

# D'ètica i de política al segle XVI. Joan Lluís Vives, Frederic Furió i Joan de Borja

Joan Requesens i Piquer

Universitat de Barcelona\*

jreques2@gmail.com

---

## Resum

Aquestes pàgines recorden, en primer lloc, el lligam teòric medieval que feia extensiva al poder polític la pràctica de les virtuts morals cristianes, però que la realitat i l'obra de Maquiavel, a finals del XV, substituïren per una ètica utilitarista de les virtuts en la mesura o la simulació que calgués per exercir el poder. En segon lloc, s'estudia aquesta relació entre ètica i política en les obres de tres humanistes valencians al llarg del segle XVI: Joan Lluís Vives, Frederic Furió i Ceriol i Joan de Borja. El lligam renovat que manté el primer; el que proposa el segon al marge de tota referència al cristianisme o a qualsevol religió; i el tercer, que es limita a recordar la relació entre ètica i política des d'una òptica més piadosa que humanista poc abans d'acabar el segle.

**Paraules clau:** humanisme, ètica, política, laïcitat, Vives, Furió, Borja.

**Abstract.** *On the ethics and politics in the XVI Century. Joan Lluís Vives, Frederic Furió and Joan de Borja*

These pages are a reminder of the medieval theoretical link whereby the practice of Christian moral virtues encroached on political power, but which reality and the works of Machiavelli at the end of the XV century replaced with utilitarian ethics based upon the practice and simulation of the kind of virtues necessary to wield power. Secondly, the text examines the relationship between ethics and politics in the works of three Valencian humanists throughout the XVI century: Joan Lluís Vives, Frederic Furió i Ceriol and Joan de Borja. The renewed link maintained by the first; the one suggested by the second beyond any reference to Christianity or any other religion; and the third, who confines his contribution to the reminder of the bond between ethics and politics from a rather more pious than humanist standpoint, shortly before the end of the century.

**Key words:** Humanism, ethics, politics, secularism, Vives, Furió, Borja.

---

\* Aquest treball ha estat portat a terme en el marc del projecte «Literatura catalana: repertori, ecdòtica i poètica» (CIRIT, 2005SGR 010057).

## Sumari

I. Dinàmica històrica	IV. Joan de Borja
II. Joan Lluís Vives	Bibliografia
III. Frederic Furió	Sigles

Et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in ciuitate concordia, artissimum atque optimum omni in re publica uinculum incolumitatis, eaque sine iustitia nullo pacto esse potest

I la que els músics anomenen harmonia en el cant, en la ciutat és la concòrdia, el vincle de seguretat millor i més fort en qualsevol república que no pot existir de cap manera sense la justícia

M. Tul·li Ciceró, *De re publica*, lib. II, XLII

El teòleg —graduat a París— i bisbe —ho fou d'Ales (Sardenya) i Barcelona— Pere Garcies (1440?-1505), fill de Xàtiva, residia a Roma en temps del cardenal Roderic de Borja —uns anys després papa Alexandre VI— de qui era *continuus comensalis* i en va ser *magister bibliothecae*<sup>1</sup>; l'any 1478 escriví *Assertiones theologiae*, en què declara que el valor moral depèn sobretot de la recta intenció i que, per tant, els jueus i gentils poden realitzar actes de valor ètic fora de la fe i de la gràcia<sup>2</sup>. A Florència, trenta-cinc anys després, Nicolau Maquiavel publicava *El Príncep*, en què llegim una altra intenció:

... per tant, hem de tenir en compte que a l'hora d'adquirir un estat, el seu ocupant ha d'estudiar totes les ofenses que haurà de fer, i fer-les totes d'un sol cop, per no haver-les de repetir cada dia, i no repetint-les, poder donar seguretat als homes i guanyar-se'ls fent-los bé. Qui faci altrament, o per timidesa o per mal consell, es veurà obligat a tenir sempre el coltell a la mà, i no podrà mai cercar cap recolzament en els seus súbdits, perquè aquests no li podran tenir plena confiança. Per això, les injúries s'han de fer totes de cop, de manera que paladejant-les menys també ofenguin menys, mentre els favors cal fer-los a poc a poc per tal que es puguin paladejar millor. I un príncep, sobretot, ha de comportar-se amb els seus súbdits de manera que cap eventualitat, favorable o desfavorable, no pugui fer-lo canviar, perquè en venir la necessitat amb els temps adversos, ja no et serà possible de fer el mal, i el bé que puguis fer no t'aprofitarà, perquè no serà jutjat sincer i ningú no te l'agrairà<sup>3</sup>.

1. ALBAREDA, A. M. (1958), p. 3. En aquest interessant article el seu autor es limita a donar les dades biogràfiques mínimes i a centrar-se en la tasca de bibliotecari que exercí al Vaticà, i no esmenta la seva obra teològica.
2. Aquestes dues ratlles són tretes i literals de CARBONELL, M. (1992), p. 404, en nota, perquè no he pogut localitzar l'original llatí de Garcies; com a dada il·lustrativa, però, no la menys tinc ni la valoro excessivament.
3. MAQUIAUEL (1982), cap. VIII, p. 79.

Només cal fer notar que allò que es desprèn d'aquestes dues referències és ben elemental. Si el frare i bisbe universalitza la capacitat ètica de tota persona, indueix a pensar que d'hom i cadascú se n'espera una conducta recta que coincideix d'alguna manera amb la rectitud dels actes fets des de la fe i amb l'auxili de la gràcia divina. Per contra, del pensament del florentí pot derivar-se una conducta també recta, però segons la intenció dels interessos ben personals. Podríem parlar, davant d'aquestes dues expressions extretes de les dues obres, de dos indicis o mollons que termenen els camins corresponents a la generació que se'n va i a la que arriba si sobretot se les interpreta en vistes a la societat i no pas a la intimitat de cadascú. S'apaga el segle XV i s'il·lumina el XVI. Dues menudes frases d'aquest canvi de segles per iniciar aquestes pàgines, considerant que moltes vegades els petits mollons són determinants per saber que no anem pas desencaminats.

A l'inici del segle que comença, hi ha damunt l'esquequer de la convivència entre els pobles europeus, les fitxes de la doctrina i de la pràctica del govern tallades per dues visions polítiques: la que considera l'acció de manar com un fet simple, *qua facta, stricto sensu* —en vistes al propòsit previ que la inicia i la mena a terme—, i la que considera per endavant i qualifica l'acció de govern *in conspectu legum* —ja sien les dels déus, o de Déu, o la dita llei natural—. Amb menys paraules i més exactitud: davant dels homes, l'actitud política cerca la pura utilitat del qui dirigeix el governament o el bé de tothom, fins on això sigui possible.

Tècnicament: com organitzar els «nous estats» que es configuren a Europa (des de les monarquies que hi ha i des del papat, amb les novetats doctrinals renovadores, la dinàmica creixent de les xarxes econòmiques, l'augment de terres a ponent que han trasbalsat la visió del món, etc.)?

Des d'aquest aspecte que acabo d'anomenar tècnic, i sense la distància cronològica dels que he presentat com a mollons del camí del passat i del futur, podríem confrontar a l'entorn del monarca Ferran el Catòlic de la Corona Catalanoaragonesa, la doctrina que el cardenal Joan Margarit i Pau li dedicà en el tractat *Corona Regum*, i la de l'obra ja esmentada de Maquiavel en què s'afirma del nostre rei precisament això, que és «un príncep nou»<sup>4</sup>. Farem bé de refrescar-ne les raons adduïdes amb un retall d'història que té totes les traces d'un moralitzador exemple medieval. Hi havia un rei que no coneixia gaire els límits del seu poder, però el seu conseller, el bisbe Margarit, els hi mostrava amb l'obra *Templum Domini*, en què li assegura que en els sacerdots de l'Església trobarà les respostes adients als afers del govern puix «si ergo gentilis suis legibus adeo deitatem observari reverentur estatuerunt, quod nobis christianis faciendum aestimabimus?»<sup>5</sup>. Però hi havia un altre conseller que deia

4. «En aquest sentit, en la *Corona Regum* ja constatem la rellevància que Margarit atorga al que anomena *fortitudo militaris* combinada amb la *fortitudo virtuosa* del sobirà, indispensables en la defensa de l'estat i en el manteniment del poder» (SEGARRA I ANON (2002), p. 295).
5. Text copiat a TATE, R. B. (1976), p. 184. «El lema "pro ratione voluntas" esdevindrà una sentència que inclourà la idea que la voluntat del papa està per sobre de la raó [...] L'auto-

e no ayáis esto por cosa muy nueva ni muy grave, porque permitido es, quando extrema necesidad ocurre en los reynos e tierra, como es ésta en que agora estáys, que se tome no sólo la plata, mas los bienes y rentas de las iglesias, y de las cosas sagradas<sup>6</sup>.

Què decidí sa majestat? Allò que féu ho conta com a bona cosa el Maquiavel: «amb els diners de l'Església i dels pobles pogué mantenir les tropes, i amb aquella guerra llarga [la de Granada] assentà les bases del seu exèrcit, que després l'ha cobert d'honors»<sup>7</sup>. I la consideració de l'exemple fa: «la doctrina segons la qual el fi justifica els mitjans, així com el proverbi *quo volunt reges, tendunt leges*, és expressament refusada [per Margarit i Pau]»<sup>8</sup>, però guanyà la partida la voluntat reial fent el contrari. Amén.

En la societat europea del segle XVI, el fet més viu políticament considerat era la configuració d'un nou estil de governament que acabà sent el de les monarquies absolutes, fos o no —deixem-ho de banda— viscut per molts o pocs, amb plena consciència o només en la inèrcia dels fets que no es consideren per manca de perspectiva. L'historiador J. R. Hale ha pogut escriure que entre els vint darrers anys del segle XV i els vint primers del XVI,

el incremento del control central era un fenómeno que se podía observar en toda Europa, desde Rusia con las conquistas de Iván III hasta los Estados Pontificios, donde los papas —de Sixto IV a Julio II y León X— luchaban para recuperar territorios que se habían perdido bajo sus predecesores y, por tanto, incrementaron las reservas humanas y de dinero de las que dependía su posición predominante, tanto en la política intenacional como en la peninsular<sup>9</sup>.

Ara bé, la constatació d'aquesta dinàmica, com en tots els grans canvis històrics, es perfilava en la pràctica i en les idees des de cinquanta anys enrere o més. Considerem-ho un poc en la primera part d'aquestes pàgines. En la segona, centrarem l'estudi en Joan Lluís Vives; en la tercera, en Frederic Furió, i en una quarta molt breu, en Joan de Borja.

## I. Dinàmica històrica

Res de nou no descobrirem recordant la doble via que va i ve entre el pensament i l'acció. Els fets viscuts —ja sia en un passat proper o en un de llunyà i conegut per les històries— en el present de cada dia esperonen el pensament a interpretar-los, significar-los, justificar-los o no, a proposar-los de model per a la

---

ritat de l'Església en matèria política es plasma en l'obra margaritiana en el paper prominent que el nostre autor reserva al conseller sacerdotal. Verllarà pels interessos de la monarquia, serà l'òptim mitjancer entre la puixança del rei i la papal [...] La unció del rei pel pontífex esdevindrà un dels eixos simbòlics del reconeixement de les limitacions [reials]. Cf. SEGARRA I AÑON (2002), p. 293.

6. Ibidem, p. 183 en nota.

7. MAQUIAVEL (1982), cap. XXI, p. 123.

8. TATE, R. B. (1976), p. 183.

9. HALE, J. R. (1980), p. 88.

conducta de l'avui i en vistes al millor futur. Inversament, la reflexió més especulativa i fins els somnis més utòpics que dibuixen una harmònica organització social provoquen canvis més o menys profunds i persistents en l'actuació política, més o menys lents o no, però que la perspectiva ens fa evident que foren. Hi ha, doncs, l'acció política i la reflexió subsegüent, i el pensament polític que incideix en l'acció. El professor James Hankins hi ha dedicat unes pàgines. Constata de bell antuvi que la reflexió política dels humanistes eixí més aviat de la dedicació pràctica que no pas d'una elocubració teòrica: de la seva actuació com a curials, diplomàtics, mestres de prínceps, buròcrates, etc., en naixia el text polític. Era una reflexió feta amb l'exercici i la lectura dels nous clàssics, com Ciceró i Sèneca o el tradicional Aristòtil, però deslligat, aquest, de la lectura que n'havien fet els escolàstics.

En ese momento [som a l'inici de la segona dècada del cinc-cents], tan sólo en el curso de una década, Europa pasó a contar con dos pensadores de la máxima estatura, Maquiavelo y Tomás Moro, en cuyas obras se manifestaron por primera vez los dilemas y las tensiones características del pensamiento político moderno<sup>10</sup>.

I els més rellevants dilemes i greus tensions no cal dir que s'enclouen en aquests dos conceptes: ètica i política. Això és: la justícia i la bondat de l'acció de govern, per una banda, i la seva utilitat i estabilitat com a poder, per l'altra. Hankins aporta testimonis d'aquest estira i arronsa que és constitutiu de la convivència social, o amb més precisió: entre la societat i el poder que hi domina. Pot servir-nos paradigmàticament, en aquest sentit, la doble obra del sienès Francesco Patrizi:

después de componer los nueve volúmenes de su *De institutione respublicae* [...], cambió de rumbo para abordar sin demora, en la misma década, otro tratado de igual enjundia y contenido muy similar pero bautizado como *De regno et regis institutione* [...] En la primera obra, se loaba el régimen republicano por asentarse en óptimos fundamentos; en la segunda, los estados monárquicos merecían idéntico elogio. Para salvar la contradicción, Patrizi argumentó que el bien de la comunidad no dependía tanto del sistema de gobierno como de la virtud y la sabiduría de quines lo dirigen<sup>11</sup>.

Virtut i saviesa són els constituents del concepte d'ètica. Aquesta és el coneixement de la justícia i del bé; aquella, la pràctica de l'una i de l'altre. Virtut i saviesa en qui governa, assevera Patrizi, però evidentment afecta tothom puix que ningú no viu al marge absolut de la societat. I les lleis no són res més que la concreció de l'ètica en la convivència gràcies a les quals s'assenta una relació política justa i bona. Ara bé, els ulls, per entelats que estiguin de prejudicis o d'interessos, mai no han pogut deixar de veure la realitat:

10. HANKINS, J. (1998), p. 159.

11. Ibidem, p. 161-162. La segona obra era publicada a París el 1511.

vuestras leyes sólo controlan a la gente humilde y a las clases más bajas de una ciudad... los poderosos dirigentes de la sociedad transgreden su imperio... Comprobamos, ciertamente, que las repúblicas alcanzan la cima del dominio mediante la violencia y que los reinos se obtienen, no por la ley, sino por el poder y la fuerza, enemigos de la ley... Los poderosos escupen y pisotean las leyes, en cuanto propias de gente débil, mercenaria, obrera, codiciosa, vil y aquejada por la pobreza, gente gobernada mejor por la fuerza y el temor al castigo que por la ley<sup>12</sup>.

Això ho deia Poggio Bracciolini el 1440 per boca d'un dels personatges dels diàlegs que conformen la seva *Historia tripartita*. La tensió constant entre l'ètica i la política s'evidencià *in crescendo* al llarg del segle XV (no havia, aquest segle, nascut de la batzagada, del terratrèmol ètic i polític que fou el Cisma d'Occident (1374-1415)?). Per això, també, és altíssima la significació d'*El Príncep* de Maquiavel. I no pas perquè revolucionés sobtadament la pràctica política, sinó perquè redactava en mots plans i prou senzills allò que ja es feia i no es confessava, i facilità, això sí, accentuar encara més un tipus de govern que es veié justificable per la fascinació de la lletra impresa d'aquesta petita obra i per l'utilitarisme evident que es desprenia dels exemples i de les consideracions que s'hi exposaven. Amb paraules manllevades una volta més al professor Hankins:

una cierta flexibilidad moral y algo de hostilidad ante los principios teóricos, un bien ejercitado criterio para separar lo normativo de lo descriptivo, y una probada convicción de que la conducta política se mueve de verdad por intereses y no por ideales<sup>13</sup>.

