

**SOBRE HUMANISMO Y FE EN EL SIGLO XVI:
DE VERITATE FIDEI CHRISTIANAE, DE LUIS VIVES,
Y SUS IMPRESIONES**

VALENTIN MORENO GALLEGO,
Universidad Complutense de Madrid.

A la hora de diseccionar la excelente acogida que la ficción narrativa tardomedieval tuvo entre la gente, una de las claves explicativas que se han propuesto, por ejemplo por parte de Ángel Gómez Moreno en relación con el *Amadís*, es la de “los sentimientos nacionalistas”. Opina que la convicción de la veracidad de una primera redacción francesa ayudó en gran parte a su éxito galo y concluye que la proclividad nacionalista ha manifestado “una todopoderosa presión en la historia de la cultura europea”¹.

En efecto, parece que hay circunstancias culturales en el Bajo Medievo, cuando se gestan las realidades altomodernas, donde la idea del *factor nación* se acomoda como uno de los asientos mentales más sugestivos para intentar elaborar alguna apreciación sobre el marco político o religioso de los primeros decenios del siglo XVI.

La intención de este texto es partir de este *locus classicus* en la historiografía de la primera modernidad para asociarlo con la efervescencia religiosa imperante. Es un acercamiento que quiere observar la actitud desde la espiritualidad que el humanismo presenta en función del vigor teológico, y la huella de éste en las formaciones estatales. Y buena muestra del maridaje entre teología y humanismo que se vive en esas décadas finales del XV y, con singular significación, en las primeras del XVI, es la creación apologética de Luis Vives. Tardía en su ciclo de pensamiento -y vital, pues es la última materia a la que dedicó su tiempo- sale su obra impresa en 1543, ya muertos tanto Vives como Erasmo, el gran impulsor del vínculo entre humanismo y teología, y en un momento histórico de interés desde el punto de vista apologético.

1. PROTONACIÓN Y RELIGIÓN EN EL QUINIENTOS

En el primer tiempo altomoderno asistimos al llamado proceso de condensación estatal, es decir, es la época de las formaciones estatales que se van realizando a través de fuertes nacionalidades históricas². En el panorama ideológico se tiende a la entidad uninacional basada en la agregación de esas nacionalidades, de corte reinal, regional e incluso local. Es un proceso en el que la *nación protomoderna* necesita reafirmarse frente a las otras entidades emergentes y para ello usa tanto de instrumentos materiales a su alcance (fiscalidad, ejércitos, burocracia) como de la religión, representada en las iglesias territoriales con querencia a la autocefalia, como explicó Maravall³. Es un

panorama vital donde el concepto de “estado” se vincula al monarca y se percibe de una forma totalmente distinta como se entiende tras la Revolución francesa, pues la persona se sentía de donde nacía.

Burckhardt creía que en épocas de elevada vida cultural, el estado y la religión cobraban protagonismo. Tenía su teoría de las tres grandes potencias de la Historia en la cual la cultura era la potencia móvil y el estado y la religión las potencias estables⁴. Más adelante, en el XVII, es el estado el que coacciona a la vida cultural⁵, nos dice, pero en el XVI inicial la cultura es protagonista mayor. Burckhardt, acérrimo crítico de los matrimonios entre iglesias y estados en sus célebres tertulias nocturnas, pensaba que, precisamente, el cristianismo era la religión menos adecuada para vincularse al estado pero que gracias a ello se salvó el protestantismo o se fortaleció la Contrarreforma⁶.

Así pues, para que a fines del Renacimiento la vida social se muestre “nuevamente teologizada, siendo la religión el factor político dominante”, como dice Hans Kohn en su *Historia del nacionalismo*⁷ han tenido que desarrollarse durante los años anteriores algunas trayectorias de poder personal encarnadas políticamente en los príncipes y religiosamente en los reformadores o en los fundadores de nuevas ordenes católicas, como san Ignacio. El poder regio se personaliza por varios motivos: junto al auge del fenómeno religioso el ascenso social de los grupos de poder urbano es importante debido al mayor peso de las ciudades, contrarrestándose el poder nobiliario^{7bis}. Sin embargo, los sectores sin poderío político reconocido como los campesinos, tienen un relieve social notable con movimientos de diverso fuste. Además hay una dinámica militar que mantener -y ello requiere una cabeza visible- y el papel político del Príncipe se ve reforzado por la creación renacentista en artes y letras, en una visión esquematizada.

Por tanto, la concentración del poder en los príncipes, en un preabsolutismo autoritario, aparece como la vía más fácil para controlar y llevar a cabo el desarrollo de estos nacionalismos estatalizantes que tienen en la fidelidad vertical al señor natural una clave antropológica, según Dilthey⁸.

En este marco se inserta la religiosidad, expansiva a lo largo del siglo XV en un ciclo que culmina con la Contrarreforma, tras los estallidos de las reformas católicas y protestantes⁹. En la novedad del Estado-nación, sin fundamento antes del siglo XVI¹⁰, el Renacimiento y la Reforma aceleran su gestación y la ruptura con “lo” anterior¹¹. Se ha dicho que los dos motores de Lutero fueron su idea de la Biblia y de la nación alemana (CROSSMAN, p. 44). La raíz de este último aspecto está probablemente en la alta opinión que de lo alemán tenía el propio humanismo germano, con anterioridad a Lutero. Kohn nos informa que tras descubrirse la *Germania* de Tácito en el monasterio de Hersfeld (1455), por Poggio Bracciolini, y traducirse por Konrad Celtes (1459-1508), éste quiso escribir una *Eneida* alemana¹². Por otro lado, el uso de la lengua vernácula en sermones y escritos teológicos supuso, evidentemente, una progresión de la idea nacional en Francia, y ello se debía a la Reforma. La potenciación que hizo Francisco I del francés en la redacción de leyes se encuadra en una mentalidad más estatal, no ajena a influencias procedentes del humanismo¹³.

Al fin y al cabo, en la representación histórica que hace el príncipe en su lucha por alcanzar la soberanía nacional, la religión, como dijimos antes, es efectivo instrumento político¹⁴ que puede perpetuar en su dinastía, asociando a su familia el ideal de continuidad¹⁵, inherente, por otra parte, a toda religión. Campanella lleva a la máxima expresión estos presupuestos teóricos cuando escribe que “los príncipes y sus Estados son «brazos» del Mesías, están al servicio del mismo” o “el alma de la república es la reli-

gión, pues ella misma se encuentra en su totalidad en todas partes y en todo el cuerpo de la república” e incluso concluye que “si el mundo se rigiese por un príncipe sacerdote, se viviría la edad de oro”¹⁶. Cuestión evidente es que el ritmo histórico que imprime el Renacimiento altera los mecanismos tradicionales de relación príncipe-poder existentes en gran parte del Medievo¹⁷ y ello favorece elucubraciones teóricas de diversa naturaleza¹⁸, como la vista.

En el momento de aproximarnos al humanismo quinientista hay que ser conscientes de que la ideología religiosa dota conceptualmente a los cada vez más fuertes “protoestados” pues ése es su marco sociopolítico en lo que respecta a las inquietudes teológicas de los humanistas. Otra cosa es que su actividad les involucre o no en la sólida elaboración de ese confesionalismo que se expresa bélicamente con las guerras de religión en Francia, el conflicto de los Países Bajos -que tuvo un elemento causal en la estúpida infiltración calvinista- o la ofensiva española contra Inglaterra, que contó con su publicística mesiánica¹⁹. No conviene olvidar que a pesar del laicismo formal en la práctica del poder estamos ante sociedades sacralizadas y la imagen de, por ejemplo, el demonio está tan aceptada en Hamburgo como en Cádiz. En Alemania, pronto la aristocracia estamental asume el liderazgo político-religioso como expresión clara de nacionalismo antirromano, como indica Egido.

Estas apreciaciones pueden parecer elementales pero no lo son tanto si observamos la inoperancia que ante esta magmática realidad practica el solio pontificio. Da la sensación, por lo menos hasta llegar al tercio del siglo, que desde Roma no se veía con claridad ni la vida eclesial ni la repercusión que había tenido la labor de la exégesis bíblica de los humanistas, bien representada por el Erasmo teólogo. Recordemos que cuando León X fue elegido, desfiló por Roma una gran cartela que equiparaba a Alejandro VI con Venus, a Julio II con Marte y al nuevo papa con Palas Atenea. Lo expresivo es que la mandó hacer el propio León X¹⁹⁶⁵.

Aunque Lutero se atrajo al pueblo con sus traducciones bíblicas y el estilo nacionalista de su teología, de 1523 a 1526 va madurando en la práctica su idea de que quien de verdad debía difundir el luteranismo eran los poderes establecidos: entonces escribe sobre autoridad secular y ve que la Iglesia debe ser territorial bajo control de cada príncipe²⁰. Con celeridad se hacen autocráticos los movimientos de reforma alejándose de las formas irenistas del humanismo político. Mientras los luteranos aceptan la pena de muerte para los anabaptistas desde 1530, la bibliocracia calvinista de Ginebra ordena quemar el *Amadís de Gaula*, tras aprobarse en el consistorio. Y es que, como señala Tenenti en *La formación del mundo moderno*, en la Europa del XVI todos se convertían rápido en heréticos a los ojos de quienes no formaban parte de la misma confesión. Por eso, sin hacerse políticas las literaturas “nacionales”, tienden a crear elementos de propaganda para vincular las formas de poder con la mentalidad popular²¹.

Al creer Lutero en el carácter divino de la autoridad constituida, la *obrigkeitstaat*, no debe tolerarse la oposición al poder legitimado de los príncipes protestantes. Calvino va más lejos al manifestar que las disidencias no son una cuestión que afecten al poder sino a la misma sociedad al ser la fe militancia social y por ello el rigor debe ser máximo, como demostró con Servet.

Por último, vemos que es en las monarquías escandinavas donde se aprecia con claridad el uso de la Reforma como extensión del poder real y elemento de modernización estatal, al tener mucho que ver con las estructuras sociales y la tensión política. Es un modelo más laico que el beligerante alemán y se impone desde la máxima magistratura

en Suecia (1523), Dinamarca (1536), Noruega (1539) e Islandia (1541), en proceso descrito por Egido.

Una vez que se ha visto cómo lo religioso se imbrica con particular énfasis en una de las formas más características de la Alta Modernidad como es la génesis del *Estadonación* y cómo los reformadores participan en la creación de ideologías estatales, debemos preguntarnos cuál fue la actitud humanista ante este fenómeno. Con limitación a Vives, hay que decir que, como en otras ocasiones, prima el ideal de sabiduría aplicado al “modelo del buen príncipe”, y así lo plasma en *De concordia et discordia in humano genere* (lib. IV, cap. X). Al ser ajeno a las formulaciones políticas radicales, que evidencia al rechazar la doctrina jurídico-política del Imperio²², elogia la templanza en el príncipe y no acepta la unión entre Iglesia y poder temporal como a las claras muestra en 1526, en *De conditione vitae christianorum sub Turca*:

“Entró el príncipe en la Iglesia no como un verdadero y sincero cristiano, cosa que fuera venturosa y deseable, sino que introdujo consigo la nobleza, los hombres, las armas, las insignias, los triunfos, la arrogancia y el sobrecejo, el fausto, la soberbia. Quiero con ello decir que el príncipe entró en la morada de Cristo acompañado del diablo...”²³.

Afirma que “aquel día de Constantino resultó para la religión aciago y doloroso”. Viene a considerar que la unión príncipe-Iglesia es preludio de disensión, de guerra, y conocido es que en sus escritos políticos flota la preocupación por la paz entre los cristianos. Cuando comprende la gravedad del movimiento luterano escribe un memorial al papa Adriano VI, al que le unían muchas cosas, en octubre de 1522, desde Lovaina. Le pide la reforma de las costumbres mediante una magna reunión, un Concilio si hace falta, para restaurar la paz en la Cristiandad. Cree que “las controversias religiosas podían dejarse a las Escuelas de los teólogos”²⁴.

A medida que pasan los años, las formas de disidencia se globalizan en el clima cada vez más religioso: si hay revueltas de base económica, se interpretan contra el poder civil, sacralizado, y la creación intelectual se autocensura estancándose la ciencia política. Al fin, toda disidencia religiosa será herejía²⁵. Este confesionalismo, impuesto desde arriba, dio la excusa perfecta a las sociedades europeas para tomar actitudes sociales radicales, de intolerancia, que no pertenecen al mismo mundo mental de los humanistas que querían, simplemente, mejorar el conocimiento de la teología a través de mayor rigor crítico desde posturas filológicas, eruditas. Lo que no sospechaban es que sus incursiones en torno a la Biblia iban a generar un nuevo espacio posibilitador de fenómenos doctrinales del calado de los movimientos reformistas. A este asunto del acoplamiento entre humanismo renacentista y teología dedicamos el bloque siguiente, antes de tratar de Vives y su obra apolagética.

