

ÍNDICE GENERAL

	<u>Págs.</u>
PRESENTACIÓN	IX
SIGLAS Y ABREVIATURAS	XIII

ESTUDIO PRELIMINAR

1. El <i>Diálogo de doctrina christiana</i>: un género catequético.	3
2. Contenidos del <i>Diálogo de doctrina christiana</i>	32
<i>a)</i> Explicación del credo	40
<i>b)</i> Exposición del decálogo mosaico	102
<i>c)</i> El pecado y la gracia	167
<i>d)</i> Obras y méritos	186
<i>e)</i> La vida cristiana	198
<i>f)</i> Los sacramentos	220
<i>g)</i> Lo accesorio. Los mandamientos de la Iglesia.	231
<i>h)</i> La oración y el culto	243
<i>i)</i> La Sagrada Escritura	273
<i>j)</i> La reforma de la Iglesia	284
3. El Autor del <i>Diálogo de doctrina christiana</i>.	294
<i>a)</i> Juan de Valdés	298
<i>b)</i> La clave erasmista	338
<i>c)</i> Juan Luis Vives	370
4. Nuestra edición	449
5. Fuentes y bibliografía.	452

DIÁLOGO DE DOCTRINA CHRISTIANA

Tabla	473
Al muy illustre Señor Don Diego López Pacheco, Marqués de Villena...	475
El autor	475

	<i>Págs.</i>
Interlocutores: Eusebio, Antronio Cura, Arçobispo...	481
[Introducción]	481
[Definición de cristiano]	483
[La instrucción cristiana]	487
[El voto bautismal]	490
[El contenido de la instrucción cristiana]	492
[Exposición del Credo]	494
[Explicación de los diez mandamientos]	513
[Necesidad de conocer los capítulos 5-7 de Mateo]	556
[Explicación de los siete pecados mortales]	559
[Indicación sobre las obras de misericordia]	572
[Explicación de las cuatro virtudes cardinales]	573
[Explicación de las tres virtudes teologales]	575
[Explicación de los siete dones del Espíritu Santo]	581
[Explicación de los cinco mandamientos de la Iglesia]	588
[Explicación sobre las devociones]	612
[Exposición del Padrenuestro]	615
[Las devociones, en particular a la Virgen María]	628
[Breve compendio de la Sagrada Escritura]	632
[El ejemplo del Arzobispo: la contemplación]	643
[Qué leer en romance y cómo leerlo]	649
[La formación del clero y la reforma de la Iglesia]	652
[Despedida del Arzobispo]	656
[Cierre del diálogo]	657
[El autor]	660
[Traducción de Mt 5-7]	663
Capítulo Quinto	663
Capítulo Sexto	667
Capítulo Séptimo	670

ESTUDIO PRELIMINAR

1. El *Diálogo de doctrina christiana*: un género catequético

Fue el hispanista francés Marcel Bataillon quien rescató del olvido el *Diálogo de doctrina christiana*, aparecido como anónimo y atribuido por este erudito a Juan de Valdés. El gran maestro descubrió en la Biblioteca Nacional de Lisboa el único ejemplar que ha sobrevivido de la edición stampada en Alcalá de Henares en enero de 1529 por el impresor Miguel de Eguía. Bataillon lo dará a conocer en edición facsimilar en 1925 y con ello cierra el largo lapso de preterición que ha padecido esta obra, que fue perseguida¹ e incluida en el *Índice* de 1551. De este modo se inauguró una nueva etapa cuyo fruto principal ha sido convertir el *Diálogo* en testimonio principal de la espiritualidad europea del primer tercio del siglo XVI, ya que representa el más acabado ejemplo de sistematización de la fe con fines catequéticos publicado en la España surgida de la renovación cisneriana y del influjo de Erasmo.

De hecho, lo calificó de catecismo erasmiano moderado (ID 93, 96), pero ahora, más que entrar en las críticas que esta afirmación haya podido despertar, resulta necesario resaltar que comparte motivaciones con obras semejantes aparecidas en esos años finales de la segunda década del siglo XVI, tales como el primer catecismo que Lutero dará a la imprenta en 1529². *Compartir motivaciones* no implica compar-

¹ Esta cuestión ha sido de las más estudiadas con respecto al *Diálogo*, como ponen de relieve dos antiguos trabajos: J. MELGARES, *Procedimientos de la inquisición...*, o.c., y A. PAZ Y MELIÁ, *Papeles de inquisición: catálogo y extractos* (Patronato del Archivo Histórico Nacional, Madrid 21947).

² El *Pequeño Catecismo* está pensado como una ayuda para enseñar a vivir cristianamente; el *Gran Catecismo*, dirigido a los pastores, está concebido como una orientación para la guía espiritual y la predicación. H. RELLER, «Zur Einführung», en M. LUTERO, *Der grosse...*, o.c., 3.

tir objetivos o ideología, y ello aunque se produzcan convergencias de pensamiento, justificables la mayor parte de las veces por las fuentes paulinas comunes a todos estos autores, y ciertamente por un diagnóstico parecido en el análisis de la postración de la Iglesia.

La primera especificidad del *Diálogo de doctrina christiana* que ahora hay que señalar es que, respondiendo a las circunstancias europeas contemporáneas, su redacción no se debe desvincular de la situación político-religiosa de la España del primer tercio del siglo XVI. En esos años Cisneros perseguía la reforma de la Iglesia desde dentro de la propia Iglesia, una reforma que situaba las causas de la postración de la cristiandad en la corrupción y en la ignorancia del clero. Este diagnóstico lo comparten Cisneros y Erasmo y es lo que orienta la reforma cisneriana hacia el clero, con el objetivo esencial de elevar su nivel cultural y de combatir todo tipo de inmoralidades propiciadas y protagonizadas por estamentos eclesiásticos. El autor del *Diálogo* también defiende este tipo de reformas eclesiásticas en la idea de que la corrupción del clero es la que ha ocasionado, por imitación y por contaminación, la corrupción general de la sociedad. Por ello el arzobispo de Granada, uno de los contertulios, pretende la regeneración de los cristianos reformando al cura Antronio, que es el primer eslabón y el más cercano a los feligreses en la cadena jerárquica de la Iglesia. El cura Antronio no deja de ser un prototipo del clero, al que el prelado pretende reconducir, dentro de su ámbito diocesano, hacia el auténtico sacerdocio³.