El fet revolucionari de Maquiavel rau precisament en la gosadia que mostrà en fer patent el real substrat d'interessos —confessables, pocs; inconfessables, molts— del joc polític de sempre i que en endavant es faria més universal encara:

no pretende disfrazar en lo más mínimo la incompatibilidad entre la moral cristiana y la que se requiere para edificar un régimen político que persiga el triunfo siguiendo los pasos de la Roma republicana. [...] Los hechos históricos (y los actuales) debían estudiarse con vistas a desvelar no las convicciones éticas, sino la conducta real de los protagonistas y las razones del triunfo o del fracaso. [...] Maquiavelo insistió en el principio de que los parámetros que determinan una actuación política que alcanza sus objetivos no guardan relación con las normas que inculca la moral tradicional<sup>14</sup>.

Ernst Bloch ho ha explicat amb aquesta imatge:

12. Ibidem, p. 165.

13. Ibidem, p. 164.

14. Ibidem, p. 180. «Machiavelli donà als seus contemporanis —i no tan sols a ells— la fórmula de la interpretació realista del fet polític [...]. Dient al pa pa, Machiavelli actua d'una forma molt poc maquiavèlica, car el maquiavel·lisme exigeix precisament que hom dissimuli els veritables mòbils de l'acció política» (BLOCH, E. (1982), p. 163).

tocar el piano de la força bruta i produir nogensmenys una bella peça, heus ací com Machiavelli concep la política. Naturalment, cal tenir una bona digitació, servir-se dels pedals, transformar una falta en ambigüitat harmònica, fer trampa si cal, però el mandat, és a dir, el fi, santifica els mitjans<sup>15</sup>.

I per acabar, aquestes ratlles del mateix estadista florentí:

Molts n'hi ha que han imaginat repúbliques i principats que ningú no ha vist mai, ni ningú sap que hagin existit mai; perquè hi ha una separació tan gran de com es viu a com s'hauria de viure, que aquell que deixa allò que es fa per allò que s'hauria de fer, aprèn més aviat a forjar-se la seva ruïna que la seva salvació: un home que en tot vulgui fer professió de bo trobarà forçosament la ruïna enmig de tants que no són bons. D'aquí que a un príncep que es vulgui conservar li cal aprendre a poder no ser bo, i a fer-ne ús o no segons la necessitat<sup>16</sup>.

En la mesura, doncs, que la interpretació d'*El Príncep* de Maquiavel feta pel professor Hankins que he manllevat, i per aquella que *de facto* esdevingué la pràctica usual de tants governants del segle XVI, es pot parlar d'ètica i de política en aquest segle. La reflexió sobre la vida no s'estalvià i per això ara podem parlar-ne i fer-ho de la visió i dels principis que defensaren dos homes de primera línia com varen ser-ho Joan Lluís Vives en la primera meitat del segle i ja en la segona Frederic Furió, i des d'un segon terme discret, Joan de Borja, que testimonià el fracàs dels altres dos a les acaballes del segle<sup>17</sup>.

## II. Joan Lluís Vives i Marc (València, 1492 - Bruges, 1540)

Si no m'erro en considerar la doctrina política de Maquiavel com aquella que regnava i ell evidencià, i com aquella que el seu llibret ornà d'utilitat i acabà imperant a Europa, no deu haver-hi un més lluminós text antitètic que el següent:

«És habitual entre els prínceps de tenir una guarda que vetlle contínuament per la custòdia de llur cos i de llur vida, costum més aviat acceptat que no pas savi o bo. Amb això, els prínceps manifesten llur por, que ve a nàixer de la consciència. No hi ha cap custòdia més segura i fidel que la innocència i l'estima dels pobles, la qual no s'obté per les armes o el terror, sinó per l'amor, la lleialtat, la diligència, la preocupació pels béns públics» (SA, p. 111).

15. Ibidem, p. 159.

16. MAQUIAVEL (1982), cap. XV, p. 99.

17. De molt poques obres de J. L. Vives en tenim edició crítica i de traduïdes a la seva llengua materna i nostra, només quatre. En nostra terra, colònia d'unes altres, hi ha l'edició exhaurida en l'idioma d'una de les metròpolis, la castellana feta per Llorenç Riber. És una traducció que no suprimeix la misèria de la qual en som responsables. Pel que fa a les obres traduïdes modernament al català o valencià (el nom no canvia la llengua), copio els fragments citats. De les que formen part de l'edició de Maians, en faig la traducció, però en nota transcriu el text original. De les cartes, reproduïxo la traducció castellana de J. Jiménez Delgado. Frederic Furió i Ceriol publicà la seva obra en llatí o en castellà. La d'aquesta llengua, la reproduïxo. La d'aquella, la passo al català i en dono l'original. L'obra, finalment, de Joan de Borja, també la cito en la seva llengua original.

Són les primeres ratlles de la dedicatòria de *La guarda de l'ànima* a la filla d'Enric VIII d'Anglaterra. Poden ser, aquestes paraules, el cancell al tema que esguardem aquí —molt sumàriament, sense competència; per això en suplico excusa al benèvol lector—. El més llec en aquesta temàtica intueix que demana no solament una remarcable extensió, sinó un acurat mètode d'exposició i no sols per l'amplitud que abraça, sinó també per la multiplicitat d'aspectes que són presents en la variada obra vivista.

Quan pàgines enrere he escrit que la virtut i la saviesa són els constituents de l'ètica, això és, els requisits primers de l'actuació humana a fi que aquesta sigui justa i bella, anunciava a la impensada i avançadament el primer i fonamental pilar de la concepció antropològica de Vives.

La vera saviesa consisteix a fer un judici recte de les coses, per tal de poder-les prear en allò que valga cadascuna; no decantar-se a les coses vils com si fossen precioses, ni refusant les precioses com si fossen vils; ni tampoc reprovant les que hauríem de lloar, ni lloant les que mereixen la nostra censura (IS, p. 45).

El coneixement és el primer principi —ho avala la seva extensa, densa i assenyada obra educadora— fonamentant-lo amb un raonament tan simple i clar com aquest:

els sentits són adreçats a l'ànima, allò que hi ha en l'ànima, a la ment; per contra, el conèixer és de la ment; per tant, des del coneixement algun instint serà conjuntat amb la ment, ja que tot coneixement en l'animal és per l'instint, ningú no desitja per conèixer, sinó que coneix per a delejar, puix que no podem pas delejar l'inconegut<sup>18</sup> [...] La saviesa és el coneixement de les coses humanes i divines; suprimida aquesta, la nostra vida seria cega, i abandonada en unes espessíssimes tenebres (SA, p. 116).

És el segon principi, aquest:

La virtut és la reina i la princesa excel·lentíssima de totes les coses, a la qual cal que servesquen totes les altres si volen complir llur deure. Anomene virtut la pietat envers Déu i els homes, el culte a Déu, l'amor als homes i la voluntat de fer el bé (IS, p. 47).

Una afirmació no pas per al sermó piadós, sinó per dirigir el nostre obrar: «En efecte, la virtut ha de ser observada i posada en acció». (SA, p. 116). A més a més d'aquestes sentències que algú podria dir que sols tenen el valor d'una expressió teòrica, Vives ens les ofereix com a eines bàsiques en els seus tractats eminentment pràctics, com per exemple, en el *De disciplinis*:

18. «Sensus ad animum referuntur; quae in animo, ad mentem; mentis autem est cognoscere: erit ergo ex notitia appetitus aliquis menti conjunctus, nam cognitio omnis in animal propter appetitum est; non enim expetit quis ut norit; sed novit, ut expectat, incognita enim expetere non possumus» (Maians, De VFC, VIII, p. 47 / Ribes, II, 1362, b).



Es declara que la finalitat dels ensenyaments, per a ell, és que sigui un noi ben savi i, conseqüentment, molt millor<sup>19</sup> [...] Quan el nen sigui portat a l'escola, sàpiga el pare quin fruit de la tasca de l'estudiant ha d'apreciar més. És això: no l'honor ni el diner, sinó la cultura de l'ànima, cosa exímia i d'incomparable valor perquè el noi sigui ben savi i per la bona doctrina millor en la virtut<sup>20</sup>.

La brevetat anunciada ens frena a copiar fragments i fragments. Ben mirat, però, prou se sap que el Vives educador ha estat dels més estudiats, i cadascun dels treballs fets ens recorda que aquesta idea mare regeix tota la seva pedagogia. Més a propòsit a les línies presents ho és no preterir la definició d'ètica següent, extreta d'un context més aviat, al meu entendre, neutre o descriptiu (i que ampliarem unes pàgines més avall):

Hi ha preceptes de com cadascú s'ha de presentar i comportar, quina actitud tenir; aquest art dels costums s'anomena ètica [...] Hi ha preceptes que ensenyen com cal comportar-se a casa privadament i com públicament a la ciutat; aquells són econòmics, aquests polítics<sup>21</sup>.

I si calgués mostrar la coherència del pensament de Vives, potser en tindríem prou amb la citació següent. En el capítol del qual ha estat extreta aquesta definició d'ètica, en les ratlles precedents, ha situat el lector en el món de l'individu, diferenciant-lo de l'animal, i en l'evidència que la vida humana només es realitza indefectiblement en societat.

En la ment hi ha dues coses principalíssimes: la força intuïtiva, que és anomenada visió de la ment, o acum (enginy) i, d'allò que la ment hagi observat, certa força judicadora i determinadora; aquella primera només pertany al mirar, l'altra a les coses fetes per l'home [...] Veritablement com a vers homes hem nascut per a la societat, i no podem en absolut viure sense ella. [...] El vincle de la societat és la bondat, la raó, el guia és el judici on resideixen la prudència i la moderació de tota la vida<sup>22</sup>.

19. «Declaretur ei litterarum finem esse, ut sapientior fiat juvenis, ac inde melior» (Maians, De Disc., VI, p. 278 / Ribes, II, p. 556, a).
20. «Quum deducetur ad scholas puer, sciat pater quem tandem existimare debet fructum laboris studiosi, videlicet non honorem aut pecuniam, sed animi culturam, rem eximii atque incomparabilis precii, ut doctior fiat juvenis, et per sanam doctrinam virtute melior» (Maians, De Disc., VI, p. 285-286 / Ribes, II, 562, a-b).
21. «Sunt praecepta quemadmodum quisque compositum et constitutum debet animum habere; quae ars de moribus ethice nominatur [...] sunt praecepta, quae docent quomodo quis se se geret privatim domi, quomodo publice in civitate; illa sunt oeconomicae, haec politicae» (Maians, De Disc., VI, p. 265 / Ribes, II, p. 545, a).
22. «In mente duo insunt potissimum, vis intuendi, quae dicitur mentis obtutus, seu acumen, et eorum quae mens aspererit vis quaedam iudicandi, ac statuendi; quorum illud prius ad spectationem solum pertinet, posterius ad ea quae sunt homini agenda [...] Verum enim vero homines nati ad societatem sumus, nec vivere penitus absque illa possumus [...] Societatis vinculum est bonitas, rector iudicium, in quo sita est prudentia, et moderatio vitae universae» (Maians, De Disc., VI, p. 262-263 / Ribes, II, p. 542, a i b).

Resumidament: saber per actuar; ètica: l'acció correcta orientada pel coneixement verídic. Tot i haver proposat fins aquí la distinció «coneixement - virtut», també enriquiré el lector oferint-li una molt encertada visió més global de l'obra de Vives:

A todos [els humanistes del Renaixement] los alienta una fe despiertamente crítica en las múltiples capacidades de la *eloquentia*, y todos aceptan en sustancia el grandioso diseño que Juan Luis Vives desarrolla en el *De disciplinis* (1531): el camino del conocimiento es un ir y venir entre *verba, res y mores*, entre lenguaje, realidad y formas de vida; cuando se corrompe uno de los eslabones de la cadena, como durante siglos y siglos ha sucedido en particular con las palabras, los otros se corrompen también, de suerte que tampoco es posible sanar uno solo sin atender a la vez a los demás, en el horizonte de una civilización de veras humana<sup>23</sup>.

Com, però, acordar l'ètica de cadascú? Les lleis harmonitzaran la disparitat de parers. La qüestió jurídica, en l'obra de J. L. Vives no és pas de les menors. Més encara, si en algunes de les seves pàgines cimareja més que en altres l'imperatiu ètic és precisament en les referides al món jurídic. L'interès pel dret es despertà ja en els seus anys d'adolescent a València i fou decisiva en aquesta línia l'estada a París.

Estos datos —afirma August Monzon— han de ser enmarcados en una visión de Vives que concede un lugar capital a su preocupación por la reforma moral y social de la humanidad<sup>24</sup>.

Cert del tot. Llegim-ne unes ratlles:

Allò que era d'ús de tothom per viure en tranquil·litat i gaubança, amb consensiment comú fou traspassat als qui eren considerats homes sapientíssims, de molt seny i de passions apaivagades perquè ells, havent descobert per la llum de la seva ment l'equitat, la proclamessin per a la pública utilitat [...] però en no poder derivar tota aquella font ubèrrima en un corrent de límits estrets, en deduiren a la ciutat tot allò que van veure que fos útil a la societat i ho anomenaren lleis. [...] La llei no pot preveure tots els casos, l'equitat garantir-los tots, per això a l'inici del dret civil, el dret es definí com l'art d'allò bo i equitatiu, però la primera pertorbació de les lleis fou en els mateixos derivadors<sup>25</sup>.

23. RICO, F. (2002), p. 104. Amb paraules d'un altre estudiós: «en el ideal pedagógico del Humanismo, una teoría retórica carece de sentido si no va acompañada de una teoría de la praxis, del "bien hacer", pues, como dice nuestro Vives, los vínculos de la convivencia humana son la palabra y la justicia, y si la primera se refiere al primero, al segundo afectan de modo más o menos directo la ética, la política, el derecho, y por encima de todas esas ciencias, como reina y moderadora suprema, la religión» (ARGUDO SÁNCHEZ, F. [1977], p.126).

24. MONZON I ARAZO, A. (1992), p. 271.

25. «Ergo quod ex usu erat omnium, ad quiete et jucunde vivendum, permissum communi consensu iis, quos censebant sapientissimos esse homines, magni iudicii, et quietis affectibus, ut ipsi, quam aequitatem mentis suae lumine essent intuiti, ad publicas utilitates ede-

Aquest fragment evidencia prou bé un bell començament que prest fou corruptut; els mateixos primeríssims legisladors patiren d'ignorància o es deixaren arrossegat per les passions.

Ja que la llei és una mena de regla a la qual cadascú ha d'acordar totes les seves accions, és convenient que les lleis siguin clares, fàcils i poques [...] però, contràriament, aquells qui tenen en llurs mans la consulta i la resposta jurídica [...] procuren que les lleis siguin enfosquides<sup>26</sup>.

