consciente de los abusos y exacciones de los principes que alimentan sus demenciales causas bélicas con la ruina de sus pueblos. Los males de la "distopía" de la sociedad inglesa son puestos de relieve en un implícito parangón con la sociedad del "no lugar" del Libro II, donde se racionaliza la asistencia en los hospitales públicos, se practica la rehabilitación de los penados, se valora el trabajo agrícola, se propugna el equilibrio y el placer honesto del cuerpo supeditados

a los del alma, la prevención de las enfermedades y la evitación del dolor, la solidaridad matrimonial en caso de deficiencia, se practica el comunismo de los bienes que elimina la pobreza y la mendicidad, etc.

Al comparar la vida de los ciudadanos de Utopía con lo que sucede en otras partes, Moro no oculta su indignación frente a las causas de la miseria de las pobres gentes: países que otorgan favores a los que el califica de "gentes que no producen nada" mientras que el trabajador manufacturero, el carretero, el artesano, el campesino, llevan una vida que "ni una bestia podría soportar". De aquellas gentes laboriosas, que forman la bases sobre la que reposa el Estado, se exige que consuman "su más hermosos años en fatigas excesivas, para después, cuando están agobiados por la edad y las enfermedades, y privados de todo recurso" ser olvidados y recompensados con la muerte por hambre. Y Moro acaba su obra fustigando por boca de Rafael el viajero a una sociedad que convierte en ley la explotación del trabajador pobre y que tolera el acaparamiento generador de hambrunas.

El desprecio por el oro y las piedras preciosas que caracteriza a los habitantes de Utopía, además de ser un símbolo de la jerarquía de valores del humanismo -que no armonizará con la gruesa cadena de Gran Canciller que el mismo Moro se colgó del cuello para posar ante Holbein diez años más tarde y que responde al cambio que Vives parece intuir en una carta a Cranevelt el 25 de Octubre de 1525(274), es una crítica a los fastos de los nobles insensatos en los países que no se rigen por los principios políticos de la isla de Utopía. También Vives en sus Comentarios a San Agustín(1522) hablará de España(275) Refiriéndose a una edad en que las minas de plata y oro no se habían descubierto, permitiendo así a los primitivos habitantes de la península vivir en paz, sin la amenaza de la codicia, y en armonía con los principios de los filósofos. Este comentario, junto con el último capítulo del *De subventione* y algunos temas del *Aedes legum* (1520), son quizás los pasajes de la obra de Vives en donde las concomitancias con la visión de Moro se hacen sentir más.

Hay sin embargo aspectos en los que podemos decir que Vives no coincidirá con Moro. Por ejemplo en su epicureísmo, que propugna el placer: "buscar el placer a no importa que precio, con tal de que un placer menor no obstaculice otro más grande", y que no tengamos que expiar con un sufrimiento lo que hayamos obtenido con el placer. Porque si el impulso humanitario nos impulsa a aligerar los males de otros, ¿cómo no será también obligado buscar el placer propio? Este tipo de argumentación no casa con la actitud de Luis Vives desconfiada hacia el placer y estoica. Al menos, no es el tipo de filosofía vital que él verterá en sus obras y cartas.

La práctica de la eutanasia, consentida y motivada por situaciones terminales de enfermedad y sufrimiento, que Moro razona y presenta como costumbre de los utopianos no la hemos encontrado en Vives, y, más bien, su exaltación de la dedicación

abnegada de Clara Cervent a su incurable marido es un ejemplo de resistencia a la muerte aun en las situaciones de extremo dolor.

En relación con la deficiencia, Moro está claramente contra los que se burlan del deformes o el lisiado, pero tolera el recurso a la diversión a costa de los enfermos mentales, a los que no hay que ofender, aunque cumplan en su opinión una función bufonesca lícita y beneficiosa (Moro tenía su propio bufón). Vives, en *De subventione pauperum* se muestra claramente contrario a tomar a los locos como objeto de irrisión.

El paralelismo entre *La Utopía* y *De subventione pauperum* es, como dice Saitta(276) de atmósfera. La oposición está, más bien, en el tipo de conclusiones y cita a Riber, cuando éste dice: "la Utopía y El socorro de los pobres alientan, en la misma atmósfera de piedad para con los humildes y los desvalidos, de una acuciante solicitud del bien público y de un amor profundo por la Humanidad" (277). Y refiriéndose a Bataillon recuerda que la utopía del trabajo de Vives y de Moro son diferentes, pesimista la una, optimista la otra. Nosotros diríamos: judía y estoica la de Vives, comunista y epicúrea la de Moro. Aunque ambas visiones sean el resultado de un humanismo, el de Vives es más bíblico y el de Moro más pagano.

Moro sueña con el tiempo libre de los hombres iguales, donde los ricos ociosos han desaparecido y todos trabajan seis horas; Vives se enfrenta, sin ningún género de filtros literarios, a la dura realidad de los pobres, ociosos a la fuerza, a los que hay que recuperar por el trabajo y por la racionalización de la asistencia.

La parábola de Moro publicada fuera de su país, dirigida a que la Inglaterra de su tiempo se mirase al espejo; y ello presentado de un modo indirecto a través del relato de un viajero a tierras exóticas (puesto que Moro no podía o no quería decir las cosas de modo evidente) no es un proyecto directo de reforma aunque sea portentosamente concreto en sus descripciones. Además se refiere a múltiples aspectos de la organización social. El plan de Vives, que afronta temas bien acotados, responde en cambio a un encargo localizable en el tiempo y en el espacio y contiene reflexiones y medidas concretas que, como hemos visto, anticipan ideas del paradigma rehabilitador. Además, la independencia económica está ligada en Vives a la dignidad del trabajador y del individuo recuperado. Por ello, hallamos en él algunos anticipos de los más recientes conceptos de la autonomía personal de la persona con discapacidad. Pero hay un punto en el que coinciden ambos y es en el autoritarismo de las disposiciones, las que se toman en el mundo de los utopianos en Moro, y las medidas que se proponen para la realidad urbana de Flandes en Vives.

Más difíciles de medir son los sentimientos de ambos autores. Pero no creemos que el conocimiento real del pauperismo en Moro sea menos real o que no lo sienta como Vives, tal como afirma Mollat(279). Muy al contrario, nos parece realmente sincero cuando describe en el Libro I a aquellos que, desprovistos de sus bienes por los terratenientes ganaderos, "parten miserablemente, hombres,

mujeres, parejas, huérfanos, viudas, padres con hijos pequeños, todo un caserío más numeroso que rico, cuando la tierra necesita muchos trabajadores. Y se van lejos del hogar familiar donde tenían sus costumbres; y no encuentran un lugar donde asentarse". También fustiga con machaonas argumentaciones teológicas y de sentido común las leyes inglesas que condenan a muerte a los ladrones comunes.

Moro se conmovió con la miseria de la sociedad de su tiempo, lo que no quiere decir que su vivencia de la misma fuera tan cercana como, creemos, lo fue la de Vives. Y, en todo caso, además de eludir en La Utopía el problema de la mendicidad (pues en aquel mundo simplemente no puede tener cabida), su especulación no le podía llevar a la diversificación y el detalle en el análisis de una sociedad concreta y a medidas precisas como las que Vives propugna no sólo en su respuesta al encargo de la ciudad de Brujas, sino incluso cuando observa y experimenta la enfermedad y la deficiencia y saca conclusiones en muchos momentos de su obra y de su correspondencia. Moro es genial en su ficción y Vives es prosaicamente lúcido. Ambos se complementan, el uno desde una cierta torre de marfil, el otro desde las calles de Brujas.

b. Desiderio Erasmo

La historia de la relación Vives-Erasmo puede llenar más de un volumen. Sobre ello han escrito todos los autores que han historiado a Vives, entre los que podemos mencionar a Bonilla y San Martín, Riber y García Noreña, sin contar los encuentros y coloquios como el organizado por los profesores Ijsewijn y Losada en 1985, y lo que han dicho, de forma específica, Bataillon o Villoslada.

En el capítulo 3 el Prof. Mattheussen ha sintetizado los aspectos básicos de sus coincidencias dentro del contexto del "Humanismo del Norte". No vamos pues a insistir en temas que ya se han tratado allí y, resumiendo mucho y siguiendo a García Noreña (279), las relaciones entre el discípulo y el maestro pasaron por una etapa de "entusiasmo" (1514-18), de "madurez" (1520-27) y de "crisis" (1528-33). Para las cuestiones que aquí nos interesan nos circunscribiremos al Erasmo de El Elogio de la Locura (*Laus Stultitiae*) y de el Diálogo de los mendigos.

