

## Reflexiones sobre Juan Luis Vives y la Tradición Conversa del Cuatrocientos

Marco Antonio Coronel Ramos  
(Universitat de València/Estudi General)

### A modo de introducción

Las fronteras que a menudo se establecen entre las diferentes corrientes cristianas a lo largo del siglo XVI suelen presentarse más tajantes y contundentes de lo que en realidad fueron (Hurga 1969: 75). J.L. Abellán describió esta realidad con las siguientes palabras:

En efecto, erasmismo, franciscanismo e iluminismo se confundían entre sí con más frecuencia de las que era de desear, y las delimitaciones que hoy hacemos los historiadores son más imposiciones *a posteriori* sobre la realidad que fiel reflejo de la misma; si a los movimientos anteriores unimos la influencia del reformismo y del espiritualismo italiano, la penetración luterana y la corriente de afición a la lectura y estudios bíblicos, que incidían sobre los tres movimientos anteriores, la cuestión de delimitar su campo y zona de influencia, precisando lo que se debe a uno u otro, parece que se sale de lo humanamente posible. (45)

Tal vez resulte exagerado decir *que se sale de lo humanamente posible* delimitar claramente las fronteras entre estos diversos movimientos, pero no deja de ser cierto que analizarlos a la luz de las diversas ortodoxias, que se van paulatinamente estableciendo a partir de la tercera década del siglo XVI, conduce a esquemas que falsean la realidad. La brocha gorda de estas delimitaciones apodócticas emborronan las numerosas isoglosas que relacionan todos estos movimientos. Algunas de estas convergencias surgen por convivencia, otras por el uso general de idénticas fuentes. A veces incluso existen divergencias de matiz que pasan desapercibidas ante el zarpazo de miradas anacrónicas. Por ello nos parece de exquisita prudencia la manera en que V. Moreno trata las convergencias evidentes entre Enzinas y Vives:

Vemos que Enzinas toma no sólo piezas de oración iguales a las de Vives, sino que en algunos párrafos el sentido de interpretación, el contenido de ellos, es el mismo. Ello no quiere decir que el burgalés se basara en el valenciano, lo que por otra parte pudiera ser, sino que lo que queremos subrayar es que el brugense de adopción se centra en textos sagrados de uso ambivalente en la Europa confesional de su tiempo. (494)

Tal vez se base Enzinas en Vives –o tal vez no, pero existe un lecho común que sirve de sustento al pensamiento cristiano del siglo XVI más allá de las diferencias confesionales. Estos mismos textos fueron leídos y reinterpretados una y otra vez en las sucesivas reformaciones de la Iglesia que se suceden desde las centurias precedentes. Partiendo de ellos existen temas que son tópicos al menos desde las reformas carolingia y gregoriana, aunque a veces sean tenidos por singulares de las restauraciones del siglo XVI. Uno de ellos es la llamada al perfeccionamiento intelectual y moral del clero como paso previo a la reparación integral de la sociedad. Si el clero –y los nobles– son los modelos de la sociedad, su debacle moral es una de las causantes principales de la deriva del pueblo.

Esta idea localizable por doquier en el siglo XVI –véase el *Lazarillo*– aparece, por poner un ejemplo, en F. Eiximenis: “¿Com se porà abstenir de furta e de tiranejar lo cavaller o lo noble hom envers los vassalls quant veu que lo rei o lo gran prelat fa semblant? Cert, grans armes pren a fer semblant per la mala obra que veu fer a los majors” (73). En lo que afecta al clero estas ideas, constantes en todas las literaturas españolas, se

basan tanto en la *Regla Pastoral* de Gregorio Magno como en *Sobre el sacerdocio* de Juan Crisóstomo.

No es preciso para el objetivo de este trabajo abundar en el origen medieval de gran parte de los temas esenciales de las reformas del quinientos. Lo importante es señalar que la singularidad del siglo XVI no reposa en los temas en sí, sino en la hermenéutica que les da interpretación. A este respecto debe afirmarse, como explicó Congar (1953), que en el siglo XVI se impone la *hermenéutica de la ruptura o de la discontinuidad* (Madrigal 2012). Hasta ese momento el término *reforma* no implicaba discontinuidad ni suponía vocación de ruptura. Simplemente aludía, siguiendo la etimología del vocablo, a la reformulación de determinados aspectos de la piedad, la sociedad o las relaciones entre la Iglesia y el poder civil. Eso son las correcciones de las órdenes religiosas acontecidas en el último tercio del siglo XV y las que se producirán en el mismo siglo XVI. También a ese concepto de reforma responden las disposiciones del Concilio de Letrán de 1512. Las reformaciones católicas del siglo XVI siguen pedisecuamente este esquema. En este ámbito deben englobarse en España los cambios sociales y eclesiásticos propiciados tanto por los Reyes Católicos como por Carlos I y Felipe II.

El mismo erasmismo no es una hermenéutica de discontinuidad o de ruptura, dado que sigue siendo deudor del concepto de cambio como *corrección y sucesión*. Por tanto, a la hora de valorar las reformas, hay que tener presente no sólo los temas, sino el punto de partida intelectual que las inspira y que se refleja en su manera de interpretar la realidad. El erasmismo coincide en ambos aspectos con otras corrientes de enmienda eclesiástica provenientes de la centuria precedente, y de ahí que en ocasiones sea muy difícil discernir lo que singulariza a cada una de ellas. Son cuestiones de matiz algunas veces; en otras, diversa preponderancia de idénticos elementos; o simplemente diversa disposición de problemas o de énfasis en los problemas.

Por eso no debe extrañar que Bataillon hable de *erasmización* del movimiento iluminista español o de que categorice el Círculo de Alcalá de erasmismo iluminado o de iluminismo erasmizante (212). Más allá de etiquetas parece claro que los iluminados podrían haber encontrado en Erasmo la sistematización de algunos elementos que eran recurrentes en las reformas españolas del siglo XV. Entre estos se encuentran la reacción contra la inmoralidad del clero, la defensa del cristianismo interior o la concepción paulina de la Iglesia como cuerpo. Abellán (59-70) las tiene por identificativas del erasmismo, pero en realidad constituyen el sustrato común del pensamiento reformado bajomedieval. Por ello, más allá de etiquetas, para comprender en su profundidad los movimientos reformistas en la España del XVI hay que tener muy presente el siglo XV. Solo así la propia etiqueta *erasmista* será algo más que una categoría fosilizada, al decir de Pastore (2010:33).

### **Preerasmismo y erasmismo**

La crítica ha acuñado diversos términos para referirse a las reformas del siglo XV. Uno de ellos es el de *preerasmismo* (Alcalá), aceptable porque los que lo promueven analizan los aspectos singulares del XV español que pueden considerarse coincidentes con el pensamiento de Erasmo, pero surgidos con independencia del holandés. Es el caso de Azcona cuando habla del tipo ideal de obispo que se desarrolla en España durante el siglo XV. Dentro de esta corriente destaca también Sicroff que alude a la figura de Alfonso de Oropesa como *anticipación* de Erasmo (1971). En el mismo sentido se manifiestan Márquez Villanueva (1960) y Pastore (2003; 2010) con respecto a Hernando de Talavera. Asensio había hablado refiriéndose a esas mismas líneas de pensamiento de *corrientes afines* al erasmismo (1952). Podría decirse que, cuando di Camillo habla de

*humanismo castellano* en el siglo XV (1968), está también refiriéndose a este mismo corpus textual.

Pero, más allá de debates terminológicos, lo importante es que estas tendencias parecen vinculadas a la convivencia en España de cristianos con judíos y conversos. A este respecto una fecha importante es la de 1391 (Amran), cuando, tras diversas olas de conversiones masivas, los conversos ocuparon puestos de relevancia social. En realidad, seguían ejerciendo sus oficios anteriores, entre ellos el de recaudador de impuestos. Empieza entonces a fraguarse un movimiento contrario a estos cristianos nuevos, a los que se acusa de querer destruir a los cristianos viejos (417-420 Round). En cierto modo, son acusados de los mismos males que se atribuían a los judíos: la muerte de Cristo, la toma de Toledo por los árabes y, en definitiva, muchas inmoralidades que Norman Cohn denominó *fantasía del judío demoníaco* (1962).

