



*Descartes' Laughter. Humor and
Philosophy in the Origins of Modernity*

*La risa de Descartes. Humor y filosofía
en los orígenes de la Modernidad*

VICENTE RAGA ROSALENY

Departament de Filosofia, Universitat de València
vicente.raga@uv.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.014>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 277-296
<https://orcid.org/0000-0002-3523-1453>



Recibido: 24/07/2023

Aprobado: 07/10/2023

Artículo realizado en el marco del Proyecto de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación “Éticas y metafísica de los afectos: las génesis modernas” (PID 2021 12612333NB-100) y del Grupo de investigación “Historia conceptual y crítica de la Modernidad” (GIUV2013-037). Agradezco al profesor Sacha Golob los iluminadores comentarios sobre la diferencia entre historia intelectual e historia de la filosofía.

Resumen

La tradición filosófica no se ha ocupado asiduamente de la risa, pero algunos pensadores han tratado de teorizar acerca de ella. Un ejemplo moderno de esto es el de Descartes, que en *Las pasiones del alma* dedica algunas secciones a reflexionar sobre la risa, con la peculiaridad de que, en dichos pasajes menciona el nombre, y la obra del humanista español Juan Luis Vives. La comparación entre ambos arroja luz acerca del fenómeno de la risa y los problemas que experimenta la filosofía a la hora de abordarlo.

Palabras clave: Descartes, Humor, Juan Luis Vives, Modernidad, Risa.

Abstract

The philosophical tradition hasn't consistently focused on laughter, but some thinkers have attempted to theorize about it. A modern example of this is Descartes, who, in *Passions of the Soul*, dedicates some sections to reflect on laughter, with the peculiarity that, in those passages, he mentions the name and work of the Spanish humanist Juan Luis Vives. The comparison between both sheds light on the phenomenon of laughter and the problems that philosophy encounters when addressing it.

Keywords: Descartes, Humor, Juan Luis Vives, Laughter, Modernity.

Introducción

Aunque, de acuerdo con la semblanza de su amigo, Norman Malcolm,¹ Wittgenstein dijese seriamente en cierta ocasión que se podría escribir un buen trabajo filosófico compuesto sólo de chistes, en general la filosofía ha tendido a desdeñar el humor como tema de reflexión. Parece que nuestra disciplina es lo suficientemente rigurosa, y atiende asuntos demasiado importantes, como para perder el tiempo con tales frivolidades.²

Es cierto que Freud dedicó un par de trabajos a la risa y sus isótopos, siendo el más conocido e influyente su texto de 1905, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1979).³ E incluso un filósofo como Bergson, igualmente a principios del siglo XX, trató dicho fenómeno en un pequeño volumen, en el que diseccionaba el carácter supuestamente enigmático, y un tanto perturbador, de lo cómico, en la medida en que lo que provoca las carcajadas sería, de acuerdo con este pensador, nuestra repentina mecanización, es decir, la inesperada transformación de los seres humanos en cosas, en un contexto cómico.⁴ No obstante, la obra de estos intelectuales está consagrada en gran medida a asuntos de “mayor calado”, y lo mismo puede decirse de los restantes pensadores, pasados y presentes.

Aun así, pese a su aparente cotidianeidad y escasa importancia, la risa tiene algo que la torna misteriosa, o paradójica, y aunque se sitúe en un margen, atrae involuntariamente la solemne mirada filosófica. Después de todo, es claro que la risa tiene un lado corpóreo, una dimensión fisiológica innegable y, en la mayor parte de los casos, surge tan espontánea como inevitablemente. Pero, al mismo tiempo, goza de un cariz psicológico, y de un carácter socialmente mediado, así como de una significación cultural y social igualmente imborrables.⁵

Es este un fenómeno a caballo entre la naturaleza y la cultura que parece tener una difusión universal, puesto que no hay, o al menos no se ha descubierto hasta ahora, sociedad alguna en la que nadie ría y que carezca de expresiones humorísti-

¹ Malcolm, N., *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Mondadori, 1990, p. 40.

² Morreall, J., *The Philosophy of Laughter and Humor*, Albany, State University of New York Press, 1987, p. 1.

³ Freud, S., *Obras completas Vol. VIII: El chiste y su relación con lo inconsciente (1905)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

⁴ Bergson, H., *La risa*, Buenos Aires, Losada, 2003, pp. 30-31.

⁵ Eagleton, T., *Humor*, Barcelona, Taurus, 2021, p. 16.

cas. De hecho, algunos autores, con Plessner a la cabeza,⁶ han defendido que la risa, junto con el llanto, sería una manifestación del carácter excéntrico del ser humano, distinto a los restantes animales, cuya vida está centrada, esto es, que no se distancian de sus experiencias inmediatas.

No es azarosa tan estrecha relación entre alegría y tristeza, cuyos emisarios, a menudo, son la risa y el llanto, pues ya en los inicios de la Modernidad, diversos autores habían resaltado la cercanía de ambas manifestaciones. Es sabido que el erudito Robert Burton (1577-1640), autor de la prolija *Anatomía de la melancolía*, adoptó en ella el nombre de pluma de Demócrito el joven, haciéndose eco de una anécdota, muy difundida del Renacimiento en adelante, recogida en la apócrifa “Carta a Damageto”, falsamente atribuida al médico de la Antigüedad, Hipócrates.⁷

De acuerdo con el pseudo-Hipócrates, el temperamento bilioso del atomista griego lo habría conducido a tener recurrentes ideas negras, hasta el punto de considerar seriamente el suicidio y sólo al habituarse a reír ante las inepticias humanas habría logrado sanar de su melancolía. Tal remedio para los males del alma, y el enigmático lazo que anuda la carcajada con las lágrimas, sigue vigente, y resuena incluso en los pensadores más serios: “Quizá lo que mejor sé es por qué el hombre es el único animal que ríe: es el único que sufre tanto que tuvo que inventar la risa. El animal más desgraciado y más melancólico es, exactamente, el más alegre”.⁸

Aquí vamos a centrarnos, no obstante, en la risa y los humores que la provocan, dejando para mejor ocasión la parte de las lágrimas y la tristeza. En ese sentido, de acuerdo con algún teórico, son tres las principales teorías del humor y de la risa: la teoría de la “superioridad”, atribuida a Platón y Aristóteles en el mundo clásico, así como a Hobbes, en la modernidad temprana; la del “alivio o descarga”, cuyos representantes más significativos serían Spencer y Freud; y la teoría de la “incongruencia”, que suele atribuirse a Kant y Schopenhauer, entre otros.⁹ No obstante, como veremos, las tres pueden presentarse combinadas, por lo que sus fronteras resultarían borrosas. Ese es el caso de René Descartes (1596-1650), autor cuyas reflexiones sobre la risa, al filo de la Modernidad, van a ser objeto de estudio en este artículo.