Este último forma parte de los Coloquios editados en 1524 (280) y fue reeditado en los actualizados *Familiarium colloquiorum* (Basilea, 1531), donde, a pesar de que ya para entonces tenía que conocer el *De subventione* de Vives, Erasmo, con un objetivo mucho más limitado, no modifica el texto del año 24. En realidad el Diálogo de los mendigos de Erasmo es más un ejercicio literario de crítica de la picaresca del vagabundo, no exento de sarcasmo, que una reflexión sobre soluciones a la mendicidad. La medida predicha al final del diálogo ("ya las ciudades preparan en la sombra un régimen donde los mendigos no tendrán más libertad de vagar por donde les plazca, sino que cada ciudad alimentará a sus propios mendigos y por el que los válidos serán obligados a trabajar")

muestra sin embargo que Erasmo, aun residiendo en Basilea, estaba entre los humanistas conociedores de lo que en Flandes se planeaba. En este diálogo, Erasmo muestra la mendicidad como un comportamiento asocial, detestable y peligroso para el orden público, y refleja las tendencias de "higiene social" de los humanistas del Norte, plasmadas en las medidas de las ciudades flamencas, que comparte plenamente.

La diferencia entre Vives y Erasmo al afrontar los males sociales se siente ya en el estilo de ambos. El Elogio, al tiempo que un repaso despiadado y ambiguo a los temas polémicos y disputados entre las castas de la sociedad europea de la época (cardenales, pontífices, príncipes, teólogos, obispos), es también una crítica mordaz y elusiva de todas ellas al hilo de sus correspondientes "locuras". Hay en la obra de Erasmo muchas concepciones de la locura, desde las literarias a las vagamente terapeúticas. Ese tipo de saltos no se le ocurrirían a Vives, o al menos no concuerdan con su estilo severo y ordenado que se resistiría a agruparlos como lo hace Erasmo. La locura de las mujeres (XVII) y de los matrimonios (XX) conciden con la falta de lógica en las acciones y en los juicios. Está también la locura de las pasiones inmoderadas, desde la avaricia a la violencia, o la de los ilusos transportados a un mundo irreal (XXXVIII) o la locura de los inspirados y los profetas o la del alma que se libera de los órganos corporales junto a otra de carácter parecido que va unida a la enfermedad o al defecto orgánico (LXVI). Sin olvidar la locura de los místicos (LXVII).

Michel Foucault ha entendido bien la forma irónica y olímpica con que Erasmo toma distancias literarias frente a las realidades inquietantes de la sinrazón, que sus contemporáneos el Bosco, Brueghel o Durero, ven todavía como espectadores terrestres, en pinturas turbadoras donde la locura es todavía el vértice medieval de los vicios (281). Foucault también cita a Vives y a su influencia, pero lo sitúa en el capítulo titulado "Le grand renfermement" (282), que comienza con la racionalización de las políticas de asistencia del Renacimiento. En efecto Vives, más que Erasmo, pone los pies sobre la tierra, observa y revisa implícitamente tanto las actitudes de terror como las del regocijo literario, todas ellas más medievales que humanistas. En la obra de Vives hay clasificación de situaciones, estudio de causas, y planteamiento de medidas para cada caso. Y, aquí sí, hay una piedad y una aproximación reeducadora y, en cierto modo, también terapeútica, que no asoma por ningún lado en el Elogio de Erasmo. Aunque, para ser justos hay que decir que los objetivos de Erasmo en esa obra y los de Vives en el *De subventione* son completamente diferentes.

No obstante hay un punto de encuentro entre los tres, Moro, Erasmo y Vives, que se cifra en lo que podemos denominar también la "reparación del hombre", el esfuerzo por dignificar a la sociedad de su tiempo y a sus miembros, la reforma de las costumbres, sobre la base de los ideales clásicos y de la depuración evangélica. Su crítica del poder, la violencia y la

intolerancia, su confianza en las capacidades de la naturaleza humana junto a su lucidez al describir sus limitaciones, tienen mucho en común. No obstante, aunque admiramos la ponderada imaginación de Moro en *La Utopía* y el bisturí suntuoso de Erasmo en el *Elogio de la locura*, nos commueve mucho más la sobria meditación y la prosa contenida de las propuestas vivistas del *De subventione pauperum*.

c. ¿Por qué Vives nos es cercano?

Erasmo le criticaba a Vives las numerosas alusiones personales y familiares, los casos demasiado localizados, que entreveraba en sus textos. Le decía que era en eso excesivamente ciceroniano. Es curioso que sea esa característica de las obras de Vives una de las que nos lo hacen más cercano y actual, incluso más entrañable. Mientras las citas eruditas y los largos comentarios basados en los clásicos y en la Biblia, o las disgresiones filológicas e históricas se nos hacen tediosas, lo que sigue manteniendo la frescura de Vives es su carácter de espejo consciente de su tiempo. E incluso más que como cronista apasionado y crítico de los grandes dramas de la época lo apreciamos como testigo de la realidad anónima, de las historias comunes, de los problemas cívicos y como observador de la naturaleza y de las pasiones humanas.

En la única selección de sus comentarios al *De civitate Dei* que hemos podido consultar para este trabajo, Tasker, el editor inglés de la traducción de Healey de 1610, dice que ha espigado aquellos "que nos dicen algo sobre Vives mismo y sobre sus puntos de vista sobre sus contemporáneos", pues en general, según el mismo editor, los comentarios de Vives, a pesar de los encomios de Enrique VIII a los mismos, "no arrojan mucha luz sobre San Agustín". ¿Eludió quizás Vives la colisión entre sus preferencias renacentistas y las descalificaciones agustinianas de la ética de los filósofos paganos? ¿Dejó así de lado el comentario del núcleo de la moral agustiniana? ¿Fueron debidos sus retrasos en cumplir con el encargo de Erasmo a conflictos de fondo con la ética agustiniana? Sea o no que Vives se saliera por la tangente de ese hipotético aprieto (y esto deben estudiarlo quienes se inclinen a fondo sobre los *Commentaria*) la selección de Tasker va precisamente en la dirección que hemos apuntado más arriba, pues se fija sobre todo en el Vives cronista espontáneo de la vida de su tiempo.

Sus elogios de Moro y Budeo, sus teorías sobre la edad de oro de una España pre-fenicia y pre-griega, donde reinaba un estado de paz verdaderamente utópico, antes de que la codicia del oro y la plata la invadieran, su incipiente clasificación de las pasiones (que anticipa el *De anima et vita*), sus observaciones y explicaciones sobre la esterilidad o la concepción, o sobre la cópula y el orgasmo, sobre los antojos de las embarazadas o sobre la función visual o sobre la bestialidad de la guerra y la pena de muerte según los romanos, contra la tortura, etc. se leen aún con interés o curiosidad, dentro de esos extensos comentarios a San

Agustín que desencantaron a Erasmo y a Vives le costaron parte de su escasa salud.

Vives pone sus puntos de vista y sus planteamientos más sistemáticos en relación con el entorno de su época. Su visión de la recuperación (o de la rehabilitación) también obedece al mismo esquema. Y en este equilibrio de acentos entre individuo y entorno, Vives nos es cercano, es moderno.

Luis Vives nace y vive inmerso en unos tiempos en que está plenamente vigente el que hemos llamado en la introducción "paradigma tradicional" sobre la deficiencia, la discapacidad y la minusvalía. En realidad, el sentido de las ideas del tiempo en relación con las consecuencias de la enfermedad tiene una lógica, forma parte de una trabaición en donde el destino del ser humano cuelga de lo sobrenatural, donde todo mal es consecuencia del pecado o de fuerzas que no podemos controlar. Y los remedios se basan también en el seguimiento de los preceptos de una ley divina, sea judaica, cristiana (o sea, variante de la misma raíz bíblica) o musulmana. La práctica de la medicina y las filosofías que están detrás no se han liberado del mito y de uno u otro tipo de revelación. El racionalismo está todavía muy lejos y aventurarse por sus caminos o empeñarse en pensar libremente puede llevar a la hoguera, víctima de una u otra inquisición (a Servet lo hace quemar Calvin en 1553, si bien se debe reconocer que también los católicos lo buscaban para lo mismo).

