

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
CENTRO DE HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA**

LENGUA Y CONOCIMIENTO EN JUAN DE VALDÉS

ROCÍO SERRANO CAÑAS

**JOÃO PESSOA-PB
DICIEMBRE 2011**

ROCÍO SERRANO CAÑAS

LENGUA Y CONOCIMIENTO EN JUAN DE VALDÉS

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística –PROLING- da Universidade Federal da Paraíba, como parte dos requisitos para obtenção do título de doutor em Linguística, sob a orientação da **Prf^a. Dr^a Maria del Pilar Roca Escalante**

JOÃO PESSOA-PB

DEZEMBRO 2011

C213l Cañas, Rocío Serrano.
Lengua y conocimiento en Juan de Valdés / Rocío Serrano Cañas. - - João
Pessoa: [s.n.], 2011.
201f.
Orientadora: Maria Del Pilar Roca Escalante.
Tese (Doutorado) – UFPB/CCHLA.

1. Linguística. 2. Uso da língua. 3. Biblicismo. 4.
Hermenêutica. 5. Judeu-cristãos.

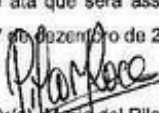
UFPB/BC

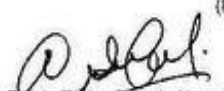
CDU: 801(043)

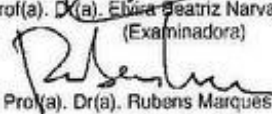


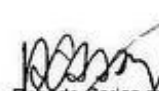
ATA DE DEFESA DE TESE DE
ROCÍO SERRANO CAÑAS

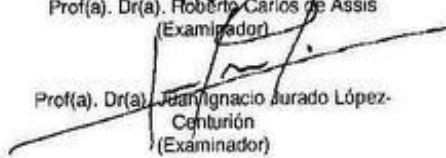
Aos sete dias do mês de dezembro de dois mil e onze (07/12/2011), às quatorze horas e trinta minutos, realizou-se na Sala 515 - CCHLA a sessão pública de defesa de Tese intitulada "Lengua y conocimiento en Juan de Valdés", apresentada pelo(a) doutorando(a) ROCÍO SERRANO CAÑAS, Graduado(a) em Filologia Hispânica pela Universidad de Alcalá de Henares - Madrid, que concluiu os créditos para obtenção do título de DOUTOR EM LINGÜÍSTICA, área de concentração Linguística e Ensino, segundo encaminhamento da Profa. Dra. Regina Celi Mendes Pereira da Silva, Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFPB e segundo registros constantes nos arquivos da Secretaria da Coordenação do Programa. O(A) Prof.(a). Dr(a). María del Pilar Roca Escalante (PROLING - UFPB), na qualidade Orientador(a), presidiu a Banca Examinadora da qual fizeram parte os(as) Professores(as) Doutores(as) Elvira Beatriz Narvaja de Arnoux (Examinadora/UBA), Roberto Carlos de Assis (Examinador/UFPB), Rubens Marques de Lucena (Examinador/PROLING-UFPB) e Juan Ignacio Jurado López-Centurión (Examinador/UFPB). Dando início aos trabalhos, o(a) Senhor(a) Presidente, María del Pilar Roca Escalante, convidou os membros da Banca Examinadora para compor a mesa. Em seguida, foi concedida a palavra ao (à) Doutorando(a) para apresentar uma síntese de sua Tese, após o que foi arguido(a) pelos membros da banca Examinadora. Encerrando os trabalhos de arguição os examinadores deram o parecer final sobre a Tese, à qual foi atribuído o conceito aprovado com distinção. Proclamados os resultados pelo(a) Sr(a). Presidente, foram encerrados os trabalhos e, para constar foi lavrada a presente ata que será assinada juntamente com os membros da Banca Examinadora. João Pessoa, 07 de dezembro de 2011.


Prof(a). Dr(a). María del Pilar Roca Escalante
(Presidente da Banca Examinadora)


Prof(a). Dr(a). Elvira Beatriz Narvaja de Arnoux
(Examinadora)


Prof(a). Dr(a). Rubens Marques de Lucena
(Examinador)


Prof(a). Dr(a). Roberto Carlos de Assis
(Examinador)


Prof(a). Dr(a). Juan Ignacio Jurado López-Centurión
(Examinador)

En un lugar de...