Esta reforma interna del clero provoca un debate doctrinal e ideológico, que en el caso del *Diálogo* se plantea como una labor de criba para separar lo esencial de lo accesorio en

³ «Alde menos en mi arçobispado, siendo yo bivo, no se ordenará ninguno sea quien se pagare sin que yo mismo lo examine y muy bien examinado. Y no solamente le examinaré de lo que sabe, pero antes que lo ordene, haré hazer pesquisa y muy de veras sobre él, para ver cómo bive y ha bivido algunos días antes. Si hallare que su vida ha sido y es muy conforme a la religión christiana y que junto con esto es persona de letras y abilidad, darle he órdenes, y, si no, por qualquiera cosa destas que le falte, aunque me importune todo el mundo, no lo ordenaré ni aun de grados» (D 653). Las citas están tomadas de nuestra propia edición.

la vivencia cristiana. Este debate no es ajeno a la apelación a las fuentes que define al humanismo, porque implica buscar en las Escrituras las razones que den cuenta de lo que determina la autenticidad de la fe cristiana. El pensamiento que subyace en esta solicitud es que la institución eclesiástica ha ido mudando la pureza evangélica por un conjunto *farisaico* de leyes y normas, que ha originado que los cristianos entiendan la fe como práctica de ciertas reglas. De aquí nace la necesidad de descubrir la fe en su pureza prístina situando todo el aluvión de disposiciones que la emborronan en el apartado de lo accesorio. En consecuencia, creemos que el *Diálogo de doctrina cristiana* es un catecismo que responde a la idea de reforma de la Iglesia propia de autores como Erasmo o Cisneros, y que se sustenta en los tres principios siguientes:

1. La incultura y la inmoralidad del clero provocan el escándalo de la cristiandad y suponen un pésimo ejemplo para los cristianos.

2. La Iglesia como institución ha ido cubriendo la pureza de la religión con un conjunto de normas que sólo buscan mantener intacta su estructura jerárquica y su influencia económica y de poder en el concierto de las naciones de Europa.

3. La reforma de la Iglesia se sustancia, por un lado, en una reforma del clero consistente en elevar su nivel cultural y vigilar su moralidad, y, por el otro, en una separación de lo que realmente es *cristianismo* de lo que son tradiciones sin base evangélica. Erasmo llamará *devotio moderna* a esta religión interior que esquematiza lo sustancial de la fe.

Teniendo presente estas premisas se explica que todas las intervenciones del arzobispo persigan esclarecer e ilustrar el verdadero sentido de la fe y de la moral cristianas evitando entrar en polémicas estériles o en críticas destructivas. No creemos, como luego trataremos de demostrar, que esta actitud sea consecuencia de ninguna censura o autocensura, sino que es resultado del propio objetivo del *Diálogo*, que no es otro que poner de relieve el esquema básico de la fe cristiana, destacando lo que todo cristiano puede y debe confesar frente a lo que es superfluo o, como diría Nicolás de Cusa, frente a lo que es *diferencia de rito*. El texto del *Diálogo* parece en este

sentido una respuesta a las polémicas que se estaban desarrollando en la España del momento y, más en concreto, a las persecuciones inquisitoriales contra determinadas corrientes cristianas. En sus pesquisas los inquisidores confundían voluntaria o involuntariamente lo luterano con lo erasmista, y lo uno y lo otro con la religión de los alumbrados. El *Diálogo* parece dar respuesta a esos enfrentamientos y persecuciones, pero lo hace desde lo doctrinal y no desde lo polémico. Lo hace, en definitiva, destacando los elementos esenciales de la fe cristiana que todo cristiano comparte. La paz entre los cristianos, parece pensar el autor del *Diálogo*, sólo es factible desde ese denominador común de la fe.

Este postulado aparece claramente expresado en *De la verdad de la fe cristiana* de Luis Vives, para quien la fe cristiana no requiere enaltecimientos ni propaganda, sino sólo que se fomenta la comunión entre todos los cristianos, incluidos los heterodoxos, a los que llama *hermanos*. Para el humanista español es el apasionamiento *confesional* el que ha socavado la paz entre los cristianos⁴. La fe para Vives, como para Nicolás de Cusa o incluso para Ramon Llull, es un punto de convergencia doctrinal sostenido por las Escrituras. Esa convergencia no es sólo material para especialistas, sino que debe ser accesible a todo cristiano⁵, y de ahí que asegure no sin ironía que, si Cicerón subiera al púlpito, hablaría con claridad, es decir, de una manera que el mensaje de la predicación

⁴ «Yo no escribí esta obra para enaltecer la fe cristiana, que, venturosamente, no necesita de recomendación ni de la propaganda vocinglera de nadie, y cuanto menos de nuestros pregones ruines, sino para confirmar a los hermanos y conducir a los de fuera de casa, a los heterodoxos, a la comunión del bien tan grande; empresa esta que yo tomé sobre mis hombros, no sé con qué garantía de fruto, pero sí con las más halagüeñas esperanzas y con la más grande resolución, aun cuando estemos viendo que en la actualidad este asunto se llevó más por el apasionamiento, como en las banderías y partidos políticos, que por la razón y el juicio. Así es que el judío se aferró a su secta con las uñas y los dientes, con el mismo fanatismo que el musulmán y los restantes infieles, porque las recibieron de sus padres, y no paran mientes adónde les conducirían el seso y la razón, convenientemente llamados a consulta» (*De la verdad de la fe cristiana*, o.c., 1327s).