Ya hemos subrayado el valor de la independencia del talento intelectual de Vives. Son su audacia y curiosidad las que le conducirán a sus mejores anticipaciones y a teorizar los planteamientos más modernos de la época en relación con la discapacidad y con la recuperación de las personas con discapacidad. No era tarea fácil en su tiempo.

Hay en la capilla del Santísimo Sacramento de la catedral de Tournai un soberbio vitral fechado claramente en su angulo inferior derecho con el año de 1526 (ver pág 107). Es decir, la misma fecha de la publicación del *De subventione pauperum*. Lo descubrimos gracias a la referencia de *De Mecheleer* (283), aunque esta autora no lo relacione con Vives ni comente la fecha del vitral. El tema del mismo es la intercesión de San Agustín ante la Virgen María para que las preces de los humanos lleguen hasta Dios. El oficiante de la oración es el obispo Charles De Croy, que donó la vidriera para la fachada de la catedral el mismo año de la obra de Vives. Este hecho no tendría importancia, si el tema reflejado en leyendas e imágenes por el artista (quizá Van Orley) no fueran las miserias de la humanidad de la época.

Lo que se pide a la Virgen en la leyenda bajo el vitral es: socorro contra la violencia, hay un infeliz que está siendo degollado ("sucurre miseris"); ayuda para el personaje vestido de bufón y con los atributos del loco medieval, que tiene algún tipo de deficiencia intelectual ("juva pusillanimes", equivaliendo el "pusillanimis" latino al vocablo de raíz griega "oligofrénico") y alarga un cucharón no se sabe si para mendigar alimento o monedas; recuperación para el lisiado tendido en el suelo y agarrando un

rudimentario apoyo de madera y para el otro que, cubierto de vendajes, se arrastra con sus muletas ("refove flebiles"); intercesión por las mujeres representadas en una que está acurrucada ("intercede pro devoto femineo sexu").

No es una coincidencia, que cuando acababa de salir la reforma de la asistencia en la vecina Ypres y Vives publicaba su propuesta para la cercana Brujas, un obispo de aquella misma familia De Croy con la que Vives estaba relacionado como preceptor del fallecido cardenal Guillermo del mismo nombre, donase esta vidriera, que es un símbolo de las preocupaciones y temores de la época, y de su jerarquía de las debilidades, por cuya asistencia pugnaban ya la Iglesia y los humanistas de los burgos de Flandes. Curiosamente, será el obispo auxiliar, fraile franciscano, de esa misma Tournai de la vidriera, quien se apresurará a acusar a Vives de hereje y luterano por su *De subventione*(284). No en vano, el monopolio de la lucha contra la miseria y las plagas lo tenía en Tournai la Iglesia, con su despampanante procesión anual, que conmemoraba el final milagroso de la peste de 1090(285).

El paradigma de la vidriera, que emociona contemplar pensando que se le daban sus últimos toques cuando Vives también acababa el *De subventione*, se completa a mi juicio con otro símbolo de uno de los grandes temores de la sociedad tradicional y, desde luego, de aquellos tiempos, la brujería, el maleficio, las fuerzas diabólicas, plasmados en un gato, que se acoge al regazo desprevenido de la mujer. Precisamente en Ypres y desde tiempo inmemorial, se arrojaba a los gatos vivos desde lo alto de la torre de la plaza mayor en una fiesta anual, que aún se celebra hoy (si bien con gatos de peluche). El objeto de la ceremonia era conjurar a las fuerzas de la brujería y del demonio, matando a sus maléficos símbolos.

Pero, lo importante para la reflexión que desarrollamos aquí, es constatar cómo la deficiencia y sus estigmas formaban parte del paisaje humano de la Edad Media y del Renacimiento. El que Vives quiebre la actitud fatalista predominante con sus observaciones de lo que las personas con discapacidad pueden hacer, en casi todos los casos, para mantenerse activos, coincide con algo que es moneda corriente con el moderno paradigma de la rehabilitación: fijarse más en lo que podemos que en lo que no podemos. Vives supera ese temor a la diferencia, que considera innato, con propuestas de racionalización de la asistencia y de la recuperación profesional.

También anticipa ideas de ese paradigma racionalista y científico al recomendar medidas de valoración para cada caso, al introducir componentes multidisciplinares cuando indica Quiénes y cómo tienen que analizar los casos (visitas domiciliarias, participación del médico, comites ad-hoc,etc), y al propugnar la individualización del proceso, cuando destaca la importancia de encontrar lo que a cada uno le conviene como actividad. Esta es su diferencia con los tradicionales controles medievales destinados a desenmascarar al falso minusválido, o al falso pobre, al que se negaba el derecho a mendigar. El objetivo vivista (relacionado en

parte con la moral reformadora y luterana) de recuperación para la productividad y la vida activa, es a todas luces parte de estos enfoques modernos, que hoy se llaman de "normalización", "integración", etc.

Podría parecer que ya es suficiente con esto. No obstante, hay otros elementos que Vives, como hemos mostrado, apunta y que se relacionan con modelos todavía más recientes, como es el del "paradigma de la autonomía personal" o de "la vida independiente", donde se propugna sobre todo la modificación del entorno social y físico del individuo, más que la de este último. Hallamos, pues, en Vives por un lado la preocupación por la prevención primaria, que incluye cautelas de todo tipo para no enfermar o para no transmitir enfermedades o malformaciones y deficiencias, y secundaria, que abarca recomendaciones sobre la importancia de un entorno estimulante para el individuo, principalmente en la vertiente física y educativa, como también la consideración de los condicionantes económico-sociales. Su insistencia en el cambio del entorno social y urbano como paso para la reincorporación de las categorías de los excluidos de su tiempo, entre ellos los minusválidos, encierra una elaboración personal y una política social de integración y de intervención integrada, basada en las tendencias más progresistas de su tiempo pero, a su vez, original incluso en relación con aquellos movimientos de los que Vives era un re-pensador continuo.

En resumen, Juan Luis Vives, anclado en un tiempo de difícil transición y deudor indudable de la "pietas" medieval, pero pensando desde su concepto de naturaleza y hombre con una perspectiva humanista y basándose en su propia capacidad y hábitos de observación, es decir con la actitud empírica que empieza a abrirse paso con el Renacimiento, propone enfoques, que si hoy no llaman la atención, es porque eran un antípodo de los nuestros, y están en las bases de los planteamientos modernos y contemporáneos sobre la discapacidad y la rehabilitación.

Aquel entrañable exiliado, que Demetrio Casado con razón caracteriza como "pre-sociólogo", nos cuenta en sus obras y en sus cartas lo que en la Europa de su tiempo ocurría y se pensaba, analiza y valora los elementos de las situaciones y los factores que influían en ellas, aporta sus críticas y sus síntesis personales y no elude nunca el ofrecer sus propuestas para dignificar a la sociedad y a los individuos. Como todo buen pensador nos interesa también cuando se equivoca, pues el valor de una obra no se mide por "acertar" en todo, sino por hacernos pensar, incluso motivados por los desaciertos.

En esta nuestra sociedad europea del "pensamiento débil", donde, indecisos, tememos equivocarnos en la construcción de nuevos marcos de referencia y en la búsqueda de pistas que nos saquen de nuestras aporías, Luis Vives, quizá porque, al pensar los problemas de la sociedad y la Europa embrionaria de su época no enarbóló la bandera de ningún sistema, es todavía un ejemplo para los que no se resignan a la indiferencia. No fue un santo ni un oráculo, pero a través del espesor de los siglos, podemos aún

compartir con él algunas de las contradicciones más lacerantes de nuestro tiempo. Quizá guarde alguna de esas claves que pueden ayudarnos a la recuperación de esta nuestra época.

CRONOLOGIA DE LA OBRA DE VIVES

Esta cronología parte de los datos que han aportado las recientes Ediciones Críticas latino-inglesas citadas en la Bibliografía (en ellas se recomienda la datación de la obra de Vives según el "textus-receptus", es decir el texto que viene avalado por una versión consolidada en vida del autor), de la consulta de la cronología de García Noreña (1970), del Manual del Librero Hispanoamericano de A. Palau y Dulcet, Tomo XXVII, Barcelona-Oxford, 1976 (aunque en caso de discrepancia con una edición crítica, hemos seguido esta última, como en la fecha de Veritas Fucata), y de los catálogos de las Exposiciones de Barcelona (Mateu y Llopis, 1940) y París (Estelrich, 1941).