Cada vegada que Vives presenta allò que sia la llei, el seu origen, la seva història, etc., a ratlla seguida o en la mateixa es veu constret a escriure un «però». Dit altrament: la funcionalitat de la llei, instrument que és per a la convivència social, expressió comuna o col·lectiva de l'ètica humana és sempre, per principi, el bé bàsic que Vives proposa i defensa; però tot seguit es veu obligat pels fets a reconèixer que el món legal no passa de ser una bassa de fang. Atesa, doncs, la importància de la llei com a reguladora de la convivència social, no és estrany, com deia, que Vives hi dediqui temps, esforç intel·lectual i ploma per transmetre-ho als seus conciutadans. Remeto el lector al més seriós estudi darrer, pel que conec, referit a aquest punt, les pàgines de A. Monzon, ja citat.

Si rellegim els darrers fragments del nostre filòsof aquí copiats juntament amb els altres capítols d'on provenen, descobrirem que fins i tot la claredat de la seva exposició no és altre truc que la simplicitat del seu raonament, i no per això menys sòlid. Déu ha creat l'home dotat de *benevolència*, el «ben voler», o «desitjar el bé», per als altres, i que rau en el fonament de la virtut de la justícia; si el ben voler hom només l'adreça a si mateix, l'egoisme que origina, de retop, fa aparèixer la injustícia envers el proïsme. Per evitar-ho, el coneixement sap què cosa sia l'*aequitas*, l'equitat, l'equilibri proporcional entre tot tipus de relacions socials enmig de les quals les lleis no són altra cosa que la concreció de l'equitat. Aquesta és, ni més ni menys, que la *legum anima*, l'ànima de cada llei (comparació en el sentit de font de vida); *vis*, la característica essencial [de quelcom] (d'acord amb un dels significats d'aquest mot pouat de Ciceró, no sols en *De amicitia*, sinó també en els *De oratore*, *De finibus* i en el *De officiis*)<sup>27</sup>;

rent [...] sed fontem illum uberrimum non quiverunt totum in tam angusti alvei limites corrivare; ex eo in civitatem deduxerunt quantum quidem videbatur illi congregationi opus esse, easque leges nominarunt [...] Lex, de omnibus cavere non potest, aequitas, omnibus praesto est, idcirco statim initio juris civilis, jus finitur ars boni et aequi; prima ergo legum perturbatio in ipsis derivatoribus fuit» (Maians, *De Disc.*, VI, p. 223-224 / Riber, II, p. 510, b-511, a).

26. «Jam vero, quando lex est velut quaedam regula ad quam unusquisque actiones omnes suas debet accommodare, par est ut leges sint et apertae ac faciles, et paucae [...] at ii, in quorum manu est consultatio et responso de jure [...] curan ut obscurantur leges» (Maians, *De Disc.*, VI, p. 229 / Riber, II, p. 515, b).

27. Són aquestes concrecions les que es poden trobar en diccionaris d'*auctoritas*, però més important és no oblidar el coneixement profund que de Ciceró tenia Vives, com bé ho exposa ARGUDO SÁNCHEZ, F. (1977), p. 127-149 principalment, i que justifica aquesta precisió semàntica feta ací.

*vigor*, la força (en un sentit moral i intel·lectual, accepció també clàssica, Virgili, per exemple)<sup>28</sup>.

Després d'un resum semblant, conclou August Monzon interpretant el sentit del text vivista:

las leyes fueron creadas para establecer unas relaciones justas entre los hombres y a ello deben volver: la equidad ha de ser situada en el primer lugar. Pero ésta es inalcanzable si se la separa de la dimensión ética<sup>29</sup>.

I ja cap al final de l'estudi afirma novament amb precisió:

quando Vives se ocupa de las leyes, no deja de recurrir a conceptos éticos: es imposible entrar en el *aedes legum* (el «verum legum, iuris, aequitatis domicilium») sin el requisito de la sanidad moral<sup>30</sup>.

En una de les cartes que Vives escriví al seu amic F. Cranevelt lamenta que es vulgui assegurar la presència de l'evangeli a Europa amb tres-cents mil soldats tot justificant-la amb raons religioses, i afirma secament: «buscamos nombres especiosos para nuestras maldades» (C, 98, 4, p.405). I amb una lúcida anàlisi i crues expressions:

nuestro rey se ha enredado en una guerra a favor de sus viejos amigos, que ni él había buscado, ni creía que le fuera útil, sino porque sirve para agradecer y otorgar préstamos [...] Somos indignos de unos tiempos tranquilos, porque toda nuestra santidad está a flor de labios. ¡Evangelio, Cristo, caridad, piedad, religión, fe, todo esto está en la punta de la lengua, pero en el corazón, dinero y latrocinio! (C, 98, 6, p. 405).

En una adreçada al rei de Portugal el setembre de 1534, després de donar-li les gràcies per una quantitat de diners rebuda, no deixa passar l'ocasió per a dues coses. La primera, lloar-lo per la seva política de pau i de protecció de les lletres; segona, recordar-li el deure principal d'un rei:

es el deber principal del rey, no actuar al servicio de sus particulares intereses, no procurar tanto enriquecer a su pueblo o adiestrarlo para la guerra, cuanto hacerlo sabio, bueno, esto es, muy semejante a su persona (C, 167, 6, p. 583).

Hi ha, encara, una diguem-ne segona part en aquesta carta, en la qual li recomana la fundació d'una o dues universitats (restablí Joan III la de Coïmbra arran d'aquesta carta?) i la raó superior als necessaris coneixements,

porque, ¿qué es de toda la erudición, si, aunque se trate del espíritu mejor preparado, no lo hace mejor, si, aunque proporcione agudeza al entendimiento,

28. «Aequitas, universalitas est quaedam, lex, deductio et species: sed iis rivis, et quasi incilibus, aquam continenter ex illo aequitatis fonte suppeditare oportet, sine qua inciles continuo areserent; est enim aequitas, legum anima, vis, vigor» (Maians, De Disc., VI, p. 223 / Riber, II, p. 511, a).

29. MONZON I ARAZO, F. (1992), p. 287.

30. Ibidem, p. 299-300.

no afina sus costumbres? Nada hay más deshonroso y abominable, que el alma depravada de un sabio (C, 167, 13, p. 585).

És evident que a tota hora Vives afirma o nega a l'entorn del fet polític des d'una convicció ètica. Llegim:

és saludable tot govern en el qual la cosa pública és anteposada a la privada, com, el contrari, pernicios<sup>31</sup>,

després d'haver recordat el sistema monàrquic i el republicà. I si ell es decanta per algun, en aquest text, ho fa, però, pel monàrquic si el rei és «el més just, savi, òptim, que tot ho disposa, no pas a les seves conveniències, sinó per a la salut d'aquells a qui dirigeix»<sup>32</sup>.

Diríem que és el seu *ritornello*:

que planers, que alegres, que duradors són els imperis moderats en tota cosa, no solament plaents als qui s'hi avenen, sinó més plaents encara als qui manen [...] Res no ha de fer el Príncep que no s'encamini més a les coses públiques que a les seves privades, i s'ha de convèncer que el dia que inicia el govern assumí els desitjos i voluntats públics, es despullà dels particulars. Totes aquestes coses s'esbossen en aquestes *Declamacions [Silanes]*<sup>33</sup>.

En un text semblant adreçat al rei anglès Enric VIII, compara la nació amb un cos, l'ànima del qual n'és el rei, i sabem que si l'ànim és assossegat tot el cos en frueix,

així el Príncep traspassa totes les seves passions a la ciutat i, al seu exemple, tothom es compara; en conseqüència, és el millor Príncep a qui escau tan meritori nom, aquell que es preocupa d'això, que mostra la seva manera d'ésser en públic i en privat, com vulgui que siguin els súbdits, i considerant-se situat en un teatre ple de gom a gom on cap cosa seva feta o dita sigui amagada<sup>34</sup>.

Moltes i diverses són les obres de Vives, però cap no és un tractat específic d'ètica ni de teoria o pràctica política en un sentit estricte. Tanmateix, un estu-

31. «Salutarem esse omnem gubernationem, in qua publica commoda privatis anteponuntur, perniciosam, quum contra» (Maians, De IOA, V, p. 2 / Riber, I, p. 895, b).

32. «Eo iustissimo, sapientissimo, optimo, et qui omnia non ad suas utilitates referat, sed ad salutem eorum, quibus praeest» (Ibidem).

33. «Quam facilia, quam laeta, quam diuturna sint imperia omnia moderata, nec jucunda solum iis qui parent, sed iis etiam qui imperant jucundiora [...] nihil debere Princepem agere, quod non publica potius commoda, quam sua privata respiciat: ipsumque persuavisse sibi, quo die principatum iniit, vota et voluntates publicas induisse, exuisse privatas. Haec omnia in his Declarationibus adumbrantur» (Maians, DS, II, p. 318-319 / Riber, I, p. 706, a).

34. «Sic Princeps affectus suos omnes in civitatem transfundit, et ad ejus exemplum tota se se comparat multitudo: quocirca illud est optimo Principi curandum, et in quem tantum nomen merito competat, ut talem ipse se et publice et privatim, praebeat, quales velit subditos habere, positumque se se arbitretur in refertissimo theatro, ubi nullum ejus vel factum vel dictum occultum sit» (Maians, De PCF, V, p. 175 / Riber, II, p. 27, b).

di sistemàtic evidenciarà que el contingut d'aquests dos possibles tractats està escampat çà i lla de les seves pàgines. Bé a ser l'humus de totes elles i es manifesta en consells, sentències, comentaris i citacions d'autors clàssics..., i en la ironia, per exemple, del personatge Tirèsies a l'inici del diàleg *De la insolidaritat d'Europa i la guerra contra el turc*, i en la punyent paraula que com a pagà recorda als seus interlocutors cristians:

és cert que la religió s'expendeix i augmenta amb les recomanacions santes i els exemples de vida, no amb la violència o les armes; no es poden violentar les consciències humanes o arrossegar, però es poden dirigir<sup>35</sup>.

Davant de l'amenaça turca, la primera arma defensiva és Crist «i no acontentar-se només amb el nom de cristians, en la mateixa realitat i en les obres que acompleixin tan preclara professió»<sup>36</sup>; la segona és justament una vida pública de relació entre tots els europeus regida per l'ètica, això és, aquella conducta que no mou a la guerra ni als odis, a les rivalitats ni a les discòrdies. Sí que a voltes pot dir-se que la paraula de Vives sembla imprecisa per no ser closa en un esquema de teoria ètica i política. És, però, només en aparença puix que els principis del seu pensament són tan bàsics i elementals que els sobra l'embolcall de distincions i d'excepcions. Més encara: el lligam entre allò que és públic i el que és privat, o a l'inrevés, és únic, la conducta de l'home, el seu comportament, la seva ètica, en una paraula:

deixo de banda quan no sols el diner, o la plata o l'or s'havia de lliurar a la cosa pública, també la sang i la vida tant si volies com si no, com passa sota una llibertat molt florent; per contra sobretot, es considera la summa llibertat obeir tranquil·lament les lleis i els magistrats legítims i mostrar-se bons i moderats ciutadans, respondre a la veu de les lleis i dels magistrats i sotmetre's prestament i viva a les ordres. Certament ben al contrari, aquesta és la llibertat autèntica: que vulguis viure bé, això és, tenir mancaça de vicis a l'ànima i no servir els tirans tan afeblidors de l'ànima, passions i concupiscències; només aquesta és la servitut, que ni els Reis mateixos poden proclamar-se lliures quan les serveixen<sup>37</sup>.

El nervi d'aquest paràgraf és la llibertat social existent a l'entorn d'un determinat sistema d'obligacions públiques que, però, poden acceptar-se com a nor-

35. «Quamvis pietas sanctis monitis, et exemplo vitae, dilatatur atque augetur, non vi aut armis; non possunt humanae mentes cogi aut trahi, at duci possunt» (Maians, De EDBT, VI, p. 479 / Ribes, II, p. 60, a).

36. «Et non contenti solo Christianorum nomine, re ipsa atque operibus tantae et tam praeclarae professioni satisfaciant» (Maians, De EDBT, VI, p. 480 / Ribes, II, p. 60, a).

37. «Transeo, cum non solum aes, vel argentum, vel aurum rei erat publicae impendendum, sed sanguis quoque ac vita volenti nolenti, quod contigit vel sub florentissima libertate; contra potius, ea existimatur libertas summa, legibus ac legitimis magistratibus quiete obtemperare, et bonos se ac moderatos praebere cives, voci legum aut magistratuum praesto esse, et imperiis prompte ac alacriter parere; immo vero haec una est libertas vera, ut velis bene vivere, hoc est, animi vitiis vacare, et impotentissimis tyrannis animi motibus ac cupiditatibus non servire, quae sola est servitus, ut nec Reges ipsi dici possint liberi, quamdiu his obsequuntur» (Maians, De CVCT, V, p. 449-450 / Ribes, II, p. 65, b).

mes sense considerar-ne l'obligatorietat. En aquest context, on la llibertat és considerada doblement perquè millor s'entengui, veiem que Vives salta quasi imperceptiblement del plural públic al singular privat per concloure novament en un plural genèric però exemplificat en els reis.

Pocs o ningú em faran objeccions, penso, si ara ompleno unes ratlles de comentari a un també comentari de Vives, el que dedicà al *Somnium Scipionis* de M. Tul·li Ciceró. Considerat des de sempre com un dels texts majors del jurisconsult, orador i filòsof romà, per no dir la més simbòlica de les seves obres polítiques, no és gens estrany que captés l'atenció del savi valencià<sup>38</sup>. Com a mínim per tres raons, la seva bellesa lingüística, l'aurèola de ser l'únic fragment aleshores conegut del *De re publica* ciceronià, i el contingut polític amb una exposició sobre la immortalitat de l'ànima propera a la doctrina cristiana. Vives el comenta recalcant precisament aquest darrer aspecte. És la immortalitat de l'ànima la raó que explica la seva missió terrena d'acord amb una finalitat sapient i virtuosa. D'aquí en neixen les consideracions que fan al cas en les pàgines presents.

Enrere ha estat apuntada una definició simple d'ètica que ara, tanmateix, cal reprendre amb les paraules d'aquest tractat. Aquest consta d'una carta dedicant-lo al nou arquebisbe de València (som al 1520), Erard de la Marca; del somni que Vives té a la vigília quan prepara el comentari per als seus alumnes de Lovaina, una peça retòrica entorn de qui és, personificat, el somni i en el qual parlen Ciceró i Cató, el Censor, i acaba amb la petició de Vives a Ciceró perquè li sigui explicat el significat del somni d'Escipió; a continuació reprèn la paraula per justificar el seu comentari en un preàmbul; finalment, la resta, el gruix del tractat. Doncs bé, en el preàmbul exposa com valora la temàtica que comentarà:

Expressament tracta (el llibre) de la disciplina moral, la que s'adreça a les disposicions privades que anomenen ètica, la que regeix la república, política, tan pura, tan íntegra, casta, religiosa, santa que sembla increïble que pogués produir-la un pagà, que si fos dictada per un home cristià no podríem no admirar i venerar<sup>39</sup>.

Penso que les seves paraules són prou clares i precises. Al comportament que es refereix a la manera de viure, al costum, a la forma d'actuar i ser en l'espai privat, se'l designa amb la paraula *ètica*; quan el comportament es refereix al govern de la societat, a la cosa pública, es fa amb la paraula *política*. Cal, per tant, deduir que segons Vives només existeix una «sola disciplina moral», que vol dir l'ensenyament i la pràctica d'una única fàsis d'obrar que anomenem

38. «Lo que Vives admira en Cicerón y lo que desea que los jóvenes educandos descubran en sus obras es la imagen del patriota, del gobernante y teórico de la sana convivencia y, en una palabra, del moralista» (ARGUDO SÁNCHEZ, F. (1977), p. 143).

