

ISSN 1576-3471

CALAMVS RENASCENS

REVISTA DE HUMANISMO Y TRADICIÓN CLÁSICA

18

HOMENAJE AL PROFESOR JOSÉ GUILLERMO MONTES CALA. IV



INSTITVTO
DE ESTVDIOS
HVMANISTICOS

ALCAÑIZ
2017

LA COMUNIDAD DE PENSAMIENTO ENTRE BERNARDO PÉREZ DE CHINCHÓN Y JUAN LUIS VIVES

Marco Antonio Coronel Ramos
Universitat de València/Estudi General

Bernardo Pérez de Chinchón es conocido, además de como traductor, por su *Antialcorano* y sus *Diálogos Christianos*. Ambas obras se insertan dentro del humanismo cristiano y, más concretamente, en la corriente erasmista española. Los dos libros, en conjunto, son un ejemplo de propuesta catequética para la conversión de musulmanes españoles. El autor conjuga los argumentos tradicionales contra el Islam desde la Edad Media con el irenismo humanístico y con la pedagogía renacentista. Esa convergencia de postulados le relaciona con J. L. Vives, que, partiendo de los mismos argumentos medievales, propone vías pacíficas de conversión y, con ellas, vías para la convivencia de religiones en la sociedad española de la primera mitad del siglo XVI. Vives, como Pérez de Chinchón, matiza el argumentario heredado con la filología y la filosofía del Renacimiento.

Palabras Clave: Juan Luis Vives. Bernardo Pérez de Chinchón. Moriscos.

Bernardo Pérez de Chinchón is known, as well as a translator, for his *Antialcorano* and his *Christian Dialogues*. Both works are inserted within Christian Humanism and, more specifically, within the Spanish Erasmian current. These two books, taken together, are an example of a catechetical proposal for the conversion of Spanish Muslims. For that aim, the author combines traditional arguments from the Middle Ages against Islam with humanistic irenicism and Renaissance pedagogy. This convergence of thought relates the Valencian translator to J.L. Vives, who targeted the same purpose of

* Dirección para correspondencia: Marco Antonio Coronel Ramos, Departamento de Filología Clásica, Campus de Blasco Ibáñez, Avda. Blasco Ibáñez, 32, 46010 Valencia. Dirección de correo electrónico: Marco.Coronel@uv.es.

converting Muslims founding his arguments on the same medieval arguments. Those ways of conversion were simultaneously ways to promote the peaceful religious coexistence in the Spanish society in the first half of the XVI century. Vives, like Pérez de Chinchón, combined the inherited medieval arguments with the postulates of the Renaissance philology and philosophy.

Keywords: Juan Luis Vives. Bernardo Pérez de Chinchón. Moriscos.

La biografía de Pérez de Chinchón, una cuestión abierta

Bernardo Pérez de Chinchón es uno de esos autores con biografía —e incluso con bibliografía— construida con acarreo de tópicos, conjeturas y suposiciones, a lo que tal vez habría que añadir algo de invención e incluso de espejismo. Esta realidad encuentra su razón de ser en la importancia para el erasmismo español de las obras publicadas bajo la rúbrica de su nombre. Precisamente esa vinculación con el erasmismo justifica la abundancia bibliográfica que ha suscitado, destacando en ese ámbito las aportaciones de M. Bataillon (1965; 2006), A. Redondo (1978), S. García Martínez (1983; 1986), F. Pons Fuster (1991a; 1991b; 1995, 1996; 2000a; 2000b; 2003a; 2003b, 2006, 2013a; 2013b), J. Parellada (1998a; 1998b; 2000; 2006), F. Pons Fuster y J. Parellada (2008) o F. Calero (2014).

En esos trabajos se detallan pormenorizadamente sus datos biográficos contrastables, tales como la condena inquisitorial de su abuelo paterno, la rehabilitación posterior de Bernardo y sus hermanas, que permitió al primero acceder a oficios vedados a descendientes de condenados, o el hecho de haber sido maestro al servicio de los duques de Gandía y maestro de capilla de la colegiata de esa misma ciudad, donde recibió sepultura. Pero, más allá de datos como los mencionados, Bernardo Pérez de Chinchón sigue siendo un “personaje enigmático”, ya que “nada sabemos de su patria de origen, de cuándo nació, dónde estudió, por qué vino a Gandía, qué trabajos desempeñó al servicio del duque Juan de Borja” y, sobre todo, “por qué concentró toda su tarea de escritor entre 1528 y 1536, qué razones motivaron su silencio posterior a esta fecha” (Pons 2000: 7s; Calero 2014: 288). De todas las cuestiones planteadas, una de las más destacadas es la última porque, tras haberse convertido en uno de los principales divulgadores de Erasmo en España, guarda silencio literario hasta su muerte, acaecida en 1548.

La hipótesis que avanza Pons Fuster para explicar este fin abrupto de su “frenética actividad literaria” encuadrada, como se ha dicho, entre los años 1528 y 1536 (2003a: 331; 366s), es su *militancia* erasmista, que lo situaría en

una posición incómoda una vez que el erasmismo empezó a estar sometido a vigilancia inquisitorial, aunque, en cualquier caso, “pudiendo ser ésta la razón plausible, seguirían sin tener explicación las nuevas reediciones de algunas de sus obras después de 1536” (Pons, 2000a: 9).

El problema para aceptar estas propuestas de explicación es que dependen de una consideración demasiado estrecha de lo que significa el erasmismo. En efecto, se suele suponer que esos ocho años durante los que Pérez de Chinchón publica coinciden con el florecimiento del erasmismo en Valencia, no distinguiéndose suficientemente entre lo que es el erasmismo de intelectuales que traducen al holandés o escriben inspirados en él y la impregnación *osmótica* del erasmismo en la sociedad, que parece más difícil de delimitar temporalmente, pero que, en definitiva, favorecería el consumo de obras de vis erasmiana. Solo cuando no se matiza lo que se entiende por *erasmismo*, se puede poner fecha concreta a lo que M. Almenara y M. V. Febrer Romaguera (1999) denominan “fracaso del erasmismo” en Valencia.

Pero no sólo resulta un misterio por qué la publicación de todas sus obras se concentra en un período de tiempo tan concreto, sino que también lo es el número de libros que se le atribuyen. En efecto, se le considera autor de páginas de una altura literaria, filosófica y estilística sin parangón en su época y todo ello sin el concurso de pruebas o demostraciones cabales. Sirva de ejemplo que se desconoce por completo cómo, dónde y con qué maestros pudo adquirir esa formación tan sobresaliente. Para ilustrar esta realidad servirá el ejemplo de la atribución a su persona de la traducción de la *Declaración del Pater Noster* erasmista. Esa atribución solo puede ser calificada de *precipitada* y fruto simplemente de una concatenación de hipótesis indemostradas (Bataillon, 2006: 28).

Así queda de manifiesto cuando no se pasa por alto que esa atribución sólo se sostiene en la siguiente frase escrita en el prólogo de la traducción española de los *Sileni Alcibiadis*: “Y como yo en los días pasados sacase una glosa suya sobre la *Oración del Pater Noster*” (Pérez de Chinchón, 2004: 33s). Se ha solido entender que estas palabras aludían a la versión castellana de la obra de Erasmo publicada en León el año 1528 en un volumen bajo el título *Meditaciones de Sanct Bernardo y otras obras de devoción traducidas en romance* (Calero 2014: 298).

Desde entonces, esa atribución se reitera a pesar de que un investigador como Á. Huerga, contra el parecer, entre otros, de Bataillon, afirma que la traducción se debió a Antonio de Obregón, canónigo de León y capellán de Carlos V (Huerga, 1986: 353). Tampoco ha importado mucho a este respecto que el mismísimo Bataillon acabara cuestionando la atribución al valenciano

y defendiera la autoría del canónigo leonés. Lo hacía dando crédito a un documento del A.H.N. (Lib. 319, fol. 429) que le había referido A. Redondo (Bataillon 2006: 26s). Redondo (1978) se convertirá junto a Huerga en otros de los defensores de la autoría de Obregón (Calero, 2014: 288-94).

Por consiguiente, nos encontramos ante un autor *enigmático* que, al mismo tiempo, debe ser considerado, como se ha dicho, uno de los escritores más excelentes de su época o, al menos, que habría escrito algunas de las páginas más sobresalientes de la literatura española del momento. Esa es la opinión que F. Rico tiene del prólogo de su traducción de la *Lengua* de Erasmo, “una de las páginas más bellas, mejor construidas, más sugestivas del Renacimiento español” (1970: 137).

Pero la maestría de ese prólogo no es sólo cuestión de *dispositio* y de *elocutio*, sino también de *inventio*, y de ahí que Bataillon se extrañara, al hablar de ese mismo prólogo, del conocimiento filosófico que su autor demuestra: “Preguntémosnos de pasada cuántos humanistas podía haber en España capaces como nuestro prologuista de ‘leer en las obras de Platón’ y moralizar uno de sus mitos, trascendiendo la explicación socrática con cierta independencia y profundidad. Y lamentemos nuestra total ignorancia acerca de la formación intelectual de Bernardo Pérez” (Bataillon, 2006: 37; Calero, 2014: 290). Estos mismos considerandos se pueden hacer del prólogo al lector de los *Diálogos Christianos*, donde se realiza una síntesis de autores clásicos y cristianos verdaderamente portentosa (Pons, 2000a: 397 - nota 7).