B. HUMANISMO RENACENTISTA Y TEOLOGÍA: BREVE REFLEXIÓN.

El interés de los humanistas por el pensamiento religioso es temprano²⁶ y la historiografía así lo ha visto asociando, con lógica, Renacimiento a Patrística, a exégesis bíblica y, a la postre, a las reformas, incluso en el momento actual²⁷. Si, en el siglo XVI, Pedro de Mercado afirma en sus *Dialogos*²⁸ que “la teología es la más noble de las ciencias”, lo mismo se decía en el otoño medieval, pues “el cristianismo era el aire mismo

que se respiraba en lo que denominamos Europa y fue entonces la Cristiandad. Era una atmósfera en la que el hombre vivía su vida toda...”²⁹ como escribió L. Febvre. El propio Febvre indica que la recuperación filológica del latín por parte de los grandes humanistas supuso desbrozar el terreno para construcciones nuevas que terminarían abriendo las puertas al filosofar moderno³⁰.

En el siglo XV, la presión de las corrientes espirituales, el desprestigio de los pontífices tras el Cisma, el conocimiento mayor de los textos antiguos en sus versiones originales, hizo que la tendencia hacia un espiritualismo intelectual se acentuara. Es una espiritualidad más pensada y crítica por parte de los humanistas, que intervienen a través de ella, con la pulcritud filológica como instrumento, en la realidad geopolítica. Es el sonoro caso, por ejemplo, de Lorenzo Valla con su demostración de la falsedad de la Donación de Constantino al Papado. Sobre Valla y su marco político trata Francisco Rico en su reciente *El sueño del humanismo*, donde reflexiona con extensión sobre él³¹. Rico deja entrever las repercusiones cortesanas que la enmienda de la Tercera Década de Livio por parte del habilidoso Lorenzo tuvo en los círculos de los letrados de cámara del Rey Magnánimo pues “los *studia humanitatis* eran muchas cosas, pero también un arma y un distinguido entretenimiento de príncipes” (RICO, p. 58). Gómez Moreno ha definido el asunto de la *Donatio* y Valla como “uno de los capítulos más brillantes en la historia de la Filología, una disciplina a la que los humanistas infundieron un extraordinario vigor...” y no le falta razón³². La refutación valliana *De falso credita et ementita Constantini donatione* (1440) se nos ha presentado como la gran pieza que une la erudición humanista con la tozudez histórica, lo que ha dado legitimidad práctica al laboreo intelectual de estos nombres.

Pero no menos importante es la huella teológica de Valla, que Rico destaca en el caso de Erasmo: la atracción por la imagen paulina del “hombre interior” que muestra en *De professione religiosorum* (X, 19) o su recelo por la autenticidad espiritual de los hábitos conventuales, están en el holandés³³. No se puede dejar de recordar que en 1504-1505 descubre y publica las *adnotationes* de Valla para la corrección del Nuevo Testamento de la Vulgata, según los textos griegos. Su reflejo en las brillantes palabras del *Novum Instrumentum* erasmiano (1516) muestra que la crítica de Valla tuvo grave repercusión en la elaboración de la teología del de Rotterdam³⁴, como se ha dicho tanto, aunque antes de toparse Erasmo con las *adnotationes*, tenía envergadura su planteamiento. Sólo las *Elegantiae* le habrían servido junto al acercamiento que desde 1500 hacía a las letras griegas. A comienzos del siglo, gastaba mucho en adquirir grandes obras en griego, en París³⁵, y a fuerza de su dedicación y un profesor que tuvo, avanzó en la lengua helena³⁶. Era consciente de su valor para el perfeccionamiento en la llamada ciencia de Dios.

Aunque tal vez se ha repetido en demasía la huella de Valla en Erasmo, por su alcance posterior en lo teológico, no conviene olvidar su impronta en España o en el propio Vives, aunque aquí sea el más retórico. Gómez así lo recalca rememorando el *Nebrija frente a los bárbaros*³⁷. Y los manuscritos que por España corrieron de los textos de Valla no fueron escasos, incluso trasladados al castellano, como la copia de las *Elegantiae* de la Biblioteca Universitaria de Salamanca³⁸. En el caso de Vives, se ha especulado con la probable idea de que parte de su teoría del lenguaje la tomara de Valla³⁹.

Muy pronto mezcla Erasmo el optimismo teológico creado por las aportaciones humanistas con ese fuerte sustrato de epicureísmo que le caracteriza, en *De contemptu mundi*. Defiende los placeres del alma⁴⁰ basándose no sólo en san Bernardo sino en el

propio evangelio. Pero el fundamento de su pensamiento religioso es la *Philosophia Christi*. No es oportuno aquí tratar de ella cuando hay tantas competentes aproximaciones. Solamente indicar que si como filólogo escriturístico se revela muy eficaz, como teólogo propiamente dicho pierde gran parte de su efectividad. Se ha dicho que “en esa filosofía no hay teología, entendida como ciencia o inteligencia de la fe, sino sólo admiración y entusiasmo por Cristo, como prototipo y ejemplar de toda perfección humana”⁴¹. Además, su énfasis en el Cuerpo Místico no es excesivamente original, como demostró Maravall⁴². La profunda antropologización que hace del hombre como “ser divino”, en clara línea naturalista y platonista, no pasó desapercibida a los avisados teólogos españoles, por ejemplo⁴³. En el fondo, estaba en juego “la filosofía de la libertad” del hombre⁴⁴ que el holandés entendía con una base ficiniana.

De seguro que Erasmo hubo de tener trato intelectual con la *Teología platónica concerniente a la inmortalidad del alma*, de Ficino (1469-74). Bullock dice que es “expresión artística del neoplatonismo, síntesis de cristianismo y humanismo”⁴⁵. Es conocido que el florentino insiste en armonizar la filosofía platónica y la teología cristiana, cree que filosofía y teología son hermanas y son la misma verdad. Erasmo comparte la elevación de la filosofía hasta el nivel de la teología aunque no acepta igual la tradición filosófica hebrea⁴⁶.

Por tanto, vemos que el humanismo teológico de los primeros decenios del XVI está plásticamente representado en Erasmo, que éste recibe evidentes influjos de humanistas anteriores en la elaboración de su pensamiento religioso⁴⁷, concretamente de Valla y posiblemente de Ficino, y que su actuación en este sentido le pone en contacto con las corrientes espirituales, muy proclives a teologizarse. No en vano, Rico afirma que “el itinerario de Erasmo culmina precisamente en la teología”⁴⁸. Llegados a este punto cabe preguntarse por la seria cuestión de la influencia erasmiana en la formación de la teología protestante, concretamente la luterana. Tampoco es éste el momento de adentrarnos con detalle en este campo pero debemos decir con Kristeller que no sólo son humanistas cristianos Erasmo, Vives o Moro sino Calvino “ese elegante escritor latino y comentador de Séneca” o Melancthon “defensor de la retórica”, y “causa de la tradición humanística existente en las escuelas protestantes alemanas”⁴⁹. En la significación cultural de la Reforma, es normal que la huella erasmiana ejerza su peso⁵⁰.

Sin embargo, la relación intelectual de Lutero con el holandés se ve protagonizada por la polémica del libre albedrío y la gracia divina, plasmada en *De libero arbitrio*^{50bis} (Erasmo, 1524) y *De servo arbitrio* (Lutero, 1525). Desde ese bienio la consideración de Lutero por Erasmo empeora y, a pesar de lo atractivo de sus planteamientos, que le hacen simpático a los antitrinitarios socinianistas, recela de su tibieza, llamándole “*verba sine rebus*” en sus famosas *Tischreden*. En el fondo, despreciaba su talante epicureísta. También disentería a la hora de adentrarse en asuntos de teoría política⁵¹. Sin embargo, la presencia positiva en el joven Lutero parece indudable en el sentido del influjo teológico y en la idea de educación⁵², y hasta mediados de siglo no se evidencia la ruptura total entre los presupuestos erasmianos y las tácticas ideológicas del protestantismo⁵³. A pesar de ello, Erasmo será muy citado en los apuntes teológicos de los estudiantes no católicos⁵⁴ y, como subraya Burke “la asociación entre humanismo y teología llegó a su cenit en las dos primeras décadas del siglo XVI, antes de la excomunión de Lutero y de su conflicto con Erasmo, aunque no desapareció tras esos hechos”⁵⁵. Ello se debía al peso de los tres grandes aspectos de la teología erasmiana: asunción de los métodos filológicos humanistas para conocer científicamente la Biblia y la Patrística, las consecuencias prácticas de este procedimiento y el programa de una

reforma real, no sólo intelectual, que soñaba llevada a la religión y a la misma sociedad⁵⁶.

Este llamado “humanismo de la Biblia” tuvo eco en los teólogos más progresistas y su primera edición del Nuevo Testamento fue utilizada por Lutero (AUGUSTIJN: p. 214). También está claro Erasmo en los *Loci communes* de Melancthon. Al principio, Erasmo y Reforma parecían difícil de separar pero las diferencias serias vinieron al verse la esencia de la religión y sus notas distintivas, lo que nota Augustijn⁵⁷. El desarrollo del discurso luterano no casaba con las sensibilidades más erasmianas⁵⁸. Existe, no obstante, amplia bibliografía que estudia al primer Lutero reformador y sus puntos de contacto erasmianos (AUGUSTIJN: pp. 238-239), en particular hacia 1519.

Aunque hay quien califica este humanismo renacentista como adjetivo frente al humanismo sustantivo que el P. Las Casas o el P. Montesino encarnan, es decir, el de la preocupación por el hombre y no por sus *humanidades*⁵⁹, se debe aceptar la sustantividad que, aparte que tiene como gran movimiento en sí mismo, ejerce al imbricarse en el debate sobre la libertad humana, sobre el libre albedrío, y, en fin, en el dinámico panorama que la filosofía y la teología altomodernas despliegan en la consideración tanto humana como divina del hombre. Está claro que la tarea de los humanistas no se puede separar alegremente de la génesis doctrinal de las corrientes espirituales del XVI, que a su vez alimentan el cuerpo político de las *naciones-estado* en formación. Y produce textos, como el que vamos a ver de Vives, que son interesantes tanto para el campo católico como para el protestante.

3. EN TORNO A *De veritate fidei christianae*:

Al acercarnos a las obras teológicas de la primera mitad de siglo hay que tener presente que, en este periodo de la centuria, se vive el auge del controversismo, en especial desde los primeros años de la Reforma luterana hasta el fin de la primera fase de Trento⁶⁰. Además de la oratoria sagrada⁶¹, el impreso elaborado con ciencia teológica es arma cualificada con particularidad para la confrontación no sólo religiosa sino ideológica. Algo sobre ésto ya se trata en la extensa y pionera obra de K. Werner que, por cierto, no se detiene en Vives⁶².

En los últimos años se han elaborado textos de calado en relación a la espiritualidad y teología de Vives, como los de Belarte o Mestre⁶³. Belarte, más centrado en lo teológico, traza con gran riqueza la trayectoria de Vives en este sentido, larga, y no sólo protagonizada por la nota apologética que representa *De veritate*. La teología de Vives excede con mucho lo apologético como demuestra Belarte, con implicaciones pedagógicas o de lenguaje, y con genuinas pretensiones de reformación en las disciplinas. El marco general de la espiritualidad de Vives ha sido dibujado en dos notables escritos por don Antonio Mestre⁶⁴. Mestre deja claro que en el paisaje espiritual por donde campa la teología vivesiana priman las relaciones entre la naturaleza y la gracia divina, con el hombre en medio, y su necesidad de religión trascendente para conocer a Dios. Esta religión tiene su fundamento en Cristo, cuyo Cuerpo Místico es la Iglesia en la que se entra en contacto con Él a través de la oración y los sacramentos, entre los cuales destaca el matrimonio.

Ya en los tres libros de *De prima philosophia* -que junto con otros cinco forma *De artibus*, la tercera parte de *De disciplinis*⁶⁵- pretende la comprensión de la realidad

divina a través del conocimiento de las verdades naturales pero como es consciente de la casi imposibilidad de ello, dice que debemos creer en la revelación cristiana. Quiere una fe racionalista⁶⁶, no dogmática, basada en el optimismo de que Dios ha revelado la verdad sobre sí mismo y de que su conocimiento metafísico es posible⁶⁷. Desarrolla, por tanto, en este texto un discurso teológico donde hay salpicadas expresiones jugosas de corte ascético y místico: “aun cuando de grandes tinieblas esté nuestra mente anochecida”, repite⁶⁸. El conocimiento de Dios pasa por la sabiduría de las cosas, lo que permite comprender la naturaleza del hombre y su alma. Esto lo explica en *De anima et vita*⁶⁹.