Un hito en este proceso de criminalización del converso fue la rebelión toledana (González Rolan – Saquero Suárez – González Saquero) de 1449 (Round, 413). El acceso al poder de la dinastía de los Trastámara supone un nuevo cambio de giro que prefigura ya la política en tiempos de los Reyes Católicos y del siglo XVI (Valdeón Baroque). Puede decirse que la insurrección toledana fracasa como movimiento, pero triunfa como ideología. Para algunos esa ideología es la que subyace en el decreto de expulsión de los judíos firmado por los Reyes Católicos el 31 de marzo de 1492 (Kriegel, Suárez Bilbao). Se ponía así fin a una presencia del pueblo hebreo en España de la que hay constancia al menos desde el siglo IX (Assis). Esa presencia no los había hecho jamás ciudadanos de los reinos hispánicos, sino que vivían por permiso real y como propiedad de los monarcas. Esa expulsión de Castilla y Aragón era un eslabón dentro de las prohibiciones de residencia decretadas en Inglaterra (1290) y Francia (1306).

Puede afirmarse que en todo este tránsito ideológico el antijudaísmo se transformó en antisemitismo, al tiempo que el judaísmo pasó a tener consideración de herejía (Mitre Fernández). Un ejemplo de este argumentario es la obra de Alfonso de Espina titulada *Fortalicium Fidei contra Iudaeos, Sarracenos aliosque Christianae Fidei inimicos*, escrito en 1459. Frente a este texto de marcado antisemitismo, destacan tres títulos esenciales en el pensamiento reformador español del siglo XV: *Lumen ad revelationem gentium* (1971) de Alonso de Oropesa, General de los Jerónimos, *Defensorium unitatis Christianae* (1943) de Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, y la *Catholica Impugnación* de Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada.

En la primera de estas obras, surgidas dentro de la Orden Jerónima, se encuentran rasgos de lo que luego se llamará *devotio moderna*. De hecho, en los cenobios de esta orden profesaron muchos cortesanos decepcionados de la sociedad (Beinart; Azcona). Sicroff (1971; 1981) pone de relieve cómo en el *Lumen* de Oropesa existe una serie de rasgos interesantes que relacionan a los erasmistas del siglo XVI con la España del XV. Semejante es la propuesta del *Defensorium Christianae religionis* (1943) de Alonso de Cartagena, que desarrolla un argumentario profuso de defensa de la universalidad del bautismo y cómo éste limpia todos los pecados, incluido el de haber sido judío. Partiendo de ella, procede también a defender la unidad de la Iglesia basada en la revelación y en la fe. La revelación hace partícipe al pueblo de Israel de la economía de la salvación, mientras que la fe establece ese vínculo de continuidad al que están llamados todos – también los judíos. En este sentido el bautismo es también un signo de unidad de todos los creyentes, porque a todos por igual los convierte en hijos adoptivos del Padre. La misma universalidad de la fe la defiende Hernando de Talavera en su *Catholica impugnación*. Tal vez por ello su autor llegaría a padecer la incoación de un proceso inquisitorial contra su persona y contra algunos de sus familiares (Herrero 1969).

Ninguno de estos autores, sin embargo, codifica y sistematiza su pensamiento, sino que responden a una coyuntura socio-política concreta. Así, sobre Talavera, afirma Márquez Villanueva lo siguiente:

En vano se buscará una formulación completa de su doctrina espiritual, que nunca pensó en codificar, y sólo de una manera imperfecta y dificultosa puede rastrearse en sus obras, escritas casi siempre por motivos circunstanciales; el gran legado de Fr. Hernando fue en realidad su fascinante y revolucionaria vida, impregnada de caridad cristiana y de clarividencia ante los grandes problemas de su tiempo. (110)

En efecto, estos autores destacan por el ejemplo de sus vidas más que por lo sistemático de su pensamiento. Lo que también resulta cierto es que esas existencias dedicadas al cuidado de almas y a la práctica de la caridad se reflejan, como en el caso de Talavera, en una concepción propositiva de la catequesis. La evangelización para estos autores es hacer accesible a Cristo a través de la palabra y el ejemplo y no de la coacción. Así lo aplicó Talavera en la instrucción que dedicó a los conversos de Sevilla en 1478. El mismo método empleará en Granada con los moriscos tras ser nombrado primer arzobispo de la ciudad. Allí fue conocido como el *santo alfaquí* y se cuenta que aprendió árabe para poderse comunicar mejor con el pueblo que se le había encomendado. También exigió respeto por las capitulaciones ante posturas menos pacientes con la lentitud de las conversiones. No deja de resultar curioso que Vives defiende en *De disciplinis* lo que hizo Talavera al aprender árabe:

Me complacería en gran manera que en la mayoría de nuestras ciudades se instituyeran escuelas de lenguas, no solamente de las tres consabidas, sino también de la arábica y de las que los pueblos agarenos tuviesen por vernáculos, para que las aprendieran, no hombres ociosos a fin de ganar con ello gloria y aplauso, sino los más fervientes y celosos devotos dispuestos a dar su vida por Cristo, de suerte que aleccionados en ellas lo anunciaran a aquellas gentes que muy poco, apenas nada, han oído de él. (II, 78)

Puede decirse que esta línea catequética propositiva concluyó en 1511. Sin embargo, dejó rastro en algunos de sus sucesores en la sede granadina como fray Pedro de Alba, al que J.L. Vives convertirá en protagonista de su *Diálogo de doctrina christiana* (2009). A través de fray Pedro, el valenciano hacía toda una llamada a la propositividad frente a la imposición en las cosas de la fe, trasladando la catequética aplicada con los cristianos nuevos a las relaciones entre los propios cristianos. Entre los cristianos separados sólo cabía un diálogo inspirado en la voluntad de consenso y en el empeño de encontrar los denominadores comunes que unían a todos los que se consideraban discípulos de Cristo.

En consecuencia, por ser discípulo de Hernando de Talavera, al que fray Pedro cita en el mencionado diálogo, y por su propia actuación pastoral, Vives lo hace protagonista de su obra. Este prelado había formado parte de una comisión nombrada para tratar los problemas de los moriscos en Granada. A esa comisión Galíndez de Carvajal remitió un informe explicitando las medidas que se debían tomar para que éstos llegaran a ser buenos cristianos. En ese informe, además de incidir en la importancia del ejemplo moral del obispo y del clero (Gil Sanjuán 386s), se indica algo muy importante: lo difícil que resulta usar las costumbres como indicio sobre la sinceridad de una conversión. A veces, los conversos hacían, comían o vivían como siempre lo habían hecho porque, en realidad, no conocían otra manera de comportarse.

No resulta necesario para el objetivo de este trabajo ir más allá en la descripción y relato de las vidas y obras de estos autores. Lo que hace imprescindible su cita es resaltar que en sus obras están presentes temas y motivos que luego se considerarán erasmistas.

El propio Bataillon aludió a este hecho al referirse al abundante uso de la imagen del cuerpo místico de Cristo en el siglo XV, y que luego será usual entre autores erasmistas (XIII-XV). La coincidencia de temas no proviene de idénticas situaciones sociales, ni se inspiran en parejos fundamentos, pero la analogía de postulados hará que en la España de la primera mitad del quinientos Erasmo adquiera una influencia arrolladora que no habría conseguido de no existir un substrato complementario.

El origen remoto del *erasmismo ante litteram* español es, como cabe deducirse de lo escrito hasta ahora, las relaciones entre los cristianos viejos y los conversos. Durante mucho tiempo en España los judíos fueron respetados como custodios de la *hebraica veritas*. Se reconocía en ellos al pueblo elegido y al heredero del Antiguo Testamento. Sin embargo, este estatus de respeto se rompió cuando conversos como Nicolás Donin lanzaron la acusación de que los judíos habían profanado y tergiversado voluntariamente el Antiguo Testamento a través del Talmud. El Talmud era la prueba inapelable de que se trataba, en realidad, de herejes, que querían acabar con el cristianismo desnaturalizando el Antiguo Testamento en lo que éste tenía de figuración de Cristo como Mesías y como Dios y hombre.

Este proceso de anatemización de lo judaico pudo empezar en la impugnación del Talmud que el citado Donin presentó ante el papa en 1236. A partir de entonces, y como una corrosiva taca, se fue fraguando el tópico de la *pravedad herética* innata en todo el pueblo judío (Rosenthal; Garland; Cohen; Schubert; Yuval; Gampel; Suárez Fernández). A esta reprobación medular del pueblo hebreo se unirán poco a poco un aluvión de vituperios y calumnias que derivaron en la España de finales del siglo XIV en ataques a las juderías como cenáculos que trataban de quebrar la fe cristiana, movidos, además por la usura y otros intereses. De este modo la visión paulina sobre los judíos, tal y como san Agustín la había recogido en su *Tratado contra los Judíos* (1990) cayó paulatinamente en el olvido.