Pero los misterios referidos a Pérez de Chinchón no acaban con los indicados, sino también en las descripciones que se hacen de su pensamiento. Sirva de testimonio el trabajo firmado conjuntamente por Carme Moròder y Carme Valero en el que se le califica, como hace Bataillon, de *erasmista*, pero, al mismo tiempo, atribuyéndole “una clara inclinació il·luminista” (1987: 132). Si bien el tenor de las obras que escribe y la procedencia de las que traduce permitirían circunscribirlo sin mayor problema dentro del erasmismo, no se puede decir lo mismo del iluminismo, que, aunque tenga relaciones con la religiosidad erasmista, presenta postulados que no pueden casarse sin matizaciones sustanciales con el erasmismo.

Estas propias autoras consideran el iluminismo como *desviación* al señalar apodícticamente y sin mayor aclaración que el eventual iluminismo de Pérez de Chinchón “assoleix la seua culminació als *Diálogos contra la secta mahomética* compost[s] en la línia dels diàlegs dels germans Valdés” (1987: 132). En realidad, las afirmaciones de ambas investigadoras siguen, aunque sin citarla expresamente, a D. S. Severin. La siguen, en realidad, sin entenderla y confundiendo lo *místico* con lo *iluminado*: “a la vista del tono medio místico

de la cita anterior, no sorprende que la obra más original de Bernardo Pérez sea sus *Diálogos christianos contra la secta mahomética*, diálogos al estilo italiano, parecidos a los diálogos de los hermanos Valdés” (Severin, 1975: XIX). Por tanto, el *tono medio místico* de Severin se ha convertido en el *iluminismo* de Moròder y Valero.

En consecuencia, bajo el nombre de Bernardo Pérez de Chinchón encontramos un conjunto de obras de atribución incierta, de calidad literaria excelente y de inspiración erasmista con ribetes místicos. Sin embargo, los misterios en la biografía del personaje dan ocasión a que se le apliquen rasgos incluso contradictorios como los mencionados: la elitista espiritualidad erasmiana y el iluminismo, formado de un aluvión de orígenes y constituido en una pluralidad de tendencias (Márquez 1969, 1980; Andrés, 1977; Huerga, 1978-1991; Llorca, 1980; Firpo, 1990; Pons 1991a, 1991b; Hamilton, 1992; Santonja, 2001; Pastore, 2010).

La bibliografía de Pérez de Chinchón, un interrogante

Sin ir más allá en las dudas planteadas en el capítulo precedente, se puede concluir que el gran problema que rodea la obra de Pérez de Chinchón es el de las atribuciones discutibles de un corpus de gran envidia intelectual, que abarca esencialmente traducciones de Erasmo –y una de Vives– así como obras de creación de carácter piadoso y apologético.

Entre las traducciones hay que citar, en primer lugar, la ya mencionada de la *Precatio dominica* que Erasmo editó en 1523. Ese texto lo editó Miguel de Eguía en 1525 en Alcalá de Henares, de donde procede la primera edición castellana incluida, como se ha dicho, en el volumen titulado *Meditaciones de sanct Bernardo* de León (1528). Al final de ese mismo volumen se incluye la *Corona muy devota de Nuestra Señora*, obra propia de carácter devocional.

También tradujo la obra *Lingua*, que Erasmo publicó en 1525 y en la que se acumula una abundante selección de textos clásicos y bíblicos acerca de la perversidad de las palabras, calumnias e infamias. Se supone que la traducción castellana data de 1528 y suele afirmarse que existió una edición en 1531, pero, en cualquier caso, la primera edición con la que contamos hoy en día es la de Sevilla de 1533 con el título de *La lingua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo*. El éxito fue grande, pues se conoce otra edición de 1533, así como las de 1535, 1542, 1544, 1550 y 1551.

También se le atribuye habitualmente, como antes se comentó, la versión castellana de 1529 de los *Silenos de Alcibiades*, uno de los adagios que Erasmo había ido recopilando desde 1500 en lo que acabarían siendo sus *Adagiorum chilliades*. Más tarde, en 1534, el holandés publicó su *De praeparatione ad mortem*, cuyo éxito puede imaginarse si se tienen presente las más de cincuenta ediciones realizadas en diversas lenguas. Una de esas versiones serían las dos españolas de 1535: una anónima y la otra con el nombre de Bernardo Pérez de Chinchón.

A estas traducciones erasmistas hay que unir la de la obra de J. L. Vives *De subventione pauperum*, la más importante e influyente de cuantas se han escrito acerca de las soluciones de la pobreza. De ella se hicieron dos traducciones: la de Juan de Gonzalo Nieto Ibarra, publicada por los hermanos Mayans en 1781, y la atribuida a Bernardo Pérez de Chinchón, que ha permanecido inédita hasta la edición de Joaquim Parellada (2006). La primera, aunque esté adaptada a la lengua castellana del siglo XVIII, debe provenir también del siglo XVI, ya que V. Moreno (2006: 746-9) encontró un Juan de Gonzalo Nieto Ibarra, que era contino en la Casa Real en 1538.

La última traducción atribuida a Bernardo Pérez de Chinchón es la del *De rebus gestis pro restitutione Francisci II Mediolanensium ducis* de Flavio Galeazzo, editada en 1536 en Valencia con el título de *Historia de las cosas que han pasado en Italia*.

Finalmente, se le pueden atribuir tres obras de creación, que se sumarían a la mencionada *Corona de Nuestra Señora*: una de piedad y dos de apologética cristiana para la conversión de los musulmanes. La primera, publicada en 1534, en Sevilla, es un volumen misceláneo que lleva el título de *Espejo de la vida humana, repartido en siete jornadas, aplicadas a los siete días de la semana. Compuesto por Bernardo Pérez de Chinchón. Va añadido el Calendario y la rueda de la letra dominical de cada año, y la tabla de las fiestas movibles, y el evangelio de Sant Juan, y la orden para ayudar a missa conforme al rezado nuevo. Va asimismo añadida la corona de nuestra Señora y las oraciones para bien morir, y la oración del ángel de nuestra guarda*.

A pesar del largo título de la portada, no se recoge en ella todo el contenido, porque en el cuerpo del volumen se incluye también un *Sermón hecho por el glorioso Sant Bernardo y Síguese un devoto y breve tratado, contemplativo. Púedese intitular Memoria de la pasión de Jesu Christo nuestro redemptor*. El éxito de la obra fue notable, a juzgar por las once ediciones conocidas. Pons detecta en ella características propias del recogimiento franciscano y lo vincula al foco de espiritualidad que representaban las clarisas de Gandía (2000a: 14s).

Por último, las obras apoloéticas escritas con el objetivo de convertir al cristianismo a los moriscos valencianos y, en general, a todos los musulmanes (Cardaillac, 2004) fueron las siguientes: el *Libro llamado Antialcorano, que quiere decir contra el Alcorán de Mahoma, repartido en XXVI sermones* de 1532, y, en 1535, los *Diálogos christianos contra la secta mahomética y contra la pertinacia de los judíos: compuestos por el maestro Bernardo Pérez de Chinchón canónigo de Gandía: obra nuevamente compuesta muy útil y provechosa*.

La redacción de estas obras también plantea diversos problemas, en los que no vamos ahora a profundizar, como el hecho de que nuestro autor no sabía árabe, lengua se supone que debía dominar el redactor de ambos textos (Pons 2003a: 342s; Calero 2014: 291). Sin ir más allá en estas cuestiones, se debe anotar que ambos textos tienen la pretensión de demostrar de manera dialogada la superioridad del cristianismo frente a la religión islámica. También se encuentran algunas referencias esporádicas al judaísmo, que tal vez no sean suficientes para justificar su inclusión en el título de la segunda.

La comunidad de pensamiento entre B. Pérez de Chinchón y J. L. Vives

En medio de todas las dudas sobre la vida y la obra de Bernardo Pérez de Chinchón emerge un hecho que no ha sido puesto de relieve suficientemente, a saber, la comunidad intelectual existente entre él y J. L. Vives. Sus semejanzas argumentales podrían derivar de las similitudes biográficas que les unen y que han sido estudiadas magistralmente por Pons Fuster (2006: 253-79). Con anterioridad, ya el propio M. Bataillon había calificado de *paralelas* la vida de ambos conversos (2006: 20s), unidos no sólo por el hecho de descender de judíos, sino porque tenían importantes amigos comunes como el duque de Gandía, de cuyo hijo fue maestro Pérez de Chinchón. Las relaciones de Vives con don Juan de Borja fueron igualmente estrechísimas, como lo demuestra la dedicatoria del *De officio mariti*. El intermediario entre Vives y el Duque habría sido, según V. Moreno (2006: 332; Calero 2014: 292), el humanista Juan Andrés Estrany. Abundando en esa amistad, Vives había dedicado previamente su *De institutione foeminae Christianae* a D.^a Francisca de Castro Pinós, segunda esposa del mismo duque don Juan.

Otro nombre en común de gran relevancia es Ehrard de Lamark, arzobispo absentista de Valencia, al que Pérez de Chinchón dedicó sus *Diálogos Christianos* y Vives su *Somnium et vigilia*. Esta última dedicatoria data de cuando el eclesiástico era obispo de Lieja y acababa de ser promovido al arzobispado valentino. Pérez de Chinchón no lo conocía en persona, pero Vives lo contaba entre sus cercanos hacía más de 15 años.