Antes de *De prima philosophia* (1531) ofrece reflexiones sobre Dios y el hombre en otros textos como la *Introductio ad sapientiam* (Lovaina, P. Martens, 1524; CEP, p. 160) pero es una visión más antropológica⁷⁰. Poco a poco va teologizando su discurso religioso hasta desembocar en su apologética final, entendida como disciplina teológica renovada (BELARTE: p. 321).

Por carta al III Duque de Gandía, Don Juan de Borja, del 6 de septiembre de 1535⁷¹ sabemos que ya entonces afirma Juan Luis: “Mucha diligentia pongo en una obra que tengo entre manos de veritate fidei, pero, es tan faecunda que la materia me cresce entre las manos y quando pienso ver puerto me engolfo”. Cuando muere en 1540 está sin concluir y su mujer, Margarita, confía el texto a Francisco Craneveld, que “respetó con escrúpulo sumo el texto imperfecto y venerable” dice Riber⁷². Craneveld era jurisculto de fama en Brujas y muy amigo de Vives, como revelan sus cartas contenidas en el *Epistolario* que preparó Jiménez Delgado y las encontradas en 1989⁷³. Se ocupó de dar pulimento al estilo expositivo, pues desde el libro II, la obra no fue retocada por Vives como él mismo dice⁷⁴. Dedicó el escrito póstumo a Paulo III, y habla elogiosamente de su querido amigo. Craneveld le sobrevivió no pocos años. Antes de los cinco libros va la prefación de Vives. Allí manifiesta el valenciano que quien tiene que conducir al hombre en la fe es Cristo⁷⁵.

El libro primero trata de los fundamentos de toda religión en diecisiete capítulos; el segundo se centra en Jesucristo a lo largo de veinticuatro; el tercero son los doce contra el judaísmo; el cuarto, contra el Islam, cuenta con diecinueve y el último es un canto a las excelencias del cristianismo, con sus diez capítulos. Hay capítulos claves como el último, a modo de recapitulación, sobre el fundamento de la fe cristiana, o el octavo del Libro I, donde define cómo es Dios y prefiere su definición a través de lo que no es. En el prefacio explica los fines de su obra: desterrar la desconfianza humana hacia el conocimiento de lo divino, exponer la verdad de la fe a través de la oración, la tercera es demostrar la ejercitación de un nuevo modo de hacer teología mediante, precisamente, el libro que se tiene entre las manos. Sobre estas cuestiones diserta minuciosamente Belarte y es difícil añadir algo que no sea repetitivo o superfluo con respecto a sus consideraciones (BELARTE: pp. 388 ss).

Resumiendo la temática de *De veritate* hay que decir que se subordina la teología a la piedad, que el teólogo de Vives se basa en el hombre y en Dios como hombre, que la adquisición de la verdad es posible mediante el sistema filosófico. *De veritate* no es sólo un tratado apologético sino un friso donde se muestra un talante filosófico que se quiere contagiar a los no cristianos, desde el razonamiento teológico. Es la terminación de un proceso elaborado en textos anteriores.

Los libros III y IV, donde un cristiano disputa con un judío y un musulmán, respectivamente, han llamado la atención, particularmente el primero dada la condición fami-

liar del valenciano, la cual es un lugar-imán en la historiografía vivista⁷⁶. En ellos usa el diálogo, la forma dialogada, para dar mayor vivacidad argumental⁷⁷.

En concreto, el libro III ha suscitado varias aproximaciones coincidentes en subrayar dos puntos: la solidez de su convicción antijudaica y el cuidadoso no reflejo de sus antecedentes sanguíneos⁷⁸.

La controversia antijudaica es bien antigua y cobra fuerza en el Renacimiento. No hay que olvidar la hostilidad medieval, social⁷⁹, reflejada en las persecuciones. En el plano intelectual, ya Séneca criticó muy ácidamente las prácticas judías en su perdido *De superstitione*⁸⁰, tal y como recogió san Agustín (*De Civitate Dei*, VI, II). Notables textos medievales, antijudíos, son los de Castellone y san Martín de León⁸¹, influido este último por san Isidoro. Del hispalense contamos con una copia de su *De fide catholica contra Iudaeos libri II* en la Universidad de Salamanca (BUS)⁸² y allí están también los *Dialogos contra Iudaeos* de Pedro Alfonso, el *Tractatus* de Pedro de Luna (Benedicto XIII), el *Tratado* de fray Juan de Santa María, y el texto de Diego Ramírez de Villaescusa, *De christiana religione*⁸³.

Jesús Gómez ha intentado así enmarcar el célebre libro III en esta tradición medieval, aduciendo otros autores, en particular conversos⁸⁴, lo cual suele ser una característica de estas piezas, que se cumple también en la ocasión presente. Sin embargo, la controversia antijudía medieval no proviene sólo del campo cristiano sino del musulmán también, como es lógico⁸⁵. Lejos de disminuir la presencia de estos tratados con la expulsión -el *Lucero de la vida cristiana*, de Pedro Ximénez de Préxano⁸⁶, es precisamente de 1493- proliferan las copias manuscritas y las disertaciones antijudaicas insertas en todo tipo de discursos⁸⁷. Incluso, aparecen nuevas elaboraciones en el XVII, lo cual no es raro dada la fluctuante actitud de la Corona⁸⁸. Ello no es sino espejo de la España de los estatutos de limpieza de sangre⁸⁹. No obstante, Erasmo y Lutero participaban del rechazo semítico de forma radical. Concretamente, una de las causas por las que no tenía Erasmo en mucha estima al español era por el peso de la sangre judía⁹⁰ dice. Parece que en ambos no caló el interés de Pico della Mirandola por el pensamiento hebreo y la cábala judía⁹¹.

Volviendo a Vives, hay que recalcar algunas realidades: su cristianismo sincero y lo belicoso de sus planteamientos antijudíos, propio del converso, que expresa con palabras muy duras⁹², o la constancia del amor a sus padres pese a ser judaizantes, como demuestra en *De institutione foeminae christianae* (CEP, pp. 154-155, Amberes, M. Hillenio, 1524), cuando los elogia al tratar de la concordia entre los casados. El elogio, que tiene su interés, está presente en algunas impresiones y en otras no, como en el caso español⁹³. También su rotundo silencio ante las persecuciones inquisitoriales en general y la de su familia en particular es una nota característica. Además, en 1529 dedica *De pacificatione* al Inquisidor General, a los pocos años de ser su padre ejecutado. Daría la sensación de que no quiere saber nada de su familia si no fuera por las cartas a Honorato Juan, discípulo y amigo, donde le pide que se ocupe de sus hermanas. Asimismo, es significativo que su mujer, Margarita Valldaura, fuera de familia conversa también⁹⁴.

Tras centrarnos en uno de los aspectos más interesantes de su apologética vemos ahora unas cuestiones menos tratadas en relación con *De veritate*, su huella intelectual y tipográfica, ésta casi virgen.

Cuando Graf abordó *De veritate* con gran erudición, repasó títulos de la apologética antijudaica medieval y aunque concluye que efectivamente no es novedosa ni original

“ella se distingue notablemente de sus obras congéneres por una sabia delimitación de los puntos de vista fundamentales y decisivos, por una ceñida consideración de las cuestiones litigiosas y por una hábil y bella forma de exposición literaria”⁹⁵. Estos tres rasgos hacen del texto una creación atractiva, dejando aparte el mismo contenido, que es lo que la hace “la más importante obra apologética del período del Renacimiento” influyendo “esencialmente en la Apologética del siglo siguiente”⁹⁶.

Graf estudia la impronta de Vives en *De veritate religiones christianae* (Antuerpiae, 1581), de Felipe Duplessis-Mornay, y en el mismo título de Hugo Grocio (1627 y 1640).

También en Melchor Cano⁹⁷, al que Sainz Rodríguez llamó “el Vives de la Teología”⁹⁸. Es inapelable la comparación que hace de *De disciplinis* en los *Opera* de Vives (Basilea, 1555) y de la edición de los *Loci Theologici* de Colonia, 1585 para apreciar la repercusión del humanista. De todas formas, la recepción que hace del valenciano da para consideraciones que no ha lugar aquí⁹⁹, al mezclarse admiración encubierta con pública crítica. Solamente indicar que desde los tiempos de Mayans se ha subrayado la deuda de Cano con Vives¹⁰⁰. Si entre Vitoria y Vives hubo coincidencias ante determinadas cuestiones¹⁰¹, con Cano sí que se puede hablar de influjo¹⁰². De hecho, Mayáns aconseja *De veritate* para el estudio de la teología.

Lo que queremos destacar es que Vives influye tanto en la religiosidad protestante como en la teología católica. Incluso, tal vez más en el campo protestante. Duplessis-Mornay era un protestante francés que para componer su apología *De veritate* utiliza el famoso libro III contra los judíos¹⁰³ pero es que toda la obra toma como modelo el texto del humanista, como bien demostró Graf. Efectivamente, los impresores de todas las ediciones separadas, se ha escrito¹⁰⁴, eran reformados. González nos cuenta que sólo ha constatado la presencia documental de un ejemplar en la España del XVI y es el del doctor Constantino, confiscado por la Inquisición, e indica que en Ginebra se encuadernó un ejemplar junto con la *Institutio Christianae Religionis*, de Calvino. Por otra parte, el P. Alaejos, a inicios del XVII y desde el Monasterio de san Lorenzo de El Escorial, incluye en su *Index variarum* muchos lugares de *De veritate*¹⁰⁵.

El entorno de Oporinus, el primer y segundo impresor del texto, estaba cargado de reformismo, pues Basilea era una ciudad espiritualmente inquieta, lo que se trasladaba a las prensas¹⁰⁶. En concreto, Oporinus era muy renombrado cuando estampa la obra. Helenista y médico, tras ser criado de Paracelso y corrector de Froben, forma sociedad con su rico cuñado Roberto Winter, que tanto estampa a Vives. También con el impresor B. Lasius y el helenista T. Platter, pero en 1543 ya está disuelta. Oporinus sigue con la imprenta hasta 1567¹⁰⁷. Su fama era grande hasta el punto de escogerle Vesalio para imprimir su *Fabrica*, pese a la solvencia de los tórculos venecianos. Tuvo Oporinus claro trato con protestantes españoles, como Francisco de Enzinas —con quien se escribe, ver tomo XX de los *Reformistas* de Usoz— publicándole dos libros. En 1546 se ven mucho en Basilea.

Oporinus fue anfitrión de Servet, Sozzini, Ochino, Castellio y otras cabezas radicales del reformismo protestante. Incluso a Joris, uno de los tres fundadores de la misteriosa Familia del Amor¹⁰⁸, le brinda su domicilio. Es un tópico asociar el ascenso de la tipografía a la Reforma y viceversa, pero no debe pasarse por alto la inclinación que desde muy temprano hay por entintar libros de carácter religioso, al estar en sociedades muy sacralizadas. Garrison reproduce la tabla que dieron Febvre y Martin con respecto al París de entre 1501 y 1549 y habla por sí misma¹⁰⁹: no obstante, hay fluctuaciones notables, con gran peso del libro humanístico y clásico.

Pronto, dado el prestigio que Oporinus tenía como impresor y la estima que tenía Vives por las prensas basileenses, Craneveld entra en contacto con Oporinus tras “limarse” la última creación del humanista. En enero de 1543 sale a la calle (CEP, pp. 204-206) y tuvo que ser un éxito pues en junio del año siguiente la vuelve a imprimir. En la epístola nuncupatoria Oporinus llama doctísimos a Erasmo y Vives, recalca la honestidad de la viuda, Margarita, y la amistad de Craneveld, al que elogia. Acompaña un extenso *Index rerum et verborum*.

En el catálogo de ediciones príncipes sólo se da en España el ejemplar del Palacio Real (IX-6181), donde, por cierto, se conservan otras piezas destacadísimas. Pero he situado en España más ejemplares y algunos más fuera, no citados¹¹⁰. Es evidente que la príncipe corrió por España y figuró luego en principales librerías. Gondomar, en su singular biblioteca, lo lució¹¹¹. De la tirada de 1544 hay conservados unos quince ejemplares, que hayamos localizado¹¹². De esta impresión se mandó en diciembre de 1566 un cuerpo al monasterio de san Lorenzo, junto a otros libros de teología, como refleja el P. Antolín¹¹³. El libro allí sigue (58-IV-25). Arias Montano también tuvo esta edición, a lo que parece¹¹⁴.