En efecto, Descartes dedicó a la risa algunas reflexiones en unos apartados de su última obra publicada, *Las pasiones del alma* (1649), un libro que para nosotros puede resultar peculiar, en la medida en que combina una aproximación fisiológica

⁶ Plessner, H., *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid, Trotta, 2007, p. 57.

⁷ Burton, R., *Anatomía de la melancolía*, vol. I, Madrid, Asociación española de neuropsiquiatría, 1997, p. 42.

⁸ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, Madrid, EDAF, 2000, § 91.

⁹ Morreall, J., *Taking Laughter Seriously*, Albany, State University of New York Press, 1983, p. 47.

con un enfoque moral, pero que encaja con las preocupaciones del último período de su vida, tal y como refleja su correspondencia.¹⁰ De hecho, su interés por las pasiones se encuentra en sintonía con la atención a las mismas por parte de otros moralistas de su tiempo, como Jean-Pierre Camus o Marin Cureau de la Chambre, así como por pensadores neo-estoicos, del estilo de Justo Lipsio o Pierre Charron.¹¹

Aunque, por otro lado, el filósofo francés fue muy crítico tanto con el ideal estoico de la *apatheia* o insensibilidad (pues estos defendían el riguroso control racional de las pasiones, e incluso su eliminación, por parte del sabio), como con el enfoque puramente ético y retórico de los moralistas que, si bien valoraban positivamente los afectos, descuidaban su dimensión fisiológica. Por eso, quizá, el único pensador que Descartes cita por su nombre en el *Tratado de las pasiones* es el del humanista valenciano Juan Luis Vives, y precisamente lo hace al hilo de sus aportes al tema de la risa (que, por cierto, también vincula a las lágrimas).¹²

Esto resulta muy llamativo, porque el filósofo francés casi nunca menciona autoridades en su obra, para remarcar tanto la originalidad de su pensamiento como su distancia respecto del estilo escolástico, todavía dominante en su época. Sin embargo, en este caso se remite directamente a la obra de Vives, *El alma y la vida* (1538), publicada en Basilea dos años antes de la muerte del humanista. El motivo es fácil de entender, pues el valenciano precedió a Descartes en la aproximación fisiológica a las pasiones, así como en sus valoraciones morales, distantes del escolasticismo, y probablemente su influencia no se redujo a las consideraciones de Vives sobre la risa.¹³

¹⁰ Citaremos la obra de Descartes siguiendo en todos los casos la convención de mencionar en primer lugar el volumen y página de la edición canónica de Adam y Tannery (AT), Descartes, R., *Ceuvres complètes*, Paris, Vrin, 1996, para luego referirnos a la página de la traducción empleada.

¹¹ González Romero, F., *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno. Los predecesores de Descartes. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, p. 19.

¹² AT XI, 422-423; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 2006, § 128.

¹³ Por ejemplo, parece que la relación de asociación entre movimientos del cuerpo y pensamientos del alma, que Descartes plantea en diversos pasajes de esta obra, tiene una de sus fuentes principales en el libro de Vives, como evidencia un ejemplo cartesiano: “Como cuando quienes, estando enfermos, han tomado con desagrado algún jarabe, después no pueden beber o comer nada de sabor parecido, sin sentir de nuevo el mismo desagrado. E igualmente no pueden pensar en la aversión que se tiene a los medicamentos sin que el mismo sabor les vuelva al pensamiento” (AT XI, 407; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, op. cit., § 107). Pues recuerda claramente un famoso caso de asociación descrito por Vives, quien se remitía aquí a su infancia: “En cierta ocasión en que, de niño, en Valencia, estaba aquejado de fiebre y con mal sabor de boca, había comido unas cerezas, muchos años después cuantas veces probaba esa misma fruta, otras tantas me acordaba de la fiebre, y me parecía tenerla” (Vives, J. L., *Opera Omnia*, vol. III, Valencia, Monfort, 1782-1790, p. 350; Vives, J. L., *El alma y la vida*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1992, p. 122). Siempre que citemos al humanista valenciano lo haremos remitiendo a la edición latina de las obras completas, llevada a cabo por el erudito Mayans, y a la traducción española contemporánea. Por otra parte, para encontrar más paralelismos y similitudes entre la obra de Vives y la de Descartes puede consultarse la recensión de Rodis-Lewis, G., “Une source inexplorée du Traité des Passions”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 138, 1948, p. 331, pionera a la hora de señalar el influjo

Por ello, en este artículo en un primer momento, me acercaré a la valoración que Vives realiza de la risa en la obra mencionada, destacando sus aspectos más originales, y que mayor incidencia tuvieron en el pensamiento cartesiano. Posteriormente, estudiaré con un poco más de detalle lo que Descartes señala sobre la risa, y me detendré en sus diferencias con Vives, para finalmente concluir valorando su aporte, interrogándome acerca de los límites de su pensamiento humorístico y la relación que guarda con su filosofía en general.