A partir de ahí, la justificación de los ataques antijudíos quedará fijada en la atribución de todo tipo de herejías y blasfemias propaladas con la herramienta del Talmud. Los cristianos tenían derecho a defenderse del contagio que los judíos suponían. Finalmente, la pravedad herética judía deriva, como se ha dicho, en el antisemitismo, consistente en defender la maldad innata de toda la raza judía. En ese instante, el antisemitismo afectará igualmente a los conversos, que jamás podían expiar haber pertenecido a la estirpe judía (Caro Baroja, Américo Castro o Domínguez Ortiz, Pérez o Netanyahu 2002). Este pensamiento será el que los autores antes mencionados contrarrestarán por suponer una negación de la universalidad del cristianismo y, lo que es más grave, una refutación del perdón que supone el bautismo, del efecto general de la redención y, sobre todo, de la unidad de la fe.

El desvío del ataque contra judíos sobre los conversos tiene también que ver con que éstos seguían asumiendo el mismo papel social que antes de su conversión. Por eso, entre los conversos se encuentran familias de gran poder económico y de gran ascendencia social, cultural y religiosa como la familia de los Santa María-Cartagena, a la que pertenecen Pablo de Santamaría y el citado Alonso de Cartagena (Cantera Burgos). En definitiva, eran ya cristianos, pero no podían desprenderse de la crítica de ser herederos de la cultura sefardita, que tanto influyó en España (Ray; Sassoon). Esta herencia les permitió, entre otras cosas, descollar en los estudios bíblicos (Sarna). Esta suficiencia en el conocimiento de la Escritura despertará nuevas sospechas sobre los conversos y reforzará el traslado a ellos de las censuras antijudaicas con la acuñación del término *judaizar*. En el campo teológico esto supone llamarlos herejes por atribuirles la negación de la doble naturaleza de Cristo y su venida como Mesías (Netanyahu; Benito Ruano).

Estas polémicas antijudías, que se suceden a lo largo de toda la Edad Media (Funkenstein) –y que alimentarán la persecución del converso- tendrán cierta presencia en el humanismo. Es el caso de Erasmo (Kisch) o del propio tratado *Von den Juden und ihren Lügen* (1543) de Lutero. Ahora antijudaísmo está ya completamente trasvasado de antisemitismo (Poliakov; Oberman). De hecho uno y otro concepto se refuerzan y constituirán una idea fuerza en todo el humanismo europeo.

Una de las voces en cierta manera discordante dentro de este concierto será J.L. Vives, tal y como se pone de relieve en las tres primeras obras que publicó en 1514: *Iesu Christi triumphus*, *Ovatio Virginis Dei parentis* *Ovatio* y *Descriptio clypei Christi*. En esos textos el valenciano presenta un cristianismo en el que se acentúan todos aquellos elementos en los que incidieron los autores del siglo XV: la unidad de la Iglesia basada en el postulado paulino de que todos han sido salvados por Cristo resucitado y una concepción de la religión cristocéntrica basada en un Cristo-Mesías a la vez Dios y hombre. Defendemos, a la luz de estos primeros escritos, que el acercamiento a la religión y a la religiosidad de Vives depende de esas fuentes conversas del siglo XV, y de ahí que focalice en sus textos los mismos problemas que Oropesa, Cartagena o Talavera. Vives actúa como un converso que reclama una religión en la que se realza todos aquellos aspectos de la ortodoxia que, según se decía, quebrantaban los conversos judaizantes. Teniendo presente este aserto, sorprenden las siguientes palabras con que Bataillon trata de explicar la poca afinidad de Erasmo con España (1986: 77):

España es para él lo ignoto, el destierro total. Es otra humanidad. Los españoles de la Corte lo fatigan con sus cortesías molestas e importunas. Vives mismo, ese valenciano tan europeo, con quien ha trabado conocimiento en Bruselas, no es excepción de la regla. España es, a sus ojos de occidental, uno de esos países extraños en que la cristiandad entra en contacto con los semitas rebeldes al cristianismo y se mezcla con ellos. Parece casi como si hubiera, en este ciudadano del mundo, un secreto antisemitismo. (488)

A nuestro juicio –y paradójicamente- es *ese secreto antisemitismo* lo que hace que Erasmo triunfe en España, porque el paulinismo centroeuropeo se asentaba sobre una concepción de la Iglesia semejante a la desarrollada por los conversos españoles del siglo XV. A lo largo de este siglo en España se produjeron cambios que afectaban tanto a la vivencia individual de la religión como a lo institucional, universitario y teológico (Andrés 1976-7). En el seno de estos ámbitos se despliegan movimientos como el de los alumbrados, los erasmistas o humanistas cristianos, el eremitismo y otros que dan lugar a una amplia producción de obras ascético-místicas que sobrepasan en número las tres mil (Bosch 353). Estos movimientos, como se dijo al principio, se interfieren mutuamente y suelen mostrarse renuentes a una distinción quirúrgica. La invención de la imprenta facilitará tanto el constante influjo entre ellos como la propagación de los postulados que defendían. La distinción entre ellos no se hará nítidamente tangible hasta que se imponga la hermenéutica de ruptura en algunos ámbitos de reforma.

### **Juan Luis Vives y el siglo XV español**

Juan Luis Vives, considerado desde la perspectiva de este artículo, aparece vinculado no sólo con el erasmismo, sino también con las corrientes de espiritualidad autóctonas. Tal vez de ahí surja en ocasiones la sensación de heterodoxia mezclada con la más acendrada ortodoxia. El valenciano elabora un pensamiento religioso en el que el irenismo y la universalidad se conjugan para dar lugar a una ética ciudadana estricta y a una moral individual exigente. Esa exigencia sólo es dulcificada por su profunda confianza en la misericordia divina que, atendiendo a lo que dice el apóstol Pablo, atañe universalmente a todos los hombres, incluyendo a los judíos (Rm 11,25-32). Sólo

recurriendo a esta doble fuente pueden explicarse los tres primeros textos que Vives publicó que, a pesar de ser los primeros, muestran claramente, como se verá, lo que constituye la médula del pensamiento religioso vivesiano. De esa concepción de la religión emergerán progresivamente sus propuestas sociales, políticas o pedagógicas.

El núcleo de ese pensamiento religioso es el cristocentrismo, en donde de nuevo convergen los movimientos conversos con el paulinismo centroeuropeo. Tal vez pueda decirse que el cristocentrismo converso es más marcadamente teológico, mientras que el erasmista suma a esa veta el cristocentrismo antropológico. En efecto, desde la teología, el cristocentrismo se asienta en el énfasis de la doble naturaleza humana y divina de Cristo, en su papel mesiánico-redentor, en su mediación exclusiva ante el Padre; desde la antropológica, esta realidad marca una manera de relación entre Dios y el hombre a través de Cristo, o lo que es lo mismo, la imitación de Cristo es la razón de ser de la propia dignidad humana. De aquí parte el pensamiento del cuerpo místico tenido por Maravall como medular del pensamiento erasmista (1983: 181-99). Esta premisa genera la concepción evangélica y participativa de sociedad que Vives irá desarrollando a lo largo de su vida (Mestre 1993).

Todos estos pensamientos están presentes en un texto como el *Diálogo de doctrina christiana* (2009) y fueron tenidos en cuenta cuando lo atribuimos a la pluma del valenciano. Y a este respecto, no está de más recordar las sabias palabras de Moreno Gallego: “Pero precisamente este énfasis en Jesucristo y, en comparación, la escasa atención a María y los santos, le hace relacionable en su objeto teológico con formas de espiritualidad calificadas de heterodoxas entonces” (488). La realidad descrita certeramente por Moreno es lo que desconcierta a muchos críticos, que tienen dificultades en admitir la ortodoxia católica de una religión centrada insistentemente en Cristo, es decir, asentada sobre la gracia como fundamento de la salvación.