Pero la que más difusión tuvo en el XVI es la de Lion de 1551, que estampó Frellonius. Sobre el mundo de la imprenta lionesa en esa época la bibliografía especializada no es escasa y nos ilustra de su excepcional vigor¹¹⁵. Lyon, centro tipográfico difusor del protestantismo¹¹⁶, estará a la cabeza, junto a Basilea en cuanto a impresiones de Vives, durante la centuria. Se ha tenido que utilizar con frecuencia pues aparece abundantemente en muchos inventarios pero actualmente no son muchos los ejemplares conservados¹¹⁷, unos once. Tiene más caja de impresión que la segunda, realizada en octavo pero no alcanza la magnificencia de la príncipe, en folio. No obstante, es bella tipográficamente, por su corrección. Enzinas también tuvo trato tipográfico con Frellonius, como señala Menéndez Pelayo en sus *Heterodoxos* (ENAC, vol. III, pp. 300-301).

Antonio Agustín la poseyó (*Bibliotheca manuscrípta latina*. Tarragona, Felipe Mey, 1587, n° 613) y en el primer índice que se hizo, en el siglo XVIII, de la Real Biblioteca de Madrid ya figura¹¹⁸. También en el catálogo del monasterio de Guadalupe, según copia de 1763, en el apartado de teología dogmática¹¹⁹. Asimismo, está presente en las correcciones y anotaciones de Juan Antonio Pellicer y Tomás Antonio Sánchez a la *Bibliotheca* de N. Antonio, en la librería del Colegio de san Martín (Mallorca) de los jesuitas, en 1768, o el año anterior en el de Medina del Campo y por esos años, en 1758, lo tiene el mercader de libros de Madrid Sebastián Tomás Araujo. Por último, también figuró en la gran biblioteca del arzobispo primado de Narbona, Beauveau, en 1739¹²⁰.

Los años cincuenta son el periodo máximo en cuanto a impresiones del valenciano, que se estampa mucho más muerto que vivo. Hasta el punto de que Frellonius saca a la luz ese año *De disciplinis* (localizados una veintena de ejemplares) y *Opuscula aliquot* (edición conjunta de *Introductio ad sapientiam*, *Satellitium* y *De ratione*, sólo cuatro ejemplares). Ese mismo año imprime estos *Opuscula* Guillermo de Millis en Medina del Campo. No estamos seguros de que ese 1551 también Frellonius entintara los *Colloquia*, en cualquier caso, la demanda de textos vivesianos era muy grande. En 1555 aparece, por fin, los *Opera* (CEP, pp. 208-211), por Episcopus, que era yerno de Froben el Viejo, otro gran impresor de Vives y de Erasmo.

Se ha especulado sobre una de *De veritate* de Basilea 1555 desde la época de Mayans. Así lo recoge Bonilla copiando a Naméche¹²¹ pero la impresión de ese año es la de los *Opera*, no suelta sino compilada con los trabajos de Vives.

Y la siguiente y última del siglo es la de Horst, en Colonia, en 1568. También en latín¹²², se presenta en octavo. La marca tipográfica de Horst es bella: un rey con seis brazos y cuatro piernas con la leyenda *Concordia insuperabilis*. Recuento media docena de ejemplares localizados¹²³. El de la Nacional de Madrid es excepcional por su encuadernación, muy bella, ingresando en 1989. Se trata de una encuadernación de época en pergamino duro trabajado sobre madera con alegorías de personajes bíblicos en ambos planos y también de animales bíblicos como el gallo o el becerro. Con nervios y finas abrazaderas.

Esta impresión figura en el inventario que de los libros de la librería principal del monasterio de san Lorenzo se hizo en 1619, pero hoy no está¹²⁴. No sabemos si Petrus Horst era protestante o católico pero no extrañaría que fuera protestante.

Antes de la de Colonia fue impreso separadamente el libro IV, contra mahometanos. Se agrupan varios textos antialcoránicos como los de Bartolomé Piceno o Juan de Cantacruzen, además del de Vives. Sigue la *Historiae de sarracenororum* de Francisco Niguen y otro texto del humanista, ya citado, *De conditione vitae christianorum sub Turca*, más el de Sadoleto. Es un libro de gran calidad tipográfica y bastante raro¹²⁵. Con tipos griegos y buen papel, parece impreso en Basilea por Episcopius, hacia 1550 o algún año anterior. El ejemplar escurialense informa de que está prohibido pero se puede tener con licencia de los inquisidores. Es un antialcorán pero forma un conjunto curioso donde en ocasiones se describe la vida de los turcos y no siempre es apologético del Cristiano. Iriarte lo conoció y lo refleja en sus catálogos manuscritos¹²⁶.

En el XVII se volvió a imprimir *De veritate* y es memorable la de Leiden, por Maire, en 1639. Este impresor estampó en 1636 *De disciplinis*, el mismo año que lo hicieron los Elzeviro. Maire solía publicar textos de pensamiento, como los de Grocio. Es una edición muy manejable y correcta¹²⁷. Lleva la epístola nuncupatoria de Oporinus, de julio de 1544 y al final un útil *Rerum verborum memorabilium index*.

No son escasos los inventarios de bibliotecas donde hemos encontrado el título de Vives sin especificar impresión¹²⁸. Al ver la historia tipográfica del escrito observamos la importancia del ámbito protestante en la gestación de sus ediciones y su huella textual. Si hubo tipógrafos al servicio de la Contrarreforma¹²⁹ es evidente que hubo impresores protestantes que se sirvieron de autores católicos con creaciones intelectuales ambivalentes -recuérdese el carácter cristológico de la teología vivesiana- y ahí es donde radica una de las mejores valencias de la espiritualidad de Vives.

Si nos preguntamos qué supone *De veritate* en el humanismo teológico hay que hacer hincapié en su condición de síntesis, de condensación muy elaborada, que le permite ser atractiva desde, en general, la espiritualidad quinientista. Sin ser altisonantes, hay que decir que es el fin del camino que recorre la antropología religiosa del valenciano, desde posturas netamente humanistas. Y es una muestra soberbia de la contribución que desde el humanismo se hace al debate religioso, tan tenso, que se vive en el XVI. Otro factor de atracción es la base filosófica de armonismo que tiene su apologética¹³⁰. Por último, la “ingentísima erudición” de que se hace gala, como indica Batllori¹³¹ ayuda a Vives a construir su teología simbiótica de humanismo renacentista y medievalismo, de aspectos modernos y antiguos y la sensación que transmiten las palabras de la obra es de atemporalidad y vitalismo cosmopolita, otros elementos de atrac-

ción no desdeñables. Tal vez sean éstas algunas de las claves del éxito de su recepción aunque desde hoy, por el nivel científico que ha alcanzado la teología actual, sus conocimientos resultan superficiales -según Batllori- pero ello tampoco le quita un cierto brillo.

La conclusión final es la evidencia del peso de la fe estatal en la geoligística de la religión que practican los poderes territoriales del XVI. La teología se usa como coartada ideológica en los procesos de nacionalismo en formación. El confesionalismo se nos aparece como una fase de revolución religiosa inherente al desarrollo estatal, antes de la fase de revolución política. La ortodoxia se constituye oficialmente pero necesita de una heterodoxia basada, en realidad, en el binomio exigencia/disidencia. En este marco de mentalidad no puede asombrar que, al final, creaciones singulares del humanismo teológico, como la vista de Vives, tuvieran que ver con el confesionalismo.

NOTAS

1. Angel GÓMEZ MORENO: *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*. Madrid [M. suc.]: Gredos, 1994, p. 11.
2. R.H.S. CROSSMAN: *Biografía del Estado Moderno*. México, FCE, 1965. 2ª en español de la 4ª en inglés, p. 20. Leonard TIVEY (Coord.): *El Estado Nación*. Barcelona [B. suc.]: Península, 1987. Destaca el texto de Cornelia NAVARI: "Los Orígenes del Estado Nación", pp. 25-54, [p. 25 y 52].
3. J. Antonio MARAVALL: *Estado Moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*. M.: Rev. de Occ., 1972, vol. I, pp. 232-235. Interesa también "La religión como instrumento político y el principio de la unidad religiosa interna", pp. 236-240. Habla directamente de *Estado Moderno* aunque en otras obras expresa la carga medieval del Renacimiento, como en *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento* (M., IEP, 1960) pp. 18 y 20 remitiendo a FERGUSSON: *La Renaissance dans la pensée historique* (París, 1950) y a ANGELERI: *Il problema religioso del Rinascimento*. Firenze, 1952. Todavía es complicado el debate en torno a los rasgos de plena modernidad y pleno medievalismo en la configuración estatal por lo que, tal vez, sea más prudente el concepto de *Estado protomoderno*. Hay factores de análisis que incitan a reservar la consideración estatal de clara modernidad histórica a la sustitución de las guerras religiosas, con las implicaciones territoriales propias del siglo que vemos, por las guerras político-territoriales, por parte de los Estados. Alguna luz en Joseph R. STRAYER: *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton, 1970.
4. Jacob BURCKHARDT: *Reflexiones sobre la Historia Universal*. México, FCE, 1971, 1ª edición en alemán en 1905, p. 71. Sobre las *Reflexiones*, ver Delio CANTIMORI: *Los historiadores y la Historia*. B.: 1985, pp. 91-125.
5. BURCKHARDT: *Op. cit.*, p. 141. "El tipo más temprano y más acabado de estado moderno con un poder coactivo más alto y fuertemente ejercido, que se extiende a casi todas las ramas de la cultura, es el estado de Luis XIV y de sus imitadores", afirma.
6. *Ibidem*, p. 166-67, indica lo reaccionario de la Contrarreforma y el sustrato feudal del calvinismo. En pp. 189-95 sobre el binomio cristianismo-estado con frases ácidas.
7. Hans KOHN: *Historia del nacionalismo* (M.: FCE, 1984), p. 115.
- 7 Bis. En el caso castellano, la Corona se da cuenta de la necesidad del acercamiento a las ciudades para estabilizar geopolíticamente el Reino, tras 1521, ver Pablo FERNÁNDEZ ALBADA-LEJO: *Fragmentos de monarquía*. M.: Alianza, 1992, p. 141

8. Alguna consideración en *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (México: FCE, 1947), 2ª edición en español. Una comparación sociológica sobre las diferentes formas de Estado Occidental y su evolución en G. POGGI: *The Development of the Modern State*. London, 1978.

9. Los intentos y éxitos de reforma católica no fueron menos importantes históricamente que los del protestantismo, sobre todo a efectos prácticos de posterior evangelización social pues se centraron en el clero directamente, en muchos casos, más que en la doctrina como haría la Reforma. No obstante, es sabido que no fructificaron como revulsivo espiritual salvo cuando los lideraron fuertes personalidades. En España fueron rentables políticamente pues ayudaron al conjunto de la estrategia de poder de los Reyes Católicos, ver José GARCÍA ORÓ (OFM): *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos* (M., CSIC, 1971).

10. R.H.S. CROSSMAN: *Biografía...*, p. 19, en la misma página da una definición del mismo: "Un pueblo que vive bajo un único gobierno central lo suficientemente fuerte para mantener su independencia frente a otras potencias" por lo que coincide con Burckhardt cuando éste afirma que un estado acredita su vitalidad cuando transforma la violencia en fuerza", *op. cit.*, p. 77.

11. *Ibidem*, p. 29. En p. 39 sobre los cambios socioeconómicos que dieron lugar al proceso del Estado-nación.

12. KOHN: *Op. cit.*, p. 128. Es casi un tópico historiográfico el decir que Lutero aceleró el proceso de nacionalización de Alemania al apoyar la estatalización de los príncipes, ver MARAVALL: *Carlos V...*, p. 145 remitiendo a TROELTSCH. (*The Social Teaching of the Christian Churches*. N. York, 1931, 3 volúmenes, imagino), sin embargo hay que tener presente a estos sectores humanistas que ya dotan de mayor autoconciencia a la cultura alemana.