39. «Moralem disciplinam ex professo, et quae ad privatos affectus conductit, quam dicunt ethicen, et quae ad regendam rempublicam quam politicen, tam pure, tam íntegre, caste, religiose, sancte tractat, ut incredibile paene videatur ab Ethnico illa potuisse proficisci, quae etiam a christiano viro dicta non possemus non admirari et adorare» (Maïans, In SS, V, p. 106-107 / Riber, I, p. 633, b).

diversament segons la considerem privada o pública. Quina sigui la norma d'aquesta única guisa de comportar-se s'aprèn amb la lectura del comentari que, tot i centrar la major part de la seva explicació en la qüestió filosòfica de la immortalitat de l'ànima, es justifica perquè a l'altra banda de la mort hom retorna a l'eternitat per a la benaurança o per a la condemnaió, segons els mereixements de la seva *ètica* i, de manera especial, de la seva *política* practicades a la terra. Aquest preàmbul acaba afirmant que la virtut política que mereix en primer lloc veneració no és altra que la justícia. Ja en el cos del comentari, Vives relaciona el govern del cosmos exercit per Déu amb el regiment de les associacions humanes de tota mena, les quals s'uneixen «amb aquell vincle de la justícia que fa bona tota societat i la manté estable»<sup>40</sup>. El vell Escipió aconsella el seu nét i, com es constata en altres textos de Vives, el pas del nombre plural al singular i a l'inrevés, és tan normal que fins i tot una lectura ràpida ho percep, però només l'atenció aguada ho copça:

mentrestant, doncs, on ets [a la terra], progressa en la justícia, que és la unió i com el nus de la societat humana; en aquesta exímia virtut es conté tota la República. Va ensenyar als mortals la disciplina del viure. Per ella exerceix-te en la pietat, que n'és la seva part principal, amiga i companya, la qual si és gran per als pares i els amics, certament ho és molt més per a la pàtria. La pàtria, per cert, abraça i uneix els mateixos pares i amics i tots els ciutadans, no solament els qui són ara vius, sinó també els venidors<sup>41</sup>.

I unes pàgines més endavant estampa l'axioma de la seva interpretació:

Els homes han estat introduïts en el món perquè s'emparin els uns als altres i exerceixin ajuda i auxili als indigents<sup>42</sup>.

Per això i com a corol·lari lògic, l'ànima immortal, un cop passada per aquest món, rep el premi o el càstig de la seva *ètica* i de la seva *política*:

Mira, les nostres estances i temples són per a tu, hi hem nascut, hi retornarem conduïts per la virtut<sup>43</sup>.

40. «Concilia sibi et conventus instituant, coagmentent, ac vinculo illo justitiae copulent, quod omnem societatem et bonam reddit et stabilem continet» (Maïans, In SS, V, p. 123 / Riber, I, p. 647, a).

41. «Ac interim dum agis istic, in copula, et tamquam nodo humanae societatis conjunctionisque, justitia, qua exímia virtute tota Respublica continetur, quaeque vivendi disciplinam mortales edocuit, te exerce, et ex ea, in illa praecipua ejus seu parte, seu socia et comite, pietate, quae magna quidem est erga parentes atque amicos, sed multo profecto erga patriam maxima; patria enim, et parentes ipsos, et amicos, et universos cives complectitur comprehenditque, nec solum eos qui in praesentia sunt, verum et posteros» (Maïans, In SS, V, p. 126-127 / Riber I, p. 649-650, a).

42. «Inducti sunt in mundum homines, ut aliis alii prosint, opemque et auxilium indigentibus ferant» (Maïans, In SS, V, p. 133 / Riber, I, p. 655, a).

43. «Ecce tibi sedes et templa nostra, in quibus geniti sumus, ad quae virtute duce remeamus» (Maïans, In SS, V, p. 138 / Riber, I, p. 658, b).



L'exposició del vell Escipió amb les paraules de Vives és llarga; però també hi cap el diàleg amb el nét que ara coneix millor, li confessa, el valor del comportament humà expressant-se —de nou— el redactat des del plural al singular discretament:

ara conec i veig que aquelles virtuts que exercim en la República aconduïen en vers aquelles perfectíssimes i sobiranes que retornen l'ànima ràpidament en aquest lloc i la restitueixen a la seva divinitat original, ara amb major afany, de tot cor, en les que havia començat no deixaré de perfeccionar-me, com espero<sup>44</sup>.

L'estreta relació entre les diguem-ne dues cares de la mateixa i única conducta que l'home desplega al món es rediu ja al final amb aquestes paraules:

Sembla que lluita contra la naturalesa i agafa les armes en contra la humanitat qui negligeix la utilitat pública a favor de la seva, i viola i dissolt la societat humana [...] Aquells, tanmateix, que tenen cura de la pàtria són conformes a la natura humana que remet l'home al seu estat natural, i aquella ciutat i aquelles vostres lleis humanes redactades en imitació de les celestials, o millor, baixades aquí a la terra per barons savis i divins, retornen els seus complidors i servidors a la santa font i lloc d'on emenaren<sup>45</sup> [...] Dedicat sens tardança [...] tot tu, a aquells afers que et retornaran aquí ràpidament i fàcil, a ajudar la pàtria, a beneficiar els teus, primer els ciutadans, després tots els mortals, a practicar la justícia, la pietat, la fe, a instruir-te i perfeccionar-te, adés amb aquests mateixos, adés amb la resta d'aquelles principals i divines virtuts que quan per tu hagin estat enteses i conegudes, t'atreuran per si mateixes sense cap estímulo de glòria i et serà donada la seva última mà i comptaràs que tot allò teu és dintre teu, cap altra cosa no necessitaràs, sinó les virtuts que en tu seran, ni cap altra opinió excepte aquella parlada per la teva recta consciència, estaràs content amb la seva única lloança i elogi i res més no cercaràs<sup>46</sup>.

44. «Quod quum sciam, videamque virtutes illas, quas in Republica exercemus, ad illas duce-re perfectissimas et summas, quae animum in hunc locum quam ocissime revehunt, suae-que pristinae divinitati restitunt, nunc majore conatu, tot pectore, quae coeperam non inaniter facere, perficiam, uti spero» (Maians, In SS, V, p. 155-156 / Riber, I, p. 673, a).

45. «Isque contra naturam pugnare, armaque adversus humanitatem sumsisse videtur, qui suae utilitatis gratia communem utilitatem negligit, et violat, societatemque humanam dissolvit [...] illae enim patria curae tam secundum naturam humana sunt, ut ad naturalem hominum locum reducant, illaque civitas atque illae vestrae humanae leges ad harum coelestium exemplum compositae, seu hinc potius per sapientes et divinos viros in terram derivatae, veros suos cultores et servatores ad fontem suum, locumque, unde ipsae defluerunt, revehunt» (Maians, In SS, V, p. 160-161 / Riber, I, p. 676, b-677, a).

46. «Sceleribus cogita [...] in iis esto totus, quae expeditissime et facillime hunc reducant, in juvanda patria, in benefaciendo tuis, primum civibus, deinde cunctis mortalibus, in colenda justitia, pietate, fide, in te instruendo ac decorando, tum his ipsis, tum reliquis illis summis et divinis virtutibus, quae quum a te intellectae fuerint et cognitae, ipsae per se sine ullis gloriae stimulis ad se se pertrahent, additaque tibi postrema ab illis manu, omnia tua in te uno sita esse duces, nec opes alias requires quam virtutes quae in te erunt, nec alium sermonem de te praeter illum quem recta tua loquetur conscientia, cujus unius laude atque elogio contentus eris, nec alia expetes» (Maians, In SS, V, p. 163 / Riber, I, p. 679 a-b).

### *Excurs de vides paral·leles*

Quan el 1527 Vives ja havia estampat més de la meitat de les seves obres i feia tres dies exactes del naixement del futur Felip II de Castella, vingué al món, a València, Miquel-Joan Ceriol i Bal·le, cinquè fill d'una nissaga que havia arribat al Regne de València amb Jaume I procedent de la Vall de Querol (Alta Cerdanya) i emparentada amb la família de Bonifaci i de Vicent Ferrer per matrimoni d'una germana d'aquests dos dominicans: l'un, predicador i polític fet sant; l'altre, el traductor de la Bíblia a la llengua vulgar, al català. Dues facetes que seran presents en la vida d'aquest Miquel-Joan suara nascut. Dos anys després moria el seu pare. Ell cresqué i fou dut a escola, arribà a la universitat i... deixà la seva pàtria si fa no fa en l'edat semblant a la de Vives quan marxà a París el 1509. Ell hi estudià entre el 1546 i el 1551. I com Vives, després a Lovaina. Abans, però, féu de soldat en la campanya de Metz. A Lovaina, doncs, acaba els estudis que el coronaren llicenciat en Teologia i doctor en Lleis Civils i en Canòniques. A Lovaina, Vives teixí els més bells i durables llaços d'amistat amb els més il·lustres pensadors del seu temps. El jove Miquel-Joan, també. Aquell hi continuà l'ensenyament iniciat a París i prosseguí en l'estampació dels seus escrits; aquest, finí els estudis i escriví. A Lovaina, Vives és preceptor del jove bisbe de Cambrai, Guillem Croy, que serà el seu mecenes dels primers anys. M.-J. Ceriol el trobà en el bisbe de Lieja —que ho havia estat dos anys (1539-1540) de València— Jordi d'Àustria —fill natural de Maximilià d'Habsburg, és a dir, l'oncle de Carles V, l'emperador romano-germànic—, a qui dedicà la seva primera obra: *Institutionum Rhetoricarum Liber III*, Lovaina 1554 per S. Gualtherius & I. Barthenius, amb el nom que ja restarà per sempre: *Friderius Furius Caeriolanus*. En aquest any ja en fa catorze de la mort de Vives. Ara és el torn d'un altre valencià, humanista europeu.

Quan Frederic Furió i Ceriol nasqué feia dos anys que la batalla de Pavia simulà el final de la rivalitat entre l'emperador Carles i el rei Francesc I de França. Vives suplicava aleshores a Enric VIII d'Anglaterra que fes d'intermediari entre els dos contendents a mort:

els Prínceps han de treballar i s'han d'esforçar per tots els mitjans perquè els seus siguin bons, si ells són bons. Aquesta és una feina òptima d'amansir l'home; aquesta, un vincle el qual cohesiona fortament governat i governant [...] Pels estudis es perfecciona l'ànima, per la religió s'eleva a Déu, pels oficis i el negoci s'ofereix l'aliment del cos, per la justícia pública es procura la pau a la ciutat, en la qual manté cadascú els diners, els fills sans, l'esposa, la casa, els béns de família, coses que en guerra són incertes i generalment oneroses. Tot això es deu al Príncepe, com a ànima que és de les lleis, garant de la seguretat pública, mediador de la concòrdia [...] No hi ha guerra tan feliç que no sigui preferible una pau iniqua<sup>47</sup>.

47. «Quocirca omni studio Principibus laborandum atque annitendum est, ut ipsi boni suos quoque bonos faciant: haec una aptissima est ars mansuefaciendi hominis, haec copula, qua fortissime et rectus et rector cohaerent [...] Animus disciplinis excolitur, religione in Deum se attollit, artibus ac negotiatione corpori ministratur victus, justitia publica quies

La guerra era aleshores senyora i majora. Uns i altres perseguïen la possessió de terres, de béns, de poder per a la glòria, que vol dir tapadora d'enveges i d'odis; i el papat a l'entremig i espies i delators... Política amb totes les lletres i amb totes les seves negrors. Aquesta és una dada de pes. L'altra ho és la religió que, com mai potser no ho havia estat, hi era barrejada. Una religió que s'esbatuïa entre ortodòxia i heterodòxia, sospites i condemnes per als difunts Vives i Erasme; en el seu nom la sang als camps de batalla i mals humors a les aules universitàries, també a les de Lovaina, on estudia Furió. Aquesta segona dada gira a l'entorn de les traduccions de les Sagrades Escripures a les llengües dels pobles. Cal lliurar entenedora a tothom la Bíblia, diuen uns; els altres, condemnem aquesta pretensió. Els mestres en parlen i els alumnes s'acaloren, els bisbes es divideixen, l'emperador és consultat i pregat a disposar-hi la seva voluntat... A una banda els seguidors de Luter; a l'altra, els fidels a Roma ben dividits.

Furió, en aquest altre camp de batalla, publica el 1556, a Basilea, impresa de J. Oporino, *Bononia sive de Libris Sacris in vernaculam linguam convertendis libri duo / Bologna* (vol dir: Giovanni da Bologna, rector que era de la Universitat) o de la traducció dels Llibres Sagrats a la llengua vernacle en dos llibres:

Tan variades i insegures són les opinions sobre la traducció dels Llibres Sants que no en dubta ni la més ignorant multitud com la dels mateixos teòlegs [...] Si alguna qüestió és digne de l'home, aquesta és digníssima; si alguna reporta utilitat, aquesta n'aporta i delectació; si alguna neguiteja a molts, aquesta tormenta a molts més i fins i tot angoixa; si arreu hi ha variacions, en aquesta qüestió la variabilitat mai no reposa [...] La tercera opinió és la d'aquells qui es mouen convençuts que s'han de traduir les Sagrades Lletres a la llengua vernacular de cada nació sense objeccions de lloc, ni de temps ni de persones [...] Aquesta tercera opinió m'és estimadíssima perquè, si no m'enganyo, s'aguanta en arguments certíssims i molt fermes, i és ben propera a la veritat (B, p. 258 i 260).

*Bononia* ix als carrers el mes de març i Furió, poc després, ja és a la presó per ser un home «medio ynfame; muy ynpio; muy amigo de nobedades», com el qualificarà més endavant el dominicà Baltasar Pérez, company d'estudis a Lovaina, davant la Inquisició. Però no sabem quina persona influent l'alliberà aviat de les reixes. És a les llistes d'alumnes de 1557. Dos anys més i publica el seu tercer llibre: «*El Concejo y Consejeros del Príncipe*. Obra de F. Furió Ceriol: que es el libro primero del quinto Tratado de la Institución del Príncipe. En Anvers, En Casa de la Viuda de Martín Nuncio, Año M.D.LIX. Con privilegio Real». En aquest 1559 mor el més gran enemic del rei Felip II de Castella, d'Aragó-Catalunya i de Portugal, etc., el papa Pau IV; des d'en fa dos que

---

per civitatem paratur, in qua certae cuique fortunae, grati liberi, conjux, domus, res familiaris, quae in bello et incerta, et plerumque etiam gravia sunt. Haec omnia in pace Principi debentur, tanquam legum animae, sponsori publicae fidei, sequestri concordiae [...] Nullum est tam felix bellum, quo non sit potior iniqua pax» (Maïans, De PCF, V, p. 178, 183, 185 / Riber, II, p. 30, a; 33, b - 34, a; 36, a).