(Para Lola, Ramiro(s), para mis abuelos)

RESUMEN

En la presente investigación, se aborda la concepción de lengua y conocimiento presente en la actividad del biblista español Juan de Valdés (Cuenca, ca. 1500- Nápoles, 1541). Para ello, se analizan los criterios estilísticos propuestos por el autor en el *Diálogo de la Lengua*, compuesto hacia 1535 y dedicado al uso y al aprendizaje de la lengua vernácula. Tomando como fundamentación teórica la hermenéutica del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer y realizando una revisión de los principales estudios sobre el autor y su obra, se propone una actualización de los horizontes históricos que han movido la interpretación del pensamiento valdesiano, revitalizándola desde el ámbito de la tradición. Así, en este estudio, se entiende el *Diálogo de la Lengua* integrado en el resto de la obra, de un modo continuo y coherente en la reflexión sobre la lengua y sobre el conocimiento dentro de la actividad espiritual y bíblica del autor. De esto se deriva que la obra valdesiana pueda ser caracterizada por ser de naturaleza hermenéutica, esto es, fundamentada en la actividad de traducción e interpretación del texto bíblico, la cual, dada la condición judeoconversa del autor, se presenta como uno de los principales movimientos de repase y de actualización de la tradición, tanto en su dimensión comunitaria cuanto en su materialidad textual. En este sentido, la particular formación del autor y su índole mestiza se presenta en el análisis como un rasgo sociológico que contribuye a la caracterización de su pensamiento pues, desde una identidad fraguada en el abandono o el desvío del dogma se hace más viable avanzar hacia una comprensión histórica de la tradición dentro del mundo judeocristiano. Este movimiento supone, en términos lingüísticos, un desarrollo de las cuestiones hermenéuticas, reforzando el valor del uso y de la experiencia como resortes finitos y mutables del conocimiento espiritual y bíblico. Partiendo de este contexto de análisis, se comprende que, en el *Diálogo de la Lengua*, la cuestión lingüística sea tratada en el ámbito del uso, en vez de desde la estricta aplicación de un método, presuponiendo una atención a lo que denominamos “experiencia de uso” y “principio de relación”. La investigación realizada parece apuntar hacia un sustrato autóctono en la cuestión de la lengua dentro de la modernidad española, en la cual habrían cumplido un papel significativo los biblistas de origen judeoconverso, sobre todo, en lo concerniente al establecimiento del “uso común” como referente lingüístico. En esa línea en la que se recoge el complejo legado judeocristiano del Medievo peninsular y que genera heterodoxias que posibilitan el diálogo entre ambas religiones, se sitúa el autor conquense. Éste, desde su comprensión de la naturaleza lingüística de la tradición, consigue trasladar la cuestión de la lengua y del conocimiento espiritual de un plano ideal (o trascendente), donde prima un orden puramente abstracto con valores estéticos agregados (belleza, pureza, armonía) a un plano real (o inmanente), referido a lo existente en el orden humano, en definitiva, a los vínculos vitales y terrenales que son la base de la vida política.

Palabras clave: biblismo, judeoconversos, uso de la lengua, experiencia, hermenéutica, tradición.