⁵ «Nosotros en toda esa obra hemos puesto cuidado singular en que cualquiera pueda entender los argumentos de que nos valemos, por poca advertencia que ponga en ellos. Dejamos para los círculos escolásticos algunos por demasiado intrincados y sutiles, pues parece que son más propios de ellos» (ibíd., 1328).

llegara a todos los cristianos sin distinción⁶. Vives parece inspirado en estas aseveraciones por la muy influyente *Regla pastoral* de Gregorio Magno, donde se insiste en que hay que adaptar las palabras al lenguaje que los creyentes puedan entender⁷.

Lo dicho vale para afirmar que el *Diálogo de doctrina cristiana* es más un catecismo que una confesión de fe. En efecto, un catecismo tiene una finalidad marcadamente didáctica y está escrito a menudo en forma dialógica y siempre de manera que llegue a todos los creyentes, mientras que una *confesión de fe* suele presentarse como compendio más o menos identificativo de lo que un grupo de cristianos cree. Con tal resumen esos cristianos quieren identificarse frente a otros cristianos, estableciendo claramente el contenido de su doctrina y marcando las equívocas que atribuyen a los otros cristianos. De esta manera la confesión de fe se va convirtiendo en *formulación dogmática* de la fe, hecho esencial sobre todo en las iglesias protestantes, que van creciendo alrededor de una determinada confesión de fe desde la primera, la llamada *Confessio Augustana* de 1530⁸.

No es éste el objetivo del *Diálogo*, en el que no se presenta la fe de unos frente a la de otros, sino que se pretende describir el *denominador común* de la fe. Por ello su objetivo no es polémico sino instructivo, siguiendo el testimonio de las propias Escrituras. La instrucción de D. Pedro de Alba recuerda la de Apolo en Hch 18,24-26 porque, como en el caso neotestamentario, está regida por los siguientes principios:

1. El instructor en ambos casos conoce la Escritura en profundidad.

⁶ *Ibíd.*

⁷ La palabra del maestro debe adaptarse a la condición de los oyentes. A los diferentes modos de predicar según el destinatario de la predicación dedica Gregorio Magno el libro III de su *Regla pastoral*.

⁸ De ahí que cuando Roma promulgue su primer catecismo en 1566 ya circulaban por Europa diversos catecismos y confesiones de fe protestantes y reformados como el de Ecolampadio (1526), los dos de Lutero (1529 y 1530), el de L. Juda (1534), las dos ediciones del de Calvino (1541 y 1545), el de Bellinger (1555) o el conocido como *Catecismo de Heidelberg* (1560). Los más relevantes, según G. Bellinger, fueron los de Lutero, Calvino y el de Heidelberg (G. BELLINGER, *Der Catechismus romanus und die Reformation...* (Olms, etc. 1987) 39-48.

2. Tanto Apolo como D. Pedro son permeables a la acción y a la inspiración del Espíritu, que es el que confiere eficacia a su catequesis.

3. Ambos personajes son coherentes y valientes a la hora de dar testimonio de la verdad de la fe.

Estos hechos son los que justifican que el texto incluya en su título el término *doctrina* y que comience, en contra de lo que luego será usual en los catecismos, con la exposición del *credo*. Su autor está siguiendo en ambos casos una tradición medieval que transforma los vocablos *doctrina* y *fe* en sinónimos, al tiempo que convierte el *símbolo* o *credo* en el contenido de la *fe* o *doctrina*⁹. En los autores reformados esta identificación entre fe y símbolo se irá haciendo completa, como lo pone de manifiesto el ejemplo del español Casiodoro de Reina¹⁰.

En síntesis, un texto que pretende instruir en la fe debe empezar por explicar el contenido de esa fe. Este mismo pensamiento es el que san Agustín sostiene en *La fe y el símbolo de los apóstoles*, en donde la identificación de la fe o doctrina con el credo o símbolo es completa¹¹. El propio obispo de Hipona justificó en algunos de sus sermones el que se deba aprender el credo en primer lugar, porque el conocer lo que se cree es el punto de partida para la vida cristiana. A su juicio, el creyente no puede ni siquiera rezar o dirigir a Dios sus súplicas si no es consciente de lo que cree¹².

Hay que matizar, sin embargo, que este tipo de instrucción catequética no tiene como finalidad la intelectualización o racionalización de las verdades de la fe. La enseñanza doctrinal sólo tiene razón de ser desde la lógica de la salvación, y de ahí que indicara Gregorio de Nisa que el objetivo de la catequesis o de cualquier instrucción doctrinal es aumentar el número de almas salvadas (*La gran catequesis*, Pról. 1). No se

⁹ J. PELIKAN, *The Christian Tradition...*, o.c. III, 4s. Tampoco se olvide que el término *doctrina* tiene origen ciceroniano y alude al conjunto de elementos que encierra una serie de principios filosóficos. Entre los cristianos se aplicará a los principios de la fe.

¹⁰ CASIODORO DE REINA, *Confession de fe christiana...* (Exeter 1988) 40.

¹¹ El mismo pensamiento en *Enquiridión* 9, 3 y *Carta* 187, 10.

¹² AGUSTÍN, *Sermón* 57,1; 58,1, en *Obras completas*, o.c. X.

olvide a este respecto que san Pablo defiende que las almas se salvan por la fe. Este mismo parece el objetivo del *Diálogo*, cuya finalidad instructiva justifica que se use un lenguaje ase-quible a los *simples* y que se renuncie voluntariamente a lo polémico. Por ello creemos acertada la denominación de *catecismo* que Bataillon le dio.