1. La sonrisa de Vives

El humanista valenciano Juan Luis Vives fue, en su tiempo, uno de los intelectuales más reconocidos de Europa, junto con Erasmo, Moro o Budé, pero ni entonces le sonrió excesivamente la fortuna en las cortes europeas, a cuyos príncipes trató inútilmente de aconsejar para que buscasen la paz en tiempos de oscuridad, ni la posterioridad ha sido muy amable con su legado, que ha caído en gran medida en el olvido o, en el peor de los casos, ha sido un tanto tergiversado. Sea como fuere, los especialistas coinciden en que sus últimos años, retirado de la vida pública tras diversos reveses en las cortes española e inglesa, fueron los más brillantes en el campo filosófico, y en ellos se sitúa la obra que centra nuestra atención, *El alma y la vida*.

Sin duda este libro, y especialmente su tercera parte, dedicada a los afectos, atrae la atención del lector. Pues, si en un primer momento pudiese parecer que mantiene cierta continuidad con la tradición clásica, especialmente con la estoica, de cuyas descripciones pasionales bebe claramente, en su despliegue evita de manera consciente su perspectiva valorativa y moralista. En lugar de ello, en las páginas consagradas a las pasiones se dedica a describir estas con bastante objetividad, intentando poner de manifiesto lo que hoy denominaríamos los mecanismos fisiológicos y las dinámicas psicológicas de los afectos, con las limitaciones propias de la época.

Esto ha llevado a cierta confusión, hasta el punto de que el carácter aparentemente empírico de muchas de sus descripciones, y la importancia de sus ejemplos, extraídos de la observación personal, hizo que algunos, como el importante filósofo neokantiano del siglo XIX, Albert Lange, lo saludasen como el “padre de la psicología moderna”.¹⁴ Y, ciertamente, al abordar el alma Vives se distancia con mucha

del valenciano en el pensador francés, y su edición de Descartes, R., *Les Passions de l'Âme*, Paris, Vrin, 1970, que señala los pasajes en los que se nota la influencia de Vives.

¹⁴ Casini, L., “Juan Luis Vives and Early Modern Psychology: A Critical Reappraisal”, en P. J. J. M. Bakker & S. W. de Boer (eds.), *Psychology and the Other Disciplines: A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Leiden & Boston, Brill, 2012, p. 81.

originalidad del enfoque aristotélico, y llega a decir cosas que suenan tan modernas como esta: “No nos interesa nada saber qué es el alma; en cambio, nos interesa muchísimo conocer cómo es y cuáles son sus operaciones”,¹⁵ lo que parece una declaración de intenciones anti-metafísicas.

No obstante, cualquier lectura mínimamente detenida evidencia que el autor valenciano dependía tanto de nociones aristotélicas y estoicas, como de su reformulación en el seno de la escolástica tomista, si bien es cierto que su aproximación fue mucho más directa, y atenta a la experiencia ordinaria, que la de muchos de sus pares académicos coetáneos. Vives no era médico, sino un erudito, buen lector de los clásicos, tanto de la filosofía griega como de la retórica latina. Pero esto no resta importancia a sus aportes, que en el caso concreto de la risa son bastante significativos, aunque permite evitar interpretaciones apresuradas, poco atentas a su contexto.

De hecho, es remarcable el interés del humanista por la etiología somática de las pasiones, lo que inspiró a su lector Descartes a la hora de cuestionar el rechazo estoico de los afectos. Si nuestros cuerpos tienen un papel ineludible en la manera en que nos emocionamos, tales experiencias no pueden ser anti-naturales, ni meros errores del juicio, como pretendían los seguidores de la Estoa, y para poder abordarlas será necesario conocer nuestra fisiología, sin que eso excluya su dimensión psicológica-cognitiva. Este es el caso de la risa, pues, aunque existen manifestaciones que son puramente corporales, como las que producen las cosquillas o, de manera más macabra, la muerte de los gladiadores por apuñalamiento en la axila,¹⁶ en muchos casos la risa procede del efecto combinado de las perspectivas corpórea y mental.¹⁷

Pero, más allá de lo puramente fisiológico, ¿qué es lo que Vives considera que nos hace reír? ¿Qué resulta cómico hasta el punto de desatar inevitablemente nuestras carcajadas? Podría pensarse que el humanista, en tanto que dependiente de las fuentes clásicas, no iría más allá de estas sosteniendo un enfoque médico-moral de la risa, bien sea para censurarla, bien para aconsejar la hilaridad como terapia. No obstante, su aportación resultó mucho más original y tuvo claras repercusiones en sus lectores.

Es cierto que Aristóteles alude en la *Retórica* a la importancia de lo inesperado como efecto cómico, y lo mismo cabe decir de Cicerón, quien refiere explícitamente las expectativas defraudadas como recurso retórico para suscitar la risa. No obstante, suele convenirse que la idea del humor como fruto de la incongruencia

¹⁵ Vives, J. L., *Opera Omnia*, op. cit., p. 332; Vives, J. L., *El alma y la vida*, op. cit., p. 92.

¹⁶ Vives, J. L., *Opera Omnia*, op. cit., p. 469; Vives, J. L., *El alma y la vida*, op. cit., p. 305.

¹⁷ El ejemplo de hilaridad fisiológica más famoso de Vives, citado por Descartes en *Las pasiones del alma* (AT XI, 422; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, op. cit., § 127), es el de la risa que al humanista se le despertaba involuntariamente al ingerir los primeros bocados tras un prolongado ayuno. Lo interesante de esta anécdota biográfica es que también resulta ser un buen caso del tipo de asociación que, como dijimos, influyó en el pensamiento cartesiano de manera duradera.

no emerge con claridad hasta el siglo XVIII, primero con *Reflections upon Laughter and Remarks upon the Fable of the Bees* (1750) de Francis Hutcheson, y luego con las elaboraciones conceptuales de Kant en la *Crítica del juicio*, y de Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*.¹⁸ Parece entonces distintivamente moderna la idea de que lo cómico juega con una disyunción entre el modo en que parecen las cosas y la forma en que la broma las representa.