Para Vives la posible coincidencia de estos pensamientos con la luterana preponderancia de la gracia frente a las obras y su catolicismo sincero no resulta contradictorio. A nuestro juicio, así es porque Vives llega a esta concepción de la *gracia* separándose radicalmente, como hacían los conversos, de la religión tasada de los judíos y acentuando la universalidad de la fe –y de la salvación– que sólo puede asentarse en la misericordia gratuita de Dios. Si de las obras dependiera, el acercamiento al problema tendría que ser necesariamente inductivo, pero Vives se acerca a la fe deductivamente, es decir, desde la premisa apriorística de un Dios que ama a todos y que prefiere la paz y la concordia entre todos. Vives naturalmente avivará y acendrará estos pensamientos con el rescoldo de san Pablo, concurriendo entonces con la *devotio moderna* centroeuropea.

Esta doble fuente del pensamiento religioso vivesiano se hace patente en las obritas que publica en 1514. Luego, la sistematización teológica y moral de los paulinistas centroeuropeos se impondrá a lo que son asertos cuasi desesperados de unos conversos que claman por realzar su ortodoxia, por diferenciarse de los judíos y por encontrar un nicho en la sociedad en la que pretenden convivir. En todos esos conversos se subraya la doble naturaleza de Cristo, su papel mesiánico, la índole cabal y cumplida del perdón bautismal y, sobre todo, la universalidad de la fe. Todos estos pensamientos son los que resumen el cristocentrismo vivesiano, tal y como se deja ver en las mencionadas tres obritas que publicó en 1514.

El primero de estos textos –*Iesu Christi Triumphus*– proclama que la resurrección es el origen de la fe y la prueba de la misericordia divina y de la redención universal de todo el género humano; el segundo, continuación del anterior –*Virginis Dei Parentis Ovatio*– incide en la humanidad de Cristo, nacido de mujer, complementando el Cristo resucitado y triunfante; la última que mencionaremos –*Clypei Christi descriptio*– pormenoriza cuáles son los fundamentos de la Iglesia y de la tradición; en esa Iglesia

existe una continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento tal y como aparece en los conversos españoles. Según esto Israel forma parte esencial de la economía de la salvación. Puede asegurarse que una historia de la salvación centrada en Cristo y una concepción de la Iglesia regida por la fe en Jesús es lo que sustenta lo que hemos llamado *crisocentrismo vivesiano*.

Vives retoma los temas habituales en los conversos del XV, pero lo hace a través de diálogos humanísticos con personajes reales. Además, frente a polemistas como el propio Erasmo, Vives buscará el equilibrio y huirá de trifulcas confesionales. El pensamiento se presenta como proclamación exultante de la fe y no como litigio excluyente. Se centra siempre en lo que es postulado esencial de la fe, y, en este sentido, no tiene más remedio que poner el foco sobre Cristo. En todo momento y en cualquier circunstancia, Cristo será la única ánora a la que aferrarse. Se lo dirá años después a su amigo Cranevelt en carta de 17 de febrero de 1526:

No hay nada seguro, nada agradable; el hablar es un engaño, un engaño el callar; como si el no reclamar debiera interpretarse como asentimiento; para unos todo es herético, para otros frívolo. Lo que antes se toleraba y se perdonaba a fuerza de excusas justificadas, ahora se lleva la sospecha de un mal mayor. Para unos si no se tiene la osadía de despreciar a Dios y reírse de los santos, no es uno buen cristiano; y si no se roba, es uno tenido por hipócrita; hay que confiar en sus propias obras, no en la fe. ¿Qué consuelo en esto sino tranquilizarse con la idea de la partida y prepararse de tal forma que cada cual mantenga la esperanza de que irá a Cristo, en quien no habrá ya ni fingimiento ni disimulo, nada sujeto al odio ni al favor, sino todo claro y seguro? (Jiménez 427s)

Véase cómo Vives se sitúa siempre lejos de todo extremismo: el de los que quieren acabar con toda la tradición y el de aquellos que hipócritamente se justifican con la tradición; el de aquellos que lanzan anatemas desde la autoridad y el de aquellos que miran las costumbres como puras supersticiones epidérmicas. En medio de ambos, mientras unos se tranquilizan con sus obras y otros con su radicalidad, la medida de una fe adherida a Cristo representa para el valenciano la única esperanza. De ese Cristo, de cuya resurrección pende la fe, surge la unidad de la Iglesia y la igualdad de los creyentes. La división entre cristianos será, por tanto, fruto de odios, pero no de la certeza de la fe. En definitiva, frente a fingimientos y disimulos, Vives pregona la seguridad y la claridad del propio Cristo. Este mensaje de unidad anclado en un crisocentrismo teológico y antropológico vincula a Vives con la tradición del cuatrocientos español y hace posible su incardinación en el paulinismo centroeuropeo.

De ahí puede surgir una sociedad de paz y concordia que, sin embargo, pervive maltrecha, arponeada por la maldad y la ignorancia: la maldad es en el fondo mala fe y la ignorancia superficialidad intelectual y moral. Así lo dijo el valenciano con ocasión del procesamiento de su amigo Juan de Vergara:

Es del todo cierto lo que dices que nuestra patria está llena de envidia e insolencia; añade también de salvajismo. Pues ya se tiene como cosa cierta entre ellos, que no hay nadie medianamente instruido en las buenas artes, que no esté lleno de herejías, de errores, de judaísmo; de suerte que a los sabios se les ha amordazado e impuesto silencio y a aquellos que avanzaban hacia la erudición se les ha inyectado, como tú dices, un enorme terror. (Jiménez 587)

El salvajismo entre cristianos tiene como acusaciones preferidas los cargos de herejía y de judaísmo. Estas imputaciones albergan toda su gravedad situadas precisamente en las coordenadas de una España emergida del siglo XV. Ya entonces la herejía y la incriminación de judaizar van unidas. Vives, frente a todo ello, propone una concepción de la fe construida desde lo común y no desde maximalismos ideológicos.



Puede decirse que el valenciano desideologiza la religión para devolverla a la naturalidad paulina. Y es esta religión la que mana de los textos citados publicados por primera vez en junio de 1514 en París y, luego, en octubre del mismo 1514, en Lyon. Más tarde serían revisados para ser insertos en los *Opuscula Varia* de 1519.

El primero de estos textos, *Iesu Christi Triumphus*, es, sin duda, una declaración de que el hecho fundante del cristianismo es la resurrección de Cristo, que transforma a todos los creyentes por igual en hijos adoptivos del propio Dios. La resurrección es, además, el hecho concreto que revela, según Pablo, la divinidad de Cristo y, por ello, su papel mesiánico (Rm 1, 3-6). De ahí que no sea posible la salvación sin creer en Cristo. Este pensamiento, aunque parecerá distintivo de algunos reformados enfrascados en hacer preponderante el papel de la fe frente a las obras, puede encontrarse en muchas autoridades medievales, como Ramon Llull: “Fill, a creure te cové en aquest senyor Jhesuchrist de qui yo parle; cor si no.u fayïes, no series recreat ne seria levada de tu la colpa la qual te fo donada per lo primer pare, en la qual són los jueus e los saraÿns e.Ils altres infels, per ço cor no creen en lo eveniment ne en la passió de nostre senyor Déus Jhesuchrist” (48).

La obra que comentamos de Vives es también paulina porque gravita sobre aquella aseveración que calificaba de vana la fe si Cristo no hubiera resucitado (1Cor. 15,14). Por ello, y a semejanza de los triunfos con que eran honrados los generales romanos victoriosos, el verdadero triunfo para un cristiano debería ser Cristo, cuya victoria marca el nacimiento de la era de la gracia. La apelación a la comparación del triunfo romano (Künzli; Vernsnel; Beard) es inseparable del uso que algunos de aquellos fastos clásicos tenían en el Renacimiento como expresión de poder (Zaho y Bernstein). Esta alusión al mundo clásico es el punto de partida ficcional del diálogo. Se recuerda el doble carácter religioso y civil que presentaban los triunfos, que sólo el senado podía concederlos o que en la liturgia del triunfo existían una serie de elementos como la corona de laurel, la *toga picta*, el carro tirado por cuatro caballos o la procesión con participación de los soldados y de los vencidos.

Siguiendo esta analogía se explicará la resurrección de Cristo, el auténtico triunfo para un cristiano, porque representa la victoria sobre el pecado. Por eso la resurrección es el día más celebrado y, gracias a ella, los hombres son hechos partícipes de la inmortalidad de Cristo: “Festus est Resurrectionis dies Christianis, ubique terrarum celebratus, isque quam maxime, quod resurgens a mortuis Iesus eo die redemptorium opus exegerit et nos omnes fecerit immortales, vitae participes” (40). Es precisamente en ese día cuando, tras los oficios, se encuentran unos amigos de Vives y el propio Vives. Gaspar Lax les propone ir a su casa a comer y allí, luego, llegarán Miguel de Santángel y Francisco Cristóbal. Es entonces cuando se plantean hablar del *triunfo* de Cristo ante un libro de horas donde aparece una pintura con el triunfo de César. El anfitrión puntualiza en ese momento que el auténtico triunfo para un cristiano es la resurrección y propone que cada uno aporte su visión sobre el tema.