Pero a todos estos rasgos hay que añadir otro: el género dialógico que el autor del *Diálogo* escogió para su obra¹³. De esta manera se vinculaba con la más antigua tradición catequética cristiana, en la que el diálogo, siguiendo como modelos principales a Platón y Cicerón, es utilizado para presentar temas dogmáticos o doctrinales huyendo de la monotonía de las exposiciones argumentativas y tratadísticas¹⁴. La evitación del tedio y de la pesadez será una de las más usuales justificaciones del uso del diálogo junto con el argumento de que de esa manera los menos cultos pueden entender mejor las cuestiones doctrinales. El primer argumento es defendido por Agustín de Hipona en *La catequesis de los principiantes* (1,1s)¹⁵ cuando afirma que hablar es una manera de enseñar; el segundo por Teodoreto de Ciro, que explica en el prólogo de *El mendigo*, que sigue la tradición clásica del género dialógico, pero sacando los nombres de los contertulios del cuerpo del texto para facilitar la comprensión de los menos cultos¹⁶.

Pero el uso del género dialógico para cuestiones doctrinales se justifica también desde la propia antropología cristiana

¹³ R. HIRZEL, *Der Dialog: ein literarhistorischer Versuch*, o.c.

¹⁴ Entre los ejemplos más destacados de esta tradición cristiana se encuentran el *Octavio* de Minucio Félix, *El mendigo* de Teodoreto de Ciro y el *Diálogo de Justino, filósofo y mártir, con Trifón, un judío*, así como *El banquete de las diez vírgenes o sobre la castidad*, discutidamente atribuidos a Metodio de Olimpo.

¹⁵ *Obras completas*, o.c. XXX; cf. *El maestro*, 1,29-30, en *ibíd.* III.

¹⁶ «El libro se desarrollará en forma de diálogo, con preguntas y respuestas, problemas planteados, soluciones y antítesis, y todo cuanto pertenece al estilo dialógico. Pero no colocaré los nombres de los que preguntan y responden en el cuerpo del texto, como hacían los antiguos sabios de Grecia, sino que los escribiré en el margen, junto a los comienzos de línea. Pues, mientras aquéllos dirigían sus escritos a personas educadas en una rica cultura y para los que la literatura era su vida, yo quiero que la lectura de este escrito y el descubrimiento de su utilidad sea manifiesta también para los no iniciados en las letras. Y esto será así, si se reconocen claramente los personajes que dialogan por sus nombres colocados al margen» (Prólogo 61, o.c., 70s).

que, basada en el pensamiento griego, define al hombre como un animal racional, siendo el habla el rasgo definidor de esa racionalidad, como dice el propio Agustín de Hipona¹⁷. En cualquier caso, la eficacia final del diálogo no depende ni de los contertulios ni de los temas planteados, sino del propio Cristo, que es, como dice san Agustín¹⁸ y como se reitera hasta la saciedad en el *Diálogo de doctrina christiana*, el que hace que las palabras fructifiquen en el interior del hombre.

La tradición cristiana del diálogo, como se dirá más adelante, revive con especial vigor entre los humanistas, siguiendo no sólo el ejemplo cristiano, sino los ya indicados de Platón y Cicerón y, sin duda, el de Luciano de Samosata. Erasmo dirá que el diálogo es el mejor vehículo para la instrucción porque permite enseñar con claridad y eficacia¹⁹. Este pensamiento aparece en nuestro *Diálogo* cuando el prelado alaba al final de su exposición del credo los *Coloquios* de Erasmo, indicando que es el mejor método para aprender cristiandad y latinidad²⁰. Esta afirmación supone convertir el diálogo en el género predilecto de los autores que, inspirados en la *devotio moderna*, conjugan la piedad cristiana con la erudición humanística.

Existen numerosos antecedentes de este uso del género dialógico, como algunas obras de autores tan influyentes en el siglo XVI como Francesco Petrarca, John Wycliffe o el ya citado Nicolás de Cusa. Este último atestigua que el diálogo no es sólo una apuesta didáctica, sino que puede serlo igualmente política al ser susceptible de convertirse en un procedimiento para resolver conflictos, caso de su obra titulada *La paz de la fe*. Este tipo de diálogo puede incorporar un componente de polémica como lo demuestra el *Espejo de la Iglesia Militante* de J. Wycliffe, que justifica su elección del género

¹⁷ *Del orden*, II, 12 35, en *Obras completas*, o.c. I.

¹⁸ *El maestro*, 38, en *Obras completas*, o.c. III.

¹⁹ *De colloquiorum utilitate dissertatio*, en *Opera omnia*, I.

²⁰ «Pues tomad vos mi consejo e dexad a essos para necios, e vos leed y estudiad en las obras de Erasmo e veréys quán gran fructo sacáis. E, dexado aparte esto, avéis de saber que entre las obras deste Erasmo hay un librito de *Colloquios familiares*, el qual dize él que hizo para que los niños juntamente aprendiessen latinidad e christiandad, porque en él trata muchas cosas christianas» (D 511-512).

con el usual argumento de evitar la monotonía²¹. El diálogo, en definitiva, es una manera de buscar y transmitir la verdad, como resume el san Agustín del *Secretum* de Petrarca. Precisamente las palabras de san Agustín en el *Secretum* bien pueden servir para definir lo que representa nuestro *Diálogo*. En efecto, Petrarca hace decir al santo de Hipona que disputar demasiado debilita la verdad, mientras que la discusión moderada conduce habitualmente a esa verdad²².

Éste será el verdadero diálogo humanístico, que aparece como auténtica *paideía* socrática y no como maquinaria dialéctica y escolástica. Por ello sigue diciendo Petrarca que no se trata de establecer grandes definiciones, que son materia de vanagloria, sino de dar respuestas directas y claras²³. A este tipo de diálogo se le puede dar el nombre de *cooperativo* porque en él se pretende encontrar la mejor solución, frente a lo que sería un diálogo polémico o *erístico*, en el que se trata de imponer la razón, se tenga o no se tenga la verdad²⁴. El *Diálogo de doctrina cristiana* responde a este modelo de diálogo cooperativo, en el que el prelado trata de convencer sin atezar, lo mismo que el san Agustín de Petrarca trataba de explicar con palabras suaves sus puntos de vista y no *vencer*.

²¹ *L'Espill de l'Església militant*, o.c., 53.