Pero, más allá de estos nombres queda un campo por explorar, a saber, la convergencia de pensamientos entre ambos sobre cuestiones catequéticas, espirituales y políticas. A modo de ejemplo bastaría con confrontar los sermones II y III del *Antialcorano* con *De concordia et discordia in humano genere*. Sin embargo, donde la semejanza resulta más evidente es en la lectura de las obras apologeticas del primero a la luz del *De veritate fidei Christianae* del segundo. Esta equivalencia la puso de relieve en su día Adolfo Bonilla y san Martín al afirmar que “es probable que Vives tuviese en cuenta esta producción de su paisano Bernardo Pérez cuando escribió el libro IV del tratado *De veritate fidei christianae*, publicado en 1543” (1907: 467; Calero 2014: 292).

Todas estas constataciones sitúan a ambos autores en la misma línea de pensamiento, aunque, para certificar las palabras de Bonilla, hay que sobreentender una relación muy estrecha entre ambos dada la escasa difusión del *Antialcorano*, ya que la inquisición no veía con buenos ojos este tipo de polémicas doctrinales (García Cárcel, 1979: 237s; Pons, 2000b: 43). Ese recelo culminaría con su inclusión en el índice en 1583. En cualquier caso, todos estos obstáculos no habrían impedido la influencia mutua, como tampoco lo fueron para que la obra de Pérez de Chinchón influyera en el catecismo del Patriarca Ribera para la conversión de los moriscos (Pons, 2013b).

No mejor suerte habría corrido el *De veritate fidei Christianae* vivesiano a juzgar por el hecho de que L. Cardaillac ni siquiera lo cita en la obra magnífica que dedicó a las polémicas entre cristianos y moriscos (2004). Poca será también la atención que esta obra ha recibido posteriormente, siendo de destacar el trabajo pionero de V. Cantarino (1991) y el más reciente de G.V. Edward (2008). Con todo, no se pase por alto que Vives trató sobre las relaciones con los musulmanes en otros textos memorables como *De Europae dissidiis et bello Turcico* y *Quam misera esset vita Christianorum sub Turca*.

Cotejando todas estas fuentes pueden encontrarse preocupaciones idénticas en ambos autores, tales como la vinculación del peligro turco con las guerras entre los príncipes cristianos, el enlace de la paz con la prosperidad –presente ya en Lucrecio (I, 29-37)–, la concepción de la caridad o determinadas cuestiones relativas al Islam y a la conversión de los musulmanes al cristianismo, que derivan en una parte de la tradición polémica islamo-cristiana medieval.

En realidad, estos postulados se asientan en la idea compartida por ambos de que la cuestión de la conversión de los moriscos estaba íntimamente relacionada con el avance turco por Europa. Pérez de Chinchón escribe a este respecto las siguientes palabras en la dedicatoria de sus *Diálogos Christianos*: “ceterum cum huius secte contagio in dies instar incendi cuiusdam magis

serpat vel turcarum incursionibus vel dormitantia nostra, qui scientes et videntes¹ perimus, non alienis modo, sed nostris etiam intestinis malis pressi” (2000: 389).² Vives plantea lo mismo en *De Europae dissidiis et bello Turcico* tras describir la situación de lucha continua entre cristianos. En ese contexto Polipragmon afirma:

Turca interea, discordiis nostris potens, effudit se latius, cepit pulcherrimam et nobilissimam Euboeae partem, Graeciam, Macedoniam, Euboeam, insulas Aegei maris: dum Christiani de pugno terrae inter se decertant, ille eis amplissimam ditionem ademit, multa molientibus nostris hominibus, et subinde coeuntibus in consilium, ut Turcae obviam iretur, sed in irritum omnia (1785: 457).³

El relato concreto de esas luchas exteriores e interiores se inspira en ambos autores en la misma concepción de la paz, vinculada, también en ambos, con la posibilidad de alcanzar la prosperidad:

La paz, por el contrario, haze grandes bienes, porque con paz y concordia todas las cosas crescen: la sabiduría, las artes, las labranças y los ganados. Con la paz siempre ay alegría y placer; ay justicia, no ay ladrones; es honrado el bueno y castigado el malo; pueden las gentes sin peligro ni temor comunicar unas con otras y seguramente yr de un reyno a otro y llevar bastimentos y otras muchas mercaderías; puédesse poblar lugares y plantarse huertas y arboledas» (2000: 348).⁴

Este pensamiento tan lucreciano está presente en Vives con una similitud asombrosa de términos y con una argumentación totalmente paralela que lleva a ambos a ilustrar la prosperidad de la paz con los frutos del campo y el comercio:

¹ *Scienteis et videnteis* en el original. La corrección del texto es nuestra. También corregimos en ocasiones la puntuación que es, a todas luces, deficiente en la edición de Pons.

² “Además, como quiera que el contagio de esta secta avanza agazapado de día en día, a la manera de un incendio, provocado por las incursiones turcas o por nuestro adormecimiento, nosotros perecemos a conciencia y contemplando la situación, forzados no sólo por desgracias ajenas, sino por las nuestras intestinas” (Todas las traducciones son nuestras).

³ “Mientras tanto los turcos, poderosos por nuestras discordias, se expandieron más y más, y tomaron la parte más hermosa y destacada de Euboea, Grecia, Macedonia, Euboea, las islas del mar Egeo. Al tiempo que los cristianos se hacían la guerra por una porción de tierra, el turco les arrebató un territorio amplísimo. Nuestros hombres hacían muchos preparativos y luego se congregaban para tomar decisiones y plantar cara a los turcos, pero todo quedaba en el intento”.

⁴ También en el caso de los textos en castellanos hemos corregido la deficiente puntuación de la edición manejada.

Quae mala de discordia sunt dicta, contraria sunt de concordia bona cogitanda: rustici in villis, atque agris suis, occasionibus atque opportunitatibus tuto operantur; arant, serunt, metunt, colligunt anni proventum, recondunt, convehunt in urbem; [...] si quibus est adhuc rebus opus ad usum, eae compensantur commercio, importantur ab aliis nationibus *tuto* nempe viis terra ac mari purgatis, apertis, liberis; [...] ornantur regiones oppidis ac urbibus, urbes aedificiis, agri viris ac villis, nemora arboribus, arva frugibus [...] (1784b: 265).⁵

Pero no solo comparten la identificación de la paz y la prosperidad, sino la noción de caridad que define en ambos –y en todo el erasmismo– la sociedad cristiana. Así, en concreto, ambos han utilizado como fuente la sentencia “amicorum communia omnia”, que Erasmo incluye en su Adagio primero (2014: 72) para explicar cómo los amigos lo comparten todo. Pero más relevante que esa utilización compartida de una misma fuente es que los dos españoles, siguiendo la línea argumental de Hch 4, 32-36, acercan el concepto de amistad al que se refiere Erasmo, a la caridad cristiana, matiz ausente del holandés. Así se puede entender que Pérez de Chinchón tradujera la paremia por un “mas, porque la charidad todo lo haze común” (2000: 78). Esa misma reinterpretación de la amistad aparece en Vives en *De communione rerum*: *Caritas omnia reddit communia, cum naturae legibus (nam amicus cuique, juxta sententiam Aristotelis, est alter ipse, ideo Pythagoras Omnia esse amicorum communia ajebat) tum vero lege Dei quae potior est, quam natura ipsa* (1784a: 467).⁶

En ese mismo ámbito de la caridad cristiana hay que insertar el ejercicio de la limosna, entendido por los dos autores, en su correcta utilización, como una suerte de redistribución. En ese sentido, escribe Pérez de Chinchón: “Lo segundo que he de mirar: qué es lo que Dios pide por el pobre al rico. Lo suyo, como todo lo que tenemos sea de Dios y, por esto, muy ingrato es a

⁵ “Los males mencionados en caso de discordia, debe pensarse que se transformarán en los bienes contrarios en situación de concordia: los campesinos trabajan sus granjas y sus campos a salvo en cada momento y en cada circunstancia; aran, siembran, cosechan, recogen los frutos del año, los almacenan, los transportan a la ciudad [...]. Si, además, requieren algún producto para su consumo, lo consiguen comerciando, lo importan de otras regiones de manera segura, es decir, por caminos terrestres y marítimos fiables, abiertos y libres [...]. Las regiones se embellecen con fortificaciones y ciudades; las ciudades con edificios; los campos con campesinos y villas; los bosques con árboles; las tierras de labranza con mieses [...]”.

⁶ “La caridad convierte todas las cosas en comunes, tanto en razón de las leyes naturales (pues, según la máxima de Aristóteles, *el amigo es otro yo*, y de ahí que Pitágoras dijera que *todas las cosas de los amigos son comunes*), como, ciertamente, por la ley de Dios, que es más importante que la propia naturaleza”.

Dios el que al pobre niega la limosna necesaria” (1656: 20 rº). Estas palabras tienen su claro correlato en el *De subventionem pauperum* vivesiano: *Nemo sit ergo hujusce rei insciens, se nec corpus, nec animam, nec vitam, nec pecuniam habere in usum modo suum et commodum data, sed esse illarum rerum omnium dispensatorem, nec alio fine a Deo accepisse* (1783: 452).⁷ La justa consecuencia de esta aseveración en ambos autores es que los ricos que no comparten su patrimonio son ladrones:

Estos son los ladrones que roban a los pobres su mantenimiento y trabajo, y los apremian y matan, a quien Dios avía dado abundancia de bienes para que los mantuviesen y sustentassen. Los quales, cubiertos de ricas y preciosas vestiduras y hartos de muy costosos y delicados manjares, desde sus grandes palacios ven a los pobres por las plaças desnudos, muriendo de hambre y frío. Y otros ricos, haciendo grandes fiestas y conbites, se olvidan de los pobres que Dios tanto les encargó (1656: 35vº-36rº).