13. *Ibidem*, pp. 119 y 121. Con respecto a Francia, destacable el artículo de Jean-Frédéric SCHAUB: "El Estado en Francia en los siglos XVI y XVII: guía de lectura para la historiografía de los años 1980-1992" *apud Cuadernos de historia moderna*, 14 (1993) pp. 224-241. Dice SCHAUB: "... en el debate historiográfico como en la concepción de proyectos de investigación, lo más importante ha sido hecho cruzando los caminos de la historia institucional, la historia social y la historia cultural". La historiografía gala tiene larga tradición en esta línea, desde que WEILL publicó *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion* (Paris, 1892) cit. en Maravall: *Carlos V...*, p. 99. Sobre humanismo galo, por ejemplo, Werner L. GUNDERSHEIMER: *French humanism: 1470-1600*. London, 1969 y reimpresso en Nueva York, 1970. Y su relación con la Reforma, el clásico texto de N. HAUSEK en la *Revue Historique* (1897): "De l'humanisme et de la Réforme en France, 1512-1552". A nuestros efectos, particularmente R. PALMER: "The national idea in France before the Revolution" *apud Journal of the History of Ideas*, I, pp. 95-111.

14. Ver Joseph H. SHENNAN: *Le origini dello stato moderno in Europa*. Bologna: Mulino, 1991. 2ª edición ampliada, 1ª Londres, 1974. Los capítulos I y II tratan del príncipe, el ascenso de su poder, los capítulos IV y V tratan de la soberanía. Da fichas bibliográficas de relieve, selección, Georges DE LARGARDE: "Réflexions sur la cristallisation de la notion d'Etat au XVI^{me} siècle" *apud Umanesimo e scienza politica* (Milano, 1951) pp. 247-56; Alberto TENENTI: "La nozione di «stato» nell' Italia del Rinascimento" en A. TENENTI: *Stato: un' idea, una logica. Dal comune italiano all' assolutismo francese* (Bologna, 1987) pp. 53-97; VV.AA.: *Culture et idéologie dans la genèse de l'état moderne* (École française de Rome, 82). Roma, 1985; Rodolfo DE MATTEI: "Origine e fortuna della locuzione «Ragion di Stato»"; *apud Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXVI, 1949, pp. 187 ss. Federico Chabod ha subrayado el papel del príncipe, del hombre de gobierno en la formación estatal renacentista, ver *Scritti su Machiavelli* (Torino, 1980, 1ª edición de 1964), p. 40. TIVEY: "Estados, naciones y economía" *apud El Estado...* pp. 79-105 trata de la soberanía y los monarcas en relación con la economía y la religión [pp. 84 y 88]. Además, los clásicos F. MEINECKE: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna* (M., 1959) y W. NAEF: *La idea del Estado en la Edad Moderna* (M., 1947).

15. Ciertamente es algo simplista la elaboración intelectual en torno a la monarquía dinástica y la idea de nación pero tiene notables ejemplos como el aristocrático de Ernesto RENAN: *¿Qué es una nación?* M., CEC, 1983, p. LVII.

16. Tomás CAMPANELLA: *La Monarquía del Mesías. Las monarquías de las naciones*. M. CEC, 1989. La primera cita en pp. XXVI-XXVII, la segunda en capítulo I, p. 14 y la tercera en p. 22, al comenzar el capítulo III. Llama "infeliz" a Erasmo, por su irenismo (capítulo X, p. 66). El capítulo XVI lo dedica a explicar porqué el Pontífice puede ser señor en lo temporal. Como curiosidad, acusa a Carlos V de no matar a Lutero pudiendo hacerlo (*Las monarquías*, capítulo IX, p. 226). Cfr. con el texto de Luis DÍEZ DEL CORRAL en la *Revista de Occidente*: "Campanella y la Monarquía Hispánica" 53 (1967) pp. 159-180 y 54, pp. 313-335.

17. VV.AA.: *Les Princes et le Pouvoir au Moyen Âge*. Publications de la Sorbonne, 1993. Son las Actas del XXIII Congreso de la SHMES (Brest, mayo del 92).

18. Jean TOUCHARD: *Historia de las ideas políticas*. M., Tecnos, 1993. (1ª, en 1961), en particular capítulo VI, pp. 197-249, "La renovación de las ideas en las luchas políticas del siglo XVI". Habla de diversos grupos como los monarcómanos.

19. Al tratar del mundo de la publicística en la coyuntura de la empresa de Inglaterra cabe remitir a Carlos GÓMEZ-CENTURIÓN, experto, en general, tanto en la misma empresa militar como en publicística. Sobre "Guerra Religiosa" en nuestro contexto, Konrad REPGEN hace observaciones interesantes en "What is a 'Religious War'?" *apud Politics and Society in Reformation Europe. Essays for Sir Geoffrey Elton on his Sixty-Fifth Birthday*, que editaron E. I. KOURI y Tom SCOTT, en MacMillan Press, pp. 311-328. También ver desde una perspectiva clásica Lucien ROMIER: *Les origines politiques des guerres de religion*. Paris, Pewin et Cie, 1913-14, 2 vols.

19 Bis. Para el ambiente de la Roma de Julio II y León X, Eugenio ASENSIO: "Memorias de un Fidalgo de Chaves (1510-1517). Descripción de la Roma de Julio II y León X" *apud Memórias da Academia das Ciências a Lisboa*, vol. 13, pp. 1-22.

20. Sobre esta cuestión, ver el sintético libro de Teófanos Egido sobre las reformas (M., Síntesis, 1993), verdadera puesta a punto. Y el libro de William A. MUELLER: *Church and State in Luther and Calvin*. New York, Garden City, 1965, 2ª edición. Sobre el pensamiento religioso de Lutero entre 1515 y 1520, H. STROHL: *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther, de 1515 à 1520*. Estrasburgo, 1924.

21. Sin caer en el viejo debate de corte maravalliano de, por ejemplo, el teatro de los Austrias como herramienta ideológica no parece impropcedente el planteamiento de la cuestión ni en el caso español ni en el inglés: los escritores isabelinos "compenetrados a la perfección con su monarca, en una sintonía que sólo una personalidad tan avasalladora como la de Isabel I era capaz de conseguir, los ingleses produjeron una literatura estrictamente nacional, implicada e imbricada en la formación de una ideología que había de llevar a Inglaterra al mayor poderío que haya conocido" dice algo altisonante E. IAÑEZ: *Historia de la Literatura. El Renacimiento Europeo*. Volumen 3. B., Tesys-Bosch, 1989, p. 190. Ver David CLESSY: *Literacy and the Social Order. Reading and writing in Tudor and Stuart England*. Cambridge, 1981. V.G. KIERNAN: *State and Society in Europe, 1550-1650*. New York, 1980. Sobre la huella de Trento, Ch. DEJOB: *De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholiques* (París, 1931). Para Lutero y la propaganda impresa, M. V. EDWARDS: *Printing, Propaganda and Martin Luther* (Berkeley, 1994).

22. Lo indica MARAVALL: *Carlos V...*, p. 53, p. 275. Ver la tesis de August MONZÓ: *El Derecho en Joan Lluís Vives*. Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1987. En el *Aedes Legum* (Lovaina, Martens, 1519 la *princeps*) tiene adjetivos calificativos muy duros contra los juristas medievales Acursio, Bártulo de Sassoferato (al que llama estúpido), Juan de Imola. Texto castellano en las deficientes *Obras Completas* de Aguilar (vol. I, p. 683). El texto de *De concordia*, en vol. II, pp. 229 ss. De MONZÓ, "Humanismo y derecho en Joan Lluís Vives"

- apud Opera omnia* (Valencia, MCMXCII) pp. 263-316, importante como todo lo de ese volumen introductorio.
23. MARAVALL: *Op. cit.*, p. 285. Texto castellano en *Obras...*, vol. II, p. 69 y latino en, por ejemplo, los *Opera* de la edición de Mayans, vol. V, p. 454.
24. L. PASTOR: *Historia de los Papas*. B., G. Gili, 1911, vol. IX, p. 69. J.B. GOMIS (OFM): “Vives, pro concilio (de Trento)” *apud Verdad y Vida* III, 9, (1945), pp. 193-205. Sería muy interesante poder estudiar directamente el original, que debe de encontrarse en la Biblioteca Vaticana. Es la época del cerco de Rodas y de la conciencia de la necesidad, por parte de muchos —empezando por el Papa Adriano— de evitar las querellas entre los príncipes cristianos. Cartas del Papa en este sentido en GACHARD, M. (Ed): *Correspondence de Charles-Quint et Adrida VI*. Bruxelles, 1859, pp. 115-119, 124 y 272-274(BMM: 1-20494). También ver el memorial del Papa del duque de Sessa, embajador en Roma, en las mismas fechas del de Vives, donde se trata del turco, “común enemigo”, pp. XCVIII-CXII.
25. Ver Kaspar von GREYERZ (ed.): *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*. London, 1984.
26. Como vio Charles STINGER: *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversani (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*. Albany, NY, 1977. Sobre la *Devotio moderna* como humanismo cristiano, A. HYMA: *The Christian Renaissance. A History of the Devotio Moderna*. Michigan, 1924.
27. Tom SCOTT: “Renaissance and reformation revisited” *apud The Historical Journal*, 37 (1994), 2, pp. 439-446. Comenta producción reciente y cita, por cierto, *The renaissance in national context*, editado por Roy PORTER (Cambridge: Univ. Press, 1992).
28. Cfr. Pedro DE MERCADO: *Dialogos de philosophia natural y moral* Granada, Hugo de Mena, MDLVIII. Biblioteca Nacional de Madrid (BNM): R-12750. Otra igual ciudad e impresor en 1574, Biblioteca de la Universidad de Salamanca: sign. 37387. Cita por ésta, f. 93.
29. Lucien FEBVRE: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*. M., Akal, 1993, p. 233 ss. Febvre refiere “es un siglo que quiere creer pp. 315 y ss. Explica gráficamente el marco de la vida privada, profesional y pública y cómo la religión humanista de Erasmo se ve eclipsada bruscamente por la predicación ardiente de Lutero, la organización estricta de Calvino y la forma trentina del catolicismo representada en Ignacio (p. 215 ss). Sobre la influencia de Erasmo en Rabelais, pp. 218-219.
30. FEBVRE: *Op. cit.*, p. 255.
31. Francisco RICO: *El sueño del humanismo*. M., Alianza Ed. 1993, hasta p. 44 se detiene en Valla con tranquilidad. Remite a Nicolai RUBINSTEIN: “Le dottrine politiche nel Rinascimento” *apud* M. BOAS HALL (et al.): *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi* (Bari, 1979), pp. 183-237, en p. 54, y también a Mario FOLS: *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*. Roma, 1966 en p. 56. En torno a la historia en el debate religioso es interesante P. POLMAN (OFM): *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI siècle*. Gemblouk, 1932.
32. Angel GÓMEZ: *Op. cit.*, pp. 64-65. Alude a la fortuna de la *Donatio* en España, con su inclusión en el *Mar de historias* de Fernán PÉREZ DE GUZMÁN. Todas las versiones del texto proceden del Decreto de Graciano. COLEMAN en 1993, hace un año, *The treatise of Lorenzo Valla on the donation of Constantine*.
33. RICO: *Op. cit.*, p. 126.
34. El *De professione*, editado por Cortesi en Padua, 1986, tal como indica Rico (p. 126, nota 133) que alude en este punto a S.H. BENTLEY: *Humanists and Holy Writ. New Testament. Scholarship in the Renaissance* (Princeton, 1983). Ver Erika RUMMEL: *Erasmus' Annotations*

on the New Testament. From Philologist to Theologian. Toronto, 1986, y también Albert RABIL: *Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian Humanist*. San Antonio, 1972.

35. Esta revalorización pública que Erasmo hace del griego en el estudio teológico tuvo sus efectos, ver L. DELARUELLE: "L'étude du grec à Paris de 1514 à 1530" *apud Revue du seizième Siècle*, IX (1922) y la tesis de A. RENAUDET: *Préreformisme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, de 1916, publicado en 1953. Más general, R.R. BOLGAR (ed.): *Classical Influences on European Culture, 1500-1700*. Cambridge, 1976. Sobre Erasmo y el *Novum Instrumentum*, en función de los trabajos escriturísticos de Nebrija, ver M. BATAILLÓN: *Erasmus y España* (M.: FLE, 1991), p. 40.

36. Cornelis AUGUSTIJN: *Erasmus de Rotterdam*. B., Crítica, 1990, pp. 42-43.

37. GÓMEZ: *Ibidem*, p. 81, nota 93: señala con piedra blanca su presencia en el Nebrija de *Differentiae excerptae ex L. Valla* (Salamanca, ca 1487-90) y en Fernando Alonso de Herrera con la *Expositio Laurentii Vallensis de elegantia linguae latinae* (Salamanca, ca. Lorenzo Liomdedei, 1516).

38. Sign. 2110, del siglo XVI, traducción anónima, incompleta al final pero rica pues contiene comentarios y anotaciones del traductor. Procede del Palacio Real, tal vez con origen en la librería de Gondomar o del Colegio Mayor de Cuenca.