²² «Non pretendo codesto; purché a quel modo che (secondo disse un dottissimo scrittore) troppo disputando si smarrisce la verità, così una moderata discussione molti conduce di frequente alla verità. Non converrà dunque né acquietarsi via via ad ogni affermazione, com'è costume di troppo pertinacemente contro una verità acquisita, che è segno evidente d'una mentalità litigiosa» (*Secretum*, o.c., 23).

²³ «Codesta garrulità dei dialettici, che non avrà mai fine, brulica di siffate compendiose definizioni e si vanta di dar materia a dispute eterne; ma per lo più che cosa sia veramente ciò di cui discutono, non sanno. Pertanto, se interroghi qualcuno di tal greggia, non solo sulla definizione dell'uomo, ma di altra cosa, la risposta è pronta; ma se t'addentri oltre, si farà silenzio: ovvero, se l'abitudine al disputare gli ha procurato facilità e audacia di parola, i modi del suo dire mostreranno che non ha vera cognizione della cosa definita. Contro questa sorta di gente, così fastidiosamente superficiale e così inutilmente ingegnosa, è giusto gridare: —A che sempre, o miseri, vi affaticate senza costrutto e logorate l'ingegno in vani lacciuoli? A che, dimentichi delle cose, vi invecchiate fra le parole, e vi aggirate con i capelli bianchi e le guance rugose ra puerili inezie? E ancora necesse a voi soli la vostra pazzia, e non riuscisse spesso a corrompere nobilissimi ingegni di giovanetti!» (*Secretum*, o.c., 33).

²⁴ A. CATTANI, «Las reglas del diálogo y los movimientos de la polémica», a.c.

A esta noción de *diálogo cooperativo* responden algunos de los postulados defendidos por Erasmo en su *Dialogus ciceronianus*, a saber:

1. La imitación debe ser plural y el lenguaje cristiano debe tener sus propias palabras para expresar su propio pensamiento ²⁵.
2. De ser necesario traducir, no se debe hacer palabra a palabra, sino anteponiendo el contenido a cualquier otra consideración.
3. Lo importante es la comprensión global de las cosas y, por tanto, es lícito cambiar y suavizar todo lo que sea necesario en pro de esa comprensión (MC 105s).

Estas tres indicaciones redundan en el respeto al contenido de los textos y al público al que se dirigen, y con ello en la reivindicación del mundo cristiano con su léxico específico. De estas exigencias proviene el *realismo* de los diálogos humanísticos regido por tres principios: el requerimiento de reflejar el mundo real, la anteposición del contenido a cualquier otra consideración y el tener siempre presente el público, matizando y suavizando los textos de referencia según ese destinatario requiera.

Creemos que este realismo no es sólo réplica del diálogo platónico, ciceroniano o lucianesco, sino que se debe también a la recuperación que se hacía en la época de los conceptos poéticos aristotélico-horacianos y, entre ellos, el de *mimesis* y *catarsis*. De esta manera el diálogo pretende ser un cuadro verosímil en el que la realidad se haga manifiesta permitiendo al lector profundizar en el conocimiento de los temas expuestos desde lo conversacional y no desde lo especulativo, es decir, reproduciendo el modo inmediato, práctico e interactivo en que los hombres se relacionan unos con otros en la vida real para comunicarse y transmitirse información. La famosa expresión horaciana que ha pasado a la historia de la literatura como definidora de su poética —*ut pictura poesis* ²⁶— explica el diálogo renacentista como la recreación o *poesis* de un escenario donde el lector puede participar como

²⁵ ERASMO, *Dialogus ciceronianus*, en *Opera omnia*, o.c. I/2, 587s.

²⁶ HORACIO, *Ars poetica*, v.361.

personaje, porque aprende como el que oye una conversación en la calle que luego comenta entre sus amigos.

Esta pretensión de verosimilitud es la que confiere al *Diálogo de doctrina christiana* su singularidad entre los catecismos del siglo XVI. Su autor quiso que la acción se desarrollara en escenarios identificables en los que interactúan algunos personajes reales²⁷, que hablan imitando la lengua cotidiana, un hecho especialmente evidente en el uso frecuente de refranes²⁸. Se puede afirmar a este respecto que es un catecismo por su temática y por su finalidad didáctica, pero también por su forma dialogada. Sin embargo, en otros catecismos el diálogo carece de vida, es una mera sucesión formal de preguntas y respuestas en la que los personajes no son sujetos psicológicos, sino voces que juegan un papel previsible. Por ello el *Diálogo de doctrina christiana* no responde a esta interlocución catequética, sino a los diálogos humanísticos en la tradición mencionada de Petrarca. No es, por tanto, un diálogo catequético al uso, sino un diálogo humanístico en el que se tratan temas propios de la catequesis.

Por ello se encuentran en él todos los tópicos del diálogo humanístico. Baste acudir a la epístola nuncupatoria en la que se dice que el diálogo facilita la comprensión de los temas tratados (D 479-480)²⁹. Baste también comprobar cómo el arzobispo plantea en sus primeras intervenciones que el diálogo es el mejor modo de aprender, dejando claras sus dos reglas fundamentales: igualdad entre los contertulios (D 482)³⁰ y orden en las intervenciones (D 482-483)³¹.

²⁷ R. NAVARRO, «La literatura como espejo de la realidad», a.c., 129.

²⁸ *Ibíd.*, 140-144.

²⁹ «Pues, deseando yo que vuestra Señoría, a quien sé aplazen tanto las cosas semejantes que jamás se cansa de leerlas ni de platicarlas, supiesse lo que allí pasamos, y assimismo lo supiesen todos los que tienen en esto el affecto que vuestra Señoría, acordé de escrevirlo todo, según se me acordó, en esta breve escriptura, e porque fuera cosa prolixa y enojosa repetir muchas vezes *dixio el Arçobispo y dixio el cura y dixio yo*, determiné de ponerlo de manera que cada uno hable por sí, de suerte que sea diálogo más que tratado, y también porque el que lo leyere, quando oyga que habla el Arçobispo, esté atento a oír las palabras graves, pías y eruditas de aquel excelente varón, pues a él piense vuestra Señoría que oye e no a mí».