- 1514 Epistula Ioanni Forti.
Vita Ioannis Dullardi.
Christis Iesu Triumphus.
Virginis Dei-Parentis Ovatio.
- 1518 Meditationes in septem psalmos quos vocant
poenitentiae.
Fabula de Homine.
Praelectio in Georgica Virgilii.
Genethliacon Jesu Christi.
De tempore quo, id est, de pace in qua natus est Christus.
Clipei Christi Descriptio.
De initiis, sectis et laudibus philosophiae
- 1519 De Anima senis sive Praelectio in Librum Ciceronis De Senectute.
Liber in Pseudodialecticos.
Pompeius Fugiens.
Praefatio in legis Ciceronis.
Veritas fucata sive de licentia poetica: quantum poetis liceat
a Veritate abscedere.
- 1520 Praefatio et Vigilia in Somnium Scipionis Ciceroniani.
Aedes legum.
Declamationes quinque Sullanae.
- 1521 Declamatio qua Quintiliano respondetur pro noverca
contra caecum (Paries Palmatus).
Commentaria Sancti Augustini.
Praelectio in convivia Francisci Philelphi.
- 1522 In quartum Rhetoricorum ad Herennium Praelectio.
In Suetonium quaedam.
In sapientem praelectio: Dialogus qui sapiens inscribitur.
- 1523 De institutione feminae christiana.
- 1524 De ratione studii puerilis.
Liber de Consultatione.
Isocratis Aeropagitica Oratio, sive de Vetere Atheniensium
Replica Oratio, Vive interprete.
Isocratis Nicocles sive auxiliaris eodem Vive interprete.
De institutione feminae christiana
- 1525 Satellitium animi.
Introductio ad Sapientiam.
- 1526 De Francisco Galliae Rege a Caesare capto
De pace inter Caesarem et Franciscum Galliarum Regem
deque optimo regni statu.
- 1526 De subventione pauperum.
De Europae disidiis et bello Turcico.
De conditione vitae Christianorum sub Turca.

- 1528 De officio maritii.
1529 Sacrum Diurnum de Sudore Domini Nostri Jesu Christi.
Concio de sudore nostro et Christi.
Meditatio de Passione Christi in psalmum XXXVII.
De concordia et discordia in humano genere.
De Pacificatione.
1531 De Disciplinis.
1532 De ratione dicendi.
1534 Descriptio Temporum et Rerum populi Romani.
De conscribendis epistolis.
1535 De communione rerum ad Germanos inferiores.
Excitationes animi in Deum.
1536 Poeticon Astronomicon, de Julio Higinio.
1537 In Bucolica Vergilii Interpretatio.
1538 In Aristotelis Opera Censura.
De anima et vita.
Exercitatio Linguae Latinae.
1543 De Veritate Fidei Christianae.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

Se incluyen las principales ediciones de las Obras Completas que son hoy accesibles, algunas ediciones en castellano utilizadas, y las principales ediciones críticas en versión bilingüe latino-inglesa publicadas por la editorial E.J. Brill de Leiden, en la colección "Selected Works of J.L.Vives" que dirige el Prof. Mattheeussen o en la de "Studies in Medieval and Reformation Thought" dirigida por H.A.Oberman.

La edición crítica a cargo de J.Pérez Durá y J.M. Estellés (Eds) que ha sido lanzada recientemente con un Tomus Primus de Introducción General no ha llegado a tiempo para este trabajo. Esperamos que esa edición, que publica la Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, sea una obra de obligada referencia en el futuro.

OBRAS DE VIVES

(J.F.ALCINA), Juan Luis Vives, *Diálogos y otros escritos*, Barcelona, Planeta, 1988

(DE VOCHT, H.) *Litterae virorum eruditorum ad Franciscum Craneveldium 1522-1528*, Humanistica Lovaniensia, 1, Lovaina, 1928.

(FANTAZZI, C.) *De conscribendis epistolis*, Leiden, Brill, 1989 (latín-ingles).

(FANTAZZI,C.) Juan Luis Vives, *In pseudodialecticis*, Leiden, Brill, 1979 (latín-ingles).

(GEORGE, E.V.) *Declamationes Sullanae*, Leiden, Brill, 1989 (latín-ingles).

(GEORGE, E.V.) Juan Luis Vives, *Somnium et Vigilia in Somnium Scipionis* (Commentary on the Dream of Scipio), Greenwood, Attic Press, 1989, (latín-ingles).

(IJSEWIJN, J. y FRITSEN, A.). Juan Luis Vives, *Early Writings 2*.Leiden ,Brill, 1991 (latín-ingles), Incluye: *Epistula Forti*, *Vita Ioannis Dullardi*, *Christi Triumphus*, *Ovatio Mariae*, *Clipeus Christi*, *Praelectio in quartum rhetoriconum ad Herennium*, *Praelectio in Convivia Philelphi*.

(IJSEWIJN, J., and TOURNOY, G.) *LITTERAE AD CRANEVELDIUM BALDUINIAE.A preliminary Edition*.Humanistica Lovaniensia; Journal of Neo-Latin Studies, Vol. XLI-1992. Offprint., Leuven University Press,(latín, síntesis en inglés).

(JIMENEZ-DELGADO, J) *Epistolario de Juan Luis Vives*. Madrid, Editora Nacional, 1978, Edición preparada por J.Jiménez Delgado.

(MATHEEUSSEN, C.) Juan Luis Vives, *Praefatio in Leges Ciceronis et Aedes Legum*, Leipzig, Teubner, 1984 (latín-ingles).

(MATHEEUSSEN,C., FANTAZZI,C., GEORGE,E.) Juan Luis Vives, *Early Writings*, Leiden, Brill, 1987 (latín-ingles). Incluye: *De initiis sectis et laudibus philosophiae*, *Veritas fucata*, *Anima senis*, *Pompeius fugiens*.

(MAYANS Y SISCAR, G.) *J.L.Vives Valentini Opera Omnia*, 8 Vols., Valencia, Montfort 1782-1790. Reimpresión en Londres, Gregg, 1964, 8 vols.

(RIBER, L.) Juan Luis Vives. *Obras Completas*, 2 Vols., Madrid, Aguilar, 1947-48. Reimpresión de Aguilar y la Generalitat de Valencia, 1992.

(SAITTA, A.). Vives, Ludovico. *De subventione pauperum. Introduzione, testo e appendice a cura di Armando Saitta*, Firenze, La Nuova Italia, 1973 (latín).

(TASKER). St. Augustine: The City of God. John Healey's translation with a selection from Vives' Commentaries. Ed. by R.V.G.Tasker. London, J.M.Dent & Sons, 2nd; Ed. 2 vol., 1947

Vives Valentinus, Ludovicus. De l'assistance aux pauvres, Bruxelles, Valero et Fils, 1943. Traducción de R. Aznar Casanova y L. Caby.

Vives, Juan Luis, Del socorro de los pobres, Introducción de D. Casado, Madrid, Ed. Hacer, 1992 (la traducción es la de L.Riber).

OBRAS SOBRE VIVES

BONILLA Y SAN MARTIN, A. Luis Vives y la filosofía del Renacimiento, Madrid, Espasa-Calpe, 1929, 3 Vols.

DE LA PINTA LLORENTE, M. Y DE PALACIO, J.M. Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Juan Luis Vives. I. Proceso contra Blanquina March, madre del humanista. pp. 90-107, "Una información erudita complementaria". En la pag. 98 impugna la fecha tradicional.

ESTELRICH,J. Luis Vives. Exposition organisée à la Bibliothèque Nationale, Paris, 1941.

MARAÑON, G. Españoles fuera de España. "Luis Vives: su patria y su universo", Madrid, Espasa Calpe, 2a Ed; 1948.

MATEU Y LLOPIS, F. Catálogo de la Exposición Bibliográfica celebrada con motivo del IV Centenario de la muerte de Luis Vives, Barcelona, 1940.

MATHEEUSSEN, C. "Quelques remarques sur le De subventione pauperum", en los coloquios Erasmus in Hispania, Vives in Belgio, Brujas 1985, IJsewijn y Losada Eds.