RESUMO

Na presente pesquisa, é abordada a concepção de língua e conhecimento presente na atividade do biblicista espanhol Juan de Valdés (Cuenca, ca. 1500- Nápoles, 1541). Com tal fim, são analisados os critérios estilísticos propostos pelo autor no *Diálogo de la Lengua*, composto em torno de 1535 e dedicado ao uso e aprendizado da língua vernácula. Adotando como fundamentação teórica a hermenêutica do filósofo alemão Hans-George Gadamer e realizando uma revisão dos principais estudos sobre o autor e sua obra, propõe-se uma atualização dos horizontes históricos que, até o momento, tem prevalecido na interpretação do pensamento valdesiano, revitalizando-a no âmbito da tradição. Desse modo, no estudo, entende-se o *Diálogo de la Lengua* como um trabalho integrado no resto da obra, dentro de um contínuo coerente, na reflexão sobre a língua e sobre o conhecimento que o autor realiza. Deste aspecto, deriva-se que a obra valdesiana possa ser caracterizada por possuir uma natureza hermenêutica, isto é, por estar fundamentada na atividade de tradução e interpretação do texto bíblico, a qual, dada a condição judeu-cristã do autor, apresenta-se como um dos principais movimentos de repasse e de atualização da tradição, tanto na sua dimensão comunitária quanto na sua materialidade textual. Neste sentido, a particular formação do autor e sua índole mestiça mostram-se, na pesquisa, como um traço sociológico que contribui com a caracterização de seu pensamento, uma vez que, desde uma identidade forjada no abandono ou no desvio do dogma, faz-se mais viável uma compreensão histórica da tradição dentro do mundo judeu-cristão. Este movimento pressupõe, em termos lingüísticos, um desenvolvimento das questões hermenêuticas, vindo reforçarem o valor do uso e da experiência, como médios finitos e mutáveis do conhecimento bíblico e espiritual. A partir deste contexto de análise, justifica-se que, no *Diálogo de la Lengua*, a questão seja tratada no âmbito do uso, a diferença da estrita aplicação de um método, pressupondo uma atenção ao que, no estudo, denominamos “experiência de uso” e “princípio de relação”. A pesquisa realizada parece apontar para um substrato autóctone na questão da língua, dentro da modernidade espanhola, na qual teriam cumprido um significativo papel os biblicistas de origem judeu-cristão, sobretudo no que diz respeito ao estabelecimento do “uso comum” como referente lingüístico. Nesta linha, na qual é recolhido o complexo legado judeu-cristão do Medievo peninsular, e desde a qual são geradas heterodoxias que possibilitam o diálogo entre ambas as religiões, situa-se o pensamento de Juan de Valdés. Este autor, desde sua compreensão da natureza lingüística da tradição, consegue trasladar a questão da língua e do conhecimento, de um plano ideal (ou transcendente), no qual prevalece uma ordem puramente abstrata com valores estéticos agregados (beleza, pureza, harmonia), para um plano real (ou imanente), referido ao existente na ordem humana, em definitiva, os vínculos vitais e terrenos que são a base da vida política.

Palavras-chave: biblicismo, judeu-cristãos, uso da língua, experiência, hermenêutica, tradição.

SUMARIO

1	INTRODUCCIÓN	10
1.1	Tesis y objeto de estudio	11
1.2	Fundamentación teórica: la tradición en la hermenéutica de Gadamer	14
1.2.1	La naturaleza lingüística de la tradición	15
1.2.2	La pertenencia y los límites hermenéuticos	17
1.2.3	La movilidad de horizontes en la investigación histórica	19
1.2.4	La historia de los conceptos	21
1.3	Metodología	22
2	JUAN DE VALDÉS EN SU HISTORIA	24
2.1	Revisión de los principales estudios sobre el judeoconverso español	24
2.1.1	El judeoconverso español en la historia del judaísmo y en la historia cultural de España	25
2.1.2	Las claves de la discusión	35
2.2	El judeoconverso como mestizo y la cuestión lingüística	39
3	CARACTERIZACIÓN DE JUAN DE VALDÉS COMO JUDEOCONVERSO	41
3.1	Origen familiar	41
3.2	Formación e influencias	46
3.2.1	Los alumbrados del Reino de Toledo	47
3.2.1.1	Inicios	48
3.2.1.2	Composición sociológica e ideario	51
3.2.1.3	El uso de la lengua vernácula en la práctica espiritual	57
3.2.2	El biblismo en la Universidad de Alcalá de Henares	60
3.2.2.1	El proyecto de reforma del Cardenal Cisneros	62
3.2.2.2	Traducción y exégesis	64
3.2.2.3	La cuestión teológica	69
3.2.2.4	Continuidad o superación	72
3.3	El legado de Alcalá y de la espiritualidad alumbrada en el pensamiento de Juan de Valdés en lengua vernácula	76