Pero, precisamente esa es la idea que encontramos en los pasajes de *El alma y la vida* de Vives dedicados a la hilaridad: “La risa que brota de un sentimiento es efecto de la alegría o de un nuevo deleite, puesto que surge de aquel primer contacto por el cual la alegría y el deleite reciente conmueven al espíritu. Los acontecimientos inesperados y súbitos nos afectan más, suscitando una risa más fácil y fuerte”.¹⁹ Esto es, que lo inesperado nos sorprende o asombra, produciendo en nosotros un placer que desencadena casi inevitablemente la carcajada. Por supuesto que no siempre el contraste entre expectativa y realidad es placentero, ni toda sorpresa resulta cómica. Y así, quizá la incongruencia no constituya la explicación definitiva de por qué nos reímos, pero sin contar con la excitación mental de lo inesperado, parece que cuesta más reírse: “En todo lo cual agrada el elemento de sorpresa, ya que los hechos que discurren por la vía normal y ordinaria los dejamos pasar sin darnos cuenta, teniéndolos por viejos ya que en cierto modo están previstos, mientras que los hechos desviados del camino recto o irregulares nos afectan más por ser inesperados”.²⁰

En ese sentido, para el humanista valenciano la risa, que no es una pasión, nace de la alegría y el deleite, pero, sobre todo, adquiere su fuerza de un afecto que no llega a tematizar en su obra, como sí lo hará Descartes, la admiración fruto de la conciencia de estar ante algo novedoso. Y la mejor prueba de ello para Vives es que los sabios ríen cada vez menos, porque por el saber que han ido acumulando, apenas nada les sorprende, y por lo tanto de poco se asombran: “De hecho un pensamiento profundo impide tanto el sentimiento como la risa; por este motivo la risa de los hombres prudentes y sabios es menos frecuente y más moderada; más que risa es una sonrisa tanto porque sus pensamientos son nobles e intensos, como porque son pocas las cosas que les resultan nuevas e insólitas a causa de la previsión y el conocimiento reflexivo que tienen de toda la realidad”.²¹

Curiosa manera esta de retomar el pensamiento aristotélico, pues si para el estagirita ciertamente la filosofía empieza por la admiración: “(...) los hombres —aho-

¹⁸ Critchley, S., *Sobre el humor*, Torrelavega, Quálea, 2010, p. 18.

¹⁹ Vives, J. L., *Opera Omnia*, op. cit., p. 469; Vives, J. L., *El alma y la vida*, op. cit., p. 306.

²⁰ *Ibid.*, p. 470; *Ibid.*, p. 307.

²¹ *Ibid.*, pp. 469-470; *Ibid.*, p. 306.

ra y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose más perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo”,²² quizá nunca se le hubiera ocurrido que el camino del saber pudiese ser tan risueño, y que su culmen no sólo se resolvería en el conocimiento, sino que también incluiría una sonrisa.

Es importante insistir en esto: la risa para el humanista valenciano tiene un carácter marcadamente cognitivo. Ver el mundo bajo la máscara de la seriedad, o contemplarlo riendo, no se resume simplemente en un dejarnos llevar por un estado de ánimo fugaz u otro: al reírnos estamos atendiendo al mundo de una manera diferente y, por lo tanto, novedosa, con la misma profundidad, si no más, que cuando nos lo tomamos en serio. En ese sentido podría decirse que el humor se parece a la filosofía, como el paralelismo de Vives permite aventurar: lo cómico supone un cierto extrañamiento de lo acostumbrado, un cambio de nuestros engranajes mentales, la captación de conexiones que hasta el momento habían pasado desapercibidas, y ese es el mismo tipo de ejercicio que llevamos a cabo cuando empezamos a filosofar, admirados de que las cosas sean como son.

Pero, es que, para que una situación, o un discurso, nos resulte incongruente se han de poner en juego las propias capacidades racionales: lo inesperado o diferente, el sinsentido o lo absurdo, destaca sobre el trasfondo de las estructuras comunes y acostumbradas, de aquellos mecanismos mediante los que dotamos de sentido al mundo y que, de repente, quedan al descubierto, parecen desmentidos o tergiversados.²³ Aunque eso no excluye tampoco la dimensión emocional, al menos en Vives, porque claramente este señala que el origen de la risa es la alegría o el placer, de la que una carcajada es síntoma. Aunque, bien es cierto, las emociones muy fuertes, positivas o negativas, pueden impedir una reacción risueña:²⁴ si lo que nos sorprende llega a asustarnos no nos reiremos. Pero, hecha esta salvedad, la placentera sensación de que algo es divertido acompaña a la admiración y, sin duda, facilita la risa, además de activar nuestra atención y reforzar nuestras capacidades memorísticas.

De este modo, y si nos circunscribimos a las consideraciones de Vives a propósito de la risa, se evidencia que sus aportes y originalidad no fueron menores. En primer lugar, las pasiones en la obra del autor valenciano ya no son concebidas meramente como instancias pasivas, la risa no sólo es el resultado mecánico de circuns-

²² Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994, 982b12-17.

²³ Koestler, A., *The Act of Creation*, New York, MacMillan, 1964, p. 35.

²⁴ Brown, D., “What Part of ‘Know’ Don’t You Understand?”, *The Monist*, 88 (1), 2005, p. 27.

tancias externas, que suscitan determinados afectos y que terminan imponiéndose sobre el sujeto desternillado. Reímos, entre otras cosas, porque somos capaces de detectar incongruencias en un discurso, el chiste, o en una situación determinada. A eso se suman nuestros humores, que nos hacen más o menos propensos a la carcajada: “Las personas en las que abunda la bilis amarilla son proclives a la risa, ya que el corazón se ensancha fácilmente por el calor excesivo; como, al contrario, los flemáticos y los que se ven hostigados por la bilis negra son tardos en reír a causa de la lentitud producida por el frío”.²⁵ Pero no somos esclavos de nuestras pasiones, y sin duda, contra los estoicos, no es necesario ser mortalmente serio, y por ende insensible, para experimentar la libertad.