NOREÑA, Carlos GARCIA. Juan Luis Vives, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.

RIBER,L. Biografía de Vives en el Tomo I de las Obras Completas.

OTRAS

AA.VV.Ceguera, orientaciones prácticas para la educación y rehabilitación del ciego, SEREM, Madrid 1979.

AVAN,L. y STICKER,H-J., L'homme réparé, Paris, Gallimard, 1988.

BRABANT,H. Médecins, malades et maladies de la renaissance. Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1966.

CASSIRER,E., KRISTELLER,P.O., RANDALL, JR., et al. The Renaissance Philosophy of Man. Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives. Chicago Ill., The University of Chicago Press, 1948.(Incluye la Fabula de Homine de Vives, con una introducción de N.Lenkeith).

DELUMEAU,J. La peur en Occident. Paris, Fayard, 1978.

DE MECHEELER, L. La pauvreté dans nos régions du Moyen Age à nos jours , Bruxelles, Archives Générales du Royaume, 1991, capítulo 1º: "Aux temps de la Mendianc", pp.9-42.

DESCARTES, R. *Les passions de l'âme*. Paris, Le livre de poche, 1990.

ERASME, *Eloge de la Folie*. Anotada por M. Rat, Paris, Flammarion, 1964. (De *El Elogio de la Locura* hay edición castellana reciente en Alianza Editorial, 4a Edición, 1992).

FOUCAULT, M. *Histoire de la Folie à l'age classique*, Paris, Gallimard, 1972.

GEREMEK, B. *Les marginaux parisiens aux XIV et XV siècles*, París. Flammarion, 1976, pp.208-214.

GILBERT, M. *Atlas de historia judía*, Jerusalén, La Semana Publicaciones, 1978.

GUTTON, J., *La société et les pauvres en Europe (XVIe XVIIIe)*, París, PUF, 1974

GUTTON, J. *La sociedad y los pobres, l'example de la généralité de Lyon, 1534-1789*.

KRISTELLER, P.O. *Renaissance Thought*, New York, 1961

MOLLAT, M. *Les pauvres au Moyen Age. Etude Sociale*, Paris, Hachette, 1978, pp. 356-357.

MOORE, R.I. "Heresy as Disease" en *De Concept of Heresy in the Middle Ages*, Leuven-The Hague, 1976, pp.1-12.

MORE, T. *L'Utopie*. Anotada por S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1987. (La Utopía ha sido editada en español por Tecnos, en la Col. Clásicos del Pensamiento, nº 37, 1987).

O.M.S. *Clasificación Internacional de Deficiencias, Discapacidades y Minusvalías. Manual de clasificación de las consecuencias de la enfermedad*. Ed. castellana, Madrid, INSERSO, 1983.

PUIG DE LA BELLACASA, R. "Concepciones, paradigmas y evolución de las mentalidades sobre la discapacidad", en *Discapacidad e Información*, Madrid, Real Patronato de Prevención y de Atención a Personas con Minusvalía, 1988, pp. 27-61.

SAVATER, F. *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988.

WARICHEZ. *La cathédrale de Tournai et son chapitre*, Wetteren, 1934.

Finalmente, para quien se interese por lo que podríamos llamar la interpretación "nacional católica" de Vives en la posguerra española, debo a las incursiones por las ferias de libro antiguo y libreros de viejo de mi amigo Manuel García Viso la repesca y obsequio de tres volúmenes, que no he podido analizar con el debido detenimiento, pero que merecen ser citados como exponentes, entre otros, de una determinada escuela de "recuperación nacional" del transfuga Vives que floreció con la cultura oficial del franquismo:

GOMIS, J.B. *Criterio Social de Luis Vives*, Madrid, CSIC, Instituto Balmes de Sociología, 1946.

MONSEGU, B.G. *Filosofía del Humanismo de Juan Luis Vives*, Madrid, CSIC, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1961.

PUIGDOLLERS, M. *La Filosofía Española de Luis Vives*, Barcelona, Labor, 1940.

REFERENCIAS

ABREVIATURAS que se aplican en las Referencias:

AL.	Aedes legum
APD.	Adversus pseudo-dialecticos
AS.	Anima senis
CCD.	Clypei Christi Descriptio
CIT.	Christis Iesu Triumphus
COD.	Commentarius in orationem dominicam.
CS.	Concio de sudore nostro et Christi
CSA.	Commentaria Sancti Augustini
DAV.	De anima et vita
DCD.	De concordia et discordia in humano genere
DCE.	De conscribendis epistolis
DCR.	De communione rerum ad Germanos inferiores
DCV.	De conditione vitae Christianorum sub Turca
DD.	De Disciplinis (parte, libro, capítulo)
DED.	De Europae disidiis et bello Turcico
DES.	De Europae statu ac tumultibus
DFG	De Francisco Galliae Rege a Caesare capto
DIF.	De institutione feminae Christianae (libro, capítulo)
DIS.	De initiis, sectis et laudibus philosophiae
DP.	De Pacificatione
DOM.	De officio maritii (capítulo)
DPC.	De pace inter Caesarem et Franciscum Galliarum Regem deque optimo regni statu
DPP.	De Prima Philosophia
DQQ.	Declamatio qua Quintiliano respondetur pro noverca contra caecum
DQS.	Declamationes quinque Sullanae
DRD.	De ratione dicendi
DRS.	De ratione studii puerilis
DSP.	De subventione pauperum (libro, capítulo). Ed. Hacer
DVF.	De Veritate Fidei Christianae (libro, capítulo)
EAD.	Exercitationes animi in Deum
ELL.	Exercitatio Linguae Latinae (nº del di logo)
EV-JD.	Epistolario Vives - Jiménez Delgado
EV-R.	Epistolario Vives - Riber
FH.	Fabula de Homine
IS.	Introductio ad Sapientiam
LCB.	Litterae ad Craneveldium Balduiniae
LDC.	Liber de Consultatione
M.	Opera Omnia editadas por Gregorio Mayans y Síscar.
MSP.	Meditationes in septem psalmos quos vocant poenitentiae
PMG.	Preces et Meditationes Generales
PSS.	Praefatio et Vigilia in Somnium Scipionis Ciceroniani
R.	Obras completas. Edición y traducción de L. Riber
SA.	Satellitium animi
SDS.	Sacrum Diurnum de Sudore Domini Nostri Jesu Christi

- (1) DE LA PINTA LLORENTE, M. Y DE PALACIO, J.M. Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Juan Luis Vives. I Proceso contra Blanquina March, madre del humanista. pp. 90-107 "Una información erudita complementaria". En la pag.98 impugna la fecha tradicional.
- (2) HOLDERLIN. Las grandes elegías, Madrid, Ed.Hiperión, 1980. Versión castellana y estudio preliminar de J.Talens. pag. 18.
- (3) DD. I, I; IV, VI, X, entre otros capítulos.
- (4) Ludovico Vives. *De subventione pauperum*. Introduzione, testo e appendice a cura di Armando SAITTA, Firenze, La Nuova Italia, 1973.
- (5) Ludovicus Vives Valentinus. *De l'assistance aux pauvres*, Bruxelles, Valero et Fils, 1943. Traducción de R. Aznar Casanova y L. Caby.
- (6) JIMENEZ-DELGADO, J. . *Epistolario de Juan Luis Vives*.Madrid, Editora Nacional, 1978.
- (7) St. Augustine: *The City of God*. John Healey's translation with a selection from Vives' Commentaries. Ed. by R.V.G. TASKER. London, J.M.Dent & Sons, 2nd; Ed. 2 vol., 1947.
- (8) O.M.S. Clasificación Internacional de Deficiencias, Discapacidades y Minusvalías. Manual de clasificación de las consecuencias de la enfermedad. Ed. castellana, Madrid, INSERSO, 1983.
- (9) PUIG DE LA BELLACASA, R. "Concepciones, paradigmas y evolución de las mentalidades sobre la discapacidad", en Discapacidad e Información, Madrid, Real Patronato de Prevención y de Atención a Personas con Minusvalía, 1988, pp. 27-61.
- (10) DSP.II, 2
- (11) GEREMEK, B. *Les marginaux parisiens aux XIV et XV siècles*, París, Flammarion,1976, pp.208-214.
- (12) MOLLAT,M. *Les pauvres au Moyen Age*. Etude Sociale, Paris, Hachette,1978
- (13) Ibidem. pag. 14.
- (14) Ibidem. pag. 15.
- (15) DE MECHHEELER, L. *La pauvreté dans nos régions du Moyen Age à nos jours*, Bruxelles, Archives Générales du Royaume, 1991, cap.10 "Aux temps de la Mendiance", pp.9-42.
- (16) Ibidem., pp.27-36.
- (17) DD. I, I, 8. R.II, 386b.
- (18) KRISTELLER, P.O. *Renaissance Thought*, New York, 1961.
- (19) R. II, 1736a.
- (20) ALLEN, Opus Epist.IV 1017, vv. 6-13. Citado en EV-JD, pag. 34.
- (21) RII 1773-74.
- (22) para Francia: ver J.GUTTON, *La société et les pauvres en Europe (XVIe XVIIIe)*, París, PUF, 1974, y *La société et les pauvres, l'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789.*, Paris, 1970; para Italia, ver la introducción de A.Saitta a la edición latina ya citada; para España, la obra de Bonilla o las introducciones de A.Saitta, D.Casado o Carasa al *De subventione pauperum*, y *La Filosofía Española de Luis Vives*, de M.Puigdollers, Labor,1940
- (23) GUTTON,J. *La société et les pauvres, l'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789*, pag.248-49.
- (24) El templo de las leyes, traducción de J.F. Alcina, en la edición de los Diálogos y otros escritos, Barcelona, Planeta, 1988, pag. 168.
- (25) Ibidem, pag. 172.
- (26) EV,RII 1741-1742.
- (27) CIT, RI 268b.
- (28) DSP II, 6
- (29) EV-R, RII, 1681b.
- (30) SA,RI, 1200b.