4	LA OBRA DE JUAN DE VALDÉS	80
4.1	La crítica	82
4.1.1	La crítica ante los trabajos espirituales y bíblicos	82
4.1.2	La crítica ante el <i>Diálogo de la Lengua</i>	85
4.2	Problemas del enfoque crítico	90
4.2.1	La naturaleza hermenéutica de la obra valdesiana	91
4.2.2	La cuestión de la lengua en el humanismo italiano y en el biblismo español	94
4.2.3	Arte y uso	99
5	LENGUA Y CONOCIMIENTO EN JUAN DE VALDÉS	105
5.1	“Escribo como hablo” y el valor de la transmisión	106
5.1.1	La comunidad	107
5.1.2	El aprendizaje por el uso	112
5.1.3	La autoridad lingüística	120
5.2	Decir lo que se quiere y la atención al sentido	123
5.2.1	La intencionalidad y la forma lingüística	123
5.2.2	La escucha como pertenencia en el uso de la lengua	125
5.2.3	La experiencia como límite del conocimiento	130
5.3	“Exprimir el concepto del ánimo” y la introspección en el uso de la lengua	134
5.3.1	El término “ánimo” en el pensamiento valdesiano	135
5.3.2	El libro interior	140
5.3.3	El ánimo en el uso lingüístico	144
6	CONCLUSIONES	150
7	EDICIONES MANEJADAS	156
8	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	156
9	ANEXO I	165
10	ANEXO II	180

1 INTRODUCCIÓN

En esta investigación abordamos la figura y el pensamiento de Juan de Valdés por considerarlo un autor esencial a la hora de entender cómo, dentro del pensamiento hispánico, se fue estableciendo el uso comunitario como referente, tanto en la actividad textual cuanto en la conformación histórica de la norma, llegando, incluso, a ser un aspecto presente en las directrices ortográficas y gramaticales que, desde sus orígenes, estableció la Real Academia Española y que, con el tiempo, ha ido ganando espacio en la práctica y en la reflexión normativa de dicha institución.

Dentro de esta problemática, el pensamiento del autor conquense se destacó en el período moderno por plantear la cuestión de la lengua y de su aprendizaje a partir de la realidad del uso, en vez de adoptar el método gramatical que se le aplicaba al latín. En nuestro análisis entendemos que esta elección no es arbitraria, ya que para Juan de Valdés lo que diferencia una lengua viva de una lengua muerta es, en palabras suyas, “el uso común del hablar”, donde, como veremos, se incorporan todos los miembros de la comunidad y donde se establecen los vínculos vitales que definen la historia de cada individuo. Y, en la concepción del conquense, el uso, en su variedad y en su variación, consigue ser “común” en la medida que existe un sentimiento de pertenencia, que es lo definitorio de una comunidad.

Lo que nos interesa aquí es comprender el origen de dicha concepción lingüística y también su naturaleza, con el fin de identificar las claves culturales que determinan esta cuestión en la historia de nuestro pensamiento. Si, en general, se ha atribuido el interés por la lengua vernácula en los autores españoles del período moderno a la influencia erasmista o al influjo del humanismo italiano en la Península, en esta investigación presentamos indicios importantes para considerar un sustrato autóctono, que se encuentra operativo en la reflexión lingüística y que también caracteriza de un modo particular nuestra modernidad. En el caso concreto de Juan de Valdés, se observa la recogida de un legado cultural, principalmente en materia bíblica, que afecta a su práctica espiritual y a su concepción lingüística. En esta investigación proponemos que tal legado se conforma en el entramado de tradiciones que constituyen el universo cultural de la Península durante la Edad Media y que Valdés, en su condición de judeoconverso, recoge y desarrolla en el período moderno, ahora, en un movimiento de desvío del dogma dentro de ambas religiones, que refuerza el valor del uso y de la experiencia como elementos estructuradores de la comunidad y de la individualidad, sin los cuales, las reglas quedan fluctuando en un plano ideal o trascendente.

A nuestro modo de ver, el establecimiento del uso comunitario como referente dentro del pensamiento moderno español parece encontrar un importante motor de desarrollo en la actividad bíblica, a partir de la cual, Valdés y otros importantes biblistas (como Mosés Arragel, Gonzalo de Santa María, Fray Luís de León o Francisco de Osuna), realizan su reflexión sobre la lengua vernácula, en el caso de Valdés, dedicándole, además, un librito específico, el *Diálogo de la Lengua*, compuesto hacia 1535. Dentro de esta corriente, la atención al “uso común”, en su variedad y en su unidad, se fundamenta en la actividad hermenéutica del texto bíblico, que implica la materialidad lingüística que conforma la tradición del texto y el carácter patrimonial de la Escritura dentro del mundo judeocristiano. Por todo ello, se hace necesario situar a Juan de Valdés en el curso de nuestras tradiciones para poder valorar la dimensión de su pensamiento dentro del período moderno y su contribución a la historia del pensamiento español, fundamentalmente, en lo que se refiere al sentido patrimonial y hermenéutico que cobra el uso de la lengua en nuestra historia espiritual y política.