França és gairebé res després de la batalla de Saint Quentin i el recent tractat de Cateau-Cambrésis; s'ha arribat a la consolidació d'una Europa amb aquests perfils: per la Dieta d'Augsburg s'ha abolit tota possible tolerància religiosa; l'inquisidor Giovanni Pietro Caraffa, en ser Pau IV, instaura l'índex de llibres prohibits; la intransigència que emergí de les primeres dues etapes del Concili de Trento esdevé l'ideal rector de Felip II, que ja regeix els Països Baixos des del 1555 i els regnes hispans des del 1556. Doncs bé, en aquest any de 1559 ell, Furió, dedica el llibre al novell rei vencedor i catòlic... De nou és empresonat. Surt prest, tanmateix, de la presó. Però la història continua i el rei, abans de deixar els Països Baixos el mes d'agost, cerca dos personatges que l'acusin formalment, i l'estudiant Frederic de nou passa dos mesos entre reixes, d'on en surt altra volta gràcies al seu fur d'estudiant que fa valer el rector de Lovaina i l'inquisidor de la mateixa ciutat. Per dama interposada —Margarida de Parma, germana del rei, governadora dels Països Baixos—, Furió sol·licita la restitució del seu honor i seguretat per sempre amb una sentència ferma per la qual, si és absolt, a més a més, se li paguin danys i perjudicis i s'empresonin els seus acusadors. Ara, doncs, els nous dos acusats protesten i el rector de la Universitat és amonestat per haver aplicat el fur universitari sense consentiment reial. El rector diu que ja el jutjarà i després el lliurarà al rei. La majestat reial té més poder: Furió torna a la presó. El 7 d'abril, per manca de proves, és sobresegut el cas i l'acusat retorna a la llibertat. Primer final: el rei ha actuat contra els privilegis dels Països Baixos; el rector ha estat zelós del fur universitari; Furió marxa i s'amaga a Lieja; després, a la cort de l'arquebisbe de Colònia, Friedrich von Wied, home d'esperit liberal. Segon final: els espies l'atrapen i en nom del rei es negocia un acabament discret de l'afer (que deuria anar de boca en boca). Després de divuit mesos escàpol i un i mig de negociació, a Aquisgrà, Alonso del Canto el convenç —es va deixar convèncer (per esgotament moral?, per por...?)—: salvant-li l'ànima —en presumeix del Canto— i prometent-li que serà incorporat entre els servidors reials. Furió, per la seva part, s'avé a no estampar tres llibres que ja tenia escrits els quals, segons el negociador, si s'haguessin publicat, haurien estat una infàmia perpètua per al confessor del rei, per al bisbe d'Oriola, per al cardenal Granvela, per al Consell Reial i per al mateix monarca! Aquests llibres eren de ben segur l'obra sencera o una part de la qual *El Concejo* n'és l'acabament. A partir d'aquell moment els seus vigilants el mantenen, tres florins diaris costa a la Corona, més els vestits, la remissió de tots els seus deutes i la manutenció i sou dels seus guardians. Per un home de poca vàlua no es gasta pas tant o gens. Aquell teòleg, doctor en Lleis i antic soldat de l'emperador Carles, pesa, pel que sembla, en or. I té, se sap, protectors molt acimats a la cort.

Vives, jueu, no tornà mai més a València. Li anava la vida a urpes de la Inquisició, si hem de dir-ho net i clar. Furió hi retornà a finals de 1563 per estar-s'hi uns dos anys sota la vigilància del bisbe. Després a Castella. Passats uns altres anys, mentre espera promeses incomplertes, torna als Països Baixos com a mà civil al costat de la militar de Lluís de Requesens. Redactà tres informes sobre la pacificació d'aquelles terres, però la seva proposta era a anys llum de la

duresa i de la humiliació que volia el rei i tot el seu entorn —militar, jurídic i eclesiàstic—. Felip II volia conèixer el seu parer, però d'amagatotis d'ell —si més no en ocasió de les Corts celebrades a Montsó el 1578— per no fer-ne pas cas després<sup>48</sup>; pitjor: un cop mort, ordenà una investigació per aclarir si havia o no estat contaminat de luteranisme. Se l'arraconà després de la fugaç missió als Països Baixos. Sense com va ni com ve incautaren la seva biblioteca i fou venuda. Frederic Furió i Ceriol va morir —algú suposa que plàcidament?— a Valladolid l'any 1592<sup>49</sup>. En feien cent de justos que havia nascut Joan Lluís Vives.

El lector trobarà aquestes dades i moltes més en les referències de la nota<sup>50</sup>. Amb un dels més sòlids coneixedors d'aquest humanista europeu nascut a València, Henri Méchoulan, podem escriure: «que nadie dude de que Furió i Ceriol fue el primero, en España, y tal vez hasta en Europa, que clamó en defensa de la solidaridad y de la razón durante la segunda mitad del siglo XVI»<sup>51</sup>. Però també Vives, i Erasme i etc., oi? Doncs, no. Furió fou únic perquè només argumentà políticament des de la sola raó i no mai amb l'ajuda, la presència o referència a la religió. Superà fins i tot Maquiavel, per a qui la religió és un dels millors mitjans per a un destre governant modern<sup>52</sup>. Furió no l'esmenta mai, fins al punt que en *El Concejo* el nom de Déu només apareix en poques ocasions. A l'inici del primer capítol, per exemple, hi és com una expressió tradicional i com una manera d'exemplificar l'antítesi entre el bé i el mal. O a la meitat del mateix capítol en referència irònica a aquells que defugen la responsabilitat escudant-se en la voluntat divina amb una bella paràfrasi de l'*Epístola als Romans* —XI, 34— de sant Pau. I comptades vegades més. Era la seva proposta, arriscada certament<sup>53</sup>, però lúcida com cap altra, per fer raonable la vida europea,

48. Val la pena de saber que aquest «bizarro juego» de valer-se d'un conseller reial perquè l'inquisidor parli amb Furió i retorni al rei allò que pensa, avui es pot conèixer gràcies a la publicació de la carta que ho exposa (veg. D'ASCIA (1999 b) p. 1081, en nota, i a PERARNAU I ESPELT, J. (1983)).

49. Podríem escriure el seu epitafi amb les paraules de Gregori Maians: «escritor valenciano, i varón insigne por su juicio, letras i persecuciones» (MAYANS Y SISCAR, G. (1985), p. 466).

50. LAGOMARSIO, D. (1978); PERARNAU I ESPELT, J. (1983); MÉCHOULAN, H. - ALMENARA, M. (MCMXCVI); D'ASCIA, L. (1999 b), p. 1081-1082.

51. MÉCHOULAN, H. (MCMXCVI a), p. 55-56.

52. Aquesta afirmació és acceptada universalment i, per exemple, així s'expressa el professor Antonio Risco: «la religión (o el contrato) no es para Machiavelli un freno a la evolución de las estructuras políticas y sociales que debe conducir el Príncipe, sino que garantiza su misma legitimidad» (RISCO, A. (1977), p. 135).

53. «Bajo la cauta apariencia de virtuosos consejos dirigidos a Felipe II, se entrega a una de las más severas críticas de la organización de la monarquía española y su ideología político-religiosa [...] Furió Ceriol dedica su libro a Felipe II, pero cuidándose de dejar bien sentado que no escribe para un solo monarca; su pensamiento aspira a tener un alcance universal, y no hay en su obra ni una sola alusión a la misión divina española, escapando así a la simplificadora y rencorosa dicotomía que divide el mundo en los verdaderos cristianos, los españoles, por un lado, y todos los demás, por otro, es decir, aquellos a los que hay que enseñar, convertir o suprimir [...] En su obra no hay ni una sola referencia al mesianismo político; no hay ningún gran proyecto de conquista concebido al amparo y en nombre de la cruz, para mayor bien de la catolicidad o para una mejor fidelidad de España a su desti-

no solament complicada pels trencacolls d'ambicions polítiques, sinó absolutament enxarxada per la intransigència religiosa de tots els bàndols.

Si de Vives he matisat la seva pertinença a la nostra cultura, també cal fer-ho de Furió. Podem suposar que esperonà les seves idees de traducció bíblica a la llengua del poble no solament l'abrivat ambient de Lovaina, sinó la memòria de les traduccions catalanes i que la incendiària disposició de l'inquisidor Joan de Monasterio en el llunyà 1498 les féu desaparèixer, juntament amb la permanència, per altra part, d'algunes que foren permeses de manera restringida com ho memora en el seu llibre. Com a humus alimentador del seu pensament polític, podem pensar en la tradició pactista entre el rei i les corts dels Països Catalans i d'Aragó, pensament que té, certament, un aire constitucional si ho diem en expressió actual<sup>54</sup>. De fet, en l'enumeració de les diverses estructures de govern existents, en l'extrem més democràtic esmenta: «si es gobierno de Rei, nobles i plebeios, como el imperio de Alemaña, el reino de Polonia i el reino de Aragón en España». A l'altre extrem: «si es gobierno de uno solo [...], como en España, Portugal i Castilla» (p. 106). Potser també podria sumar-s'hi una tradició intel·lectual si donem un cert valor a la condemna de Ramon Llull que adueix el seu contrincant en la qüestió de les traduccions bíbliques. Si el savi mallorquí s'atreví a l'ús de nous vocables filosòfics i fou condemnat<sup>55</sup>, amb molta més raó aquell que s'atreveixi a fer-ho adaptant la Bíblia a les llengües vulgars. Furió, en posició contrària, sembla ser d'aquesta tradició lul·liana que no dubta a crear llengua per expandir el coneixement i així ho defensa:

i per començar entorn de les llengües, aquestes no són, amb consens unànime, res més que els instruments amb els quals expliquem els pensaments de la ment / *Ac ut de linguis primum agam, hae omnium consensu nihil aliud sunt quam instrumenta quibus cogitata mentis explicamus*» (B, p. 548)<sup>56</sup>.

---

no» (MÉCHOULAN, H. (MCMXCVI a), p. 60 i 62). I Henry Méchoulan, de qui són aquestes frases, no s'oblida pas d'esmentar la visió antitètica que pregonaven Tomás de Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda, Melchor Cano, Alfonso de Castro.

54. Aquesta manera de qualificar, L. D'Ascio també l'usa no pas per la seva exactitud tècnica, sinó per l'esperit antiabsolutista que comporta l'obra de Furió; «un'ortica "aragonesa"» (D'ASCIA, L. (1999 b), p.1070) i a més a més «questa originale proposta rivela l'insofferenza del suddito della corona di Aragona per il monopolio castigliano» (D'ASCIA, L. (1999 b), p. 1077).

55. «Sapientissime ut alia omnia Sorbona Parisiensis Raimundi Lullii Theologica opera hac potissimum de causa condemnauit, quod ab antiquis uocabulis recederet et noua ac inusitata fingeret» (B, p. 350).

56. Unes ratlles més endavant: «linguae, quemadmodum initio docui, nihil aliud sunt nisi interpretes humanae mentis, quibus ea que sunt in animis nostris reclusa referantur ac aperiantur quae ut facias, non refert qua lingua loquaris, quandoquidem aequae omnes linguae idipsum praestant, ut et loquentis animum aperiant et auditoribus cogitata mentis eius qui aut scribit aut loquitur edoceant», (B, p. 550-552).

### III. Frederic Furió i Ceriol (València, 1527 - Valladolid (Castella), 1592)

El pensament de Frederic Furió pot semblar pobre per la quantitat i dispers per la varietat temàtica, però justament és tot el contrari. Escrit en un període breu de cinc anys és summament ric per la innovació que aporta i unitari per la finalitat que es proposa. Aquesta, l'explicita en dues pàgines. La primera es llegeix en la dedicatòria d'*El Concejo*:

desde mis tiernos años siempre me empleé en saber i entender formas i modos de buen gobierno; a cuiua causa he rebuelto muchos libros por entender el gobierno antiguo de los Assirios, Tebanos, Atenienses, Cartagineses, Romanos, i también de los de nuestros tiempos, como del Turco, de Italia, Alemania, Francia, España, i otras provincias. I para la esperiencia, me aprovechaba de saber lo que en mis días ha passado en las concurrencias de las guerras entre Príncipes de Europa, i cotejarlo con las antiguas historias; i allende desto, mis amistades i conversación con hombres que siempre o sus Repúblicas, o sus Príncipes los emplearan en los más arduos negocios de sus reinos i tierras, me ayudaron en gran manera, con los quales he comunicado i entendido algo de lo que por allá passa (CCP, p. 89).

La segona en la seva *Petición a Felipe II* —la sol·licitud del càrrec de vicecanceller d'Aragó, que evidentment no obtingué, signada el 7 d'octubre de 1581— diu així:

ofresco diez i ocho años continuos en los quales he peregrinado fuera de España de una sola vez (no contando algunas otras) sin bolver en dicho tiempo a ella; digo peregrinando por Francia, Flandes, Inglaterra, Alemania, Dinamarca, Austria, e Italia, por sólo obserbar i entender (allende de mi estudio de letras) los humores de los hombres, sus gobiernos, leies i costumbres<sup>57</sup>.

La primera de les obres, *Institutionum Rhetoricarum Liber III*, podria pensar-se que és el seu peatge per entrar en el món de les lletres del segle XVI<sup>58</sup>; però, com assenyala Luca D'Ascia, és una empresa nova. Els tres llibres «són més aviat l'expressió primigènia d'una vocació política —i de política religiosa—, al servei de la qual Ceriol pretén utilitzar la lògica de l'argumentació de tradició humanística»<sup>59</sup>. Impossibilitat de tenir a mà el text d'aquesta retòrica, manllevo els judicis de L. D'Ascio i els fragments que copia. Una de les frases que reporta i que considera una «bella descripció de la retòrica» del nostre valencià és aquesta: «*vagatur iam longe lateque: non angustioribus contineatur finibus quam usus rationis*». Això és: «no rau mantinguda en els límits estrets [els de l'estilística, entenc] ans bé en l'ús de la raó»<sup>60</sup>. I D'Ascio escriu, per a aquesta afirmació i per a la resta que ha estudiades:

57. MÉCHOULAN, H.; ALMENARA, M. (MCMXCVI), p. 19.

58. S'han comptat vint obres de teoria retòrica entre el 1502 i el 1573, i no hi són totes, només d'autors de les corones d'Aragó-Catalunya i Castella (LÓPEZ GRIGERA, L. (1995), p. 87-90).

59. D'ASCIA, L. (2001 c), p. 135 / (1999 a), p. 563.

60. Ibidem, p. 140, nota 57 / (1999 a), p. 569.

podem definir breument les *Institutiones Rhetoricae* [sic] com una retòrica de l'ordre i de la prudència —no del mer *praeceptum*—, antiformalista i projectada sobre la vida civil<sup>61</sup>.

Ho escriu parafrasejant el mateix Furió:

non edocere oratorem, quod multi conati sunt, quae argumentorum genera, quibus causis accomodari debent, id non ex artis institutione, sed ex sola hominum non dicam prudentiam, sed mediocri animadversione patet.

I precisa que «per a Ceriol la retòrica no és ciència de l'expressió, *elocutio-pronuntiatio*, sinó ciència de l'ordre, *dispositio-elocutio* [...]»<sup>62</sup>. Furió aplica amb naturalitat a la seva obra el plantejament de Pere Ramus, que havia estat el seu professor a París. Aquest retòric talla pel mig la tradició en considerar que la *inventio* i la *dispositio* pertanyen a la Dialèctica, l'art de la raó. L'escola que el seguí, la ramista, fou, però, considerada de més a més, portadora del tiny religiós protestant del seu fundador. «En 1568 la Inquisición de Sevilla informa al Consejo que se “procurará con toda diligencia el recoger las obras dél que obieren”»<sup>63</sup>. Si, doncs, l'ordre, la lògica de l'argumentació és bàsica i prèvia a la declamació amb l'estil a ella inherent, res no tindrà d'estrany que l'autèntic orador sigui el rei en el sentit etimològic, rector de la ciutat, i el vincle del llenguatge és el fonament d'un poder consensual, que lliga amb respecte mutu príncep i poble (mentre que la tirania és la força sense paraula, relegada per tant a la força física), amb la corresponent citació textual que tampoc sé estar-me de copiar encara que sigui en nota<sup>64</sup>. Abans de continuar en la descoberta d'aquest pensament, des de bon principi orientat a la vida social, cal un apunt de qüestió prèvia. Refiat en la lectura dels textos que hom pot fer, em limito a un sol exemple, un dels més simples que expressa la concepció antropològica de Furió.