De nuevo estas palabras de Pérez de Chinchón tiene un equivalente en *De subventionem*:

quapropter sciat, quisquis naturae munera possidet, si cum egeno fratre communicet, jure possidere, et ex naturae voluntate, ac instituto, sin secus, furem et raptorem esse, naturae lege convictum et damnatum, quum occupet et detineat quae natura non ipsi uni procecarat [...]. Ostendi nihil esse cuiquam suum; fur, inquam, est et raptor, quisquis pecuniam in aleam prodigit, qui domi in arcis coactam detinet, qui in ludos effundit aut epulas, qui in preciosas admodum vestes, aut instructissimum vario argento atque auro abacum, cui vestimenta domi computrescunt, qui emptitandis rebus supervacuis, aut inutilibus, pecuniam expendunt, qui in vanas superstructiones; denique quisquis, quod superest necessariis naturae usibus, non egenis impartit, fur est, et si non humanis legibus, (...), certe divinis punitur. (1783: 451s.).⁸

⁷ “En consecuencia, que nadie pase por alto este hecho, es decir, que él no posee su cuerpo, su alma, su vida y su dinero para su uso y disfrute exclusivos, sino que es administrador de todos esos bienes y que no los ha recibido de Dios con ningún otro objetivo”.

⁸ “Por esta razón, tenga claro todo el que disponga de dones naturales que, si los comparte con su hermano necesitado, los posee legítimamente y por la voluntad y designio naturales, y que, de no ser así, es ladrón y secuestrador, convicto y condenado por la ley natural por poseer y retener lo que la naturaleza creó no sólo para él. [...] He evidenciado que nada es propiedad de nadie. Es ladrón, repito, y secuestrador cualquiera que derrocha dinero en juegos de azar, el que lo atesora en casa guardándolo en cajas fuerte, el que despilfarra en fiestas y comilonas, en vestimentas excesivamente caras o en aparadores repletos de variadas piezas de plata y de oro; también lo es aquel a quien se le pudren en casa los ropajes, los que gastan el dinero comprando cosas superfluas o inútiles, y los que lo invierten en construcciones inútiles. Finalmente es ladrón quien no reparte a los pobres lo que le sobra

Relacionados con el tema de la caridad se encuentran otros postulados tradicionales en el humanismo erasmista, sobre todo aquellos que cuestionan la apetencia de poder, honores o riquezas. En este ámbito ambos autores coinciden en defender, como dice Pérez de Chinchón, que “muchos reyes ha avido en el mundo que, mirando la pena, el trabajo, el peligro que tiene el reynar, dexaron los reynos y quisieron más bivar pobres sin pena que ricos con tormento” (2000: 123).

Este mismo aserto está presente en diversos pasajes vivesianos como el siguiente de su *Introductio ad sapientiam: Potentia quid est aliud, quàm speciosa molestia? In qua quis scire quae sollicitudines, quae anxietates insit, quantum malorum mare, nemo est tam ambitiosus, qui non eam fugeret ut gravem miseriam* (1782: 5).⁹ El valenciano reitera la idea en sus *Sex declamationes Syllanae* y en *De concordia et discordia in humano genere*. En la primera obra escribe: *vita est privata capessenda, si volumus otium istud quod quaerimus. Nam in magistratu, quanvis parvo, nullum est* (1989: 80)¹⁰ y, en la segunda, *Rex ille sapientissimus oblato diademate acclamarit: “¡Nobilem magis, quàm jucundum pannum, quem, si quis sciret, quot labores, sollicitudines, calamitates, gemitus contegeret, ne humi quidem jacentem vellet tollere!”* (1784b: 322).¹¹

Esta comunidad intelectual entre ambos autores se hace igualmente presente cuando tratan cuestiones relativas a las relaciones cristiano-islámicas y, específicamente, a la manera de convertir a los musulmanes al cristianismo. A este respecto, el postulado básico es que toda catequesis debe ser propositiva y pacífica. Pérez de Chinchón lo expresa del siguiente modo: “mas, en caso que ellos no nos hiziessen mal ninguno, antes quisiesen paz, yo no sería de consejo que les hiziésemos guerra, sino enseñarles nuestra fe y traerlos a ella con buenas obras” (2000: 335). Esta suerte de irenismo es connatural con el pensamiento erasmista y vivesiano como aparece claramente en el fragmento siguiente de *De concordia et discordia in humano genere*:

Amandi sunt Turcae, nempe homines, amandi ab iis qui illi voci volunt parère:
Diligite inimicos vestros: illis ergo, quod veri est amoris, bene cupiemus, illudque

tras satisfacer las necesidades naturales, y si no recibe el castigo de las leyes humanas, lo recibirá ciertamente de las divinas”.

⁹ “¿Qué otra cosa es el poder más que una carga deslumbrante? Si se fuera consciente de las preocupaciones, de las inquietudes o de la magnitud de males que implica, no habría nadie tan ambicioso que no huyera de él como de la mayor desgracia”.

¹⁰ “Hay que optar por una vida privada si queremos la comodidad que buscamos, ya que, en un cargo público, aunque sea de bajo rango, no existe ninguna”.

¹¹ “Aquel rey sapientísimo exclamó cuando se le ofreció la corona: ¡ornamento más honorífico que gozoso! ¡Nadie querría levantarlo ni estando tirado por el suelo si supiera cuántos afanes, preocupaciones, desgracias y lloros encubre!”.

optabimus unicum et maximum bonum, agnitionem veritatis, quod nunquam assequentur conviciis aut maledictis nostris, sed eo modo, quo nos ipsi ope ac beneficio sumus Apostolorum consecuti, rationibus naturae et humanis ingeniis congruentibus, integritate vitae, modestia, moderatione, inculpatis moribus, ut nos ipsi priores re ostendamus quae profitemur et jubemus, ne a fide nostrorum dicatorum arceat eos tam discrepans vita (1784b: 390).¹²

Véase cómo Vives hace bandera de Mt 5,38-48, donde el evangelista impone el amor incluso a los enemigos. En ese sentido, la mejor forma de predicar y convertir es a través del ejemplo moral y, junto con él, con argumentos racionales y palabras que no sean desmentidas por los hechos.

Pero ambos autores no sólo coinciden en postulados básicos como el mencionado, sino en otros considerandos más de detalle como la preocupación ya indicada por la disminución de territorios cristianos frente al empuje islámico. Pérez de Chinchón verbaliza esta preocupación en el siguiente fragmento: *adeo ignavia nostra contractum iri, ut, quae longe lateque totum fere orbem occupauerat, nunc in artissimas sit angustias inclusa* (2000: 392).¹³ Esas palabras tienen su correlato en el *De veritate fidei christianae* vivesiano: *Tanta pars generis humani stultitiae Mahometicorum somniorum est addicta, ut nihil sit rem attentius perpendenti miserabilius* (1790: 364).¹⁴

Véase cómo en ambos fragmentos se toma en consideración la contracción de la cristiandad provocada por la expansión del Islam. Sobre este hecho había insistido Vives en varios pasajes de *De concordia et discordia in humano genere*. Sorprende en esos fragmentos el uso del léxico que, más tarde, utilizará Pérez de Chinchón, a saber, términos como *contractum*, *coarctatum* o *angustias*. Por tanto, puede hablarse no sólo de coincidencia en el tema y en la argumentación, sino también en el léxico. He aquí los dos textos:

¹² “Hay que amar a los turcos, ciertamente seres humanos, y los han de amar los que quieren prestar atención a aquella sentencia: *Amad a vuestros enemigos*. Por tanto, tendremos buenos deseos para con ellos, como lo impone el verdadero amor, y les desearemos el bien único y sumo, a saber, el reconocimiento de la verdad, al que jamás llegarán con nuestros ultrajes y maldiciones, sino de la manera en que nosotros mismos lo hemos logrado con el socorro y favor de los apóstoles, es decir, con argumentos de lógica natural y con inteligencia humana, con integridad de vida, templanza, con moderación, con costumbres impecables, de suerte que nosotros mismos mostremos primero con las obras lo que creemos y ordenamos, no vaya a ser que una forma de vida contradictoria les impida dar crédito a nuestras palabras”.

¹³ “Por nuestra inoperancia (el cristianismo) está en trance de contraerse hasta tal punto que la religión que se había extendido amplia y dilatadamente por casi toda la tierra, ahora, está limitada a unas estrecheces apretadísimas”.

¹⁴ “Una parte tan grande del género humano se ha adherido a los sueños dementes de Mahoma que, para el que contempla con sumo cuidado este hecho, nada hay más desgraciado”.