Pero justo antes de que cada personaje pronuncie su parlamento, Vives recalca los principios fundamentales de su concepción de la religión. Empieza por el esperado cristocentrismo, diciendo que Cristo es el único sostén de la fe, y de ahí que no haya materia más adecuada para un cristiano que meditar constantemente sobre Cristo. Ningún libro ni autor, apostilla, debe ser cultivado con predilección por un cristiano sino la Biblia, en donde se relata la vida de Cristo y su triunfo resurreccional:

Ego itaque de nostro Dei Optimi Maximi triumpho sic sentio: principio materia ea est, in qua noctu et interdium versari Christianus meus potius quam in mendaciis pernoscendis deberet. Gravis est et quolibet homine sine discretione digna. Nam etsi Titi Livii, Lucani, Suetonii libri legenda relegendaque

volumina iudicantur –transeo Q. Curtium, Chaeronensem Plutarchum et id genus alios- quod bella , quod triumphos, quod gesta virorum fortium narrent, quid de nostri Christi, de nostri Dei, de nostri liberatoris, quid de parentis optime de nobis, merita bellis, ovationibus et triumphis censemus? Num erunt reiiciendi? Num aures, cum legentur, aut oculos, cum sese offerent, quasi venenum quodpiam vel vera deliramenta, occludemus? Atqui eorum nugis et stultiis ipse iudico faciendum. (24-6)

Véase, en primer lugar, que Vives habla de *cristiano* sin distinción alguna y a todos atribuye la obligación de meditar sobre la vida de Cristo, el libertador o redentor de todos. Vives sitúa el texto en el horizonte cristiano y catequético de la obra, y de ahí que no deba extraerse conclusiones precipitadas sobre eventuales censuras de la cultura clásica. Se equivocaría quien así escribiera porque, sin el propio referente cultural clásico –el de los triunfos o, luego, el de las ovaciones y el de la descripción del escudo de Eneas, sería ininteligible el texto que ahora nos ocupa. Vives habla aquí específicamente para cristianos y les recuerda que deben ser cristianos formados y que eso exige conocer la historia de la salvación y los principios fundamentales de la fe. Situada la cuestión en este terreno, no hay distinción factible entre cristianos de un tipo o de otro, porque, en la resurrección todos los hombres son hermanos. Así lo indicará claramente luego en *de subventione pauperum* donde escribe: “Son verdaderos hermanos aquellos a los que Cristo volvió a engendrar de un modo particular y santo: ante el cual no hay distinción de judío y de griego, pues él es el mismo Señor de todo, rico para todos los que le invocan” (128).

En este texto se está referenciando Gal 3, 28s, donde Pablo establece la igualdad de todos en Cristo Jesús. Desde la resurrección desaparecen las diferencias biológicas, psicológicas y culturales. Ya en otra ocasión hemos defendido que este principio es el que conduce a Vives a no sacralizar ningún pueblo, ni siquiera el griego (en prensa), y, más específicamente, a defender una sociedad en la que mujer adquiere una dignidad hasta entonces inusitada (Coronel 2012b). Este pensamiento se hace recurrente en Vives, y así reaparece también en la carta al papa Adriano VI: “De acuerdo con la doctrina de san Pablo, según la cual ya no es griego o judío o francés o español quien ha renacido por medio de Cristo, sino una nueva criatura” (20). Con este mismo pensamiento y en esta misma carta defenderá su posición irenista ante las convulsiones políticas de su época:

Es misión tuya, Santísimo Padre, a partir de los preceptos de nuestra religión, como intérprete de los cuales velas por el mundo, enseñar a los príncipes y a sus consejeros que esta guerra entre hermanos y, lo que es peor, iniciados por el mismo bautismo, es injusta, criminal, contra lo lícito, contra la piedad, igual que si los miembros de un mismo cuerpo lucharan entre sí, de acuerdo con la doctrina de san Pablo, según la cual ya no es griego o judío o francés o español quien ha renacido por medio de Cristo, sino una nueva criatura; los que piensan en esto y lo ponen en práctica, paz sobre ellos. (19s)

Esta cita testimonia la veracidad de la afirmación de que el irenismo vivesiano reposa sobre la universalidad de la fe y sobre la igualdad humana nacida de Cristo. Si se retoma la última cita del *Triumphus*, debe concluirse que llamar a Cristo *libertador* supone proclamar que es el Mesías. Y es éste uno de los puntos resaltados por los conversos del siglo XV al recaer sobre ellos la constante sospecha de judaizar. Pero esa liberación tiene como consecuencia la igualdad de todos los hombres, pensamiento en el que también insistían los conversos. A todo ello se une el pensamiento paulino de que la majestad de Cristo se mostró en la resurrección (Rm 1,4s). Estos tres postulados son reiterativos en Vives y habituales en los autores conversos que hemos mencionado en la segunda parte de este trabajo. En consecuencia, que esta primera obra de Vives trate de realzar la

resurrección de Cristo, vista como un triunfo, es decir, como expresión máxima del poder divino de Cristo, es toda una declaración de cristocentrismo y de universalidad en la fe porque “et nos omnes fecerit immortales, vitae participes”.

Empiezan entonces los parlamentos de cada contertulio. Los discursos forman una trama armónica en la que se realza una idea de la religión centrada en el Hijo. En efecto, el primero en hablar es el anfitrión, Gaspar Lax, que describe la vida de Cristo como una milicia contra todos los males que atenazaban al hombre por culpa del pecado. La vida cristiana concebida como milicia es también paulina (Ef 6,10-20). En ella el cristiano, pertrechado con la coraza de la fe, lucha contra la carne, el diablo y, en general, contra todas las consecuencias del pecado original. Ese camino es el que también recorre Cristo y es el que conduce a la victoria en la cruz y al triunfo en la resurrección. Vives, a través de Gaspar Lax, está proponiendo la imitación de Cristo como una milicia en el mismo sentido que Erasmo en su *Enchiridion* de 1501.

En este sentido, Cristo merece el triunfo por haber luchado contra los enemigos más terroríficos: “Fuit et Christo, nostro eximio imperatori, bellum in daemona primum, alterum contra mundum, tertium contra carnem, in Iudaeos quartum, in mortem postremum. Quae omnia ad hunc esse gesta modum scitote” (44). En esta lucha Cristo sale vencedor incorporando al hombre a la nueva vida de la gracia. En realidad todo el discurso de Lax es el desarrollo y explicación de todas y cada una de estas batallas. El hombre en el bautismo renace a esa nueva existencia y en el voto que entonces pronuncian los padrinos renuncia precisamente al mal –Satanás- como sujeto que encarna el pecado vencido por Cristo.

El demonio, el mundo, la carne, los judíos y la propia muerte son los vencidos por Cristo. El resto del discurso de Lax es el desarrollo y explicación de cada una de estas batallas, en las que se va demostrando la divinidad de Jesús, cosa negada por los judíos y, por tanto, realizada por los conversos. En la primera de esas luchas, Cristo combate el origen del mal y es entonces cuando Lax defiende el Dios trinitario que también era recalado por los conversos frente a su negación por los judaizantes. En efecto, en esa lucha contra el demonio se presenta a Cristo, mostrando su desasosiego frente al Padre ante la inminencia de la batalla con palabras que recuerdan el *De tristitia Christi* de Tomás Moro, y, al mismo tiempo aparece el Espíritu Santo dando la señal de inicio de la batalla. De esta manera, en el Cristo apesadumbrado se descubre la humanidad de Jesús y en la propia batalla su divinidad, y de ese modo queda perfectamente establecida su doble naturaleza como también hacían los conversos frente a los judíos.