39. R. WASWO: "The Reaction of Juan Luis Vives to Valla's Philosophy of Language" *apud Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XLII (1980), pp. 595-609. Del mismo, *Language and Meaning in the Renaissance*. Princeton: Univ. Press, 1987.

40. Angel CILVETI: "Lorenzo Valla y el nuevo paradigma intelectual" *apud El erasmismo en España*. Santander, Sociedad M. Pelayo, 1986, pp. 53-72 [p. 69]. Dice que Erasmo desarrolla esta línea ya presente en Valla.

41. Bernardo MONSEGÚ (PP): "Erasmus y Vives y la *Philosophia Christi* como humanismo cristiano" *apud El erasmismo...*, pp. 357-374 [p. 370].

42. J.A. MARAVALL: "La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo" *apud Estudios de Historia del Pensamiento español*. M., 1967, pp. 179-200.

43. Miguel AVILÉS: "Erasmus y los teólogos españoles" *apud El erasmismo...*, pp. 175-193. El proceso de Vergara aceleró la imagen de heterodoxia del erasmismo en la cada vez más castiza Castilla, ver John E. LONGHURST: "Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara" *apud Cuadernos de Historia de España*, 27 (1958) 99-163; 28 (1958) 102-165; 29-30 (1959) 262-292. De Juan Ignacio GUTIÉRREZ NIETO interesan en esta circunstancia varios textos suyos pero destaco el de las *Actas del Congreso Internacional Teresiano* (Salamanca, 1987): "El proceso de encastamiento social en la Castilla del siglo XVI. La respuesta conversa" y el artículo clásico del *Homenaje a Gómez Moreno* (vol. IV): "La discriminación de los conversos y la tibetización de Castilla por Felipe II" *apud Revista de la Univ. Complutense*, vol. XXII, nº 87. (1973) En relación con la problemática de Vives, de familia judía. Con respecto a Erasmo la opinión de Vitoria, que "no quiere nada" con el teólogo, "disculpa" al humanista y lo "estima" como gramático. No obstante, lo aprecia mucho más que a Valla, pues no tolera a los expertos filólogos metidos a teólogos que maleaban el sentido de las Sagradas Escrituras, como explica el P. GETINO: *Vitoria y Vives. Sus relaciones personales y doctrinales*. M., 1931, p. 32. Lo que pasaba es que la idea de saber de Vitoria estaba muy sistematizada, ver el artículo de José Carlos MARTÍN DE LA HOZ: "Las Relecciones teológicas de la Universidad de Salamanca. Siglo XVI" *apud Archivo Dominicano*, XIV (1993) pp. 148-194. No es de extrañar el reproche de Vitoria pues el mismo Arias Montano, que tanto ataca a Lutero en el *Rhetoricorum* fue censurado inquisitorialmente y lugares teológicos de sus obras levantaban recelos en ciertos profesores salmantinos, ver Manuel PECELLIN LANCHARRO: "Arias Montano, víctima de la censura" *apud Revista de Estudios Extremeños*, L (1994), pp. 55-74. La fina sensibilidad teológica de un fray Luis de León o de un Honcala se topaba con esta realidad, cfr. Salvador MUÑOZ IGLESIAS:

- Fray Luis de León, teólogo. M., CSIC, 1950 y J. M. SÁNCHEZ CARO: "El comentario de Génesis de Antonio de Honcala (1555)" *apud Salmanticensis*, 34, 3, (1987), 327-57.
44. Alberto BONET: *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y la primera mitad del XVII*. B., 1932.
45. Alan BULLOCK: *La tradición humanista de Occidente*: M., Alianza, 1989, p. 30.
46. Paul O. KRISTELLER: *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. M., FCE, 1993, pp. 272-73. Remite a otra obra suya: *The Philosophy of Marsilio Ficino*. N. York, 1943.
47. Además de el clásico de KÖHLS, *Die Theologie des Erasmus* (Basel, 1966, 2 vols), A. RENAUDET: *Erasme, sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521)*. París, 1926 y la tesis de J.B. PINEAU: *Érasme, sa pensée religieuse*. París, 1924.
48. RICO: *Ibidem.*, p. 114.
49. KRISTELLER: *El pensamiento...*, p. 107. La correspondencia Erasmo/Melanchton se mantuvo siempre, ver cartas de Erasmo a Melanchton, de 1534-35, en el ms. 214 del *Fondo latino Gudian*: de la Herzog-August de Wolfenbittel, folios 116-116v y alguna más. Según el catálogo de este fondo, que se publicó en 1913.
50. Karl HOLL: *The Cultural Significance of the Reformation*. NY, 1959.
- 50 Bis. Ejemplares del texto erasmiano, en BNM: P-5189; incompleto y estante en Alcalá de Henares, pero hay copia más a mano en la Facultad de Filología de la UCM, completa, de la edición de Eguía en sign. 886 del fondo antiguo.
51. W.D.J. Cargill THOMPSON: *The Political Thought of Martin Luther*. Brington y Totowa, las dos de 1984. E. von KOERBER: *Die Staastheorie des Erasmus von Rotterdam*. Berlin, 1967. La disensión entre Erasmo y Lutero será grave, el de Rotterdam escribe el 28 de marzo de 1528 a Pirckheimer y dice: "Donde quiera que reina el luteranismo, sobreviene la muerte...", ALLEN: *Opus epistolarum D. Erasmi* (Oxford, 1906-1947, VII, p. 366). Sobre el *De libero*, cfr. BATAILLÓN: *Erasmo y ...*, pp. 149-151. En la nota 24 de la p. 150 cita el estudio de A. Meyer (París, 1909) para las relaciones entre ambos.
52. Helmar JUNGHANS: *Der Junge Luther und die Humanisten*. Weimar, 1984; W. MAURER: *Das Verhältnis des Staates zur Kirche nach humanistischer Anschauung, vernehmlich bei Erasmus*. Giessen, 1930, y E.W. KÖHLS: *Die theologische Lebensaufgabe des Erasmus and die oberrheinischen Reformatoren*. Stuttgart, 1969.
53. En Francia la ha estudiado H. WEBER: "Eléments de rupture entre la Renaissance et la Réforme en France (1535-1550)" en las actas del coloquio de Montpellier de 1975. En este contexto interesa de Lewis W. SPITZ: *The Religious Renaissance of the German Humanists*. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1963 sobre la carga religiosa del humanismo germano que derivó en teología luterana.
54. Margo TODD: *Christian Humanism and the Puritan Social Order*. Cambridge, Univ. Press, 1987, p. 67.
55. Peter BURKE: *El Renacimiento*. B. Crítica, 1993, p. 68.
56. AUGUSTIJN: *Op. cit.*, pp. 209-213. Ilustra, sobre su organización eclesiológica, J.I. TELLECHEA: "La figura ideal del obispo en las obras de Erasmo" *apud Scriptorium Victoriense*, 2 (1955), 201-230.
57. *Ibidem*, p. 217.
58. Cfr. Roland H. BAINTON: *Erasmo della Cristianità*. Firenze, Sansoni, 1970 y F. RICHTER: "Las bases del pensamiento teológico de Lutero" *apud Martín Lutero e Ignacio de Layola*. M., FAX, 1956, pp. 149-173. J. GARRISSON: *Les Protestans au XVI^e siècle*. s/l, Fayard, 1988, es

crítica con la influencia de Erasmo en Lutero p. 527. Ver Henri STROHL: *L'evolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*. Strasburgo, Istra, 1922.

59. Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ (OP): "Bartolomé de Las Casas, máximo representante del humanismo sustantivo" *apud Studium. Revista cuatrimestral de filosofía y teología*, XXXIV (1994), pp. 59-84 [p. 64].

60. Ya Martin GRABMANN decía en los años treinta que "los numerosos escritos de controversia de este período, ilustrados por las investigaciones de N. Paulus, F. Lauchert, etc. y que se irán publicando en la colección del *Corpus Catholicorum* fundada por J. Greving y dirigida hoy por A. Ehrhard, no pueden quedar reseñados particularmente en estas páginas; pues son tantos, que tenemos que limitarnos a dar los nombres de los más preclaros de aquellos controversistas", *apud Historia de la Teología Católica*. M., Espasa-Calpe, 1940, p. 186.

61. M^a del Carmen PALMERO y Fco. Javier MARTIN: "Oratoria Sagrada y educación en la Sociedad del S. XVI" *apud Educación y europeísmo. De Vives a Comenio*. Actas del VII Coloquio Nacional de Historia de la Educación (Málaga, 1993). Málaga: DIALAR, 1993, pp. 213-222. No obstante la oratoria tiene más base catequética que de controversia.

62. Karl WERNER: *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, (1861-1867, 5 vols). Reimpresión de Osnabrück, 1966. Interesa el vol. IV que trata de Erasmo, Moro, Gregorio de Valencia, Vitoria o Suárez.

63. J. M^a BELARTE FORMENT: "Aproximación al estudio de la teología humanista de Juan Luis Vives" y A. MESTRE: "La espiritualidad de Juan Luis Vives", ambos en *Opera omnia* (OO). Valencia, 1992, pp. 317-408 y 409-460. Belarte trata en pp. 321 ss de los textos teológicos de Vives anteriores a *De veritate*, en un exhaustivo recorrido. Y de Ricardo MARÍN: "El tema de Dios en el pensamiento de Luis Vives" *apud Revista de Filosofía*, XXV (1966) pp. 459-481.

64. El indicado, de importancia por su profundidad, y el incluido en *Joan Lluís Vives. Un valenciano universal*. Valencia, Ajuntament, 1993: "Teología y espiritualidad cristocéntrica en Vives" pp. 231-254, brillante síntesis que acoge una selección de textos. Sobre la *philosophia Christi* de Vives, *supra*, n. 41.

65. La princeps de *De disciplinis* es de Amberes, M. Hillenio, julio de 1531. Ver catálogo *Vives. Edicions princeps*. Valencia, Gráficas Soler, 1992, pp. 180-183. CEP en lo sucesivo. En muchas ediciones, sobre todo del XVIII, falta esta tercera parte (GONZÁLEZ, p. 53 de CEP). De todas formas, parece que la concepción de esta magna obra de Vives se basaba en las dos primeras y la tercera tuvo un sentido de elaboración distinto, aunque al final se decide a incluirla como tercera parte, en beneficio del conjunto, y tal vez por eso la numeración de las hojas sea correlativa en las dos partes primeras e independiente en la tercera, en la príncipe.

66. Ángel GÓMEZ-HORTIGÜELA: "Objeto del *De prima philosophia* de Vives" y "Posibilidad del conocimiento metafísico" *apud* "Fundamentos filosóficos del humanismo de Vives" en las *Actas del Simposio celebrado con motivo del V Centenario del Nacimiento de JLV organizado por la A. C. Joanot Martorell* (M., 1993), pp. 85-96.

67. Ver F. DE URMENETA: "El pensamiento teológico de Luis Vives en su tratado *De la Filosofía Primera*" *apud Revista Española de Teología*, XI (1951), pp. 297-310.

68. GÓMEZ-HORTIGÜELA: *Op. cit.*, p. 90, tomando de la traducción de Riber, vol. II, p. 1057. Ver Juan Bautista GOMIS: "Ascética y mística de Juan Luis Vives" *apud Revista de Espiritualidad*, V (1946), pp. 246-271.

69. CEP, pp. 186-187. Sobre este fundamental texto de Vives (1538) ha hecho ajustadas consideraciones Carlos G. NOREÑA *Juan Luis Vives y las emociones*. Valencia, Ayuntamiento, 1992, trad. de la versión anglosajona.

70. R. ARNAU-GARCÍA: "Dios y el hombre en el pensamiento de Luis Vives" *apud Actas del Simposio...*, pp. 151-174. Es catedrático emérito de Teología y a la vista de ciertos plantea-

mientos vivesianos no duda de su humanismo pero sí de su renacentismo “digámoslo de manera definitiva, fue un auténtico humanista, aunque no fue un renacentista” [p. 152] por sus trazas medievales.

71. A. BONILLA Y SAN MARTÍN: *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*. M., 1903, 1ª ed., pp. 702-703.

72. *Obras Completas* (OC), vol. II, p. 1323.

73. El *Epistolario* en M., E. Nacional, 1978 y las nuevas cartas en *Humanística Lovaniensia*, XLI (1992). Son treinta y dos. Haría un gran servicio a los investigadores la existencia de un *corpus* como el de ALLEN.

74. OC, p. 1325.

75. OC, p. 1327. Se ha recalcado el fuste cristológico de su teología, ver B. MONSEGÚ: “La doctrina cristológica de Juan Luis Vives” *apud Estudios Franciscanos*, 55 (1954), 429-458.