Nos adhuc christiana gens sceleratius, qui his mille annis non interquievimus quin bella continenter gesserimus alia ex aliis nata, ut prius seminarium videatur fuisse posterioris, ita connexa inter se, ut annuli in torque: et si quis res anguli hujus, in quem christianum est nomen contractum et coarctatum, evolvat, ac inspiciat, inveniet materiam esse bellis paratam ad sex millia annorum, si Principes modo, quod hactenus fecerunt, dicta, damna, promissa, foederum capita, hereditates, jura mordicus teneant, et persequantur (1784b: 242-3).¹⁵

Itaque colebat Christum quidquid inter Gades et Euphratem amnem, id est, Romani imperii terminos per Europam atque Africam se pandit; paullatim vero in eas angustias sumus redacti, ut vix sextam illius terrarum tractus possideamus partem; amisimus Africam totam a Tingē ad Nillum, Aegyptum, Arabias duas, Palaestinam, Syriam, Asiam, Pontum, et fere illam, Pauli laboribus meliore philosophia imbutam, atque institutam, Graeciam; in angulo hoc, quem nobis fecimus reliquum, tumultuamur, belligeramur, insanimus: itaque, pauxillum hoc, tantae fortunae reliquias, aegre tuemur, retenturine simus? (1784b: 318).¹⁶

Esta preocupación por la reducción del territorio de la cristiandad queda de manifiesto en el término *angulilangulo* empleado por Vives en ambos fragmentos y que recuerda, sin duda, a aquel vocablo *rinconcillo*, que aparece en el *Diálogo de Mercurio* para aludir igualmente al pequeño espacio al que ha quedado reducida la cristiandad: “en todo el mundo junto no hay tantas discordias ni tan cruel guerra como en aquel rinconcillo que ellos ocupan” (Valdés 1996: 371).

Pero no acaban aquí las coincidencias entre ambos autores en cuestiones tan de detalle. Como testimonio claro puede aducirse también la coincidencia de ambos en la afirmación no recogida en ninguno de los textos principales de

¹⁵ “Nosotros, los cristianos, hemos actuado todavía con más perfidia y no hemos parado en estos mil años de hacernos la guerra constantemente, surgiendo unas contiendas de otras, de manera que parece que la primera ha sido la semilla de la siguiente, tan vinculadas entre sí como las cuentas de un collar. Así, si alguien medita y examina lo que pasa en este rincón en el que la cristiandad se estrecha y aprieta, descubrirá que hay razones para ir a la guerra durante los próximos seis mil años, si los gobernantes, actuando como hasta ahora han hecho, siguen y buscan obstinadamente las palabras, los daños, las promesas, los artículos de los tratados, las herencias, los derechos”.

¹⁶ “En efecto, se rendía culto a Cristo desde Cádiz al río Éufrates, es decir, en toda la extensión del imperio romano por Europa y África. Sin embargo, poco a poco, hemos quedado reducidos a tales angosturas que apenas controlamos una sexta parte de aquella superficie. Hemos perdido toda África desde Tánger al Nilo, Egipto, las dos Arabias, Palestina, Siria, Asia, el Ponto y casi aquella Grecia que los esfuerzos de Pablo habían impregnado y formado con la filosofía mejor. En este rincón que nos hemos dejado nos levantamos en armas, nos hacemos la guerra y perdemos la cordura. Así pues, si este pedacito, resto de unas posesiones tan extensas, difícilmente lo defendemos, ¿cómo vamos a ser capaces de mantenerlo?”

polémica islamo-cristiana de que Mahoma estuvo al servicio del emperador Heraclio. Pérez de Chinchón lo explica del siguiente modo:

Y como en esse tiempo Heraclio, emperador de Roma, tuviesse guerra contra los persas, Mahoma se juntó primero con los romanos contra Cosdroe, rey de los persas, pero, en pocos días, los persas fueron vencidos y desbaratados y Mahoma, viendo buena ocasión porque Heraclio no era belicoso y los persas estavan muy caídos, amotinó toda la Arabia felice contra los persas y contra los romanos, diciendo que no habían de pagar tributo. (2000: 258).

Por su lado, Vives replica la misma idea al menos en los dos pasajes siguientes tomados respectivamente de *De concordia et discordia in humano genere* y de *De veritate fidei Christianae*:

¿Ecquis futurus est unquam Antichristus, etiamsi centum annos imperet, aeque Christi ecclesiae exitiabilis, pestilens, funestus, ut Mahumetes Arabs? At hic erat christianus miles in bello Persico sub Heraclio; et Arabes, quos in suam opinionem pertraxit, maxima ex parte christiani; sed Arabes odio Heraclii, et Graecorum, ac Latinorum, qui sub illo merebant, non dubitarunt ab iis discedere religione a quibus primum animis ac voluntate discesserant (1784b: 254).¹⁷

Tum nactus opulentas nuptias, militavit sub Heraclio Imperatore, inter populares suos Arabes; in ea militia occasionem principatus, ac potentiae invenit; nam quum Arabes irati Heraclio, discessionem ab eo fecissent, hic se ordinibus iratorum militum admiscuit, eorumque animos adversus Imperatorem exacuit, et in defectione confirmavit. Tum creatus est a parte quadam militum dux Mahumetes (1790: 371).¹⁸

Pérez de Chinchón y Vives, por tanto, comparten los principios catequéticos básicos y afirmaciones más concretas e inusuales como la indicada. En coherencia con ello, ambos defienden, siguiendo la tradición medieval iniciada con Pedro el Venerable, que toda predicación dirigida a los

¹⁷ “¿Se dará alguna vez un anticristo que, aunque impere cien años, sea por cierto tan fatídico, infecto y aciago para la iglesia de Cristo como el árabe Mahoma? Con todo, este era un soldado cristiano que tomó parte en la guerra contra los persas a las órdenes de Heraclio. También los árabes, a los que arrastró a su credo, eran cristianos prácticamente en su totalidad. Los árabes, sin embargo, no dudaron, por odio a Heraclio y a los griegos y romanos que le servían de mercenarios, en separarse de la religión de estos de los que ya se habían separado por propia voluntad y decisión”.

¹⁸ “Entonces, tras lograr cerrar un matrimonio con una mujer rica, fue soldado del emperador Heraclio en compañía de sus compatriotas árabes. En el ejército encontró la oportunidad del liderazgo y del poder, y así, cuando los árabes se enfurecieron contra Heraclio y desertaron de sus tropas, él se entremetió en las filas de los soldados enfurecidos, exacerbó los ánimos contra el emperador y los confirmó en su deserción. Entonces una cierta parte de los soldados proclamaron a Mahoma su general”.

musulmanes debe basarse, para empezar, en argumentos racionales, dado que no reconocerán a priori más autoridad que la coránica. A este respecto escribe Pérez de Chinchón:

Como no reconocen la autoridad de las escrituras, les entro por razón natural, la qual no pueden negar, y, quando la autoridad concierta y viene bien con la razón natural, entonces se la traygo. Las materias por donde empieço son comunes a todas gentes para que, como de principios naturales, vengamos a lo particular y, concediendo lo primero, que es general, quando vengo a lo particular, que es la falsedad de su ley, ya los tengo presos, de manera que o han de yr contra la razón natural que concedieron o han de conoscer la falsedad de su ley (2000: 82).

Esta problemática de la fundamentación racional de la predicación, como cabe suponer, es esencial en un humanista como Vives, que la reitera en diversos pasajes, como el siguiente tomado de *De veritate fidei: Nec potest verum ullum a ratione esse alienum, quod est conforme Deo fonti rationis; immo ab eodem fonte verum, et ratio scaturiunt, idemque Deus lux est et rationis, et veritatis* (1790: 13).¹⁹ Sobre este mismo asunto escribirá más tarde lo siguiente:

Ergo sicut facultas vegetabilis ad sensus est via, hi vero velut gradum substernunt, quo ascendamus ad mentem; ita humana haec, et naturalis ratio manum praebibit exteris, ut ad divinam lucem contuendam se se erigant, et confirmentur; ut postquam potentia, et bonitas Dei ostensae illis, et percognitae fuerint, ad illum solum suspiciant, omnia incipiant de illo credere, ac bene sperare optima, pulcherrima, salutifera, perfecta (1790: 20).²⁰

Volvemos así al principio de este trabajo, dado que esta concepción de la razón es lo que justifica que ambos autores se alineen contra cualquier clase de coacción o violencia a la hora de convertir a los musulmanes al cristianismo. En este sentido Pérez de Chinchón es totalmente claro al pedir a los musulmanes que oigan sus palabras y “si no hos parecierén bien, dexarlas eys, porque nuestro señor dios a nadie quiere hazer fuerça. Muéstranos el camino derecho de nuestra salvación: si no anduviéremos por él, nuestra será

¹⁹ “Y no puede haber verdad alguna ajena a la razón. La verdad concuerda con Dios, que es fuente de la razón. Más aún, verdad y razón manan de la misma fuente, siendo el mismo Dios luz de la razón y de la verdad”.