En segundo lugar, filosofar puede ser aprender a reír, porque la carcajada ya no será vista como una mera reacción física, o como algo propio de gente grosera e ineducada. Si bien es cierto que, en consonancia con el desarrollo de tendencias muy posteriores, Vives indique que, cuanto más sabio es el que ríe, menos estentóreas serán sus expresiones. Pero esto no por algún tipo de censura moral, sino porque al admirarse menos también reirá más suavemente, aminorando las iniciales carcajadas hasta desembocar en una silenciosa sonrisa. Y esto nos conduce a una última novedad destacable, y es que, si la risa responde a nuestra naturaleza corpórea, y se vincula a nuestras capacidades racionales, no menos lo hace a nuestros afectos más positivos. Para Vives reír nunca será censurable en tanto que la risa, o la sonrisa, son manifestación de las mayores alegrías, aquellas que han de ver con una buena disposición corporal, o humoral, y con un intelecto activo que se relaciona ingeniosamente con el mundo y amistosamente con sus semejantes. Muchas de estas lecciones las heredará Descartes en su interpretación de las pasiones, y concretamente al aproximarse a la risa, aunque, cabe adelantar, tristemente, no todas.

2. Pienso, luego río

Aunque los avances de la anatomía, y de la medicina en general, apuntaban hacia el desarrollo del mecanicismo, en tiempos de Descartes todavía se mantenía vigente el paradigma humoral heredado de Galeno. Y, por lo que respecta a las pasiones, los moralistas de la época se aproximaban a ellas desde una perspectiva poco atenta a los desarrollos médicos, en la medida en que seguían muy de cerca la teoría escolástica.²⁶

²⁵ Vives, J. L., *Opera Omnia*, op. cit., p. 469; Vives, J. L., *El alma y la vida*, op. cit., p. 306.

²⁶ Perler, D., *Feelings Transformed. Philosophical Theories of the Emotions, 1270-1670*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 38.

No obstante, es posible encontrar acercamientos al fenómeno pasional, e incluso a uno de sus corolarios, la risa, congeniales con el cartesianismo (así como con su precedente humanista, Vives), incluso en el seno de la escolástica, como sucede en el caso de su representante tardío, Francisco Suárez (1548-1617), concretamente en su “Comentario al *De anima* de Aristóteles” (1574). Pues en esta obra encontramos una concepción de la hilaridad que da cuenta detallada de su origen fisiológico, así como de la relación que guarda con la alegría, mencionando incluso la admiración como su causa, de un modo que recuerda tanto la interpretación iatromecánica, como la perspectiva sobre el alma indivisa del pensador francés.²⁷

De todos modos, ninguno de ellos adopta una postura tan radical como la del autor de *Las pasiones del alma*. Y así, aunque queden restos de la teoría humoral en el texto cartesiano, lo que prima en este es el movimiento de los corpúsculos: todo es producto de un dinamismo sin pausa, de la sangre y los espíritus animales, así como de otros fluidos, que circulan por el mecanismo hidráulico que es ahora el cuerpo-máquina.

Tal explicación mecánica abarca todas las pasiones, así como sus manifestaciones externas, incluyendo, claro está, la risa que, como sucede en el caso de los afectos, manifiesta una dualidad de perspectivas, y se incardina así en el centro de uno de los enigmas que proporcionó el cartesianismo a la Modernidad: la cuestión de cómo se relacionan mente y cuerpo. Y es que, cuando escuchamos un chiste se produce una sucesión de tensión (en espera del resultado, probablemente incongruente, de la gracia que nos están contando) y de alivio, ante la inesperada resolución, que se acompaña, en los casos adecuados, de una carcajada.

La risa es entonces un fenómeno muscular, una respuesta corporal ante un estímulo que puede ser muy abstracto, y que Descartes describió con mucho detalle: “La risa consiste en que la sangre que viene de la cavidad derecha del corazón por la vena arterial, al hinchar los pulmones súbitamente y varias veces, hace que el aire que contienen se vea forzado a salir con ímpetu por la garganta, donde forma una voz inarticulada y ruidosa; y tanto los pulmones al hincharse como ese aire al salir empujan todos los músculos del diafragma, el pecho y la garganta, por medio de lo cual hace mover los del rostro que tienen alguna conexión con ellos. Y no es más que esta acción del rostro, con esa voz inarticulada y ruidosa, lo que se llama la risa”.²⁸

Sin embargo, lo más interesante en este caso no es tanto la descripción puramente mecánica del fenómeno, sino, como ya sabemos, la interpretación cartesiana de

²⁷ Lázaro, M., “La risa en Francisco Suárez. El paso de la Edad Media al Barroco”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29 (1), 2012, pp. 79-80.

²⁸ AT XI, 419; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, op. cit., § 124.

su origen mental, porque aquí la relación con Vives es explícita. Pues, de acuerdo con Descartes, al menos cuando aborda la risa que acompaña a la indignación, es lo inesperado o desusado del mal con que nos tropezamos aquello que, al impulsar la sangre más sutil al pulmón, nos causa accesos de hilaridad involuntaria, contribuyendo entonces a ello “el gozo, el odio y la admiración”.²⁹

Vale la pena detenerse un momento para apreciar lo novedoso de esta propuesta, incluso por relación a Vives, que nunca tematizó la admiración, pero especialmente en contraste con el modelo dominante a la hora de caracterizar las pasiones en tiempos de Descartes, el tomismo, que todavía dejó más en un segundo plano la afeción admirativa. Sin duda, ni en Vives ni en Descartes aparece dividida el alma, ni se distinguen las pasiones de acuerdo con las facultades sensitivas, como en Tomás de Aquino, con su famosa división de las partes concupiscible e irascible del alma.³⁰ Pero la razón de tal diferencia es más clara en Descartes que en Vives, pues podemos entenderla en su caso al hilo de la importancia que otorga a la primera de las pasiones en su clasificación, la admiración.