76. Los dos hitos bibliográficos que tratan de la familia judía de Vives son la publicación del proceso a Blanquina, su madre, por parte de Pinta Llorente y el marqués de Villarreal (M., 1964) y el libro de Angelina GARCÍA: *Els Vives: una familia de jueus valencians* (Valencia, 1987). El primero es reproducción del expediente del Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 535, nº 23. Su padre fue quemado en 1524 y su madre en 1529 tras llevar veinte años sepultada, ver la historia del estudio de este aspecto, desde que Amador de los Ríos intuyó el origen judío de Vives, en Eugenio ASENSIO: *La España imaginada de Américo Castro*. B., El Albir, 1976, pp. 96-98. El último estado de la cuestión en OO, R. GARCÍA CÁRCEL: “La familia de Luis Vives y la Inquisición”, vol. I, pp. 489-519. También M. SANCHÍS GUARNER: “La ascendencia judaica de Juan Luis Vives” *apud Revista Valenciana de Filología*, VI, 1959-62, pp. 333-337.

77. El diálogo es uno de los géneros más afortunados del Renacimiento que, aunque con tradición medieval, se revitaliza, y llega con fuerza a tiempos posteriores (por ejemplo, Luis PACHECO DE NARVÁEZ en su *Modo facil y nuevo para examinarse los Maestros en la Destreza de las Armas*. Madrid: Luis Sánchez, 1625. BNM: R-1603, usa la socorrida fórmula entre un maestro y su discípulo. En “La ebriedad en la dialógica renacentista española” *apud XV Jornadas de Viticultura y Enología de Tierra de Barros* (1994), pp. 387-399, incluyo bibliografía pero cabe remitir a Antonio PRIETO en el importante capítulo III de *La prosa española del siglo XVI* (M., Cátedra, 1986), pp. 99-114 donde se detiene en el diálogo, en general, en el Renacimiento. Al igual que A. VIAN HERRERO: “La ficción conversacional en el diálogo renacentista” *apud Edad de Oro*, VII, pp. 173-186. Y sobre el diálogo como género, Mª Carmen BOBES NAVES: *El Diálogo*. M., Gredos, 1992, excelente estudio estructural.

78. Ver J.Mª MILLÁS VALLICROSA: “La apologética de Luis Vives y el judaísmo” *apud Sefarad*, II (1942), 293-323. Y del mismo “La ascendencia judaica de Juan Luis Vives y la ortodoxia de su obra apologética” *apud Sefarad*, XXV (1965) 59-66. Aquí Millás ve textos de los *Dialogos* donde alaba al cerdo y sus excelencias (ASENSIO: p. 96). En octubre de 1991 presenté en el Congreso Internacional “Judíos y conversos en la Historia” (Ribadavia) un texto sobre el judaísmo en *De veritate* y allí me detuve en el contenido del libro III. Existe una tesis de licenciatura con el título de *Luis Vives contra ivdaeos* (Bruxelles, 1967) por Eugene JANSSENS.

79. J. BÜHLER: *Vida y cultura en la Edad Media*. México, FCE, 1957. 2ª ed., pp. 275 ss. J. MARCUS (ed): *The Jew in the Medieval World*. N. York, 1965.

80. J. OROZ RETA: *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*. Salamanca, Univ. Pontificia, 1988, p. 131.

81. Cfr. los tres libros de Felipe Gualterio de Castellana, “Tractatus contra judaeus”, en MIGNÉ: *Patrología latina*, 209 (Paris, 1855), cols. 423-458. A. VIÑAYO GONZÁLEZ: *San Martín de León y su apologética antijudaía*. M., CSIC, 1948. Es un antijudaísmo muy cristológico (cap. V,

pp. 115 ss), aunque trata de María, la Trinidad y la Iglesia en sus sermones. Prosa elegante, con latín rítmico. Le biografíó el obispo Lucas de Tuy.

82. Es el ms. 2089, del siglo XV, del f. 85 al 119. Procede del Palacio Real y antes del Colegio de Cuenca.

83. ALFONSO: ms. 2579, copia del XVI, era converso, gran conocedor de la ley mosaica y tuvo grandes disputas con sabios judíos en época de Alfonso VII. En latín, 130 ff. El *Tractatus* de Luna, de 1416, en ms. 1736, desde f. 215 y antes el *Tratado* de fray Juan de Santa María. *De Christiana religione* en ms. 2413 contra los ritos judíos, del XVI.

84. Jesús GÓMEZ: "El diálogo Contra Iudaeos de Vives y su tradición medieval" *apud Criticón* 41 (1988), 67-85. La nómina de escritores judeo-españoles y conversos es larga, para los primeros ver A. SALVADOR GUEVARA y S. SALVADOR BARAHONA: *Ensayo de un catálogo biobibliográfico de escritores judeo-españoles-portugueses del siglo X al XIX*. M., 1983 2 vols.

85. Ver Ignacio SAADE: *El pensamiento religioso de Ibn Jaldún*. M., CSIC, 1973, pp. 194 ss.

86. Sobre el importante *Lucero*, F. RICO (Coord.): *Historia y crítica de la literatura española*. B., Crítica, 1980, p. 78, en el texto de BATAILLON y ASENSIO "En torno a Erasmo y España", pp. 71-84. Del *Lucero* se ocupa BATAILLÓN: *Erasmus y ...*, p. 48 y p. 434, donde se recoge el testimonio de De Diego de Uceda, uno de los primeros erasmistas procesados, que dice haber aprendido a leer en él.

87. Por ejemplo, en el anónimo *Tratado apologético en defensa de la nobleza de España*, BNM: ms. 4189, varios capítulos "contra la nación judía", S. XVI, 131 ff.

88. Biblioteca Bartolomé March (BBM): *Tratado contra los judíos y sus costumbres*. S. XVII, anónimo, hasta f. 82 v, son 19 capítulos, sign. 23/10/7, en f. 79v cita a Cipriano de Huerga y sus comentarios a Job. En 20/1/29 el *Discurso* de Salucio. BNM: ms. 6941, *Desafío al Judaísmo*, del P. Larreti, de 1692. Son diálogos, siete, muy teológicos.

89. Sobre el origen de los estatutos, su polémica y consecuencias, BUS: ms. 1754, *Papeles varios* (S. XVI, de fecha muy cercana a su establecimiento), Real Academia de la Historia (RAH): 9/1207, ff. 1-79, 9/1208, ff. 113-117 y f. 123ss sobre los estatutos y motivos de la expulsión de los judíos, col. Salazar. Ver de DOMÍNGUEZ ORTIZ: *Los judeoconversos en la España Moderna*. M., Mapfre, 1992. Recuerda que en el Ordenamiento de Briviesca, de 1387, se prohibía la conversación con judíos, excepto si era médico, como solía pasar, p. 12. Ello no impidió que algunas de las más tempranas impresiones que se estamparon en el s. XV en hebreo; se hicieron en la Península, GÓMEZ MORENO, p. 57. En la Nacional hay media docena de mss. recogiendo documentos sobre los estatutos de Toledo, alguno publicado en parte por CARO BAROJA.

90. C. AUGUSTIJN: "Erasmus und die Juden" *apud Nederlads Archief voor Kerkgeschiedenis NS*, 60 (1980), pp. 22-38, cit. por el mismo en *Erasmus*, p. 237; y Shimon MARKISH: *Erasmus and the jews*. Chicago, Univ. Press, 1986. Para Lutero, por ejemplo, Henri PLARD: "Sur l'antisémitisme de Martin Luther" *apud VV.AA.: Luther: mythe et realite*. Bruxelles, 1984, pp. 47-68. Erasmo, en el R-687 de BNM (La lengua de Erasmo nuevamente romanizada. MDXXXIII) nos dice, por boca de su anónimo traductor, que no cesan de blasfemar, acusándoles insistentemente de deicidas, f. XXXVII.

91. KRISTELLER: *El pensamiento...* pp. 83 y 223, aquí dice que tenía entusiasmo por la teología hebrea.

92. RICO: *Ibidem*, en p. 158 se reproduce el significativo párrafo de Francisco Sánchez, el autor de *Quod nihil scitur* (1581), al que, por cierto, se le ha relacionado con la filosofía vivesiana, donde escribe que las palabras bonitas son para cortesanos, poetas y ramera, pues a la ciencia le basta y sobra el expresarse con propiedad.

93. En mi “La huella impresa de Luis Vives en el Quinientos: *Index Hispaniae*”, en prensa, trato de ello. En las de Valencia (1528) y Zaragoza (1539, 1545, 1555) no está y sí está en Alcalá (1529), Sevilla (1535), Zamora (1539) y Valladolid (1584).
94. Sobre estas cuestiones escribe Alain MILHOU: “Desemtitización y europeización en la cultura española desde la época de los Reyes Católicos hasta la expulsión de los judíos” *apud La cultura del Renacimiento. Homenaje al P. Miguel Batllori*. B., UAB-Monografies de Manuscrits nº 1, 1993, p. 51. Al ver el proceso por el cual Vives tiende a integrarse en la cultura nórdica, a deshispanizarse, Milhou nos habla de “desjudaización indudable” de Vives, aunque la misma “no llegó a la desemtitización”.
95. P. GRAF: *Luis Vives como apologeta*. M., CSIC, 1943, p. 87.
96. GRAF: *Op. cit.*, pp. 152-153.
97. *Ibidem.*, pp. 144-151.
98. P. SAINZ RODRÍGUEZ: *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*. M., Espasa-Calpe, 1984, p. 193. La 1ª edición, rara, es de 1927, p. 199.
99. En la tesina de licenciatura, *Juan Luis Vives en la España postridentina de Felipe II*. Inédita. M., 1991, pp. 192-194, algo se dice. Aparte de las similitudes que ve Graf, coinciden en la crítica que hacen de Aristóteles y en la de los libros de caballerías, en términos muy semejantes (Vives en *De causis corruptarum artium*, lib. II y *De institutione...*, cap. *Qui non legendi...* y Cano, *De locis*, lib. II, cap. VI) como ya nota Ángel GONZÁLEZ PALENCIA: *Eruditos y libreros del s. XVIII*. M., CSIC, 1948, p. 122. J. SANZ Y SANZ dedica un apartado a las relaciones entre ambos en su *Melchor Cano* (M., 1959), p. 331.
100. Hay dos cartas de Mayans a don José Cevallos (1750) y a don Diego Arredondo (1752) donde don Gregorio afirma que “Vives enseñó más theologia que Cano, y que casi todo lo que escribió éste, lo tomó de las obras de Vives. / Mas digo, el que sólo supiere lo que Cano escribió, sabrá poco: y el que lo que Vives, mucho; Cano fue Escritor Copiante, Vives Original”. La carta a Cevallos en BNM: ms. 10579, ff. 101v a 105; Cano lo “desfrutó grandemente en los Lugares Theologicos, aunque lo disimuló no citándole sino para reprehenderle” y el texto anterior en la carta a Arredondo, BNM: ms. 11054, ff. 85-92v. Cuando redacta Mayans su *Idea del nuevo método que se puede practicar en la enseñanza de las Universidades en España* (1767) aconseja *De veritate fidei* para las clases de teología.
101. GETINO: *Vitoria...*, pp. 30-34 en relación con Erasmo, el divorcio de Enrique VIII o las guerras de su tiempo.
102. No obstante, no todas las coincidencias son influencia, por muestra, ver J. ARAGÜÉS ALDAZ: “Humanismo y literatura ejemplar. Del pretendido rechazo al *exemplum* en la obra de Vives, Erasmo y Melchor Cano.” *apud Actas del Simposio...* pp. 121-147.
103. *De veritate religionis christianae* aparece en francés en Amberes en 1581 y ese mismo año en latín, allí también. GRAF: p. 149. En 1647 se publicó una vida suya en Leiden, muy completa, donde se trata también de su *De veritate*. El ejemplar de UCM, Filología, 9026 fue de la Mazarina.
104. CEP, p. 52, texto de Enrique GONZÁLEZ GONZÁLEZ: “Vives. De la edición príncipe hacia el texto crítico”, pp. 13-57.
105. Cfr. Fr. Lucae ALAEJOS: *Index variarum et facultatum Bibliothecae Laurentiae impressae, manuscriptae et mixtae omnium linguam latinae, graecae, habraicae, vulgarum*. Se comenzó en 1603, ms. K-1-14 p. 36 el lib. II bajo “Christu”; p. 48 el lib. II bajo “Evangelim”; p. 50 el lib. II bajo “Ecclesia”; p. 85 el lib. II bajo “De incarnate verbi”; p. 85 el lib. III, “Judaei”; p. 92, lib. III, “Lex Moysai”; p. 95 lib. III “De Messia”; p. 99 lib II “Martyrus”; p. 132 lib. V “Republica et Hierarchia”; p. 135 lib. II “Resurrectio mortuori” y p. 136 lib. I “Rate humana”. En el XVIII (1749), cuando Daniel OSSEAS escriba su discurso sobre la vida académica de la

Universidad de Valencia, alude, entre otros de Vives, a *De veritate* y su *praefatio*, ver Biblioteca de la Universidad de Valencia, ms. 122-6, f. 4v. Y otros testimonios que demuestran que la huella de *De veritate* excede lo teológico, como la *Medula literaria* (1693) de Juan de Bolea, f. 90v (BNM: ms. 9489).