²⁰ “En consecuencia, igual que la potencia vegetativa es el acceso a los sentidos, estos, ciertamente, se despliegan, por así decir, en forma de peldaño que nos permite ascender hasta el intelecto. Y así, la razón humana natural prestará ayuda a los sentidos externos para que se eleven hasta la contemplación de la luz divina y se vean confirmados, de manera que, una vez que se les haya mostrado y enseñado el poder y la bondad de Dios, sólo a esto presten atención y empiecen a creer toda la doctrina divina y a esperar acertadamente lo mejor, lo más bello, lo más saludable, lo perfecto”.

la culpa y no suya, que para esto nos dio entendimiento y razón, y nos hizo hombres y no bestias” (2000: 89). En el mismo sentido es también diáfano el siguiente fragmento del *De veritate fidei Christianae: est ergo Dei legem statuentis, non violentia armorum cogere corpora, sed miraculis, et suasionibus adducere animos: hoc fecerunt Moyses, et Christus; nam quod Mahumetes dicit, hominis illis non obedivisse, manifestissimum est mendacium; quippe et Mosis dicto audientes fuerunt Judaei, et totus paene orbis Christo* (1790: 373).²¹

Véase como en el texto de Vives no sólo se alude a la persuasión, sino a los milagros que, desde el inicio de las polémicas entre musulmanes y cristianos, se convirtieron en uno de los elementos diferenciadores más claros entre Cristo y Mahoma, en tanto que eran considerados testimonio de la divinidad de Jesús. A ese respecto, Pérez de Chinchón escribe lo siguiente:

y esto predicó Jesu Christo y lo mostró por milagros y obras maravillosas, quales ninguno podía hazer sino dios, como fue ressucitar muertos, hazer hablar a los mudos, sacar los demonios de los cuerpos de los hombres, sanar con sola palabra muchas enfermedades, andar sobre las aguas sin se hundir; que dio a sus discípulos espíritu sancto para que hablassen todas las lenguas; que les dio la virtud para que ellos mesmos ressucitassen muertos y hiziessen todos aquellos milagros que él mesmo hizo (2000: 91).

La relevancia atribuida a los milagros se traslada a los apóstoles, cuya acción misionera queda igualmente sancionada para Pérez de Chinchón con los milagros que hicieron en nombre de Jesús convirtiendo “a muchos de los judíos y a muchos de los gentiles” (2000: 91). Como cabe suponer, Vives habla en la misma dirección, siguiendo ambos la tradición medieval. Testimonio de ello es el siguiente texto vivesiano: *Accedit his, quòd Christus ad divinae suae legis confirmationem ea adferebat, quae videntes dubitare non possent divinitus fieri, et facultatem naturae omnem superare; vos enim de illo testificamini, quòd reddiderit lumen caecis, sanitatem leprosis, surdis auditum, mortuis lucem, et vitam, et alia innumera* (1790: 380).²²

²¹ “Por consiguiente, lo natural en Dios, que establece la ley, es no forzar los cuerpos con la coacción de las armas, sino persuadir los espíritus con milagros y argumentos. Así actuaron Moisés y Cristo, ya que, lo que Mahoma afirma diciendo que los hombres no les obedecieron, es clarísimamente una mentira. En efecto, las palabras de Moisés las escucharon los judíos y las de Cristo casi toda la tierra”.

²² “Sigue a estas cosas que Cristo, para confirmar su ley divina, aportaba cosas de cuyo carácter divino no podían dudar los que las contemplaban, superando cualquier capacidad natural. Así pues, vosotros daís testimonio de que devolvió la visión a los ciegos, la salud a los leprosos, el oído a los sordos, la luz y la vida a los muertos y otros prodigios innumerables”.

Vives, en este mismo sentido, había vinculado la capacidad de hacer milagros con la probidad de vida y de doctrina de Cristo por comparación con Mahoma. De hecho, ese es el elemento esencial de divergencia entre ambos profetas: *Mahumetes quoque de se dicit missum se a Deo per virtutem armorum, Christum verò missum per virtutem signorum, et miraculorum* (1790: 337).²³ En definitiva, según el valenciano, son tres las cosas que han de tenerse en cuenta en Cristo y que, a la postre, son las que lo distinguen de Mahoma:

Tria consideranda sunt in Christo, sapientia doctrinae, probitas vitae, et divinitas essentiae; sapientiam satis declarat doctrina, quae brevis, dilucida, explicata, omnibus philosophorum scholis et disputationibus silentium imposuit: bonitatem declarat vita acta innocentissime: miracula quae essent supra hominum captum, viderentur tamen, eis sunt probandis rebus data, quae captum quoque hominum transcenderent, nec tamen viderentur (1790: 200).²⁴

Este conjunto de contraposiciones alcanza uno de sus hitos en otro de los reproches tradicionales que los apologetas cristianos hacen a los musulmanes y que, como no podía ser menos, se reitera tanto en Pérez de Chinchón como en Vives. Nos referimos, en concreto, a la recriminación hecha por los dos autores ante la negativa de los musulmanes a discutir sobre su religión que, a su parecer, revelaría la debilidad moral del Islam. Las palabras de Pérez de Chinchón al respecto son las siguientes:

Y si me dizes que te manda tu ley que no la pongas en razón ni pruebas, especialmente con el christiano, como lo dice tu alcorán, libro tercero, capítulo noveno, donde dize: ‘No queráys disputar con judíos ni christianos’. Item una çora hos manda que digáys: ‘tenéos vos vuestra ley que no me terné la mía’. Mira que esse mandamiento es injusto por la razón que tengo ya dicha. Que o tu ley es buena o mala: si mala, déxala; si buena, por qué no la pornas en razón, pues todo lo bueno se puede mostrar a todos (2000: 94).

Esta idea es especialmente querida por Vives, porque ve en ella la demostración paladina de la irracionalidad que, a su juicio, define el Islam.

²³ “Mahoma también afirma de sí mismo que ha sido enviado por Dios gracias al poder de las armas; Cristo, en cambio, Cristo lo ha sido por la capacidad de realizar signos y milagros”.

²⁴ “En Cristo hay que tener presente tres circunstancias: la sabiduría de la enseñanza, la impecabilidad de la vida y la divinidad de su esencia. Su enseñanza ilustra suficientemente la sabiduría que, en su brevedad, claridad y argumentación ha impuesto silencio a todas las escuelas y disputas filosóficas; su vida vivida con la máxima sencillez ilustra la bondad; los milagros, que habían superado la capacidad humana, parecía, sin embargo, que los realizaba para probar aquellas cosas que también trascendían la capacidad humana y que, sin embargo, no lo parecía”.

Así, escribe en *De veritate fidei Christianae: Judaeus gravatur cum Christiano de lege sua conferre; Mahometus de secta sua disputari omnino vetuit: ne attingatis vitrum tenuissimum, falsum, inane; levissimo contacto statim friatur* (1790: 16).²⁵ Como cabe deducir, el cristal de poco valor es para Vives el Islam, y de ahí que Mahoma prohibiera que se discutiera sobre él.

Este pensamiento Vives lo reitera machaconamente a lo largo de todo su *De veritate fidei Christianae*, aunque con diversos matices. Por un lado, vincula dicha prohibición con el apego a la tradición de los mayores, de manera que la enlaza con una suerte de principio de autoridad fundamentado en la costumbre y no en la razón: *Ille verò Mahumeticam probabat, et vetabat nos ex jussis Mahumetis ipsius quicquam de illa disputare, aut inquirere, sed tenere firmiter traditiones patrum, nec ab illis vel latum unguem esse deflectendum; Pater meus fuit Mahumeticus, ego illum sequar* (1790: 366).²⁶ Y, por el otro, esa prohibición, a ojos de los humanistas cristianos, era una exigencia de obligado cumplimiento impuesta por el propio Mahoma: “sed me in disputationem de lege nostra ne voces, quod vehementer legislator noster vetuit fieri” (1790: 367).²⁷

El argumento complementario a este conjunto de afirmaciones también está presente en ambos autores, a saber, que mientras el Islam se protege prohibiendo el debate sobre sus principios, el cristianismo se abre de par para ser analizado y debatido. Ambos autores interpretan este hecho como prueba concluyente de su verdad. Así se expresa Pérez de Chinchón sobre este *positum*: “La ley cristiana no se esconde y se manda que se predique por el mundo y, por eso, los apóstoles vencieron a los filósofos gentiles” (2000: 95). Vives también insiste en este mismo asunto en el siguiente fragmento: *Nostra religio intus etiam est, quam exterius formosior, solidior, firmior. Accedat quivis, tractet, agitet, scalpat, modò cum ingenio, et judicio* (1790: 16).²⁸

²⁵ “Al judío le abruma discutir sobre su ley con el cristiano. Mahoma prohibió por completo discutir sobre su religión. No toquéis el cristal finísimo, falso, pobre; se quiebra al punto con el más leve contacto”.

²⁶ “Ciertamente, aquel probaba los principios del Islam y vetaba, siguiendo los preceptos del propio Mahoma, que nosotros discutiésemos o preguntásemos sobre ellos. Por el contrario, establecía que se mantuvieran firmemente dentro de las tradiciones de los antepasados y que no se separasen de ellas ni un ápice. *Mi padre fue musulmán, por tanto, yo pienso seguirlo*”.

²⁷ “No me pidas que debata sobre nuestra ley, porque nuestro profeta nos prohibió terminantemente hacerlo”.

²⁸ “Nuestra religión es por dentro todavía más hermosa, segura y consistente que por fuera. Venga quien quiera y que la analice, la remueva o la modele, pero siempre con el intelecto y la razón”.

A modo de conclusión

Los ejemplos indicados constituyen, como cabe suponerse, un botón de muestra de todo el caudal común que caracteriza a ambos humanistas españoles. Con todo, ilustran fehacientemente el hecho de que Pérez de Chinchón y Vives comparten lógica argumentativa, presupuestos intelectuales, postulados y asertos sobre las más diversas materias e incluso léxico y estilo literarios. Así ha quedado establecido en todo lo relativo al argumentario tradicional desde Pedro el Venerable dentro de la polémica islamo-cristiana. Lo destacado en su caso es que ambos revisitan esos lugares comunes desde la realidad de la piedad del siglo XVI, y de ahí su irenismo evangélico, su universalidad paulina y, sobre todo, su confianza en una concepción de la racionalidad, que es herencia fundamentalmente griega.