Semejante es la descripción de las otras batallas: la que lo enfrenta al mundo es un combate que también cada hombre debe realizar contra la carne; la lucha contra los judíos es, en el fondo, una superación de la ley frente a la gracia; la lucha contra la muerte encarna la victoria final contra el pecado, cuya consecuencia principal es ella. Tras estas victorias, Lax describe todos los artículos de credo que tienen que ver con Cristo. Los describe como coda del *consumatum est* en el que se ahoga el estertor final de Jesús. Es esta también una manera de confesar la ortodoxia apostólica sobre Cristo. Describirá su bajada a los infiernos para rescatar a los justos que estaban allí esperando ese momento. Incidirá en que el arma fundamental de Cristo fue el amor, marcando con ello también un modo de actuar válido para todo cristiano. Luego, compara los tres días que Cristo permanece en el sepulcro con los tres días que esperaban los generales fuera de Roma antes de entrar triunfalmente. En consecuencia, con las palabras de Gaspar Lax se deja clara la ortodoxia cristocéntrica de Vives tal y como hacían los conversos en el siglo XV.

Tras Lax toma la palabra Miguel de Santángel y, si el primero ha hablado de la batalla en sí de Cristo contra el mal, el segundo se detiene en el desarrollo del triunfo tras la batalla. Describe entonces la entrada sobre un carro tirado por cuatro caballos blancos:

las cuatro virtudes cardinales –Prudencia, Justicia, Fortaleza y Templanza. Cristo triunfante se encuentra con los dos cónsules: el Padre y el Espíritu Santo, en lo que supone una nueva declaración de fe trinitaria. Las vírgenes alaban al triunfador, mientras todos los atributos de la pasión acompañan la procesión. Tras el carro siguen los salvados por el resucitado. De este modo, si Lax habló de la resurrección, Santángel habla de la Iglesia triunfante surgida del propio Cristo. En ella todos los salvados son idénticos, sin que se establezca entre ellos distinción alguna, como también defendían los conversos. Y a todos por igual se les ofrece un banquete, que prefigura la eucaristía. La defensa de la presencia real de Cristo en la eucaristía era otro de los principios de fe sostenidos con más ahínco por los conversos en el siglo XV para distinguirse nítidamente de los judíos y judaizantes.

Finalmente, el tercer discurso complementa los otros dos. En él Juan Fuertes se pregunta qué tipos de corona se le impone a Cristo para indicar que recibió todas las que existían en la antigüedad. Con ellas se patentiza que no le faltó por realizar ninguna de las proezas posibles. El Cristo resucitado se erige en el centro de la Iglesia y del destino humano. El Cristo redentor adopta a todos los hombres y, gracias a esa redención, hace al hombre partícipe en la gloria que Cristo inaugura tras vencer a la muerte. Las virtudes teologales hacen que el hombre participe de esa victoria. En consecuencia, Lax habla de los misterios relacionados con la resurrección, Santángel de la salvación de los hombres y Fuertes de la participación de la Iglesia. Todos y cada uno de estos aspectos subrayan la fe ortodoxa que los conversos se ven obligados a proclamar ante las innumerables sombras de duda que sobre ellos se cernía.

Pero la divinidad de Cristo y la fe trinitaria exige también la defensa de la humanidad de Jesús. Y es esto lo que se declara en la *Virginis Dei Parentis Ovatio*, que es continuación del *Triumphus*. El paralelismo entre las dos obras ilustra la doble naturaleza humana y divina de Cristo. En la *ovatio*, al sostener el nacimiento carnal de Jesús gracias a la virgen María, se hace patente la humanidad asumida por Dios. También se deja asentado que la Virgen no es una diosa, y de ahí que su celebridad no pueda ser comparada con la de Cristo. Por ello, si su hijo recibe un triunfo, la Virgen es honrada con la ovación, que es un honor de rango inferior. En este caso los generales entraban andando y no usaban carros. Vives trata de distinguir, como hará en el *Diálogo de doctrina christiana*, el papel subsidiario de la Virgen y que Cristo es el único redentor. La grandeza de María pende exclusivamente de haber dado a luz a su Hijo.

El siguiente en hablar entonces es Francisco Cristóbal, que introduce el tópico de la inefabilidad de Cristo. Rehúsa, pues, hablar de él y se centra en el *triunfo* menor de la Virgen –la ovación. Situará la devoción mariana en el mismo lugar que lo hará en el *Diálogo de doctrina Christiana*, en ser la madre de Jesús. Y, al tiempo, se esfuerza en exponer su vida como modelo cristiano, pero a partir de lo que dicen de ella las escrituras. Trata, por tanto, de superar todo tipo de devociones populares sin corroboración bíblica. La persona de la Virgen es relevante por su maternidad de Jesús y, desde la cristología, porque sirve para fijar y determinar la humanidad de la segunda persona trinitaria. La Virgen, además, fue el primer ser humano en gozar de los privilegios de la gracia derivados de la resurrección, y de ahí que se insista en sus sufrimientos a lo largo de la pasión de Cristo y que la ovación se le concede tras el triunfo de la resurrección. Resulta, en el fondo, el preludio de la ovación de todo fiel imitador de Cristo. La Virgen, en este sentido, prelude el destino de todos los creyentes.

Toma entonces la palabra Pedro Iborra hablando de la ascensión de la Virgen María de tanta celebración en las tierras valencianas como lo testimonia el propio *Misteri d'Elx*. La ascensión es verdaderamente la ovación de la Virgen y, por ello, siguiendo el mismo esquema que Lax al describir la resurrección, explica el regocijo y la alegría en el cielo a la llegada de María. La entrada en el cielo es culminación de la obra redentora de su Hijo

y constatación de la divinidad de Jesús. De nuevo se constata en qué consiste la participación de los hombres en la gloria del Resucitado, porque todos están destinados a esa misma gloria. La Virgen, como modelo para todos los adoptados por la sangre de Cristo, protege desde esa gloria a todos los hombres. Así se justifica la devoción mariana y el culto de los santos. En ellos se encuentran modelos de comportamiento en la defensa de la religión moral que los humanistas promueven.

El colofón del *Triumphus* y la *Ovatio* lo pone el propio J.L. Vives esbozando una antropología cristiana basada en la contraposición de lo humano con lo espiritual. Resulta interesante que Vives pone de modelo a la Virgen para todo ser y no sólo para las mujeres. Puede decirse que el modelo antropológico de Vives es María, y de ahí se concluye que su concepción del cristianismo se basa en los tres valores que se le atribuye a la Virgen: la pureza, la meditación y el fervor. La pureza afecta a la intención y a la conducta; la meditación, a la relación contemplativa que se debe tener ante el misterio de la fe; el fervor, al compromiso de la vida con esa fe, es decir, el amor o la caridad. Vives no alude a ayunos, rosarios u otras prácticas marianas en la misma línea que el *Diálogo de doctrina Christiana* (612-5), sino a María como modelo de pureza, meditación y fervor. De esta manera, ya aparece bosquejado el Vives que defiende el amor como único motor de la civilización y la fe formada como base del cristiano verdadero. La propia Trinidad es reflejo de ese amor, y de ahí que al encuentro de la Virgen salgan su Hijo y los dos cónsules, el Padre y el Espíritu Santo. Concluye así el texto con una nueva declaración trinitaria y con la proclamación de que la Virgen ha sido la que mejor ha culminado la jornada heroica de la vida. Por eso queda constituida como modelo de actuación para todo aquel que quiera corresponder a la voluntad del Dios trino.

Trinitarismo, cristocentrismo, doble naturaleza de Cristo, Jesús como Mesías y una religión que se despliega en el rigor de la moral son los aspectos que quedan realzados en estas dos obritas y en los que incidieron igualmente Alonso de Oropesa, Alonso de Cartagena o Hernando de Talavera. El segundo punto de convergencia es la concepción de la Iglesia como unidad y concordia de seres iguales, porque todos quedaron rescatados por Cristo.

Derivado de todo esto es la tercera obrita que aquí queremos citar: *Clypei Christi descriptio*. Si el *Triumphus* sigue la forma de los triunfos romanos, esta *Descripción del escudo de Cristo* sigue el modelo de Virgilio en la ilustración que realiza del escudo de Eneas (VIII 626-728). Y si en el escudo de la *Eneida* se observa toda la historia de Roma, en el de Cristo queda patente toda la historia de la salvación. Importante es señalar la continuidad que se establece entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, de tal manera que aquel es figuración de éste. La Iglesia es el nuevo Israel y Cristo el verdadero Mesías. De nuevo temas queridos y usuales en los conversos del siglo XV.