- (31) IS, RI, 1222b.
- (32) DD, RII, 342.
- (33) DCD, RII, 94b-95a.
- (34) "Philosophia tota opinionibus et conjecturis verisimilitudinis est inixa". DD, II, De vita et moribus erudit, RII, 671b.
M,VI,p.417
- (35) DD, I, VI. De la corrupción de la Filosofía Moral, I, RII 498.
- (36) DP, RII, 258.
- (37) EV-R, RII, 1751a.
- (38) EV-R, RII, 1715b.
- (39) EV-R, RII, 1385a.
- (40) NOREÑA, C.,G. Juan Luis Vives, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970, ver en particular el cap.11 "Individual and social ethics".
- (41) EV-R, RII, 1771b.
- (42) DCD, RII, 87a.
- (43) SA, 191-192., RI, 1200b.
- (44) IS, LII, RI, 1201a, 1209b.
- (45) DSP, I,II.
- (46) PSS, RI, 655a..
- (47) ELL, RII, 970.
- (48) DSP.II, I.
- (49) DCD, I, RII, 93.
- (50) DSP. I, VII.
- (51) MSP, RI, 324b.
- (52) COD, RI, 481b.
- (53) PSS, RI, 596.
- (54) MSP, RI, 346a.
- (55) FH, RI, 540-41.
- (56) DPP, III, RII, 1129b.
- (57) DPP, II, RII, 1093b.
- (58) IS, LXXIX, RI, 1212a.
- (59) DPP, II, RII, 1115b.
- (60) DVF, I, XVII, RII, 1424a.
- (61) DPP, I, RII, 1061, MIII, 190.
- (62) DIF, I, VII, RI, pp.1010 y ss.
- (63) Ibidem.
- (64) DCD, IV, IV. RII, pp. 204 y ss.
- (65) EV, RII 1766-77.
- (66) EV-JD, pag.640.
- (67) DELUMEAU,J. La peur en Occident, Paris, Fayard, 1978, Cap.10: "Les agents de Satan: III La Femme", pp. 305-345. DOM,I, M,IV,p.320.
- (68) Ob.cit. pp. 90-92.
- (69) DAV, I,II, RII, 1157.
- (70) DOM, Introducción, RI, 1270b y cap.I. M,IV, p.320.
- (71) DVF, IV, XIV "Leyes y vidas de los musulmanes", RII, 1626a.
- (72) DIF, II,VI, RI, 1111b.
- (73) CSA, XIV. 16.
- (74) DIF, I,VI, RI, 1010a, Ibidem, I, X, 1031a, Ibidem.II,IV, RI 1086a.
- (75) DIF, II, VI, RI, 1111b.
- (76) DOM, Introducción, RI, 1266 ab.
- (77) DIF, II, VI, RI, 1111b.
- (78) CSA, XII, 26.
- (79) EV-JD, 124.
- (80) EV, RII, 1703a.
- (81) EV, RII, 1711a.
- (82) DIF, I,I, RI, 990b.
- (83) DIF, Ibidem, 991a.
- (84) DIF, I,II, RI, 992ab.
- (85) DIF, I,III y IV.RI, 992-1001.
- (86) EV, RII,1734b.
- (87) DIF, I, XV, RI, 1061a. M,IV, p.159.