Pero esa comunidad de pensamiento relativa a los musulmanes no sólo se justifica por el uso de fuentes comunes, sino que cabe concluir que Pérez de Chinchón también tuvo presente a un Vives, que había manejado esos argumentos desde la década de 1520. Así puede afirmarse cuando se observa que la cadencia en el uso de esas premisas y de esos razonamientos en Pérez de Chinchón responde a los mismos matices, énfasis y acentos que en Vives. Este hecho ha quedado clarificado con referencias a una obra temprana como *De concordia et discordia in humano genere* y a otra póstuma, *De veritate fidei Christianae*, en la que el valenciano sintetiza lo que habían sido sus líneas de fuerza intelectuales. La inferencia necesaria de todo ello es que los dos autores deben quedar incardinados dentro de la misma tradición apologética cristiana, iniciada con Pedro el Venerable, pero, al mismo tiempo, que Pérez de Chinchón es deudor de Vives en tanto que ha recepcionado aquellas proposiciones teniendo presente la *inventio*, la *dispositio* y, desde luego, la *elocutio* vivesianas.

Esta convergencia de propuestas catequéticas, de técnicas traductorias, de estilo y de visión de la historia y de la moral, tal y como se ha indicado en este trabajo con respecto al tema de la racionalidad humana, la caridad o el ejercicio del poder, ha llevado a Calero (2014) a defender que Pérez de Chinchón es un heterónimo de Vives. Nuestro objetivo, sin embargo, no es entrar en debates sobre autorías, pero, ante el hecho evidente de esa comunidad de pensamiento, debemos concluir que Pérez de Chinchón forma parte de la historia del vivesianismo español que, en gran medida, está por hacer.

Creemos que la autoridad de Bataillon ha forzado la historia del pensamiento español del siglo XVI hasta el punto de que el marbete *erasmista* ha contribuido a difuminar las corrientes espirituales anteriores –todas ellas englobadas y unificadas bajo la etiqueta de *preerasmismo*– y, desde luego,

la personalidad de autores como Vives, que, aunque converge con muchos postulados erasmistas, presenta una singularidad tan acusada que dejó huella propia en muchos autores españoles del siglo XVI –por no ir más allá en el tiempo–. Pérez de Chinchón sería uno de esos casos inexplicables únicamente con la consideración de *erasmista*, porque, los textos confrontados en este artículo demuestran que, además, era *vivesiano*.

A partir de ahí se debe concluir, en primer lugar, el hecho obvio de que Vives es un autor fundamental para la transmisión del humanismo cristiano europeo en su España natal y, en segundo, que el rótulo *erasmismo* no puede ser un sello que clausure toda investigación. En casos como el de Pérez de Chinchón habría que hablar de *humanismo erasmo-vivesiano*, dejando claro que este adjetivo no se construye por mera yuxtaposición, sino, más bien, por lexicalización del hecho de que Vives es el autor central del humanismo cristiano español. Esta centralidad se evidencia en que logró acrisolar un pensamiento original con contribuciones autóctonas heredadas del humus converso y, al mismo tiempo, con materiales erasmistas y con aportaciones personales. Por ello, lo mismo que Vives no es simplemente un *erasmista*, y su pensamiento puede ser perfectamente dissociado de la obra del holandés –aunque él sea esencial para la aclimatación del erasmismo en España–, Pérez de Chinchón resulta un ejemplo fetén para explicar el proceso de naturalización española del humanismo cristiano europeo a partir de los tres sistemas conceptuales manejados en este trabajo: el erasmismo, el erasmismo pasado por el tamiz de Vives y el vivesianismo.

Bibliografía

- Almenara Miguel – Febrer Romaguera, Manuel Vicente (1999): “Pere Joan Olivar y el fracaso del erasmismo”. En: Mariano Peset (coord): *Historia de la Universidad de Valencia. Volumen I: El Estudio General*. Valencia, Universitat: 315-320.
- Andrés Martín, Melquíades (1977): “Los alumbrados de 1525 como reforma intermedia”. *Salmanticensis* 24.2: 307-334.
- Bataillon, Marcel (1965): *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México, FCE 1965: esp. 284-5 y 633-4.
- Bataillon, Marcel (2006): “La raça del erasmista Bernardo Perez de Chinchón”. Ver Vives, Juan Luis (2006), pp. 11-53.
- Bonilla y san Martín, A. (1907): “Erasmus en España (Episodio de la historia del Renacimiento)”. *Revue Hispanique* 27: 379-548.

- Calero, Francisco (2014): “La traducción de obras de Erasmo atribuidas a Bernardo Pérez de Chinchón”. *eHumanista* 28: 278-302.
- Cardaillac, Louis (2004): *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. FCE, México. [Primera edición francesa de 1977, primera española de 1979].
- Cantarino, V. (1991): “La polémica de Luis Vives contra el Islam”. *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 67: 5-34.
- Erasmo de Róterdam (1975): *La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo. Traducción española del siglo XVI por Bernardo Pérez de Chinchón*. Edición de Doroty S. Severin. Madrid, Real Academia Española [Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 31].
- Erasmo de Rotterdam (2000): *Preparación y aparejo para bien morir*. Traducción de Bernardo Pérez de Chinchón. Madrid, FUE.
- Erasmo de Rotterdam (2004): *Sileni Alcibiadis. Silenos de Alcibíades, traducido por el maestro Bernardo Pérez de Chinchón*. Edición, introducción y notas de Andrea Herrán Santiago y Modesto Santos López. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, Instituto de Estudios Europeos y Derechos Humanos. [Edición bilingüe latino-española].
- Erasmo de Rotterdam (2014): *Adagi*. Prima traduzione italiana completa a cura di Emanuele Lelli. Testo latino a fronte. Milano, Bompiani.
- Firpo, Massimo (1990): *Tra alumbrados e spirituali: studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*. Firenze, Leo S. Olschki.
- García Cárcel, Ricardo (1979): *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La inquisición en Valencia (1530-1609)*. Barcelona, Ediciones Península.
- García Martínez, Sebastián (1983): “El erasmismo en la Corona de Aragón en el siglo XVI”. En: Joseph Ijsewijn y Ángel Losada eds.: *Erasmus in Hispania. Vives in Belgio. Acta Colloquii Brugensis*. Lovaina, Peters: 171-193.
- García Martínez, Sebastián (1986): “Las ediciones y los traductores valencianos de Erasmo (1528-1535). En: *IV Seminari d'aplicacions didàctiques "Erasme i L'erasmisme. Tarragona, febrer-maig"*. Tarragona, Departament d'Història Moderna de la Universitat de Barcelona I.C.E.I.: 171-193.
- George, Edward V. (2008): “Author, adversary, and reader: a view of the *De veritate fidei christianae*”. En: Charles Fantazzi (ed.): *Brill's Companions*

- to the Christian Tradition. A Companion to Juan Luis Vives*. Boston, Brill: 315-357.
- Hamilton, Alastair (1992): *Heresy and Mysticism in Sixteenth-century Spain: the Alumbrados*. Cambridge, James Clarke & Co.
- Huerga, Álvaro (1978-1991): *Historia de los alumbrados (1570-1630)*. Madrid, FUE – Seminario Cisneros. [5 volúmenes].
- Huerga, Álvaro (1986): “Erasmismo y alumbradismo”. En: Manuel Revuelta Sañudo y Ciriaco Morón Arroyo (eds): *El erasmismo en España. Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*. Santander, Sociedad Menéndez y Pelayo: 339-356.
- Llorca, Bernardino S.I. (1980): *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667). Según las actas originales de Madrid y de otros archivos*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca. [Refundición y puesta al día de la edición de 1936].
- Márquez, Antonio (1969): “Origen y naturaleza del iluminismo en Castilla (1525-9)”. *Salmanticensis*, 16 (2): 339-362
- Márquez, Antonio (1980): *Los alumbrados: orígenes y filosofía (1525-1559)*. Madrid, Taurus. [Segunda edición corregida y aumentada].
- Martínez Gil, Fernando (2000): *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha.
- Moreno, Valentín (2006): *La recepción hispana de Juan Luis Vives*. Valencia, Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura, Educació i Esports.
- Moròder, Carme – Valero, Carme (1987): “Notes sobre la traducció de la «Historia de las cosas que han passado en Italia» de Galeazzo Flavio Capella per l’erasmista Bernardo Pérez de Chinchón (València, 1536)”. *Afers*, 5/6: 125-181.
- Parellada, Joaquim (1998a) “Nuevos datos sobre la *raça* del maestro Bernardo Pérez de Chinchón”. *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 46: 157-198.
- Parellada, Joaquim (1998b): “Una traducción inédita de Bernardo Pérez de Chinchón: el *Tratado llamado socorro de los pobres de Juan Luis Vives*”. *Voz y letra*, 9: 75-95.
- Parellada, Joaquim (ed.) (2000): Ver Erasmo (2000).
- Parellada, Joaquim (ed.) (2006): Ver Vives, Juan Luis (2006).