De acuerdo con Tomás de Aquino, las pasiones reaccionan al entorno, orientándose hacia el bien, o alejándose y resistiendo el mal, sirviéndose de un impulso amoroso, pero entonces lo hacen en la medida en que la realidad, los objetos, son los que activan las facultades, como buenos o malos, y el alma es la que recibe esas formas, no el sujeto el que las evalúa.³¹ En el caso de Descartes, la pasión es un correlato del acto de evaluación y, por lo tanto, lo bueno o malo lo será para mí, por lo que los afectos responden al sujeto como principio epistemológico. Por eso, la admiración es la primera de las pasiones primitivas, y la única que no se caracteriza en función de los diversos modos en que las cosas pueden aprovecharnos o dañarnos: “De la misma consideración del bien y del mal nace en las demás pasiones”.³² Y es que, gracias a ella, nos acercamos a las cosas ignorando su valía, simplemente por su novedad o incongruencia, obedeciendo un impulso epistémico y estimativo: queremos conocer y valoramos aquello que nos sorprende.³³

Dicho esto, no insistiremos en los orígenes clásicos de esta admiración, referida tanto por Vives, como por Descartes, ni tampoco en que tal afecto juega un papel central en el pensador francés, pues ya indicamos que es la primera de las pasiones, dando origen a todas las demás. Aunque puede añadirse que esta afeción se encuentra entre los componentes de la pasión-virtud principal, con la que

²⁹ Ibid., 422; Ibid., § 127.

³⁰ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, vol. 2, Madrid, BAC, 2001, II Parte I-IIae C.56 a.4.

³¹ Ibid., C.27 a.4.

³² AT XI, 374; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, op. cit., § 57.

³³ Raga-Rosaleny, V., “Una ciencia admirable: filosofía y admiración en Descartes”, *Filosofía Unisinos*, 22 (3), 2021, p. 8.

culmina la moral cartesiana, a saber, la generosidad, una suerte de admiración auto-reflexiva que experimentamos correctamente al descubrirnos como sujetos libres en un mundo mecánicamente determinado.³⁴ Además, el propio Descartes señaló, como vimos, el modo en que la incongruencia de determinadas situaciones y discursos, que nos sorprenden y admiran, puede provocar la risa, igual que en el caso del humanista valenciano. No obstante, en este mismo punto, en el que el autor francés reconoce su deuda, empieza a distanciarse de su fuente, Juan Luis Vives.

Pues, aunque Descartes introduce decididamente la pasión admirativa en su última obra, el ideal del conocimiento cartesiano es el de un saber desapasionado. A diferencia de lo que sucede en el caso de Vives, para quien el sabio cada vez se admira menos, pero nunca deja de maravillarse y, por lo tanto, de sonreír, para Descartes la concepción metódica del conocimiento se opone a la admiración de lo desconocido:³⁵ la curiosidad desmedida y el asombro insaciable son para Descartes un vicio, en última instancia un síntoma de mala ciencia, porque el método cartesiano, correctamente aplicado, garantiza la certeza.

La admiración se disipa con el conocimiento, y dado que la risa está vinculada a la novedad, a lo que nos sorprende por su carácter desusado o por su incongruencia, al final para Descartes su motivación tiende a extinguirse: un chiste viejo, una broma repetida, puede dejar de hacernos gracia. Más aún, aunque Descartes tiene en cuenta un tipo de admiración que no se extingue, el humor no entraría en el conjunto de cosas que suscitan una perenne actitud admirativa. La risa, para el pensador francés, no se relaciona con cosas tan grandes, puesto que sus orígenes son más bien cuestionables, vinculada ineludiblemente al cuerpo y entremezclada con el orgullo, la indignación y demás pasiones tristes.

Es cierto que, quizá siguiendo a Vives, Descartes empieza señalando que la risa es “uno de los principales signos del gozo”, pero a renglón seguido añade: “(...) sólo puede causarla cuando es mediocre y hay alguna admiración o algún odio mezclado con él. Pues por experiencia encontramos que, cuando estamos extraordinariamente gozosos, nunca el motivo de este gozo hace que estallemos de risa; e incluso no podemos vernos fácilmente incitados a ella por otra causa que no sea estar tristes”.³⁶ En suma, que la risa no es nunca pura y, en muchos casos, puede ser reprehensible, por estar vinculada al odio, dedicada a ridiculizar al otro, sea o no merecida la burla. Aseveraciones estas que conectan el análisis cartesiano del humor con el paradigma clásico de la superioridad: al reírnos del otro nos ponemos por encima de él.

³⁴ Marion, J.-L., *Cuestiones cartesianas*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2012, p. 163.

³⁵ Renault, L., *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris, PUF, 2000, p. 44.

³⁶ AT XI, 420; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, op. cit., § 125.

De hecho, que tal interpretación poco halagüeña de la risa se desprende del pensamiento de Descartes lo prueba que, cuando vuelve a mencionarla en la tercera parte de *Las pasiones del alma* (§§ 178-181), se refiere exclusivamente a ella en el contexto de la burla. Así pues, la alegría no desaparece en el tratamiento de las pasiones del alma, pues el objeto de la moral cartesiana, que se entrelaza con su aproximación a los afectos, es el de mostrarnos el camino a la beatitud o el gozo supremo en esta vida. Pero tanto la risa, como la sonrisa, han de borrarse del rostro verdaderamente alegre y moralmente intachable.³⁷

En esto, como en tantas otras cosas, Spinoza también dialoga con Descartes y lo cuestiona. Pues la risa es un signo de alegría mediocre para el cartesiano, vinculada a una admiración destinada a desaparecer, entremezclada de tristeza y odio y, por lo tanto, inadecuada cuando se experimentan las mayores alegrías, mientras que para el pensador judío: “El regocijo (*hilaritas*) no puede tener exceso, sino que es siempre bueno, y, por contra, la melancolía es siempre mala”.³⁸ Es decir, que la risa sería pura alegría y, en ese sentido, consiste para Spinoza en un aumento de la perfección. Por eso, no saber reír, como en el caso del cartesiano feliz, conlleva ignorar cierta plenitud.