1.1 Tesis y objeto de estudio

En el presente estudio entendemos la obra de Juan de Valdés como una unidad coherente y mantenemos la tesis de que, toda ella, posee una naturaleza hermenéutica, es decir, fundamentada en la traducción e interpretación del texto bíblico. Justamente de la naturaleza hermenéutica del pensamiento del autor, se deriva que, en el *Diálogo de la Lengua*, la cuestión lingüística sea tratada desde el uso, en vez de desde el método. Partiendo del uso de la lengua, Valdés aborda no sólo las cuestiones formales sino, también, aspectos hermenéuticos que atañen a la expresión lingüística, tales como la experiencia y la autoridad (que funcionan como límites en el uso y en el aprendizaje de la lengua), la escucha como principal forma de pertenencia, la intencionalidad como proceso vital (en tensión con la fijación de la forma) o la identificación de referentes históricos en el ámbito de la comunidad. Siguiendo la tesis enunciada, entendemos el *Diálogo de la Lengua* como parte de la reflexión que el autor realiza sobre la naturaleza lingüística de la tradición, a partir de su actividad bíblica y de su práctica espiritual.

En el desarrollo de esta tesis, analizaremos el concepto de lengua y de conocimiento presente en el *Diálogo de la Lengua*, para lo cual exploraremos la relación entre el uso de la lengua y el valor de la experiencia dentro de la espiritualidad valdesiana, a partir de los presupuestos estilísticos formulados por el autor en el *Diálogo*. Tal y como se ve en el

capítulo quinto, nos interesa la propuesta estilística de Juan de Valdés por quedar recogida en ella la concepción hermenéutica del uso de la lengua que presenta el autor, diferenciándolo, a su vez, de las posturas humanistas del momento, mucho más impregnadas de un ideal estético y moral que debía guiar la reforma cultural y lingüística. En primer lugar, tratamos el criterio de “escribo como hablo”, que nos remite al valor hermenéutico de la transmisión en el conocimiento de la lengua y nos propone a la comunidad de hablantes como principal autoridad lingüística (una referencia patrimonial y dinámica, frente a lo que son modelos textuales preestablecidos). A continuación, abordamos el segundo criterio estilístico, “decir lo que se quiere decir, con las menos palabras posibles”, donde se contempla la atención al sentido en el uso de la lengua, como expresión de la relación hermenéutica (es decir, de comprensión y de escucha que genera pertenencia) entre un “yo” y un “tú”. Por último, tratamos el criterio de “exprimir el concepto del ánimo”, término al que le dedicamos un estudio detenido por ser caracterizador de una espiritualidad de tipo vivencial y por reconocerse en él la individualidad en la expresión lingüística.

En estos tres criterios estilísticos, se reconocen las distintas acepciones que recibe la experiencia en la actividad bíblica del autor y en su pensamiento espiritual y que aluden a los trazos hermenéuticos a los que ya nos hemos referido. Resumidamente, podemos adelantar que, el principio rector de la experiencia hunde su raíz en la relación entre el individuo (entendido aquí como una reserva interior, en la que anida la conciencia) y la comunidad (definida a partir de un sentimiento de pertenencia). En el pensamiento valdesiano, ambos (individuo y comunidad) son el espacio donde se hace posible el conocimiento bíblico y espiritual y, en el plano lingüístico, son la principal fuente de conocimiento de la lengua.

Tal concepción nos remite a un tipo de conocimiento que es limitado, o dicho de otra forma, que se realiza dentro del ámbito de la comunidad y a través de la vivencia de cada hombre. Como indicamos en el capítulo cuarto, dedicado a la revisión del enfoque crítico ante la obra valdesiana y ante el *Diálogo de la Lengua*, el pensamiento del autor se distancia, justamente en este aspecto hermenéutico, de las principales propuestas humanistas del momento, como la defensa de la gramática que hace Antonio de Nebrija o el humanismo cristiano de Erasmo de Rotterdam. Estos nuevos intelectuales se dirigen a establecer un método en el plano del conocimiento y a restablecer el buen latín, junto a los modelos de la antigüedad clásica. Todo ello, en un impulso para recobrar el orden en la cultura secular y religiosa que, según su parecer y sus intereses como nueva clase intelectual, había echado a perder la “barbarie medieval”. Para estos nuevos humanistas, el conocimiento, espiritual o

lingüístico, es un proceso de construcción bajo el signo de la razón y de una lengua muerta, que permite crear la ilusión de totalidad epistemológica.