³⁰ «No cures agora de essas *Señorías*, que, pues estamos aquí solos, no quiero que me habléis vosotros con más cortesías que yo a vosotros».

³¹ «La manera sea ésta, para que más a vuestro plazer se haga: que vosotros me preguntéys todo lo que desseáis saber e yo os responderé según Dios me diere sabiduría y entendimiento». A esto responde Eusebio: «También me contenta esso que

Estas reglas tienen un fundamento evangélico. Sin ir más lejos, la igualdad entre los intervinientes se justifica desde la promesa de Cristo de estar en medio de los que se reúnan en su nombre, siendo el propio Dios el único garante del efecto positivo que a la postre tenga la conversación. Así debe interpretarse que fray Pedro de Alba no quiera tratos especiales durante la charla. No menos importante es el cuidado a la hora de establecer el orden de las intervenciones, ya que, para que el diálogo sea eficaz, el pensamiento expuesto debe responder a la lógica de una conversación y a la psicología de los personajes. De ahí que se establezca que Antronio, el cura, pregunte, el prelado responda y Eusebio matice, favoreciendo la profundización de los temas. Nada de esto existe en los catecismos habituales, en los que la autoridad del que pregunta le sitúa por encima del catecúmeno, que responde lo que ya sabe. Por tanto, no hay escenificación del proceso de aprendizaje, sino petrificación de enseñanzas en boca de personajes que son meros portavoces de esas enseñanzas ya verificadas previamente.

Consideramos, pues, que el *Diálogo de doctrina cristiana* es una obra maestra dentro de su género, el catecismo humanístico. Las razones principales que justifican este aserto son las siguientes:

— Sirve a su finalidad didáctica gracias a la clara y ordenada exposición de los temas.

— Trata una serie de temas en forma de charla y con un léxico no especializado.

— Pone en escena con verosimilitud a unos personajes reales o con apariencia de realidad, que hablan en un tono conversacional y ameno. Todos esos personajes están psicológicamente vivos.

Sin embargo, considerar el *Diálogo de doctrina cristiana* una obra maestra contrasta con el habitual calificativo de *descuidado* que suele recibir su estilo. Ya Bataillon atribuyó a este des-

dezís agora como lo que dixistes denantes, y, pues assí es, yo quiero dexar al cura que pregunte, y sobre lo que él preguntare repreguntaré yo si algún escrúpulo me quedare». Y, finalmente, apostilla Antronio: «Muy mejor será que vos preguntéys, pues lo sabréys mejor hazer que yo, conforme a lo que vos desseáys saber e yo os he comunicado, porque desta manera yo quedaré más satisfecho y mejor instruto».

cuido el gran número de fórmulas coloquiales³² sin suponer que éstas podían ser quizá consecuencia de una elección ideológico-estética por parte de su autor, que buscaba dar realismo al texto reproduciendo el modo habitual en que los hombres departen y aprenden unos de otros. Pero lo que en Bataillon es *descuido*, en Robert Ricart es falta de maestría como escritor.

En cierto modo, lo que ha provocado estos juicios no ha sido el análisis en profundidad del texto, sino la teoría de su filiación valdesiana. En este sentido, la forma más habitual de operar ha sido afirmar que, como Juan de Valdés no es un escritor de primer rango³³, el *Diálogo* adolece de todos los defectos propios de un escritor poco dotado que, además, todavía no estaba muy maduro por la edad tan temprana en la que se dice que escribió su *Diálogo*. En esta misma línea Domingo Ricart, que tiene a Juan de Valdés por catequista, comentarista y traductor, se pregunta si no se habrán exagerado sus méritos como escritor³⁴, señalando como sus principales defectos la falta de madurez en las ideas, el exceso de cautela y la inexperiencia en las técnicas del diálogo³⁵.

³² ID 176s. Poco después insiste en que el diálogo es una imitación de los coloquios de Erasmo, pero con menos suficiencia estilística (p.186).

³³ «Bien que certains de ses exégètes le rangent parmi les plus hauts génies religieux, il ne s'agit pas d'un écrivain du premier rang, peut-être parce que, disparu en pleine jeunesse, il ne fu pas donné de remplir tout son destin» (ID 321s).

³⁴ D. RICART, *Juan de Valdés y el pensamiento religioso...*, o.c., 8s. Poco después añade: «Son otras las cualidades de escritor que es preciso tener en cuenta en Valdés si quiere uno explicarse la eficacia de su obra a través de los siglos. El estilo valdesiano tiene una cualidad única, que no radica en la perfección formal de la frase, ni en los aliños retóricos, sino en el calor humano que irradia, en el tono sincero y persuasivo que emplea, y en el aura de reverencia y piedad que los envuelve, como tan bien supo ver el exquisito poeta George Herbert. Juan de Valdés es esencialmente, fundamentalmente, un escritor *funcional*: es el maestro que escoge con habilidad la forma más apropiada de expresar sus ideas para ser comprendido sin esfuerzo del discípulo, a quien personalmente se dirige. Y así, en sus obras religiosas podrían distinguirse los estilos siguientes: el del *catequista*, que expone con claridad, concisión y naturalidad los fundamentos de la religión cristiana, tal como él la concibe; el del *comentarista* bíblico, que se dirige a un público más restringido y mejor preparado, y que, no obstante moverse bajo el pie forzado del texto, lo comenta siempre con claridad, concisión y sentido práctico; el *traductor*, cuya preocupación básica es la fidelidad, y que nunca olvida las posibilidades y el carácter de la lengua castellana. Pero es el *ensayista*, el de los *Trataditos*, las *Cartas*, y ante todo el de las *Consideraciones*, el que revela un estilo más original y más personal» (p.9s).

³⁵ D. RICART, *Juan de Valdés y el pensamiento religioso...*, o.c., 30.