La historia sagrada que reflejada en el escudo es extremadamente parecida al resumen bíblico que Vives escribe para el *Diálogo de doctrina Christiana* (632-643). Además de esto, se debe destacar también que, en ambos textos, Cristo es situado en el centro de toda la historia humana. El Antiguo Testamento, como se ha dicho, prefigurando al Mesías y el Nuevo señalando a Cristo como tal. En este sentido tanto en esta obra como en el *Diálogo de doctrina Christiana* se describe en primer lugar a Dios como señor de hombres y de ángeles. En el *Diálogo* se llega a indicar que los hombres ocupan los asientos que dejan vacíos los ángeles caídos. Tras esta entrada en la historia sagrada, aparecen en ambos lugares: Abrahán, Isaac y Jacob, como padres del pueblo de Israel. Luego el relato de José, la esclavitud de Egipto y la liberación a través de Moisés. De este modo el escudo y el *Diálogo* recogen la elección de Abrahán y la constitución de Israel como pueblo elegido. Son dos de los acontecimientos medulares de la historia

sagrada reflejados –no se olvide- en el escudo de Cristo, indicando que todo el relato bíblico conduce a Jesús.

Tras estos dos momentos, queda reflejada en el escudo la época de los jueces, el reinado de David y la deportación de Babilonia. Todos estos episodios son medulares de la vida de fidelidad e infidelidad de Israel y de la espera del Mesías. Se llega así al relato del Nuevo Testamento, en el que de nuevo hay una equivalencia entre esta *Descriptio* y el *Diálogo*. El paralelismo se rompe cuando Vives abandona el relato bíblico para incorporar al mismo la tradición. El diferente propósito de ambas obras justifica su distinto final: en la *descriptio* busca mostrar cómo la biblia entera prefigura al Mesías y cómo la tradición lo confirma como tal; en el *Diálogo* pretende compendiar lo fundamental de la escritura. Por ello en la *Descriptio* se habla de la evangelización llevada a cabo por los apóstoles, de la constitución de la Iglesia e incluso de la definición de sus dogmas tal y como quedan asentados en el credo. En ese escudo aparece incluso Constantino el grande, gracias al cual el cristianismo se convirtió en religión oficial. Aparecerán todos los Padres de la Iglesia que fueron perfilando y explicando el contenido de la fe. Por tanto, Cristo es el portador único de la salvación y la razón de ser de la Iglesia universal. Invitamos al lector a que compruebe cómo la misma conclusión puede extraerse de obras como el *Horóscopo de Cristo*.

En este contexto, el nuevo Israel o la Iglesia, en la línea del Sermón de la Montaña, está formado, como explica en su *Exposición de los salmos penitenciales*, por el hombre veraz, coherente y que vive la fe desde el interior:

Porque en tu espíritu no hay engaño; porque tú, a imitación de aquel pueblo malo, no honras a Dios de labios afuera, siendo así que tu corazón está distanciado de Él; porque no juras de palabras (como dice no sé qué filósofo griego); pero mantienes no jurada la conciencia, y como dice el otro romano, porque no tienes una cosa encerrada en el pecho y tienes otra a flor de labio; porque eres el mismo exterior que interiormente y porque, conforme a la regla del Apóstol, crees de corazón para la justicia y de boca haces confesión para la salud. (302)

En consecuencia, el *Triumphus*, la *Ovatio* y la *Descriptio* son tres obras primerizas pero que marcan claramente las líneas maestras del pensamiento religioso de Vives. Su cristocentrismo iluminado por la defensa de un Cristo Mesías con doble naturaleza y como segunda persona de la Trinidad no se explica sólo desde sus relaciones con Erasmo en particular o con la *devotio moderna*, sino a partir igualmente de la tradición autóctona, heredada de conversos que se sienten obligados a diferenciarse nítidamente de los judíos y judaizantes. Esta noción de la religión afirma también un concepto de Iglesia universal en la que no hay distinción y en la que la tradición juega un papel fundamental como receptor e intérprete del mensaje bíblico marcando la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Cristo e Iglesia son los dos pilares de una religiosidad plenamente ortodoxa y, al tiempo, preocupada por evitar la disgregación de las heterodoxias. La singularidad de Vives es que esa disgregación no se evita por la fuerza, sino, como hacía Hernando de Talavera, a través de la catequesis.

**Obras citadas**

- Abellán, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español*. Tomo II. *La edad de oro*. Madrid: Espasa-Calpe, 1986<sup>2</sup>.
- Agnoletto, Attilio. *La tragedia dell'Europa cristiana nel XVI secolo. Dalla giudeofobia di Lutero agli umanisti Jonas e Melantone*. Milano: Istituto di Propaganda Libreria, 1996.
- Agustín de Hipona. Teodoro Calvo Madrid, & José María Ozaeta León intr. y trad. "Tratado contra los judíos". En *Escritos contra los arrianos y otros herejes. Obras Completas, vol. XXXVIII*. Madrid: BAC, 1990. 857-884.
- Alcalá, Ángel. "Juan de Lucena y el pre-erasmismo español." *Revista Hispánica Moderna* 34 (1968): 108-131.
- Alcalá, Ángel. *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*. Madrid: Trotta, 2011.
- Alonso de Cartagena. Manuel Alfonso ed. *Defensorium unitatis Christianae. Tratado en favor de los judíos conversos*. Madrid: Bermejo, 1943.
- . Guillermo Verdín-Díaz ed. y trad. *Defensorium unitatis Christianae*. Oviedo: Universidad, Servicio de Publicaciones, 1992.
- Alonso de Oropesa. Luis A. Díaz y Díaz ed. *Luz para el conocimiento de los gentiles*. Madrid: Colección Espirituales Españoles, 1979.
- Amador de los Ríos, José. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Valladolid: Maxtor, 2012 [facsimil de Madrid: Fontanet, 1875-1877].
- Amran, Rica. *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2009.
- Andrés, Melquiades. *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: EDICA, 1976s. 2 vols.
- Asensio, Eugenio. "El erasmismo y las corrientes espirituales afines (conversos franciscanos, italianizantes)." *Revista de Filología Española* 36 (1952): 31-99.
- Assis, Yom Tov. *The Jews of Spain: From Settlement to Expulsion*. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 1988.
- Azcona, Tarsicio de. "Dictamen en defensa de los Judios conversos de la Orden de San Jerónimo a principios del siglo XVI." *Yermo* (1973): 89-120.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1986<sup>3</sup>.
- Beard, Mary. *The Roman Triumph*. Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Beinart, Haim. "The judaizing movement in the Orden of San Jerónimo in Castille." *Scripta Hierosolymitana, Studies in History* 7 (1961): 168-192.
- Benito Ruano, Eloy. *Los orígenes del problema converso*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2001.
- Bosch, Vicente. "La universalidad de la perfección en los sermones de san Juan de Ribera." *Ecclesia semper reformanda. Teología y Reforma de la Iglesia. En el IV Centenario de la muerte de san Juan de Ribera. Actas del XV Simposio de Teología Histórica (14-16 noviembre 2011)*. Valencia: Facultad de Teología san Vicente Ferrer, 2012. 351-365.
- Camillo, Ottavio di. Manuel Lloris trad. *El humanismo castellano del siglo XV*. Valencia: Fernando Torres, 1976.