- Pastore, Stefania (2010): *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1499-1559)*. Prólogo de Ricardo García Cárcel y Adriano Prospero. Traducción de Clara Álvarez Alonso. Madrid, Marcial Pons.
- Pérez de Chinchón, Bernardo (1656): *Espejo de la vida humana, repartido en siete jornadas, aplicadas a los siete días de la semana*. Francisco de Lira, Sevilla.
- Pérez de Chinchón, Bernardo (1975): Ver Erasmo de Rotterdam (1975).
- Pérez de Chinchón, Bernardo (2000): *Antialcorano. Diálogos cristianos. Conversión y evangelización de moriscos*. Edición de Francisco Pons Fuster. Alicante, Universidad de Alicante.
- Pérez de Chinchón, Bernardo (2004): *Sileni Alcibiadis*. Ver Erasmo de Rotterdam (2004).
- Pons Fuster, Francisco – Perellada Casas, Joaquín (2008): *Vida y obras de Bernardo Pérez: un humanista de Chinchón en la corte de los Borja de Gandía (siglo XVI)*. En: http://www.bibliotecaspublicas.es/chinchon/publicaciones/Bernardo_perez.pdf [consultado 03/01/2018]
- Pons Fuster, Francisco (1991a): *La espiritualidad valenciana. El iluminismo en los siglos XVI y XVII*. Valencia, Universitat de València. [Es edición de tesis doctoral]
- Pons Fuster, Francisco (1991b): *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del siglo XVII*. Valencia, Alfons el Magnànim.
- Pons Fuster, Francisco (1995): “El mecenazgo cultural de los Borja en Gandía: erasmismo e iluminismo”. *Estudis, Revista de historia moderna*, 21: 23-44.
- Pons Fuster, Francisco (1996): “Bernat Péret (de Chinchón). Un erasmista en la cort dels Borja a Gandia”, *Afers*, 23/24: pp.
- Pons Fuster, Francisco (2000a): “Estudio preliminar. Bernardo Pérez de Chinchón, una biografía todavía difícil”. Ver Pérez de Chinchón, Bernardo (2000), pp. 7-67.
- Pons Fuster, Francisco (2000b): “Un argumento inquisitorial para la prohibición de libros. Las controversias con herejes en lengua vulgar a través de los ejemplos de Bernardo Pérez de Chinchón y Fray Antonio Sobrino”. *Estudis. Revista de historia moderna*, 26: 177-202.
- Pons Fuster, Francisco (2003a): “Nuevas aportaciones biográficas sobre el maestro Bernardo Pérez de Chinchón”. *Escritos del Vedat*, 33: 328-367.

- Pons Fuster, Francisco (2003b): *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*. Valencia, Alfons el Magnànim.
- Pons Fuster, Francisco (2006): “Vives, Bernardo Pérez y la pobreza en Valencia”. Ver Vives, Juan Luis (2006), pp. 253-279.
- Pons Fuster, Francisco (2013a) “Cultura y religió a Gandia a la primera meitat del segle XVI”. *Revista Borja. Revista de l’Institut Internacional d’Estudis Borginas*, 4: 131-151.
- Pons Fuster, Francisco (2013b): “El patriarca Juan de Ribera y el *catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*”. *Studia Philologica Valentina* 15 (n.s 12): 189-220.
- Redondo, Augustin (1978): “La *precatio dominica* d’Erasme en castillan: la première version et son auteur”. *Revue de Littérature Comparée*, 52: 223-232.
- Rico, F. (1970): *El pequeño mundo del hombre*. Madrid, Castalia.
- Santonja, Pedro (2001): *La herejía de los alumbrados y la espiritualidad de la España del siglo XVI*. Valencia, Biblioteca Valenciana.
- Severin, Dorothy S. (1975): Ver Erasmo de Rotterdam (1975).
- Valdés, Alfonso de (1996). *Obras Completas*. Edición de Ángel Alcalá. Madrid, Biblioteca Castro.
- Vives, Juan Luis (1782): *Introductio ad sapientiam*. En: *Opera omnia distributa et ordinata a Gregorio Majansio*. B. Monfort, Valentiae Edetanorum, vol I.
- Vives, Juan Luis (1783): *De subventionem pauperum*. En: *Opera omnia distributa et ordinata a Gregorio Majansio*. B. Monfort, Valentiae Edetanorum, vol. IV.
- Vives, Juan Luis (1784a): *De communione rerum*. En: *Opera omnia distributa et ordinata a Gregorio Majansio*. B. Monfort, Valentiae Edetanorum, vol. V.
- Vives, Juan Luis (1784b): *De concordia et discordia in humano genere*. En: *Opera omnia distributa et ordinata a Gregorio Majansio*. B. Monfort, Valentiae Edetanorum, vol. V.
- Vives, Juan Luis (1790): *De veritate fidei*. En: *Opera omnia distributa et ordinata a Gregorio Majansio*. B. Monfort, Valentiae Edetanorum, vol VIII.

Vives, Juan Luis (1989): *Sex declamationes Syllanae*. Part One. Introductory material. Declamations I and II, edited and translated with an introduction by Edward V. George. Brill, Leiden – N. York – København-Köln.

Vives, Juan Luis (2006): *Tratado del socorro de los pobres. Traducción inédita del siglo XVI de Bernardo Pérez de Chinchón*. Edición, introducción y notas de Joaquim Parellada. Estudio Preliminar de Marcel Bataillon. Apéndice de Francisco Pons. Valencia, Pre-textos – Biblioteca Valenciana – Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil Albert.

Recibido: 10/06/2017

Aceptado: 02/09/2017

ÍNDICE

| | Págs. |
|---|-------|
| 1. ARTÍCULOS | |
| CORONEL RAMOS, MARCO ANTONIO: La comunidad de pensamiento entre Bernardo Pérez de Chinchón y Juan Luis Vives..... | 7 |
| DO ESPÍRITO SANTO, ARNALDO: Pueblos, culturas y religión: argumentación histórica y teológica en <i>Clavis Prophetarum</i> , del padre António Vieira..... | 33 |
| GALLÉ CEJUDO, RAFAEL J.: Francisco Sarmiento <i>Iunior</i> (I): los epigramas laudatorios griegos al frente del <i>De Redditibus</i> de Francisco Sarmiento <i>Senior</i> | 51 |
| HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, JUSTO PEDRO: La educación de príncipes en la medicina española del Renacimiento. El <i>Abecedario Virtuoso</i> (c. 1557) de Alonso de Santa Cruz (1505-1567)..... | 71 |
| MAESTRE MAESTRE, JOSÉ MARÍA: Las seis cartas en castellano atribuidas a Luisa Sigea: estado de la cuestión..... | 85 |
| MARTÍNEZ ORTEGA, RICARDO: Sobre fuentes e influencias en la Retórica de J. De Acosta y Brito (s. XIX) en la <i>inventio</i> | 123 |
| MORENILLA TALENS, CARMEN: Hécuba, <i>mater dolorosa</i> en Roís de Corella, Jaime de Huete y el romancero popular..... | 131 |
| PIMENTEL, MARIA CRISTINA: Penélopes e Fedras no nosso tempo..... | 147 |
| DEL PINO GONZÁLEZ, EDUARDO: Francisco Sarmiento <i>Iunior</i> (II): los epigramas laudatorios latinos al frente del <i>De Redditibus</i> de Francisco Sarmiento <i>Senior</i> | 171 |
| POCIÑA LÓPEZ, ANDRÉS JOSÉ: Algunos ejemplos de orestíadas en el Occidente de la Península Ibérica..... | 193 |

| | Págs. |
|---|-------|
| POZUELO CALERO, BARTOLOMÉ: Neoestoicismo en el humanismo sevillano de la segunda mitad del siglo XVI..... | 209 |
| RÁBADE NAVARRO, MIGUEL ÁNGEL: Homero en <i>Liquidación final</i> de Petros Márkaris: la búsqueda del efecto equivalente en traducción como pista en una novela policiaca | 225 |
| RIPOLL, JOSÉ RAMÓN: Música y poesía: una misma pasión..... | 237 |
| RODRÍGUEZ ALFAGEME, IGNACIO: Fuentes para una traducción: Laguna, <i>Tragopodagra</i> | 245 |
| SENÉS RODRÍGUEZ, GEMA: La descripción y <i>laudatio</i> de Antequera en la lírica de Juan de Vilches | 269 |
| VELÁZQUEZ BASANTA, FERNANDO N.: Ibn al-Rūmīya: tradicionista y botánico sevillano de época almohade | 293 |
| | |
| 2. RESEÑAS | |
| María Dolores RINCÓN SÁNCHEZ – Raúl MANCHÓN GÓMEZ (eds.), <i>El maestro Juan de Ávila (1500-1569). Un exponente del humanismo reformista</i> , Universidad de Jaén, 2014, 707 págs., por JUAN GIL..... | 311 |
| Juan Antonio LÓPEZ FÉREZ, <i>Teorías de Galeno sobre el semen femenino</i> , Supplementum VIII, Nova Tellus, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, 103 pp., por INMACULADA RODRÍGUEZ MORENO | 316 |
| Salvador LÓPEZ QUERO – José María MAESTRE MAESTRE (eds.), <i>Studia Angelo Urbano dicata</i> , Alcañiz-Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos-Federación Andaluza de Estudios Clásicos, 2015., por LAURA JIMÉNEZ DEL RÍO | 318 |
| J. Guillermo MONTES CALA (†), Rafael J. GALLÉ CEJUDO, Manuel SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE, Tomás SILVA SÁNCHEZ (eds.), <i>Fronteras entre el verso y la prosa en la literatura helenística y helenístico-romana. Homenaje al Prof. José Guillermo Montes Cala</i> , Levante editori – Bari, 2016, 776 pp. (ISBN 978-88-7949-664-3), por ANA ISABEL BAPTISTA SÁNCHEZ | 324 |