En cambio, como mostramos en nuestro análisis, el pensamiento valdesiano se asienta en el flujo de las tradiciones y en el uso patrimonial de la lengua vernácula. Por ello, entiende que el conocimiento de lo espiritual y de lo lingüístico se funda en un acto de donación y se mantiene vivo a través de la transmisión, en un constante movimiento de dar y de recibir, que se realiza dentro del ámbito comunitario y que se actualiza en cada generación y en la expresión intencional de cada individuo. Esta concepción implica una noción limitada del conocimiento, en un sentido positivo y humanizado, sabiendo que conocemos sobre lo lingüístico y sobre lo espiritual porque pertenecemos a una comunidad y en ella nos constituimos como individuos.

Como exponemos en el tercer capítulo, la postura de Juan de Valdés ante las cuestiones espirituales y lingüísticas se explica a partir de su origen judeoconverso y de su itinerario formativo, en Escalona y, más tarde, en el ambiente reformador de la Universidad de Alcalá de Henares. Así, Juan de Valdés se nos presenta como un caso a tener en cuenta dentro del pensamiento moderno español, principalmente, por recoger las tendencias de sus antepasados en materia bíblica y en el tratamiento de las cuestiones espirituales, que se manifiestan, como ya hemos apuntado, como siendo, sobre todo, de naturaleza lingüística.

Esta postura de recepción y de continuación de las tradiciones que habían ido conformando un legado desde el período medieval caracterizó a otros espirituales y biblistas del siglo XVI y que, como veremos, le imprimió un talante propio al biblismo español, sobre todo frente a los reformadores europeos, principalmente, en relación a la propuesta de Erasmo de Rotterdam, que proponía una versión lingüística depurada y mejorada, según la reforma de la latinidad impulsada por los italianos. El respeto a las tradiciones que conforman históricamente el texto bíblico por parte de los espirituales y biblistas españoles representaba también el respeto hacia la comunidad, a la que le pertenecía legítima y patrimonialmente, algo que, en el caso de Juan de Valdés, acaba reflejándose en las concepciones de lengua y conocimiento que presenta en su obra.

Para entender el origen y la naturaleza de tales concepciones es necesario identificar los horizontes históricos que permiten ubicar el pensamiento del autor. Debido a que los principales promotores de los estudios de exégesis y traducción bíblica y a que el propio Valdés, como pensador espiritual y biblista, eran de origen judeoconverso y también por encontrar importantes antecedentes en el tratamiento de la lengua vernácula en otros autores con el mismo origen (como Mosés Arragel y Gonzalo de Santa María), proponemos en el

segundo capítulo un estudio de los fundamentos históricos del problema del judeoconverso español y su particular contribución, como figura mestiza, a la hora de caracterizar la espiritualidad y la reflexión lingüística del siglo XVI en suelo peninsular.

El problema del origen judeoconverso del autor nos lleva a situar el análisis que realizamos del autor y de su pensamiento en el ámbito de la tradición, es decir, del legado transmitido, oral y textualmente, por las generaciones anteriores. Al tratarse de una figura surgida en el ámbito religioso, la principal vía en la comprensión de su idiosincrasia es la tradición, donde se salvaguarda y donde se actualiza la memoria espiritual de la comunidad. Podemos decir, por consiguiente, que la figura del judeoconverso español se presenta como una figura a través de la cual es posible restablecer el valor de la tradición, en su dimensión no sólo textual sino también comunitaria, para una comprensión más profunda de la modernidad española.

Al mismo tiempo, en el pensamiento de los judeoconvertos, como es el caso de Juan de Valdés, la cuestión de la lengua vernácula se encuentra arraigada en la lectura de la Escritura, por lo que lengua y espiritualidad forman parte de una misma esfera dentro de la actividad bíblica. Y este aspecto supondrá un nuevo horizonte en la interpretación del pensamiento de autor y del asunto lingüístico en el contexto español. El flujo de las tradiciones fue conformando un tejido cultural propio dentro de la Península Ibérica, que surtió su efecto más contundente en el período moderno, coincidiendo con el desarrollo del humanismo. A este nuevo movimiento intelectual, los autores españoles, partiendo justamente de las tendencias que marcaban la tradición, le imprimieron un sello propio en materia lingüística, sobre todo, en lo que concierne al establecimiento del uso comunitario como unidad de referencia.