Más aún, si, como dijimos, la risa ligada a la admiración pone de manifiesto una dimensión cognitiva relevante, al abandonarla perderíamos un precioso medio de relacionarnos con el mundo. El ridículo funciona, siquiera sea indirectamente, como un criterio de verdad, al dejar al descubierto la brecha existente entre lo que las cosas aparentan ser, lo que damos por sentado, y el modo en que el humor nos las presenta.

Quizá precisamente sea ese carácter problemático de la risa el que disuadió a Descartes de mantenerla, ni siquiera bajo la atenuada forma de una sonrisa. A esto se une el innegable carácter corporal, mecánico incluso, de la carcajada, que la vuelve mucho menos deseable que cualquier emoción intelectual, como, por ejemplo, el gozo del generoso. Ciertamente en su última obra Descartes reivindicará un lugar para la moral apasionada, pero, por su dimensión corporal, los afectos no dejarían de inquietarle. En ese sentido, su potencial deformante, similar al de una lente, los lleva a distorsionar todas las preocupaciones de la vida, aumentándolas.³⁹ Y, además, en el caso concreto de la risa, en la medida en que esta expresión de alegría supone un estallido, con la pérdida absoluta del control del cuerpo, su existencia no parece encontrar acomodo en la serena moral cartesiana.

³⁷ AT IV, 305; Descartes, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba, 1999, p. 111, Carta de Descartes a Isabel de Bohemia del 6 de octubre de 1645.

³⁸ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2007, IV, 42.

³⁹ AT IV, 305; Descartes, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, op. cit., p. 96, Carta de Descartes a Isabel de Bohemia del 1 de septiembre de 1645.

Claramente, las pasiones ocupan un lugar central en su búsqueda de la perfección axiológica y, en ese sentido, el autor francés se distancia tanto del estoicismo como del peripatetismo. Sin ellas, como muestra la admiración, no podríamos progresar en el conocimiento, ni mantener lo suficientemente firme nuestra voluntad para querer siempre lo que nos parece mejor, y esta, en definitiva, es la definición cartesiana de virtud. Pero la felicidad suprema, incluso en esta vida, se obtiene mediante un control indirecto de las pasiones, y la alegría más pura no podría incluir en su seno la descontrolada, incongruente y corpórea risa.

A eso apunta quizá uno de los más interesantes aportes cartesianos al estudio de las pasiones, su referencia a lo que llama “emociones interiores del alma”.⁴⁰ El caso es que, junto con las pasiones, de origen corporal y recibidas en el alma de manera pasiva, existen otras afecciones, cuyo origen es la propia alma, y que por eso Descartes distingue como emociones, podríamos añadir, intelectuales, en las que nuestro espíritu es, al tiempo, agente y paciente.⁴¹

En su mayor parte, estas emociones reciben el mismo nombre que las pasiones corrientes, así, hay un amor o un gozo intelectual, como lo hay de tipo meramente pasional, y por lo general se acompañan mutuamente, pero también pueden experimentarse en contradicción con las pasiones que predominen en nosotros en un momento determinado (como sucede en el famoso ejemplo cartesiano del viudo alegre: triste por la muerte de su esposa, pero con un secreto gozo interno, por no tener que volver a verla).⁴²

La cuestión es que Descartes distingue explícitamente, por ejemplo, en su correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia “entre los placeres del cuerpo y los espirituales”,⁴³ al considerar que los primeros están sujetos a la constante variación de nuestra condición mundana, mientras que los segundos tienen un fundamento inmovible y nada puede socavarlos. Es por eso que el filósofo cartesiano debe aspirar a las pasiones del alma, y por encima de todas ellas a la generosidad, o conciencia de nuestro libre arbitrio, porque en ella reside el gozo intelectual, muy distinto, y distante, del corpóreo placer que nos proporciona la risa. El sabio cartesiano es feliz pero no ríe, ni sonrío, no solo porque ya no se sorprende con las incongruencias mundanas, sino porque no se deja dominar por el cuerpo, como quien se retuerce de risa con una broma.

⁴⁰ AT XI, 440-442; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, op. cit., §§ 147-148.

⁴¹ *Ibid.*, 350; *Ibid.*, § 28.

⁴² *Ibid.*, 440-441; *Ibid.*, § 147.

⁴³ AT IV, 286; Descartes, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, op. cit., p. 98, Carta de Descartes a Isabel de Bohemia del 1 de septiembre de 1645.

3. Conclusión

Pese a descartar el humor de los reinos de la filosofía, la contribución de Descartes al estudio de la risa no es pequeña. A diferencia de lo que sostienen interpretes tan insignes como Bergson, para quien lo cómico “exige una anestesia momentánea del corazón”,⁴⁴ por dirigirse a la inteligencia pura, para el autor de *Las pasiones del alma*, la dimensión cognitiva y la afectiva forman parte por igual de la comicidad. Es cierto que las emociones excesivas pueden impedir que nos carcajeemos, pero quien ríe, de acuerdo con Vives y con Descartes, lo hace expresando tanto una comprensión diferente del mundo, o la captación de una incongruencia sorprendente, como porque es feliz.

No obstante, aunque la capacidad de maravillarse disminuya con el conocimiento, y la risa se vaya desvaneciendo de los rostros, de acuerdo con la lectura del humanista valenciano y del pensador francés, para este último existe un tipo de admiración inagotable. Junto con las cosas admirables por su novedad, que suscitan nuestra atención y facilitan el progreso de nuestro conocimiento, hasta que las dejamos atrás, existen otras que son intrínsecamente extraordinarias, y cuyo carácter maravilloso no agota nunca el conocimiento humano, como Dios, o aquello que más nos asemeja a este, nuestro libre arbitrio.⁴⁵ Pero, por desgracia, para el pensador francés tales maravillas perdurables carecen del factor sorpresa, del aspecto incongruente, que las tornaría aptas para suscitar la risa,⁴⁶ o al menos, como en el caso de Vives, para que el sabio conservase una leve sonrisa.