106. Rudolf WACHERNAGEL: *Humanismus und Reformation in Basel*. Basel, 1924. Jean François GILMONT (ed): *La Réforme et le livre: l'Europe de l'imprimé, 1517-1570*. Paris, Du Cerf, 1990.

107. Tal como explica casi textualmente González: CEP, p. 49. De lo último que estampó Oporinus es la célebre *Biblia* de Casiodoro de Reind. Para las condiciones de impresión ver la carta que da MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* (M.: BAC, 1967) vol. II, pp. 102-103.

108. Elizabeth EISENSTEIN: *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*. M., Akal, 1994. Trad. de F.J. BOUZA ÁLVAREZ, p. 171. Sobre Oporinus ver M. STEINMANN: *Johannes Oporinus. Ein Basler Buchdrucker um die Mitte des 16. Jahrhunderts*. Basel, 1967. Citado en el catálogo de la exposición de Vives en Lovaina (1993). También Alfred BERCHTOLD: *Bâle et l'Europe: une histoire culturelle* (Lausanne, 1990) pp. 635-644.

109. Janine GARRISSON: *Les Protestans au XVI^e siècle*. s/l, E. Fayard, 1988, p. 365. En pp. 145-146 se destaca el papel de la imprenta en los orígenes de la Reforma.

110. Se trata del de la Biblioteca Pública de Cantabria: XVI-443, donde también está el mutilado ejemplar único que contuvo el primer traslado al castellano de los coloquios (de él escribo en "La huella...", en prensa). También hay otro en la de Cádiz, sign. 877 y otro en la Pública de Grenoble, A-1842. En la Bayerische Staatsbibliothek (BSB) parece que hay varios (2 Polem. 210,211; Mit 2 Beibd; 2 Exeg. 225, Beibd. I; 2 A. or 46, Beibd I; 2 Polem 120 B). Creo que otro en la Herzog August, de Wöfenbuttel.

111. Cfr. BNM: ms. 13593-94, es el *Índice* de 1623. Junto a esta príncipe (f. 45r) la de *De disciplinis* (Amberes, 1531), la rarísima de Caller, 1576, de *De institutione foeminae christianae* (hoy único ejem. en la Biblioteca de Cataluña), f. 39v del vol. II y las de Zaragoza (1545) y Valladolid (1584) de la misma obra. Otro índice de esta magna librería en Biblioteca del Palacio Real, ms. 2619, hecho en 1775 por el marqués de Malpica, que la cede a la Corona en 1806. El 2618 es el topográfico, de 1769. Vives aparece en el apartado de "casuistas y místicos" y al libro se le asienta como *De religione* (fol. Basilea). Es muy posible que el Palacio sea el que tuvo Gondomar y el de la Biblioteca de Cataluña aludido también. El catálogo original de Gondomar se compró para la Biblioteca Real, junto a otros mss. de la librería del Obispo Guerra, estudiada por Gregorio DE ANDRÉS. Entraron en 1746, ver BBM, *Colección Iriarte*, carpeta III, vol I, *Manuscritos de bibliotecas españolas*. Los mss. de Gondomar los relacionó Serrano y Sanz en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos (RABM)*, tomo 8 (1903)I.

112. En Estados Unidos, según el NUC: NV 0205835, en la University of Chicago; la Folger Shakespeare Library; la Duke University, Durham; el Princeton Theological Seminary; la Newberry Library, Chicago. En la europea Cambridge, según el *Catalogue books printed on the continent of Europe, 1501-1600 in Cambridge Libraries*. Cam. Univ. Press, 1967, vol. II, p. 335. En BSB: Polem 2828 y Polem 2828a, la Nacional de París: Rés. D. 54636, la Herzog muy probablemente y, en España, la Municipal de Valencia, fondo Serrano Morales, n° 361 del *Catálogo*; la Biblioteca de la Casa de la Cultura de Teruel, según el *Catálogo*, p. 129; la Pública de Toledo; sign. 3313, restaurado magníficamente; la del fondo antiguo de la Facultad de Filología de la Complutense: sign. 229; la Nacional de Madrid: R-20103 y el del monasterio de san Lorenzo: 58-IV-25 con la encuadernación típica escurialense y trayectoria de polilla en texto, pp. 290-349. Regular estado. Sobre la colección de impresos de Vives en san Lorenzo preparto artículo.

113. En *La ciudad de Dios*, n° 116-118 (1919). Indica que en 1545 el entonces príncipe Felipe adquiere los *Opera omnia* de Erasmo y los *Exercitationes ad animi in Deum* de Vives en edición de Lyon, Grypho. Cfr. pagos a Calvete de Estrella y a otros con motivo de estas compras de libros en Salamanca y Medina en RABM, tomo 5 (1875) 1.ª serie, pp. 329-332.

114. A. RODRÍGUEZ-MOÑINO: "La biblioteca de Benito Arias Montano. Noticias y documentos para su reconstitución, 1548-1598" *apud Revista del Centro de Estudios Extremeños II* (1928). En el inventario de 1548 está *De veritate*.

115. Ver la clásica obra de BAUDRIER: *Bibliographie lyonnaise. Recherches sur les imprimeurs, libraires, relieurs, et fondateurs de lettres de Lyon au XVI^e siècle*. París, 1964-65, 13 vols. Natalie S. DAVIS es una gran especialista en esta cuestión, remitimos a "The protestant printing Workers of Lyons in 1551" *apud Aspects de la propagande religieuse*, ed. H. Meylan, Génove, 1957, pp. 247-57 y "Strikes and salvation in Lyons" *apud Archiv für Reformationgeschichte*, 56 (1965), 48-64, citados en EISENSTEIN: *Op. cit.*, p. 263.

116. Escribe EISENSTEIN que "Imprenta y protestantismo parecen unirse con toda naturalidad, cosa que no hacen imprenta y Renacimiento...", *Ibidem*, p. 146, y recuerda que en diciembre de 1517 se imprimieron tres ediciones distintas, en tres ciudades diferentes, de las tesis (p. 147). Ver Paul F. GEISENDORF. "Lyons and Geneva in the Sixteenth Century: The fairs and printing" *apud French Humanism, 1470-1600* (ed. W. Gundesleimer). N. York, 1969, pp. 149-163. Citado en p. 262. Según el catálogo de la Biblioteca Pública de Lion elaborado por Molinier y Desvernay (París, 1900, reprint 1979) los mss. 425-451 aportan información sobre los protestantes de la ciudad, pp. 744-749.

117. En la Nacional de Madrid hay dos: el ejemplar gayangos, R-12840 y el R-30142, muy limpio; otros dos en la Pública de Córdoba, el 9-50 y el 32-42. El primero procede del convento franciscano de Ademuz y pasó con lógico éxito la supervisión de los frailes Cristóbal de Navas y Gerónimo de Vintinilla, según el expurgatorio de 1632; en la Universitaria de Valencia, 7-1/188; y fuera de España: la Nacional de París, D 54637; British Library: 4014.aa. 57 (1); Cambridge: *Catalogue*, p. 335; y creo que en Venecia hay otro. En Estados Unidos, según NUC NV 0205980, en la Folger Shakespeare Library y el Hamilton College, en Clinton.

118. BNM: ms. 2824, *Indice primero...*, f. 293v. Junto a las *Instrucciones* de Zaragoza (1555) y Valladolid (1584).

119. BNM: ms. 22338, f. 345.

120. BNM: ms. 6154, pp. 552-56 se ocupan de Vives Pellicer y Sánchez. El *Indice* de san Martín en RAH, col. jesuitas, 9/7209, cuadernillo 44, tasado en 2 reales. El de Medina en 9/2654, en pasta, tres reales; el inventario de Araujo en Archivo Histórico de Protocolos de Madrid (AHPM): Prot. 18140, s/f., 4 reales; el *Catalogus librorum bibliothecae* de Renato Francisco de Beauveau en BNM: mss. 12798-99, p. 316, en la sección de *Controversistae*. Soberbio manuscrito.

121. BONILLA: *Op. cit.*, vol. III de la ed. de 1929, p. 240, nº 337.

122. González alude a una en alemán que no he visto. Tampoco reflejada en los repertorios, parece.

123. En la British: 856.g.42; en Grenoble: D 7560; en la BSB Polem. 2829 y Polem. 1232, Beibd I; el de la Universidad de Chicago, según NUC NV 0205837; y el de la Nacional de Madrid: R-38511, que consta en el *Boletín de nuevos ingresos del servicio de manuscritos incunables y raros* (M., 1990). Procede de distinguidas bibliotecas como atestiguan los exlibris mss. e impresos.

124. Biblioteca escurialense: ms. H-1-16, f. 363.

125. Sólo constato tres ejemplares: en Grenoble (B-1930), la Nacional de París (4^o O2 g 150) y el de san Lorenzo, 57-IX-15 (2). El texto de Vives es *Confutationes legis machumeticæ (...)* *Adiecta quoq est Lodovici Vivis Valentini, viri doctissimi, de Mahumete & Alcorano eius censura, ex Libris ipsius de Veritate fidei Christianae decerpta, una cum alijs lectu dignissimus*. 82 folios. El de Grenoble se data en 1550 y el de París en 1543. El de san Lorenzo lleva una larga anotación latina en hoja de respeto, de 1621, por David Colmillas. En la Menéndez Pelayo se

encuentra la *Confutación del corán y secta mahometana* de Lope Obregón, impreso raro de Granodè, MDLV, sign. (596), el cual pudo tener delante las *Confutationes* anteriores, estampadas por Oporinus, aunque no conste. Así lo recoge C. GRYPHO en su vida del impresor: *Vitae selectae XVII eruditissimon hominaum* (Vrotislaræ, sumptihus Danielis Pietschii, MDCCXXXIX en BNM: 2-61386). De p. 601 a 704, de Oporinus; su vida –pp. 601 a 636–, extenso catálogo de su producción, copia del de 1569. Nuestro dato en p. 638. Al final, epitafios y epigramas a su memoria.

126. BBM, col. Iriarte, *Miscelánea histórico-literaria*, caja XX, p. 93. Se dice presente en el catálogo de la Biblioteca Harlesana, tomo I, p. 65, nº 1215.

127. En *NUC NV 0205838*, en la Universidad de Chicago; en BNM: 3/52513. La colección de los Elzeviros del Palacio Real es digna de mención, ver Elisa DE LA TORRE: “Los Elzeviros de la Biblioteca del Palacio de Oriente” *apud RABM*, tomo 61 (1955) pp. 197-241.

128. Archivo Histórico Provincial de Santander, Col. Centro de Estudios Montañeses, Leg. 77, Inventarios de conventos suprimidos en 1820 (nº 2, f. 4), en el de Catalina de Monte Corbán. En la del Duque de Medinaceli (BBM), *Catálogo*, carp. I, vol. I, f. 184 y en el repertorio de libros religiosos hay dos (f. 122). Son catálogos de 1812 y 1832 respectivamente. En el XVIII hubo dos duques bibliófilos pero durante el XVI no hubo librería en la casa, en AHPM: Prot. 628, f. 630 ss el inventario de bienes de D. Juan Luis de la Cerda, en 1594, con muy pocos libros. También aparece el título y no sabemos si es el de Vives, en AHPM: Prot. 940, en el del librero Baltasar Gutiérrez (1577). También entre los libros del calificador fray Gerónimo de Pardo al morir en 1659 (AHN, *Inquisición*, legajo 4470-28). Muy activo en los 40, el 90% de su rica librería es religiosa.

129. *Gutenberg Jahrbuch 1977*: Pierre Aquilen, “Un typographe au service de la Contreréforme: Compléments à la bibliographie de Pierre Roux imprimeur en Avignon (1567-1571)” pp. 146-154.

130. Ver MILLÁS: “La apologética...”.

131. Con respecto a lo grecorromano y bíblico, en “Las obras de Luis Vives en los colegios jesuíticos europeos del s. XVI” *apud Humanismo y Renacimiento* (B., Ariel, 1987), p. 139.