No estamos de acuerdo con D. Ricart en ninguno de estos defectos. A lo largo de esta introducción habrá lugar de demostrar la gran madurez de ideas que se manejan en el *Diálogo* y que el exceso de cautela no es tal. Lo que D. Ricart llama *cautela* hay que llamarlo *determinación*: determinación por evitar los aspectos conflictivos y polémicos que nada aportan a los fundamentos de la verdad cristiana. Por último, cuando tratemos más abajo el tema de los personajes, se pondrá de relieve que no hay palabra más inadecuada para calificar el uso de las técnicas del diálogo por parte de su autor que la de *inexperiencia*.

A nuestro juicio, la concepción del diálogo, la filiación y el estilo humanísticos de ese diálogo y la concepción religiosa que se transparenta en el *Diálogo de doctrina christiana* sitúan esta obra en la órbita erasmista. De hecho, el diálogo humanístico era un género, como se indicó, bien conocido y utilizado por parte de los amigos de Erasmo, entre ellos el que el holandés tenía como su *cónsul* en Alcalá³⁶, Juan de Vergara. El propio Vergara publicará en 1528 en Alcalá el citado *Dialogus ciceronianus* del roterodamo en un volumen colectivo titulado *Artis rhetoricae compendiosa coaptatio*, que tenía como finalidad fundamentar un auténtico estilo cristiano de escribir. Además, los textos neotestamentarios que aparecen en el *Diálogo* están tomados de la versión erasmiana (ID 192-198).

Pero no sólo en Alcalá tenía Erasmo seguidores y amigos. Juan Luis Vives lo admiró siempre, incluso a pesar de las decepciones que el holandés le causó. Vives será uno de los amigos de Erasmo que más y mejor cultive el género dialógico-humanístico. Así parece considerarlo Gaspar Lax, que nos descubre al valenciano precisamente como un escritor de *fabulillas* o *historietas*³⁷ en las que se exponen de forma breve, ordenada y amena diversos temas, especialmente de carácter religioso y doctrinal. Sea suficiente para ilustrar esto el

³⁶ ERASMO, *Dialogus ciceronianus*, o.c., 583.

³⁷ «Iam, inquit Gaspar Lax ut est urbanus, age Vives, tuas fabellas audiamus; tuas, ut tu soles appellare, gerras» (*Christi Iesu Triumphus. Ovatio Virginis Mariae*, en *Opera omnia*, o.c. VII, 130). *Fabellae* y *gerrae* son términos que aluden a los diálogos en los que se desarrolla algún argumento de manera amena. Riber traduce por *fabulillas* y *chanzas* (I, p.275).

recuerdo del diálogo que escribió para escenificar el encuentro entre un cristiano y un judío que hablan sobre religión, sobre la inteligencia de las Escrituras, sobre la ley y su eventual abrogación, sobre el Mesías o sobre cómo Jesucristo confirmó las profecías (*De la verdad...*, 1515-1597). El mismo propósito tiene en un diálogo entre un cristiano y un musulmán incluido también en su *De la verdad de la fe cristiana* (p.1597-1642).

Pero estos diálogos sobre cuestiones de religión no son sólo una forma amena de exponer temas arduos, sino que suponen una declaración de intenciones: todo se puede solucionar con la conversación sincera y amable. Su objetivo era fomentar la verdadera piedad y para ello el diálogo humanístico era el mejor vehículo, porque le permitía poner en juego las ideas eligiendo lo fundamental y dejando de lado todo lo polémico, que no contribuye en nada a encontrar la unidad de la fe³⁸. A esto es a lo que D. Ricart llamó *cautela excesiva* y nosotros *determinación* por encontrar esa verdad de la fe frente a la diversidad de ritos, como ya dijimos que defendió Nicolás de Cusa.

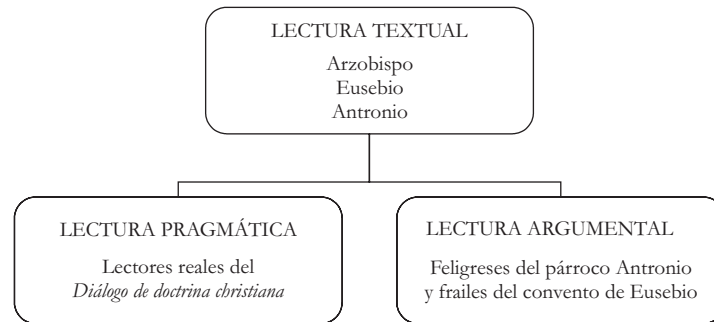
Pues lo que en esos diálogos de Vives son un cristiano, un judío o un musulmán, en el *Diálogo de doctrina christiana* son tres clérigos que representan los tres estamentos fundamentales de la jerarquía eclesiástica: el obispo, el cura y el fraile. Este nivel textual se apoya en dos ideas:

1. Los ministros de la Iglesia tienen como principal misión la de enseñar la auténtica y pura doctrina cristiana.
2. La catequesis empieza por los propios eclesiásticos, porque ellos son modelos de conducta que todos los demás cristianos imitan.

Pero esta lectura textual se completa con otras dos lecturas contextuales: la *pragmática*, realizada por el lector del *Diá-*

³⁸ «Hemos puesto empeño en descubrir las fuentes de la piedad y de la religiosidad; nos hemos esforzado con el mayor interés en restituir a su antiguo esplendor la teología mucho más inclinada a cuestiones sutiles y agudas que a las necesarias. Y por esto gritan enloquecidos contra mí ciertos frailes, como si hubiera cometido un sacrilegio; mientras que tú has experimentado el favor y la gentileza de los sofistas, gente irascible, según vulgarmente se cree» (*Ep.* 28, 1-2, en ALLEN, o.c. IV, 263).

logo que aprende *miméticamente* lo esencial del cristianismo al oír la conversación de los clérigos, y la *argumental*, o lectura derivada del propio argumento, que remite a los niños de la feligresía del cura Antronio e incluso a los frailes del convento de Eusebio. Unos y otros están presentes contextualmente en el *Diálogo*, porque son ellos los destinatarios finales de la enseñanza del arzobispo. No se olvide que Antronio y Eusebio aprenden la doctrina para poder enseñarla en sus respectivos ámbitos eclesiásticos. Estos tres niveles se pueden esquematizar del siguiente modo:



Cada una de estas tres lecturas aporta un matiz diferente al contenido: la lectura textual es la que sostiene la ficción literaria; la pragmática justifica ideológicamente la obra y sirve de instrucción a todo cristiano; la argumental traslada el texto a la jerarquía eclesiástica para recordarle sus deberes y obligaciones como ministros de la Iglesia. Pero vayamos por partes.