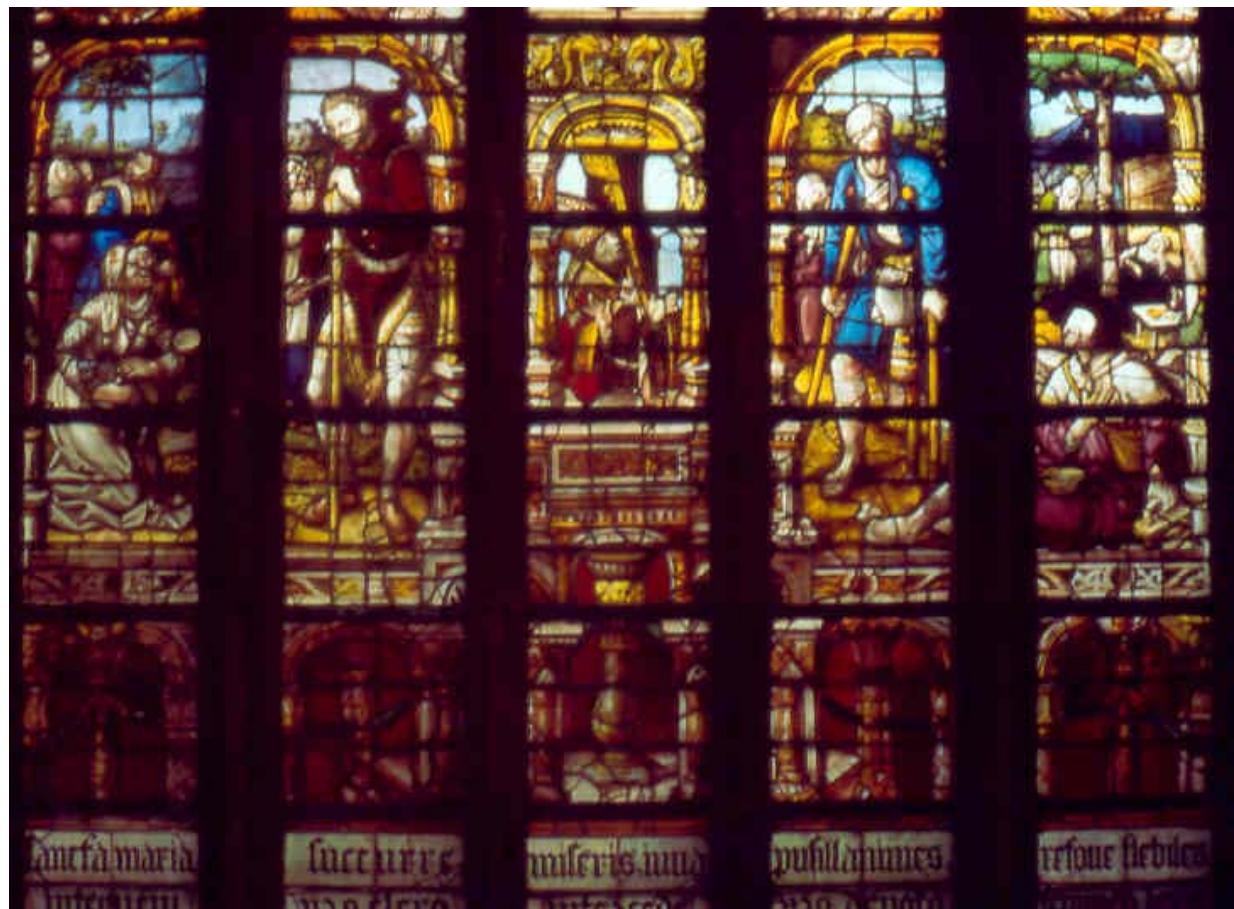
- (88) CSA, XII, 22.
- (89) DSP, II, VIII.
- (90) CS, RI, 412.
- (91) MSP, Salmo 31, RI, 303b.
- (92) CS, RI, 413-14.
- (93) DCD, II, RII, 121; III, RII, 158-9.
- (94) Ob.cit., p.94.
- (95) Ob.cit., Introducción, pp. XXII-XXIII.
- (96) DPC, RII, 33.
- (97) CS, RI, 410-11.
- (98) BRABANT,H. Médecins, malades et maladies de la Renaissance. Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1966.
- (99) MSP, Salmo 37, RI, 308 y ss.
- (100) DIF, II, IV, RI, 1090-92.
- (101) DIF, II, X, RI, 1135b.
- (102) DCD, IV, IV, RII, 205.
- (103) IJSEWIJN, J., and TOURNOY, G. Eds. LITTERAE AD CRANEVELDIUM BALDUINIAE. A preliminary Edition. Humanistica Lovaniensia; Journal of Neo-Latin Studies, Vol. XLI-1992. Offprint., Leuven University Press, 1992 Ep. 2. J.L. Vives to Fr. Cranevelt. 11-14. En adelante citado como LCB.
- (104) DPP, RII, 1125a.
- (105) CS, RI, 414-415.
- (106) DIF, VII, RI, 1010-1015.
- (107) DD, III, IV, RII, 591.
- (108) CS, Ibidem.
- (109) ELL, XVII, Ebrietas, RII, 942.
- (110) Juan Luis Vives, Diálogos y otros escritos, Introducción, traducción y notas de J.F.ALCINA, Barcelona, Planeta, 1988, pp.XXVII.
- (111) Ob.Cit. "a. Rhetoric and the Logic of Persuasion",p. 277 y ss.
- (112) MARAÑON, G. Españoles fuera de España. "Luis Vives: su patria y su universo", Madrid, Espasa Calpe, 2a Ed; 1948.
- (113) EV-JD, 50.
- (114) LCB, Ep.9, PP.29-34.
- (115) LCB, EP.2, p.14, v.55.
- (116) EV-JD 50
- (117) CS, RI, 415.
- (118) CS, RI, 417-18.
- (119) DVF, I, RII, 1526b.
- (120) CSA, V, 6.
- (121) DAV, I, II, RII, 1156-7.
- (122) Ibidem.
- (123) CSA, XII, 25.
- (124) CSA, XVI, 28.
- (125) DIF, "De la mujer casada",II, XI, RI, 1136-37. M,IV, pp.254-255.
- (126) DIF, I, XV, RI, 1061a. M,IV, p.159.
- (127) DOM, I, RI, 1284b. M,IV, p.332.
- (128) DOM, I, RI, 1279.
- (129) DAV, I, II, RII, 1158a.
- (130) DVF, I, VII, RII, 1366b.M,VIII,p.53.
- (131) DVF, I, XVII, 1429b. M,VIII,p.133.
- (132) DIF, II, XI, 1136.
- (133) CSA, III, 18.
- (134) PMG, 25, "Mujer encinta", RI, 501.
- (135) EV-R, 248, 10 Octubre 1527, RII, 1783b.
- (136) DIF, II, XI, 1139.
- (137) DIF, II, XI, 1138.
- (138) DCD, IV, V, RII, 208.
- (139) DIF, II, XI, RI, 1137.
- (140) DIF, Ibidem, RI, 1139.

- (141) DSP, II, IV, p.169.
- (142) DIF, II, XI, RI, 1136b
- (143) EV-R Carta del 25 de Julio de 1524, R II 1759-60.
- (144) DCE, Miscelánea,1 "Formas de saludo acomodadas a nuestro tiempo", RII, 874.
- (145) DELUMEAU,J. *La peur en Occidente*, Fayard, Paris, 1978, pp.55-59.
- (146) DSP, II, I, p.149.
- (147) DVF, I, XVII, RII, 1429b.
- (148) DCD, III, RII, 176.
- (149) Ob.cit., pp. 62, 71, etc.
- (150) DP, RII, 256.
- (151) DAV, III, VII, RII, 1272b. M,III, p.458.
- (152) LDC, RII, 817.
- (153) DIF, I, XV.
- (154) DAV, II, VI, RII, 1202a.
- (155) ELL, Diálogo sobre "Corpus hominis exterius", XXII, RII, 962a
- (156) SA, 178, RI, 1199a.
- (157) DPP, III, RII, 1134a.
- (158) DAV, II, IV, RII 1198a.
- (159) DAV, Ibidem.
- (160) AS, RI, 556b.
- (161) AS, 559.
- (162) DAV, II, II, RII, 1187b.
- (163) DD, II, RII, 563a..
- (164) DD, II, II, RII, 563a/b.
- (165) OB.cit., p.96.
- (166) DESCARTES, R. *Les passions de l'âme*. Paris, Le livre de poche, 1990, en su art. 127 al tratar de las causas de la indignación, cita el capítulo "De risu" de *De Anima et Vita*.
- (167) DAV, II, VI, RII, 1201b. M,III, p.365.
- (168) DD, II, III, III, RII, 587.
- (169) DAV, I, XII, RII, 1180. M,III, p.338.
- (170) DQQ, RI, 848b.
- (171) DAV, II, VIII, RII, 1210a.
- (172) DCD, I, RII, 84.
- (173) DD, R II, 1009-10
- (174) DD, II, III, III, RII, 585b.
- (175) Ibidem, 586a.
- (176) DCD, III, RII, 176.
- (177) DOM, I, RI, 1278b.
- (178) DAV, III, XXIII, "Del pudor", RII, 1312.
- (179) DAV, II, VIII, 1210a.
- (180) Ob. cit. p.177.
- (181) DQQ, RI, 832.
- (182) Ibidem, p.837. M,II, p.482.
- (183) Ibidem.
- (184) ROSEL,J.Ceguera, orientaciones prácticas para la educación y rehabilitación del ciego, SEREM, Madrid 1979, "Aspectos psicológicos", pag.26.
- (185) DQQ, RI, 837.
- (186) Ibidem, p.847.
- (187) Ibidem, pp.848a.
- (188) Ibidem.pp. 846-47.
- (189) Ibidem, 849b.
- (190) Ob.cit. "The passionnal interference", pp. 269-277.
- (191) ROSEL.J. Ob.cit.
- (192) DQQ, RI, 849.
- (193) Ibidem.
- (194) Ibidem, 848b.
- (195) DFC, III, VIII, RII, 1554b.
- (196) DSP, II, VIII, p.198 y I, II, p.52..