Así, igual que podemos encontrar dos tipos de admiración, tenemos por una parte “el gozo puramente intelectual, que le llega al alma sólo por su propia acción”⁴⁷ y, por otra, la pasión alegre, de origen corporal, aunque dirigida al alma, que la risa puede expresar adecuadamente. Es cierto que las emociones intelectuales no existirían sin los mecanismos corpóreos, pero pueden entenderse con independencia del cuerpo y, por eso, podemos prescindir de incómodos recordatorios de la corporalidad, como la risa, al referirnos al gozo supremo.

Desde una perspectiva opuesta, sin embargo, cabe señalar que el marco teórico cartesiano quizá no podía dar cuenta adecuadamente de la risa, igual que experimentó dificultades a la hora de atender a la relación entre mente y cuerpo. La comicidad implica tanto un aspecto mental: captar una broma de carácter abstracto, o hacerse cargo de lo absurdo de una situación determinada; como una dimensión

⁴⁴ Bergson, H., *La risa*, op. cit., p. 14.

⁴⁵ AT II, 628, Carta a Mersenne del 25 de diciembre de 1639.

⁴⁶ Brown, D., “What Part of ‘Know’ Don’t You Understand?”, op. cit., p. 27.

⁴⁷ AT XI, 397; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, op. cit., § 91.

corpórea, cuando nos partimos de risa o se nos escapa una carcajada. La dualidad de planos que entrelaza el humor (no sólo lo mental y lo físico, o lo voluntario y lo involuntario, sino también el sentido y sinsentido de unas circunstancias dadas, por ejemplo) se resiste a las tentativas de explicación teórica, no sólo del cartesianismo, aunque el enfoque de este sea especialmente refractario a lo cómico, que podría considerar incluso una amenaza.

Podemos lamentar entonces que Descartes no se dejase influir aún más por Vives, puesto que el humanista conservó tanto la capacidad de admirarse del sabio, aunque en menor medida, como la progresiva transformación de la risa en una más civilizada sonrisa. En efecto, la tendencia ya en el Renacimiento, y sobre todo posteriormente, como señaló Skinner,⁴⁸ fue la de un mayor control de diversos movimientos corpóreos, antes clasificados como involuntarios, en pro del decoro y la civilidad, y entre ellos la risa, que para ser aceptable tuvo que transformarse en una pudorosa sonrisa. El humanista valenciano se adelantó así a su tiempo y señaló un camino de moderación del humor que Descartes no supo aprovechar, estableciendo con claridad la diferencia entre risa y sonrisa, como en un momento posterior lo hiciera Nietzsche: “*Risa y sonrisa*. Cuanto más alegre y seguro se vuelve el espíritu, tanto más desaparece el hombre la carcajada estruendosa; en cambio, continuamente le brota una sonrisa espiritual, un signo de su maravilla ante los innumerables placeres ocultos de la buena existencia”.⁴⁹

⁴⁸ Skinner, Q., “Why Laughing Mattered in the Renaissance: The Second Henry Tudor Memorial Lecture”, *History of Political Thought*, 22 (3), 2001, p. 444.

⁴⁹ Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996, §173.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994.
- Bergson, H., *La risa*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- Brown, D., “What Part of ‘Know’ Don’t You Understand?”, *The Monist*, 88 (1), 2005, pp. 11-35. <https://doi.org/10.5840/monist20058813>
- Burton, R., *Anatomía de la melancolía*, Madrid, Asociación española de neuropsiquiatría, 1997.
- Casini, L., “Juan Luis Vives and Early Modern Psychology: A Critical Reappraisal”, en P. J. J. M. Bakker & S. W. de Boer (eds.), *Psychology and the Other Disciplines: A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Leiden & Boston, Brill, 2012, pp. 81-150.
- Critchley, S., *Sobre el humor*, Torrelavega, Quálea, 2010.
- Descartes, R., *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 2006.
- Descartes, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba, 1999.
- Descartes, R., *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, 1996.
- Descartes, R., *Les Passions de l’Ame*, Paris, Vrin, 1970.
- Eagleton, T., *Humor*, Barcelona, Taurus, 2021.
- Freud, S., *Obras completas Vol. VIII: El chiste y su relación con lo inconsciente (1905)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- González Romero, F., *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno. Los predecesores de Descartes. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012.
- Koestler, A., *The Act of Creation*, New York, MacMillan, 1964.
- Lázaro, M., “La risa en Francisco Suárez. El paso de la Edad Media al Barroco”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29 (1), 2012, pp. 65-96. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2012.v29.n1.39455
- Malcolm, N., *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Mondadori, 1990.
- Marion, J.-L., *Cuestiones cartesianas*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2012.

- Morreall, J., *The Philosophy of Laughter and Humor*, Albany, State University of New York Press, 1987.
- Morreall, J., *Taking Laughter Seriously*, Albany, State University of New York Press, 1983.
- Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, Madrid, EDAF, 2000.
- Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996.
- Perler, D., *Feelings Transformed. Philosophical Theories of the Emotions, 1270-1670*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- Plessner, H., *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid, Trotta, 2007.
- Raga-Rosaleny, V., “Una ciencia admirable: filosofía y admiración en Descartes”, *Filosofía Unisinos*, 22 (3), 2021, pp. 1-12. <https://doi.org/10.4013/fsu.2021.223.08>
- Renault, L., *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris, PUF, 2000.
- Rodis-Lewis, G., “Une source inexplorée du Traité des Passions”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 138, 1948, pp. 330-334.
- Skinner, Q., “Why Laughing Mattered in the Renaissance: The Second Henry Tudor Memorial Lecture”, *History of Political Thought*, 22 (3), 2001, pp. 418-447.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2007.
- Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, vol. 2, Madrid, BAC, 2001.
- Vives, J. L., *El alma y la vida*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1992.
- Vives, J. L., *Opera Omnia*, Valencia, Monfort, 1782-1790.