- Cantera Burgos, Francisco. *Alvar García de Santa María y su familia de conversos. Historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios. Obra selecta I*. Burgos: Fundación Cultural Profesor Cantera Burgos, 2007.
- Caro Baroja, Julio. *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid: Akal, 2000.
- Castro, Américo. *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Crítica, 2001 [Primera edición de 1948].
- Cohen, Jeremy. *Friars and the Jews: Evolution of Mediaeval Anti-Judaism*. Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- Cohn, Norman. Ramón Alaix Busquets – Cecilia Bustamante – Julio Ortega trad. *En pos del milenio; revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza Universidad, 1985.
- Congar, Yves. Carmen Castro Zubiri, trad. *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*. Madrid: Movimiento cultural cristiano, 1996 [1953].
- Coronel Ramos, Marco Antonio. “Juan Luis Vives ante el matrimonio y la mujer”. En Ricardo Bellveser coord. *Dones i literatura entre l’Edat Mitjana i el Renaixment*. Valencia: Alfons el Magnànim, 2012a. 579-712.
- . “La virginidad matrimonial en el marco de la pedagogía de J.L. Vives. *Historia de la educación. Revista interuniversitaria* 31 (2012b): 122-133.
- . “Admiración y censura de Grecia en el *de Disciplinis* de Juan Luis Vives. *eHumanista* (en prensa).
- Coussemacker, Sophie. “Convertis et judaïsants dans l'ordre de Saint-Jérôme: un état de la question.” *Mélanges de la Casa de Velázquez* 27-2 (1991): 5-27.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *Los judeoconversos en la España moderna*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Eiximenis, Francesc. Daniel de Molins de Rei, ed. *Regiment de la cosa pública*. Barcelona: 1980 [facsimil edición de 1927].
- Funkestein, Amos. “Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages.” *Viator* 2 (1971): 373-382.
- Gampel, Benjamin R. “Jews, Christian, and Muslims in Medieval Iberia: Convivencia through the Eyes of Sephardic Jews”. Vivian B. Mann, Thomas F. Glick, & Jerrilynn D. Dodds eds. *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*. New York: George Braziller, 1992. 11-20.
- Garland, Bernhard. “Jewish and Christian converts in the Judeo-Christian religious discussion of the Middle Ages.” *Miscellanea Medievalia* 4 (1966): 264–282.
- Gil Sanjuán, Joaquín. “El parecer de Galíndez de Carvajal sobre los moriscos andaluces (1526).” *Baetica, Estudios de Arte, Geografía e Historia* 11 (1988): 385-401.
- González Rolán, Tomás, Saquero Suárez-Somonte, Pilar, & González Saquero, Pablo. *De la Sentencia-Estatuto de Pere Sarmiento a la Instrucción del relator*. Estudio introductorio, edición crítica y notas de los textos contrarios y favorables a los judeoconversos a raíz de la rebelión de Toledo de 1449. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2012.
- Gregorio Magno. Paulino Gallardo trad. *Regla pastoral*. Madrid: BAC, 2009.
- Huerga, Álvaro. “La vida cristiana en los siglos XV-XVI.” En B. Jiménez-Luque, & L. Sala-Balust, *Historia de la espiritualidad católica II*. Barcelona: Juan Flors, 1969.
- Juan Crisóstomo. Daniel Ruiz Bueno trad. *Sobre el sacerdocio*. Madrid: BAC, 2010.
- Kisch, Guido. *Erasmus’ Stellung zu Juden und Judentum*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1969.
- Krieel, Maurice. “La prise d’une decision: l’expulsion des juifs d’Espagne.” *Revue historique* 240 (1978): 49-90.



- Künzl, Ernst. *Der römische Triumph. Siegesfeiern im antiken Rom*. München: Beck, 1988.
- Llull, Ramon. Gret Schib ed. *Doctrina Pueril*. Barcelona: 1987.
- Lutero, Martino. Adelisa Malena ed. Adriano Prosperi Intr. *Degli ebrei e delle loro menzogne*. Torino: Einaudi, 2000.
- Madrigal, Santiago. "La herencia del P. Congar. Reflexiones teológicas después del Vaticano II sobre la reforma de la Iglesia." En *Ecclesia semper reformanda. Teología y Reforma de la Iglesia. En el IV Centenario de la muerte de san Juan de Ribera. Actas del XV Simposio de Teología Histórica (14-16 noviembre 2011)*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2012. 131-153.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato: Contribución al conocimiento de la literatura castellana del siglo XV*. Madrid: Serie Anejos del Boletín de la Real Academia Española, vol. IV, 1960.
- Mestre, Antonio. "Teología y espiritualidad cristocéntrica en Vives." En *Joan Lluís Vives, un valenciano universal. Valencia, Ajuntament*, 1993. 231-254.
- Mitre Fernández, Emilio. "Otras religiones ¿otras herejías? (Los judíos en el medievo europeo y el especial caso hispánico)." *Hispania Sacra* 54 (2002): 515-552.
- Moreno Gallego, Valentín. *La recepción hispana de Juan Luis Vives*. Valencia: Generalitat Valenciana, 2006.
- Netanyahu, Benzion. Ciriaco Morón Arroyo trad. *De la anarquía a la Inquisición. Estudios sobre los conversos en España durante la baja Edad Media*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2005.
- . *Los marranos españoles: desde fines del siglo XIV a principios del siglo XVI según las fuentes hebreas de la época*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2002 [segunda edición revisada y aumentada con un *addendum* y con el epílogo de la tercera edición inglesa, así como con algunas correcciones que Netanyahu ha realizado ex professo para esta edición].
- Oberman, Heiko O. *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*. Berlín: Severin und Siedler, 1981.
- Pastore, Stefania. *Il Vangelo e la spada: l'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2005.
- . Ricardo García Cárcel, & Adriano Prosperi, prólogo. Clara Álvarez Alonso trad. *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2010.
- Pérez, Joseph. *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons, 2005.
- Poliakov, Léon. "Introduction". *Historie de l'antisémitisme*. Paris: Seuil, 1994. Vol. 7, 1945-1993.
- Ray, Jonathan. *The Jew in Medieval Iberia*. Boston: Academic Studies Press, 2012.
- Rosenthal, Judah M. "The Talmud on Trial: The disputation at Paris in the Year 1240." *The Jewish Quarterly Review*, 47/1 (1956): 58-76, 145-169.
- Sarna, Nahum M. "Hebrew and Bible Studies in Medieval Spain". R. D. Barnett ed. *Sephardi Heritage*, vol. 1. New York: Ktav Publishing House, 1971. 323-366.
- Sassoon, Salomon David, "The Spiritual Heritage of the Sephardim". R. D. Barnett ed. *Sephardi Heritage*, vol. 1. New York: Ktav Publishing House, 1971. 1-28.
- Schubert, Kurt. "Apostasy from identity crisis. Nicholas Donin. Cairo. *Journal of Jewish Studies and Religious Studies* 30/31 (1988/89): 1-10.
- Sicroff, Albert. Mauro Armiño trad. *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 2010.
- . "El *Lumen ad revelationem gentium* de Alonso de Oropesa, como precursor del erasmismo en España." *Nueva Revista de filología hispánica*, 30 (1981) 315-333

- [*Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (1971) 655-664].
- Suárez Fernández, Luis. *Luis judíos*. Madrid: Ariel, 2003.
- Suárez, Bilbao, Fernando. "Cuestiones jurídicas en torno a la expulsión de los judíos." María Dolores Gutiérrez Calvo coord., Rogelio Pérez-Bustamante González de la Vega, dir. *Estudios de historia del derecho europeo: Homenaje al P.G. Martínez Díez*. Vol 3, Madrid: Editorial complutense, 1994. 245-264.
- Tarsicio Herrero, Tarsicio. "El proceso inquisitorial por delito de herejía contra Hernando de Talavera." *Anuario de historia de derecho español* 39 (1969): 671-706.
- Valdeón Baruque, Julio. *Los judíos de Castilla y la revolución Trastámara*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1968.
- Versnel, Hendrik Simon. *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*. Leiden; Brill, 1970.
- Vives, Juan Luis. José Jiménez Delgado ed. *Epistolario*. Madrid: Editora Nacional, 1978.
- . Constantinus Matheussen, Charles Fantazzi, & Edward George. *Christi Triumphus, Ovatio Mariae, Clipeus Christi*. En *Early Writings*. Leiden: Brill, 1987-1991. 2 vols.
- . Francisco Calero, & María José Echarte trad. *De Europae dissidiis et republica. Sobre las disensiones de Europa y sobre le estado*. Valencia: Ajuntament de València, 1992.
- . Lorenzo Riber ed. *Obras Completas*. Valencia: Consell valencià de cultura, 1992 [Facsímil de la edición de Madrid: Aguilar, 1947].
- . Valerio del Nero Intr. *De concordia et discordia in humano genere. Sobre la concordia y la discordia en el género humano. De pacificatione. Sobre la pacificación. Quam misera esset vita Christianorum sub turca*. Valencia: Ajuntament de València, 1997.
- . Pablo Francisco Magraner Girona trad. *Las disciplinas. De disciplinis*. Valencia: Ajuntament de València 1997, 3 vols.
- . Francisco Calero ed. *De subventione pauperum. Sobre el socorro de los pobres. De communione rerum. Sobre la comunidad de bienes*. Valencia: Ajuntament de València, 2004.
- . Francisco Calero, & Marco Antonio Coronel Ramos eds. *Diálogo de doctrina christiana*. Madrid: BAC – UNED, 2009.
- Yuval, Israel Jacob. *Two Nations in your Womb. Mutual Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2006.
- Zaho, Margaret Ann – Bernstein, Eckhard. *Imago Triumphalis: The Function and Significance of Triumphal Imagery for Italian Renaissance Rulers*. New York – Bern – Berlin – Bruxelles – Frankfurt/M – Oxford – Wien: Peter Lang Publishing, 2004.