61. Ibidem, p. 140 / Ibidem, p. 569.

62. Ibidem, p. 139 / Ibidem, p. 569.

63. Veg. LÓPEZ GRIGERA, L. (1995), p. 54.

64. «Quod si fecerent saepe et multorum, cerno iam animo huiusmodi homines non oratores, sed principes esse evasuros [...] Adde quod si verum regnum et dominatus in mutuo amore regis et populi inter se positus est, quid tam regale aut excelsum, quam oratione iratos mitigat, tristes consolari, afflictos [sic] excitare, hominum voluntates ad arbitrium suum moderati, denique recusantium animos, id ipsum quod nolebant, sua sponte ac liberantissime ut faciant, adducere? [...] Nullum autem violentum perpetuum, et hoc ipso magis est regale nomen oratoris, quod de sententia aliorum regnet, non sua» (D'ASCIA, L. (2001c), p. 138). H. Méchoulán copia en versió castellana una part aquí elidida en el text llatí: «Si suele llamarse rey a quien consigue la obediencia de los hombres sometiendo sus cuerpos al hierro, la cárcel, o la fuerza, esto es, por la tiranía, ¿cuánto más digno de este nombre no será el que acierta a domesticarlos con la elocuencia del discurso, por la sola persuasión de sus palabras sin muertes ni violencias! Uno somete los cuerpos por la fuerza, el otro lo consigue sin recurrir a ella; el uno obliga y constriñe por todos los medios la voluntad de los hombres, el otro la atrae hacia sí [...] pero no diré más sino que el primero tiene un poder precario que sólo se mantiene por la violencia, mientras que el otro tendrá un poder concedido por el pueblo, semejante a un derecho hereditario. Mas nada hay que sea, siendo violento, duradero» (MÉCHOULAN, H. (MCMXCVI a), p. 65).



Todos los hombres somos de tan mala casta que, pudiéndolo hazer a nuestra posta, no dexamos de vengarnos; i teniendo el gobierno en nuestras manos, lo haremos sin falta so color de justicia, tomando venganza particular con armas públicas (CCP, p. 113)<sup>65</sup>.

Una, diguem-ne, barreja de pessimisme i de serenitat presideix la descripció dels fets en la seva ploma. Constata que en l'home hi ha la possibilitat de fer el mal i fins hi és més propens que no pas a fer el bé. Però no en cerca orígens religiosos ni de cap altre tipus, no jutja en el present ni remet a premis ni a càstigs futurs. L'home no «és» així, sinó que «som», ell inclòs, i aquest net empirisme li permet bastir unes idees de governació simples, clares, universals, raonades si ho diem amb la paraula clau. És una veritat que considera universal,

no hai más de dos tierras en todo el mundo: tierra de buenos, i tierra de malos. Todos los buenos, agora sean Iudíos, Moros, Gentiles, Cristianos, o de otra secta, son de una mesma tierra, de una mesma casa i sangre; i todos los malos, de la misma manera (CCP, p. 112).

Reconeix també planerament un fet espontani en tota societat: en cas d'haver de premiar algú se sol distingir entre qui és conegut i qui no, i preval el primer en cas d'exacta igualtat de mèrit:

bien es verdad que estando en igual de contrapeso el deudo, el llegado, el vezi-no, el de la misma nación, i el estrangero, entonces la lei divina i humana quieren que proveamos primero a aquellos que más se alleguen a nosotros; pero pesando más el estrangero, primero es él que todos los naturales (CCP, p. 112).

Parem atenció en dos detalls d'aquestes frases. El primer, sense oblidar gens ni mica l'època curulla d'intransigències en què s'escriu: la universalitat i la igualtat del llinatge humà que defensa al marge de tota secta, i remarquem el mot perquè fa tot l'efecte que no solament pretereix donar un valor positiu de religió a les diferents creences, sinó que explícit estampa aquest de negatiu, «secta». L'altre és la referència religiosa en què s'esmenta la «lei divina», però em decanto més aviat a veure-hi una expressió hiperbòlica de rotunditat i no de religió, això és, que es tracta d'un fet d'arreu i de sempre. En aquest mateix sentit de recurs estilístic, uns paràgrafs més endavant, s'expressa en parlar de l'home just i de les seves obligacions públiques. Reconèixer la pròpia virtut i voler-ne el reconeixement social és cosa justa per a si mateix, per als familiars i amics, per a l'edificació de la República i per a la manifestació de la virtut com a virtut, «esto es conforme a lei de Dios i de todos los filósofos» (CCP, p. 114). Una volta constatada la realitat negativa en l'home, Furió no s'està de ressaltar també amb objectivitat la positiva. Amb paraules del ja esmentat Henri Méchoulan,

65. «Poque todos somos hombres que nos engañamos i solemos engañar a los otros» (CCP, p. 129-130).

Furió Ceriol descubre en el hombre una facultad natural y autónoma que le asegura el gobierno piadoso y sabio de su propia vida y a partir de la cual desarrolla de una manera espontánea todas las artes útiles a su existencia<sup>66</sup>.

Copiem-ne només un exemple:

la Dialèctica es manifesta des de sempre com l'ús de la raó, la qual cosa és significada amb el mateix nom de Dialèctica, que per als grecs era indiferentment anomenada dialèctica o lògica. Altrament, l'home és animal lògic, això és, empra la raó i aquesta mateixa art troba el nom en allò que és fer ús de la raó. D'aquest parer és el diví Plató, pare dels filòsofs, fins i tot un déu. Així doncs, consideres els homes dotats de raó, o no? Són partíceps realment de raó, dotats de raó, empen la raó, regeixen amb raó, encara que desconeguin l'art de la Dialèctica<sup>67</sup>.

I segurament la més clara antropologia de Furió, fonament de les seves idees, no és pas altra que la concepció que té de si mateix:

Sóc home, això és, un dialèctic a qui no convenç, en judicar les coses, estimar menys la veritat que l'autoritat dels homes. De fet, la veritat avantatja de molt a tothom. Sigui Gregori, sigui Agustí, propers i acordats als apòstols Pere i Pau, en teologia excel·lents; si qualsevol de la plebs diu verament alguna cosa més certa que ells, preposaria de llarg aquell avantajós inexpert de la plebs amb bon raonament als errats Gregori i Agustí. Que venci, doncs, la santíssima veritat i a ella cedeixi, abaixi els feixos, l'autoritat de tots els homes, dels generals, de les lleis, dels emperadors, dels prínceps i la saviesa dels prohoms<sup>68</sup>.

Avancem i abreviem. Frederic Furió és conseqüent en aplicar els seus principis retòrics en la segona obra que escriu, *Bononia*, com ho exposa el citat Luca D'Ascia; però ara hi cercarem la temàtica d'aquestes pàgines. A propòsit de l'educació infantil —així veu Furió els nens: «afaiçonats de raó, raonen agudament, pensen moltes coses clarament i moltes en judiquen amb maduresa; comparen coses amb coses, discorren fàcilment i fidelment retenen qualsevol cosa que sigui encomanada a la memòria, que en això avantatja la seva

66. MÉCHOULAN, H. (MCMXCVI b), p. 241.

67. «[...] late patet Dialectica quam rationis usus, id quod etiam eiusdem Dialecticae nomine significatur, quam Graecis indifferenter uel dialectica uel logica nominatur; est aut homo animal logicum, id est, ratione utens et ipsa ars ab eo quod est ratione uti nomen inuenit. In qua sententia est diuinus Plato, philosophorum pater, atque adeo deus. Quid ergo? existimasne homines rationis esse compotes, necne existimas? sunt sane rationis particeps, rationis compotes, ratione utuntur, ratione ualent, tametsi Dialecticae artem non nouerint» (B, p. 554).

68. «Homo sum, id est, dialecticus, quem non deceat in iudicio de rebus faciendo ueritatem auctoritati hominum posthabere. Veritatis enim omnibus longe praeponderat. Sit Gregorius, sit Augustinus proxime et secundum Apostolos Petrum et Paulum in Theologia excellentes; siquid his rectius infirmus quispiam de plebe dicat, erranti Gregorio et Augustino imperitum et utilissimum illum de plebe bene sentientem longe praeponam. Vincat enim sanctissima ueritas, et huic uni omnium hominum, ducum, legum, imperatorum, principum et sapientium uirorum auctoritas cedat, fasces demitat» (B, p. 512).

edat a la dels adults»<sup>69</sup> i en oposició al criteri aristotèlic que al·lega el seu oponent:

cap edat no pot ésser dispensada de l'acompliment dels deures. Quina altra cosa no és la Filosofia Moral, sinó una certa norma mestra i recta per a la convenient instrucció dels costums? Perquè si aquesta els conforma, els corregeix, els ajusta, on hi ha el màxim perill de corrupció dels costums, allà es requereix i és desitjable en gran manera la filosofia moral, puix n'és la medecina [...] L'ètica esdevé la medicina per a la feblesa i la malaltia dels costums, per tant, qualssevol que la neguin als infants, neguen la medecina més necessària de totes per a la salut<sup>70</sup>.

Furió dona una senzilla definició d'ètica: és una norma mestra de comportament; n'ha fet la comparació amb la medicina, des de l'acceptada visió de l'home sempre fal·lible, ja sia per feblesa, ja sia per decisió (si no tergiverso l'escriptura figurada dels mots *imbecillitati et aegritudini*); i cal ensenyar-la a tothom des de ben petits. I tot seguit afegeix una observació psicològica i pedagògica tan vella com oblidada aleshores i ara:

cal acostumar-se des de la infantesa a les coses òptimes perquè els qui de nens s'amararen dels costums, els conserven tota la vida, encara que siguin dolents i perniciosos<sup>71</sup>.

*Bononia* és un llibre religiós, sí; però, què entén per religió? «Era para él un lazo directo con el Dios de la Biblia»<sup>72</sup>. I la conseqüència revolucionària d'aquesta convicció no és solament la relativització de la funció dels teòlegs i dels jerarques o pastors eclesiàstics, sinó la seva inútil presència en l'ordenament del govern dels pobles. La religió com a vincle individual amb Déu és defensada per Furió, i per ell mateix és radicalment bandejada en la proposta que fa en *El Concejo*. Més: la Bíblia serà el llibre fonamental per a l'educació dels cristians,

[...] *quod quum Scriptura Sacra nos ad pietatem instituat sitque vera probitatis regula* / la Sagrada Escriptura ens disposa a la pietat i és l'autèntica regla de

69. «[...] ego eos rationis compotes uideo, qui et acute ratiocinantur, multa excogitant praeclare, et multa iudicant mature; res rebus comparant, facile discunt et fideliter retinent quicquid memoriae commendarint, in quo uiris illa aetas maxime antecellit» (B, p. 534).

70. «[...] nulla aetas officii muneribus uacare debet. Quid aliud est Morum Philosophia quam morum recte instituendorum certa quaedam magistra ac recta regula? Quod si haec mores format, corrigit, componit, ubi maxime est periculum corrupendorum morum, ibi maxime moralis philosophia requiritur ac desideratur. Est enim morum medicina [...] Ethica morum imbecillitati aegritudinique medicinam facit, ergo quicumque eam pueris negat quasi medicinam maxime omnium necessariam eorum salutem negant» (B, p. 532).

71. «[...] re optimis quibusque debet pueritia assuefieri, quod qui mores pueri imbibuerunt, eos per omnem uitam conseruant tametsi malos et perniciosos» (B, p. 532).

72. MÉCHOULAN, H. (MCMXCVI a), p. 52.

l'honestedat — (compte amb la traducció, l'original, pel context, és en subjuntiu)<sup>73</sup>.

I segueix,

si cadascú freqüentment i religiosa llegeix els volums divins, d'aquesta manera serà instruït del tot i màximament idoni per realitzar les tasques tan domèstiques i seves com les públiques<sup>74</sup>.

Però en l'organització política que ha d'incloure totes les creences individuals, la religió ja no hi és necessària<sup>75</sup>. Els homes, els cristians educats en una font i la resta en altres, tots coincidiran al capdavant en una única ètica útil per a la vida política, per tant, en el bé comú<sup>76</sup>.

Continuem ja amb un cop d'ull a *El Concejo*, remetent el lector a l'estudi contextualitzat que en fa Luca D'Ascia<sup>77</sup>. Aquestes ratlles en seran com una ombra.

El lligam entre ètica i política pla bé el trobem quan Furió i Ceriol fa el retrat ideal del conseller del príncep. Fa venir a tomb aquesta qüestió un cop ha definit qui és el príncep i quin ha de ser el sistema del millor govern a parer seu.

Todo Príncipe es compuesto casi de dos personas. La una es obra salida de manos de la Naturaleza, en quanto se le comunica un mesmo ser con todos los hombres. La otra, es merced de Fortuna, i favor del cielo, hecha para gobierno i amparo del bien público, a cuiua causa la nombramos persona pública (CCP, p. 85)<sup>78</sup>.

73. Pel context general d'*El Concejo*, no penso anar gaire equivocat en dir que quan Furió proposa un jurament públic a qui ha estat escollit conseller, l'acte té més a veure amb la seriositat jurídica que amb cap ritual de caire religiós. «Basta agora dezir que, con él, queda el Príncipe más descansado», això és, aquell home al seu davant dóna testimoni de la seva honradesa. «I siendo en Consejero malo i desleal, tiene más justa causa de mostrarle su indignación, como a hombre que es menospreciador de su fe, i de Dios principalmente», això és, com a home es descobreix sense honra menystenint la pròpia creença i a Déu que havia posat de testimoni de si mateix.
74. «Ea re ut quisque diuina uolumina frequentissime et religiosissime legerit, ita ad gerendas res siue domesticas et suas siue publicas, erit maxime instructus maximeque idoneus» (B, p. 542).
75. «Lo que resalta, precisamente, en *El Concejo* es la *ausencia de recurso a la fe*, para fundar el gobierno con que sueña Furió y del que viene a decirnos que es, en definitiva, *una cosa natural*» (RISCO, A. (1977), p. 130). Ja s'ha fet notar el contrast entre Furió i Maquiavel en la valoració que cadascun fa de la religió, tema al qual ha dedicat unes pàgines molt interessants el teòleg Franco Buzzi que el lector farà bé de tenir presents: BUZZI, F (2000); en les pàgines 219-251 contraposa la visió medieval d'un estat sotmès a la religió cristiana segons Savonarola o a una qualsevol religió que per a Maquiavel és purament i simple un fet sociològic i polítològic que «contribuisce precisamente a rendere stabile l'istituzione politica» (p. 235).
76. «Furió no tenía interés sólo en el bienestar del Estado, sino también en sumo grado en los individuos que forman parte de él. He aquí un punto de desacuerdo fundamental con Maquiavelo quien mientras se preocupa por el bienestar del Estado parecía considerarlo como una totalidad, así desatendiendo a los miembros individuales» (BLEZNICK, D. W. (1966), p. 34).
77. Veg. D'ASCIA, L. (1999 b).
78. «Más allá de lo sugestiva que resulta la alineación de los términos “fortuna i favor del cielo”, lo relevante es que Furió opera con una clara separación entre el aspecto *privado* del Prín-

## I unes ratlles més endavant:

buen Príncipe es aquel que entiende bien i perfetamente su profesión, i la pone por obra agudamente i con prudencia; que es, que sepa i pueda con su prudente industria conservarse con sus vassallos de tal modo que no solamente se mantenga honradamente en su Estado i lo establezca para los suios, sino que (siendo menester) lo amplifique, i gane vitoria de sus enemigos cada i quando que quisiere, o el tiempo pidiere (CCP, p. 86).