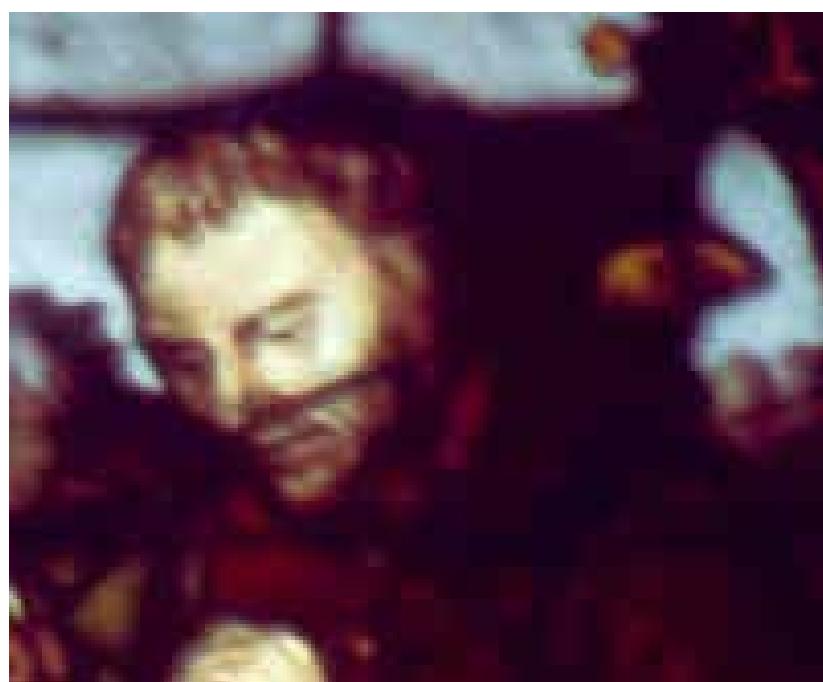
- (197) DSP, II, X, p.212.
- (198) DSP, I, V, pp.71-72.
- (199) DPC, RII, 33.
- (200) DCD, RII, 139.
- (201) DAV, III, III, capítulo "De los deseos", RII, 1256b. M,III, 437-8.
- (202) Ibidem.
- (203) DAV, III, VII, "De la misericordia y la simpatía, RII, 1272b M,III, p.458.
- (204) DIF, II, IV, RI, 1094.
- (205) DAV, III, VII, RII, 1273b.
- (206) DD, II ("De tradendis disciplinis"), II, IV, RII, 570. M,VI, p.294.
- (207) DSP, II, III, p.165.
- (208) DAV, II, X, RII, 1212-1213.
- (209) DSP, II, III, p.164.
- (210) Ibidem, p.163.
- (211) DD, II, II, IV, RII, 567.
- (212) Ibidem.
- (213) DSP, II, III, p.157.
- (214) ELL, XXIV, R II, 974).
- (215) DSP, II, III, p.163.
- (216) SAITTA,A. Ob. cit. Introducción, pag XXV, nota 2.
- (217) DD, II, IV, VI. R II, 635.
- (218) DSP, II, III, p.160.
- (219) Ibidem, p. 165.
- (220) DSP, II, VIII, p.198.
- (221) DSP, II, X, pp.211-215.
- (222) DD, II, II, RII, 568a.
- (223) DAV, I, IV, R II 1161 a.
- (224) DD, II, II, II. R II 557.
- (225) DIF, II, XIII, RII, 1151.
- (226) DD, II, II, II, R II 561.
- (227) EV-R. Crta a Erasmo, 10 Marzo 1534, RII, 1717a.
- (228) EV-R, Carta a De Praet, sin fecha, RII. 1672 a.
- (229) Ibidem, Carta a Erasmo, 10 de Julio de 1521, RII, 1688a.
- (230) Ibidem, 1699a.
- (231) Ibidem, Carta a Juan Vergara, 8 Agosto 1532, RII 1737 a.
- (232) RII 1718 b.
- (233) DIS, RI, 569 b.
- (234) CSA, XIV,24.
- (235) EV-R, Carta a Erasmo, 10 Marzo 1534, RII, 1717a.
- (236) ELL, RII 895 a.
- (237) EV-R, RII, 1765b.
- (238) EV-R, Carta a Miranda, Oxford, Junio 1523, RII 1721-22 b.
- (239) DELUMEAU,J. Ob.cit., pp. 301-303. Este autor cita diversas disposiciones de la época destinadas a alejar de las órdenes sagradas a los conversos y sus descendientes.
- (240) LCB, Ep.26, pag.73, vv. 35-36 y 38-39.
- (241) CS, R I, 413a.
- (242) DE LA PINTA LLORENTE,M, y DE PALACIO, J.M. Procesos inquisitoriales contra la familia judía de Juan Luis Vives. I. Proceso contra Blanquina March, madre del humanista, Madrid,CSIC, 1964, Nota introductoria, pag.9.
- (243) CASTRO, A. La realidad histórica de España, México, Porrúa, 1954, pag.551.
- (244) BONILLA Y SAN MARTIN, A. Luis Vives y la filosofía del Renacimiento, Madrid, Espasa-Calpe, 1929, I, Cap. 1, pag. 37.
- (245) DE LA PINTA LLORENTE , Ob. cit. , pp.100-101.
- (246) DVF, 1543, III, "Contra los judíos: Jesucristo es el Mesías",I, R II, 1515 a.
- (247) DPP, II, RII, 1091 a.

- (248) MSP, RI, 292.
- (249) LCB, Ep.26, pag. 73, vv.37-38.
- (250) EV-JD, 139.
- (251) MOORE, R.I. "Heresy as Disease" en *De Concept of Heresy in the Middle Ages*, Leuven-The Hague, 1976, pp.1-12.
- (252) SAITTA,A. *Introducción a la edición latina del De subventione pauperum*, A.Saitta, Florencia, 1973 pag XLIII.
- (253) DIF, II, XI, RI, 1144b. M,IV, p.263.
- (254) CCD, RI, 289.
- (255) EV-R, Carta a Erasmo, 1 Abril 1522, RII, 1691. Carta a Cranevelt, Brujas, 22 Diciembre 1525, RII 1768-9.
- (256) EV-R, Carta a Cranevelt, Lovaina 22 Febrero 1523, RII, 1749a.
- (257) EV-R, Carta a Cranevelt, 4 Enero 1523, RII, 1748a.
- (258) Ibidem, Brujas, 17 Marzo 1523, RII, 1750b.
- (259) Ibidem, Oxford, 25 Enero 1525, RII, 1763a.
- (260) DCD, RII, 94 b-95a.
- (261) Sobre el sentido de ese dictamen ver GUTTON Ob.cit.pp. 250-51.
- (262) EV-R, Carta a Cranevelt, Brujas 17 Marzo 1523, RII, 1750-51.
- (263) EV-R, Carta a Erasmo, 10 Marzo 1523, RII, 1702 b.
- (264) EV-JD, Carta de Margarita, viuda de Vives, a Mencia de Mendoza, Brujas, 8 de Agosto de 1947, pp.639-640.
- (265) IS, XXXVI, RI 1208 a.
- (266) SA, RI 1190a y 1198b.
- (267) EV-R, Carta a Maldonado, 16 Diciembre 1538, RII, 1733a.
- (268) EV-R, Carta a Erasmo, 14 Julio 1522, RII, 1698.
- (269) EV-R, Ibidem, 15 Agosto 1522, RII 1699 b.
- (270) Ob.cit, pag.94.
- (271) BRABANT,H., *Médecins, malades et maladies de la Renaissance*, Bruxelles, 1966, p.119, citando la *Histoire de la Médicine de K.Walker*, p.94, (Verviers, 1962), quien a su vez cita al cronista Hecker..
- (272) WYTS,G. *De continendis et alendis domi pauperibus, et in ordinem redigendis validis mendicantibus*, Amberes, 1562. (Citado en la Exposición "La Pauvreté dans nos Régions du Moyen Age à nos jours", Bruxelles, 1991, pag. 50 del catálogo).
- (273) "Quelques remarques sur le *De subventione pauperum*", en los coloquios *Erasmus in Hispania, Vives in Belgio*, Brujas 1985, IJsewijn y Losada Eds.
- (274) EV-R, RII, 1770a.
- (275) CSA, VIII, 9.
- (276) SAITTA, OB.cit. pag XII, nota 1.
- (277) RI, 130b.
- (278) *Les pauvres au Moyen Age. Etude Sociale*, Paris, Hachette, 1978, pp. 356-357.
- (279) Ob.cit. capítulo 7 *In the steps of Erasmus and beyond*, pp.231-47
- (280) He utilizado el texto que ofrece Saitta, en su introducción al *De subventione pauperum*, XL, nota 1.
- (281) FOUCAULT, M. *Histoire de la Folie à l'age classique*, Paris, Gallimard, 1972, pp.33-36.
- (282) Ibidem, pp. 70-71.
- (283) DE MECHELEER,L.(Ed.) *La pauvreté dans nos régions du Moyen Age à nos jours*, Bruxelles 1991 (con motivo de la exposición del mismo nombre). Capítulo I:"Aux temps de la mendianc" (escrito por De Mecheleer misma), P.24.
- (284) EV-R, Carta a Cranevelt, 16 Agosto 1527, RII, 1781b
- (285) Ver la descripción que hace el canónigo J. WARICHEZ. En *La cathédral de Tournai et son chapitre*, Wetteren, 1934, pp.12 y ss.

Detalles de la vidriera de 1526 donada por Carlos de Croy a la catedral de Tournay, de cuya diócesis fue obispo entre 1525 y 1564 (fotos del autor)



Friso de las deficiencias e invocaciones a la virgen (ver páginas 91 y 92)





Detalles del mendigo demente y de los lisiados