La lectura textual es el cuadro verosímil que imita lo que sería una conversación real entre tres miembros del clero. En esa conversación lo primero que interesa al arzobispo es situar a los tres intervinientes en el mismo plano de dignidad, aunque su experiencia de la fe sea distinta: fray Pedro es un hombre avanzado y experimentado en la fe; Eusebio tiene un largo camino recorrido, pero todavía tiene que modular su propia vivencia cristiana; Antronio es un *idiota*, es decir, un buen hombre sin formación pero con curiosidad por aprender. Sobre todos ellos está la gracia de Dios, que es la

que mueve las palabras del prelado y el entendimiento y el corazón de Eusebio y Antronio. En este sentido, el género dialógico permite, como indica Bataillon, poner de relieve con amenidad la autoridad de las palabras del obispo (ID 10), pero no es menos cierto que también realza su humildad y su carencia de vanagloria. De aquí es de donde nace realmente su autoridad: de ser un hombre experto y sabio que sirve a su ministerio y que reconoce que todo lo debe a Dios.

El arzobispo es, además, el contertulio que más contribuye a dar verosimilitud al texto, porque es un personaje histórico muy conocido y estimado en su época. Se trata de fray Pedro de Alba, discípulo y sucesor en la diócesis de Granada del gran prelado fray Hernando de Talavera. El autor del *Diálogo* se esfuerza por caracterizarlo con las notas más claras que definen al auténtico pastor desde la misma epístola nuncupatoria:

— Su gran conocimiento de las Escrituras unido a una acendrada vocación por instruir en ellas a todos los creyentes.

— Su amabilidad cristiana, que se revela al recibir en su convento a Antronio y a Eusebio con muy buena acogida. Su amabilidad aumenta aún más cuando conoce la razón de la visita: hablar sobre los principios de la fe.

— Su clarividencia a la hora de afrontar los deberes del cargo episcopal, que no son otros que *servir* a las almas sin *servirse* de las prebendas que su dignidad pudiera reportarle. Esta humildad se hace patente a lo largo del *Diálogo* en su renuncia a cualquier trato especial, ya que considera que la eficacia que puedan tener sus palabras no procede de él, sino de la gracia³⁹.

— Su experiencia de la fe, que se manifiesta en que Eusebio y Antronio lo encuentran retirado en un convento para meditar y orar.

³⁹ «Tengo buena esperanza en la suma bondad e magnificencia de Dios, que, viendo vuestros desseos que tenéys de saber e assímismo mi buena voluntad que tengo de satisfaceros, dará entendimiento e saber a mi corazón e abrirá assímismo mi boca para que satisfaga a mí y a vosotros» (D 481-482).

— Su piedad y su erudición, que le convierten en un personaje prototípico del humanismo cristiano erasmista ⁴⁰.

Todos estos rasgos, como se ha indicado, se pueden remitir a la *pietas litterata* erasmista, pero esto no es suficiente, porque Erasmo, y con él sus seguidores, lo que hacen es definir al *pastor* siguiendo la tradición patristica tal y como se refleja en obras muy influyentes en la época como *La regla pastoral* de Gregorio Magno, *Fuga* de Gregorio Nacianceno y el *Diálogo sobre el sacerdocio* de Juan Crisóstomo. Gregorio Magno, en concreto, dice que para ser buen pastor se deben cumplir dos requisitos: conocerse a sí mismo y conocer la doctrina que se ha de enseñar, por lo que predicar lo que se ignora es para él una osadía ⁴¹. Conocerse a sí mismo supone actuar con humildad ante Dios y moralmente ante los hombres; conocer la doctrina implica formación profunda en letras divinas y profanas. Estas dos ideas son precisamente las que determinan la *devotio moderna* y las que llevan a Erasmo y a sus seguidores a clamar por unos sacerdotes bien formados, que sepan predicar y que respondan a su ministerio con voluntad de servicio y no de rapiña.

A este modelo responde el arzobispo del *Diálogo*, para el que lo más importante es también la predicación de la palabra de Dios. Pero no se queda Gregorio Magno en señalar esta obligación del clero, sino que asegura que la predicación debe adecuarse al público al que se dirige, y así lo explica a lo largo de todo el libro III. Pues también a este requerimiento se atiene el obispo de nuestro *Diálogo* al instruir al cura Antronio en un lenguaje que pueda entender, y que luego el

⁴⁰ «Le rogué nos fuésemos entramos juntos a comunicar este negocio con don fray Pedro de Alva, arzobispo de Granada, porque, allende de ser bien que con su autoridad como de perlado se hiziesse una cosa verdaderamente christiana y evangélica como ésta, él como persona de letras sagradas y espíritu christiano nos podría largamente instruir» (D 476-477).

⁴¹ «Como son muchos los que, faltos de sabiduría —al igual que yo—, sin conocerse todavía, pretenden enseñar lo que no han aprendido, y consideran la carga de este magisterio tanto más liviana cuanto más ignoran la fuerza de su grandeza, desde la misma Introducción de este libro queden reprendidos. Al inicio mismo de nuestro discurso sean ya rechazados por la osadía de su precipitación aquellos indoctos e imprudentes que apetecen poseer la cumbre protegida de la doctrina» (*Regla pastoral*, Carta dedicatoria).