Al centre del text hi ha un adverbí, «honradamente», caramull del que s'hi afirma. Amb uns primers adverbis apunta a la intel·ligència, «entende bien i perfetamente»; amb un segon i locució adverbial a l'acció, «agudamente i con prudencia», que vol dir d'acord amb la recta comprensió. Així tenim qualificades les bases principals de l'ofici de governar. Ara bé, l'ofici és saber i poder conservar-se conjuntament amb els seus vassalls, a més de mantenir-se en el seu Estat que ha de ser estable per als súbdits, ha de ser «honradament»; i si fos el cas (si és menester!) ampliar-lo i vèncer els enemics.

«El Príncipe, de derecho, es persona pública; no se haga particular contra razón» (CCP, p. 128): més que no pas una definició, aquesta frase és una sentència lapidària. Per tant, el príncep com a príncep i no com a persona, distinció sobre la qual es fa fort, omple la major part de l'exposició. Però Furió no deixa de consignar en la dedicatòria que és, com a persona, qui «de cuia buena o mala institución cuelga el bien o el mal, la vida o muerte de la sociedad i compañía de los hombres» (CCP, p. 85).

La institució del Príncipe, en quanto Príncipe, es darle regla, preceitos, o avisos tales, con que sepa i pueda ser buen Príncipe. Estas palabras —buen Príncipe— son de mui pocos entendidas, i assí vemos sobre ello que muchos hombres dizen razones en apariencia buenas, pero en efeto vanas i fuera de propósito: porque ellos piensan que buen Príncipe es un hombre que sea bueno, i este mesmo que sea Príncipe; i assí concluyen que el tal es buen Príncipe. Io digo que la mejor pieza del arnés en el Príncipe, la más señalada, i aquella en que más ha de poner toda su esperança, es la bondad; pero no se habla entre hombres de grande espíritu i de singular gobierno dessa manera, sino como de un buen músico, el qual (aunque sea grand vellaco) por saber perfetamente su profesión de músico, es nombrado mui buen músico (CCP, p. 86).

Entenc que davant d'aquestes ratlles som en un dels punts centrals, i serà bona cosa donar la paraula a un dels millors coneixedors d'aquesta obra. Diu D'Ascia:

l'opera teorica di Ceriol [...] non vuole aver nulla in comune con l'enciclopedismo moralistico degli *specula principum*. Il valenziano aspira ad educare il principe come persona pubblica e non come individuo singolo, a descrive-

---

cipe [...] y el aspecto *público* de su personalidad, en relación con el cual lo que cuenta es disponer de un aparato de Estado útil para el mantenimiento del poder» (RISCO, A. (1977), p. 135).

re i modi dell'esercizio della sovranità anziché reproporre un consunto modello di perfezione etica<sup>79</sup>.

D'entrada sembla encertada aquesta lectura sobre les paraules anteriors de Furió, però penso que es pot matisar per entendre-les un poc més. Primerament, no podem perdre de vista el seu tarannà tothora combatiu, renovador, agosarat, però que l'havia de combinar amb el desig d'agradar a qui dedicava el tractat i de qui volia aconseguir un càrrec al seu servei. Diria que entre ratlles no solament hi ha més malícia que no sembla, ans també més murrieria que prudència dissimulada<sup>80</sup>. Segonament, ho veurem més avall, s'han de tenir presents les característiques morals dels consellers les quals, de retop, s'ha de suposar que són reflex d'aquell qui els ha escollit, el príncep governant. Penso que pot llegir-se correctament aquest tros en dues parts. Una és aquella per la qual Furió defensa que el terme *bo* té, en el camp polític com en el tècnic dels oficis, el significat d'habilitat i destresa. L'altra, entre les paraules «lo digo» i «pero», que també el príncep ha de ser «bo» com a persona sabent que així aquesta bondat se suma «señaladamente» a la de l'ofici de governant. També afirma D'Ascía que

*l'honestum*, a cui il consejero debe ispirare i suoi pareri, è concepito come categoria retorica («ciò che può essere persuaso come bene»), non come norma morale assoluta [...] Tanto Ceriol quanto Machiavelli si inseriscono in una tradizione di relativismo etico umanista [...] che resta programmaticamente estranea all'alternativa astratta di moralismo e immoralismo<sup>81</sup>.

Sí, però entenguem que el fet d'allunyar-se d'un moralisme abstracte, de mers principis o del tradicional cristià i aterrar en una ètica pragmàtica, no elimina l'exigència d'una conducta ètica, això és, regulada per la raó en ordre al bé públic, la qual conducta, de no ser en el conseller ni en el príncep, invalidaria les altres paraules del mateix Furió:

79. D'ASCIA, L. (1999 b), p. 1042-1043.

80. «No se puede desdeñar el valor revolucionario y la lucidez del valenciano, aunque me parece más difícil resolver la cuestión (;se plantea siquiera?) de si Furió afirma tal cosa [la superació social de diferències de classe, incloses la cultura i la puresa de sang] por creencia o mandato íntimo (Méchoulan) o por realismo y lucidez política, por su preocupación [...] por la eficacia y la consolidación del poder renovado del Príncipe sobre bases sociales más firmes al estar menos divididas (homogeneización del poder absoluto)» (RISCO, A. (1977), p. 140). Antonio Risco es decanta per creure en la segona part de la disjuntiva. Al meu entendre, però, Furió va per la primera. Penso que si Furió mantenia, encara que fos amb cert fingiment, unes idees tan contràries a l'esperit de la cort, per la qual tossuderia havia conegut la presó i no pogué accedir mai a un lloc de rellevància administrativa, si s'hi mantenia, dic, era perquè sota la seguretat de la conveniència política hi niava una doble creença: la universalitat de la raó que ens iguala a tots i, com a gonfaroner de les traduccions bíbliques, coneixedor també de l'esperit universal i igualitari del Nou Testament. No afirmaré ni negaré la seva fe personal, no cal; però la utilitat de l'ensenyament bíblic no el preteriria malgrat la fermesa en la proposta d'un govern laic.

81. *Ibidem*, p. 1044-1045.

finalmente es la justicia entre todas las otras virtudes de tal calidad que todas ellas, sin ésta, valen poco; i ésta, sin las otras, vale por sí mucho. Portanto digo que deve mirar mucho el Príncipe en que su Consejero sea hombre justo i bueno. Esta suficiencia quiero la conozca el Príncipe en su Consejero por experiencia. Es tal: las palabras del hombre justo tienen peso, van arrimadas a la virtud, habla verdad, tal es ausente qual presente, lo que tiene en la boca es retrato de su corazón, es abierto en sus pláticas i negocios, reprehende con amor i fuerte mansedumbre lo mal hecho, alaba las obras buenas, todo es amor, todo caridad, ni por oro ni por moro dexará de dezir a cada uno su parecer, no quiere ni pide más de lo que merecen sus obras, favorece a los buenos, i amonesta a los malos, i en todo acariscia la virtud (etc., que és més llarg encara) (CCP, p. 113).

Si la justícia —com tota altra virtut, al capdavant— solament en fos una de «retòrica» per governar, és a dir, un exercici d'ètica de només aparença, una «virtut tècnica» per a la pràctica pública del càrrec i no fos simultàniament la mateixa virtut que des de l'abstracció on la definim no descendís també a l'ètica privada del mateix personatge, el conseller i el príncep serien instituïts en l'esquizofrènia. Aquesta remarca només pretén esgramar amb més detall altres paraules de L. D'Àscia quan escriu que, comptat i debatut, allò que es contraposa és una comprensió «vulgar» de la virtut davant d'una de «sapiënt».

Come, per Erasmo, soltanto l'«uomo spirituale» comprende i veri beni etico-religiosi, così per Cerioli soltanto l'uomo politico comprende i veri beni politici. Entrambi gli autori suggeriscono una contrapposizione radicale fra due sistemi di valori: quelli del «volgo» e quelli dell'uomo «saggio» e «prudente»<sup>82</sup>.

L'home espiritual és d'una peça. L'espiritualitat humanista que Furió i Cerioli ofereix és la de qui sap actuar èticament en cada circumstància i que no sap prendre, doncs, consideracions moralistes sense tocar de peus a terra. Repetim-ho. Es tracta de la virtut per ella mateixa —capacitat de produir un efecte dirigit per la raó en vistes a un fi— sense justificar-la amb cap afegitó de transcendència o d'exemple destemporalitzat. Endemés de tot això, cal afegir que aquesta figura del príncep només la tenim mig dibuixada, no és encara completa. Hi manca:

I por no detenerme más en esto, digo que buen Príncipe es aquel que puede por sí solo tomar consejo i aprovecharse del ageno, i ambos a dos consejos el suio i el ageno (según los negocios, personas, lugares i tiempos) guiarlos i llevarlos gloriosamente hasta el cabo (CCP, p. 86-87).

La redacció d'aquest fragment genera, però, el dubte sobre l'abast d'allò asseverat amb l'ús que es fa del verb *poder*: «es aquel que puede». *Poder* no és «voler». I curiosament, després del llarg discurs sobre el consell donat rectament o interessada, etc., retorna al començament, «arriba dixé, i buelvo a dezir de nuevo», i repeteix exactament la mateixa sentència:

82. Ibidem, p. 1043.

digo que buen Príncipe es aquel que puede por sí solo tomar consejo i aprovecharse del ageno, i ambos a dos consejos el suio i el ageno (según los negocios, personas, lugares i tiempos) guiarlos i llevarlos gloriosamente hasta el cabo.

Qui no es sorprèn amb aquesta anàfora en aquest tipus de text, en les pàgines que són la dedicatòria a un Felip II, rei de poder absolut? Com dir-li a la tan adusta majestat que el bon govern és només el col·legiat? I així és, perquè si Furió no hi cregués, el tractat sencera fóra paper mullat.

Es el Concejo para con el Príncipe como casi todos sus sentidos, su entendimiento, su memoria, sus ojos, sus oídos, su boz, sus pies i manos: para con el pueblo es padre, es tutor i curador: i ambos, digo, el Príncipe i su Concejo, son Tenientes de Dios acá en la tierra. De aquí se sigue que el buen Concejo da perfeto ser i reputación a su Príncipe; sustenta i engrandesce al pueblo; i los dos, digo, el Príncipe i su Concejo [...] Por el contrario [...] (CCP, p. 91).

L'expressió «ambos, digo, el Príncipe i su Concejo» hi és una vegada; «i los dos, digo, el Príncipe i su Concejo», dues vegades. Tres, doncs, en vuit ratlles no senceres. Són una reiteració també sospitosa que, o és pampallugues de retòrica, o bé una manera literària de negar el poder absolut. Les paraules, llegides al revés, diuen que el príncep sense el consell no té l'ésser (com a persona pública) perfet, acabat. És cert que Furió afirma: és el príncep qui tria els consellers, però només serà una elecció correcta, ho escriu amb tota la tinta que raja de sa ploma, si compleix nou condicions precises que sol explicar amb expressions unívokes com, per exemple, aquesta:

Piense el Príncipe que le es más necesario un tal Consejero, qual io digo, que no le es el pan que come; i esto para que pueda oir verdades (CCP, p. 126).

El capítol més llarg del tractat és lògicament el que detalla les qualitats dels consellers, les de l'ànima, les anomena, i que totes juntes són quinze. El bon conseller, per la bona selecció que ha fet el Príncep, ha de ser intel·ligent, brillant orador, poliglòt, altament versat en història, coneixedor dels homes, de les virtuts escriu (no pot confondre la calma amb la peresa, l'astúcia amb la traïció, la inhabilitat amb la bondat, l'apocament amb la mansuetud, etc.; ni considerar el superbiós, magnífic; l'exaltat, valent; l'avar, estalviador; el supersticiós, sant; etc.); ha de ser entès fora mida en els afers polítics, posseir l'experiència de qui ha viatjat a l'estranger, discernidor de la situació present. Vuit qualitats que es poden resumir en una: coneixement o, fins potser cal dir, saviesa, aquella agilitat mental que sap veure i comprendre el moment present, les causes d'on prové el destret que cal refer i preveu les conseqüències segons la resolució que s'apliqui. I les set restants s'enclouen en una: virtut. Virtut, entenc, en tota l'amplitud semàntica que porta, des de l'habilitat retòrica i destresa pràctica, fins a rectitud moral aplicada a si mateix i als afers públics. El bon conseller ha d'estimar no solament el bé públic, sinó que ha d'oblidar-se del propi; ha de ser equànime per tenir cura de tot el cos del principat; bo, això és: aimador de



la pau, lleial, no preterir ni preferir ningú, i just, és a dir: la justícia li és la primera i principal virtut; ha de ser franc i noble; benefactor, que no vol dir repartir moneda, sinó aconsellar, amonestar, lloar, vituperar, reprendre, consolar a tothom i sempre; també mansuet i afable per poder escoltar tothom, grans i petits, rics i pobres; i ha de ser també fort, valerós d'ànim per dir la veritat arreu, davant del príncep i dels vanitosos que vulguin corrompre'l. Hem trobat el binomi de Joan Lluís Vives. Som davant del retrat d'un home que ha de ser savi pel coneixement i honest per la conducta. L'ètica en el cor de la política. «Ceriol doveva trovare in Machiavelli una potente conferma al proprio disprezzo per il moralismo ipocrita»<sup>83</sup>.

El tercero [dels tractats previstos (o ja escrits) de l'obra sencera], qué virtudes morales le sean más necessarias [al príncep], i cómo ha de usar dellas, que es ésta una parte que pocos entienden, i es el quicio en que estriba el gobierno (CCP, p. 88).

Arribats aquí podem servir-nos d'altres paraules de L. D'Ascia:

Al centro del discorso non è piú il potere del principe per se stesso, bensí il Consiglio come garanzia di esercizio efficace di quel potere nella società [...] Il volgo inconsapevole imita il principe; la società si modella sull'immagine del sovrano, la cui educazione diventa il problema politico per eccellenza. Il valenziano cerca però di fondere l'*institutio* del principe con quella di «consiglieri», istanza mediatrice permanente fra principe e volgo<sup>84</sup>.

Amb les paraules del tractat: «luego se hará la corte una escuela de virtud i de sabiduría». És la darrera sentència. Després només hi ha les paraules conclusives de l'obra, deixa qüestions impertinents, diu, i adreça els mots darrers als prínceps assegurant-los que mentre visquin, si apliquen les seves indicacions en l'elecció dels consellers,

ternán plazer i descanso, no sólo conservarán sus Estados, mas aun los acrecentarán, ternán en su mano la paz i la guerra, serán amados de sus vassallos, temidos por sus adversarios, honrados i loados de todos generalmente, dexarán el principado firme i duradero a sus descendientes, i alcanzarán título i nombradía de grandes, buenos i invencibles Príncipes después de su vida aquí en el mundo (CCP, p. 135).

83. Ibidem, p. 1043.

84. Ibidem, p. 1046-1047. El lligam entre príncep i consell arriba al detall, no de considerarlo, com diu al començament, «com si fos» un individu, aquell qui té els seus sentits en aquest, sinó que el príncep no pot governar *de facto* sense el consell: en parlar de les atribucions del consell d'Hisenda afirma sense ombra que si no hi ha la seva autoritat no es pot gastar ni un cèntim, ni que ho demani el príncep (veg. CCP, p. 93).

#### IV. Joan de Borja i de Castro (Bellpuig d'Urgell, 1533 - El Escorial (Castella), 1606)

Era fill de qui arribà als altars, sant Francesc de Borja, i de Leonor de Castro. Per matrimoni emparentà amb uns nebots de sant Ignasi de Loiola. Serví Felip II de Castella, fou ambaixador seu a Lisboa el 1569 i després a Praga davant l'emperador el 1576<sup>85</sup>. No hem de parar-nos en la poc coneguda història d'aquest personatge perquè allò que de veres aquí el convoca és l'obra que va publicar a Praga el 1581. Aquesta:

Empresas morales, a la S.C.R.M. del Rey D. Felipe, dirigidas por D. Juan de Borja, de su Consejo, y su Embajador cerca de la Magestad Cesárea del Emperador Rodulfo II. Praga, por Jorge Nigrin, 1581.

«Empresa». Accepció d'aleshores: «símbol o figura enigmàtica que serveix de divisa i representa allò que un vol fer o la norma del seu obrar». «Moral». Es llegeix a l'epíleg: «el fin, y intento com que se han hecho ha sido de aprovechar en algo al que las leyere, por ser lo que se trata materia de buenas costumbres, que es, lo que tanto nos importa»<sup>86</sup>. Uns vint anys abans d'acabar el segle XVI, per tant, tenim un autor nostrat per ascendència paterna, valencià, i per lloc de naixement casual, Catalunya, que sense ser retòric ni filòsof, només un xic poeta,<sup>87</sup> polític, això sí, com ambaixador que fou, i un poc preceptor del príncep Carles d'Àustria, que ens deixa una obra on l'ètica és la raó de la seva escriptura i estampació. No hi ha teoria política ni calia per dedicar el llibre al rei sempre de negre. Ho féu seguint una moda, aquella que combinava un dibuix de figures i una sentència amb un text que en comentava la significació. Publicà, doncs, cent «empresas», però en deixà escrites cent vint-i-cinc més que les estampà el seu nét bastard Francesc de Borja (†1685), bisbe electe d'Osma i de Badajoz, a Brussel·les a la ratlla de passats cent anys justos, 1680.

Considerant que en vida només se'n publicaren una part de les que escriví i solament aquestes es conegueren en el segle XVI, aquí en copio uns fragments il·lustratius, penso, del pensament d'aquest diplomàtic que exercí de l'Atlàntic a la plana de Bohèmia. El seu nét, en fer-ne la segona edició augmentada, la justificava davant de Carles II

por contener lo mas Heroyco, y acendrado de las Virtudes morales, y politicas, y con la concision, de que necessitan los Principes, y personas publicas, por su mucha ocupacion<sup>88</sup>.

Joan de Borja considera tots els temps si fa o no fa semblants, però:

85. Veg. BATLLORI, M. (1994), p. 50

86. EM, p. [X].

87. Els seus poemes foren estampats al començament de l'edició de *Las obras de Don Juan Fernández de Heredia* el 1562.

88. EM, p. [XXXVIII].

en este, en que vivimos, parece que se hecha algo esto mas de veer, que en muchos de los siglos passados, pues veemos personas haver subido de muy bajo estado à ser coronados por Reyes; otros, que posseendo Reynos han sido hechados, y despojados dellos, y otros, que del polvo de la tierra, han sido levantados à tan altos lugares, que cassi se perdian de vista, de donde han dado tambien muy grandes caydas» (RERUM VICISSITUDO. Que quiere dezir, *La variedad de las cosas*, p. 106).

Parla dels governants, i de les diverses pàgines on ho fa, es poden seleccionar qüestions, per exemple, com la referida al rigor o a la magnanimitat en l'ús del poder:

OBSEQVIO FLECTITVR; Que quiere dezir, *Con maña, ò, blandura se dobla*; porque de la misma manera, que el que por fuerça, y sin otro termino quisiere govarnar, y tratar negocios, serà temido pero no amado, y siendo violento, no serà perpetuo su Gobierno; assi por lo contrario, el que con prudencia, y blandura govarnare, y tratare, juntando la fuerça de hazer justicia, à la blandura, y maña en el modo de hazerla: sin romper, doblarà los animos, de los que govarnare, obligandolos à hazer por amor, y respeto: lo que por solo rigor no harian (p. 22).

O bé aquesta altra:

Quanto mayor es el poder, que los Principes tienen en la tierra, tanto es mayor la obligacion que tienen de reconocerle de mano de Dios, de quien proceden todas las grandezas, los mandos, y Señorios; mostrandoseles agradecidos, con emplear el mismo poder, y grandeza, que les ha dado, en ser celadores, y vengadores de su gloria, y honra: por ser este el mas acepto servicio, que le pueden hazer (DIVINAE VINDICTAE. Que quiere dezir, *De la Divina vengança*, p. 96).

I el lector comprendrà que, deixant ben al marge les curiositats de tantes comes i altres singularitats gràfiques, no cal cap comentari sobre aquest paràgraf després de saber quin ha estat el pensament de Joan Lluís Vives i el de Furió i Ceriol. Si fixem ara l'atenció en allò que es digui dels súbdits, llegirem, per exemple, aquestes frases:

el premio, y el castigo son dos partes principales, con que de pequeños principios se han acrecentado hechos grandes, y conservadose todas las grandes Republicas, y Monarquias del Mundo: y por lo contrario faltando qualquiera destas dos, las muy grandes, y poderosas sean [sic] consumido, y destruydo; y pues el premio importa tanto, deve se trabajar en servir à Principe agradecido, por ser la mejor ayuda de costa, para passar los trabajos, la certeza del premio, que se espera (DOMINO SERVIRE GRATO. Que quiere dezir, *Servir à Señor agradecido*, p. 50).

Si parem esment en les empreses de contingut més general, podrem fer parada en algunes que exposen la millor manera de comportar-se en aquest món:

La mayor discrecion, que en esta Vida ay, es saber, huir de los extremos, que son viciosos, y hallar el medio, en que està la virtud. Solo, el que esto sabe hazer, mereçe, ser llamado sabio, y discreto» (VITAM INVENIET. Que quiere dezir, *Hallarà la vida*, p. 24),

unes paraules, aquestes, de la més tradicional correntia de l'humanisme i provinents de l'antiguitat clàssica. La seva lectura, tanmateix, s'ha d'emmarcar en el context general de la resta d'«empreses» i la ideologia que vehiculen, en els anys de l'expansió de la reforma tridentina. Joan de Borja també parla de la Bíblia i sembla obligat, després d'estudiar Furió, que ens hi fixem:

la Escritura sagrada es vida, y sustento de las almas devotas, y humildes, y fuente de donde manan todos los bienes spirituales, para los que se saben aprovechar della, y es thesoro riquissimo de donde se remedian todas las necessidades, de los que con reverencia, y humildad la leen, captivando sus entendimientos en la inteligencia, y declaracion della, à la interpretacion, y declaracion de nuestra santa Iglesia Catholica, y Apostolica Romana, y de los sagrados Doctores della (SIC LITERAE SACRAE. Que quiere dezir, *Assi son las letras Sagradas*, p. 122).

Per acabar, un parell més a tall de resum piadós puix que no em semblen gaire cosa més:

todos los que vivimos en este mundo, estamos en tinieblas, sino somos alumbrados con la luz de la fee [sic] viva, y verdadera, (viva con caridad, verdadera la Apostolica Romana) que professamos» (DONEC DIES ILLVESCAT. Que quiere dezir, *Hasta tanto, que amanezca*, p. 130) [...] «Grande es el provecho, que puede sacar de los trabajos y adversidades, que Dios da en esta vida, el que los tomare con paciencia, y se aprovechar de ellos, por ser las tribulaciones, como un trillo, con el qual se aparta la paja del grano en esta era del mundo, en que vivimos; adonde el, que los passare con paciencia, y se enmendare, y mejorare la vida, sacará el grano, y fruto, que se pretende y por el contrario el que se quexare con impaciencia, y en lugar de enmendarse empeorare la vida, perderà el fruto, y quedará hecho paja inutil, para todo lo que no fuere arder» (TRIBULATIO OPTIMA. Que quiere dezir, *Muy buena es la tribulacion*, p. 136).

## Bibliografia

- ALBAREDA, Anselm M. (1958). «Il vescovo di Barcellona Pietro Garcias bibliotecario della Vaticana sotto Alessandro VI». *La Bibliofilia*, LX, p. 1-18.
- ARGUDO SÁNCHEZ, Fidel (1977). «Vives y el humanismo ciceroniano». Dins: SAINZ RODRÍGUEZ, P. *et alii. Homenaje a Luis Vives*. Madrid: Fundación Universitaria Española. Seminario Nebrija.
- BATLLORI, Miquel (1994). *La familia Borja*. Obra Completa, vol. IV. València: Tres i Quatre.
- (1995). *De l'Humanisme i del Renaixement*. Obra Completa, vol. V. València: Tres i Quatre.
- BLEZNICK, Donald W. (1966). «Los conceptos políticos de Furió Ceriol». *Revista de Estudios Políticos*, núm. 149 (septiembre-octubre), p. 25-46.
- BLOCH, Ernst (1982). *La filosofía del Renaixement. Lliçons*. Barcelona: Edicions 62.

- BUZZI, Franco (2000). *Teologia e cultura cristiana fra XV e XVI secolo*. Genova: Marietti.
- CARBONELL, Marià (1992). «Sobre la iconografia de l'Apartament Borja del Vaticà». Dins: MENOTTI, Mario. *Els Borja*. València: Bancaixa.
- CARRERAS I ARTAU, Tomàs (1931). *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica*. Barcelona: Llibreria Catalònia.
- D'ASCIA, Luca (1999 a). «Fradrique Furió Ceriol fra Erasmo e Machiavelli». *Studi Storici*, 40, 2, p. 551-584.
- (1999 b). «Fradrique Furió Ceriol: consigliere del principe nella Spagna di Filippo II». *Studi Storici*, 40, 4, p. 1038-1086.
- (2001 c). «Frederic Furió i Ceriol entre Erasme i Maquiavel». *Afers*, 38, p. 123-154 (versió catalana de 1999 a).
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique (1992). «La lectura de Vives, del siglo XIX a nuestros días». Dins: VIVIS, Ioannis Lodovici. *Opera Omnia*. I, volumen introductorio. València: Edicions Alfons el Magnànim - Generalitat Valenciana - Instituto de Cultura Juan Gil-Albert - Universitat de València, p. 1-76.
- HALE, J. R. (<sup>4</sup>1980). *La Europa del Renacimiento 1480-1520*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- HANKINS, James (1998). «El humanismo y los orígenes del pensamiento político moderno». Dins: KRAYE, Jill (ed.). *Introducción al humanismo renacentista*. Madrid: Cambridge University Press, p.159-187.
- LAGOMARSIO, David (1978). «Furió Ceriol y sus "Avisos acerca de los Estados Bajos"». *Bulletin Hispanique*, LXXX, 1-2, p. 88-107.
- LÓPEZ GRIGERA, Luisa (1995). *La retórica en la España del Siglo de Oro. Teoría y práctica*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- MAYANS Y SISCAR, G. (1985). *Obras completas. IV Regalismo y Jurisprudencia*. Oliva: Ayuntamiento de Oliva - Diputación de Valencia.
- MAQUIAVEL (1982). *El Príncep*. Barcelona: Editorial Laia.
- MÉCHOULAN, Henry (MCMXCVI a). «Introducción (F. Furió Ceriol, Concejo y consejeros del Príncipe)». Furió Ceriol, F. *Obra Completa I*, p. 45-76.
- (MCMXCVI b). «Una nueva lectura de Bononia». Furió Ceriol, F. *Obra Completa I*, p. 215-243.
- MÉCHOULAN, Henry; ALMENARA, Miguel (MCMXCVI). «Elementos históricos y cronológicos para una biografía ». Furió Ceriol, F. *Obra Completa I*, p. 25-43.
- MONZON I ARAZO, August (1992). «Humanismo y derecho en Joan Lluís Vives». Dins: VIVIS, Ioannis Lodovici. *Opera Omnia*. I, volumen introductorio. València: Edicions Alfons el Magnànim - Generalitat Valenciana - Instituto de Cultura Juan Gil-Albert - Universitat de València, p. 263-316.
- PERARNAU I ESPELT, Josep (1983). «Un tercer informe de Frederic Furió i Ceriol a Felip II sobre els Països Baixos (1578)». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 2, p. 361-364.
- RICO, Francisco (2002). *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Barcelona: Ediciones Destino.
- RISCO, Antonio (1977). «El empirismo político de Fadrique Furió Ceriol». *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-brésilien (Caravelle)*, 29, p. 123-155.
- SEGARRA I ANON, Isabel (2002). «El tractat *Corona Regum*: l'Humanisme italià i el pensament polític de Joan Margarit». *Literatura i cultura a la Corona d'Aragó (segles XIII-XV)*. Montserrat: Curial Edicions - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 285-296.
- TATE, Robert B. (1976). *Joan Margarit i Pau cardenal i bisbe de Girona. La seva vida i les seves obres*. Barcelona: Curial.
- WATSON, Foster (1932). *España, Valencia y Luis Vives*. València: F. Vives Mora.

## Sigles

### *Obra de Joan de Borja:*

- EM:** *Empresas morales*. Borja, Juan de (1981). *Empresas morales*. Edició (facsimil) e Introducció de Carmen Bravo-Villasante. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Obres de F. Furió i Ceriol:**
- B:** Bononia siue de Libris sacris in uernaculam linguam conuertendis, Libro duo. Furió Ceriol, Fadrique (MCMXCVI). *Obra Completa I*. València: Edicions Alfons el Magnànim, p. 245-621.
- CCP:** *El Concejo y Consejeros del Príncipe*. Furió Ceriol, Fadrique (MCMXCVI). *Obra Completa I*. València: Edicions Alfons el Magnànim, p. 81-35.

### *Obres de J. L. Vives:*

- Maians:** J. Ludovici Vives (s. XVIII). *Opera omnia* distributa et ordinata [...] a Gregorio Majansio. Valentiae: Benedicti Montfort. MDCCCLXXXII - MDCCXC. VIII volumina. Ed. Facsimil: Gregg Pres Limited, London 1964.
- Riber:** Vives, Juan Luis (1948). *Obras completas*. Primera traslació castellana íntegra y directa [...] por Lorenzo Riber. Madrid: M. Aguilar. 2 tomos.
- C:** Epistolario. Vives, Juan Luís (1978). *Epistolario*. Edició preparada por José Jiménez Delgado. Madrid: Editora Nacional.
- De CVCT:** *De conditione vitae christianorum sub turca*. Maians, V, p. 447-460 / Riber, II, p. 63-74.
- De Disc.:** *De disciplinis*. Maians, VI, p. 1-437 / Riber, II, p. 337-687.
- De EDBT:** *De Europae dissidiis et bello turcico*. Maians, VI, p. 449-481 / Riber, II, p. 39-61.
- De PCF:** *De pace inter Caesarem et Franciscum gallorum regem, deque optimo regni statu*. Maians, V, p. 175-186 / Riber, II, p. 23-26.
- DS:** *Declamationes Sylanae*. Maians, II, p. 315-471 / Riber, I, p. 703-827.
- De IOA:** *De Isocratis Oratio Areopagita*. Maians, V, p. 1-61 / Riber, I, p. 895-920.
- IS:** *Introductio ad sapientiam*. Vives (1992). *Introducció a la Saviesa i altres escrits*. Barcelona: Edicions Proa.
- SA:** *Satellitium animi*. Vives (1992). *Introducció a la Saviesa i altres escrits*. Barcelona: Edicions Proa.
- De VFC:** *De veritate fidei christiana*. Maians, VIII, p. 1-458 / Riber, II, p. 1323-1666.
- In SS:** *In somnium Scipionis*. Maians, V, p. 62-163 / Riber, I, p. 595-679.