1.2 Fundamentación teórica: la tradición en la hermenéutica de Gadamer

En efecto, en la presente investigación, la tradición va a jugar un papel hermenéutico determinante, al revelarse como un componente imprescindible para situar y revitalizar la interpretación del autor que nos ocupa, pues entendemos que el *Diálogo de la lengua* es un desarrollo de la reflexión sobre la naturaleza lingüística de la tradición que ya venía realizando el autor en sus trabajos bíblicos y en sus prácticas espirituales. Partiendo de dicha tesis, adoptamos como fundamento teórico del presente trabajo la teoría hermenéutica del pensador alemán Hans-Georg Gadamer, presentada en su principal trabajo, *Verdad y Método*, y destinada a servir de soporte al entendimiento de las Ciencias del Espíritu. En su principal

tratado, el filósofo alemán parte de la distinción entre las condiciones que determinan el entendimiento de las Ciencias de la Naturaleza, cuyo principal fundamento es la aplicación de un método para la determinación de leyes generales, y las condiciones que han de guiar las Ciencias del Espíritu, que, por atender el conocimiento de los asuntos humanos, han de basarse en la comprensión de los fenómenos en su concreción histórica y singular, integrando el campo vital del investigador en el propio proceso de entendimiento.

La elección de este filósofo para la fundamentación de nuestro trabajo no es casual, ya que Gadamer, en su teoría hermenéutica, señala y desarrolla el valor de la tradición dentro de su sistema hermenéutico, con un fuerte apelo a la dimensión histórica de la conciencia en el avance del entendimiento humano. Según Gadamer, comprendemos porque estamos incluidos dentro de una tradición; tan sólo por estar dentro de ella, podemos operar hermenéuticamente, por lo que, en palabras del filósofo alemán (2004, I, p. 53), “escuchar la tradición es estar en ella”. Además, tal y como explica Gadamer (2004, II, p.7), la tradición posee un carácter continuo y continuado del que, naturalmente, depende lo que se transmite, por lo que la distancia entre el pasado y el presente se rellena por la continuidad de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo que nos es transmitido.

1.2.1 La naturaleza lingüística de la tradición

A su vez, la tradición posee, según el filósofo alemán (2004, I, p. 504), una nítida dimensión de lenguaje, o siguiendo su pensamiento, se puede decir que es “tradición de lenguaje” y es a través de él que consigue mantenerse el movimiento de repase y actualización de lo que nos es transmitido y dicho, sea por vía oral inmediata (donde, según Gadamer, circula el mito, la leyenda, los usos y costumbres de un pueblo) o ya sea a través de los textos (cifrados en signos que aguardan a cualquier lector que esté en condiciones de leer).

Ahora bien, para el filósofo alemán (2004, I, p. 505), la tradición cobra pleno significado hermenéutico cuando se convierte en escritura, momento en el cual el lenguaje se libera del acto de su realización (que puede resultar excesivamente concreto, segmentado, oscilante, efímero, residual) y permite un acceso a la continuidad de la tradición, como un todo, en un movimiento de actualización de la memoria. El texto escrito, al estar desvinculado de los momentos emocionales de la expresión y de la aparente fragmentación del habla, permite la comprensión del sentido, ya sin la perturbación de la subjetividad vital y en un estado completo. Es por eso que, según Gadamer (2004, II, p. 508), el texto es “la idealidad abstracta del lenguaje”, donde se preserva y se concreta plenamente la tradición.

En cambio, en Valdés, se observa una preferencia por el habla, como principal vía de transmisión y de actualización, que debe alinearse con el texto para mantener su campo de referencia. Existe, en el conquense, una continuidad coherente entre la vida y el pensamiento que se revela en esa presencia del habla en la vida del texto. Otro contraste importante en relación a Gadamer, es que el conquense sí que contempla los aspectos psíquicos en el uso de la lengua, como una fuente que vivifica la expresión y la humaniza, siempre en relación a lo que ocurre en la vida del hombre. Como veremos en el análisis, la dimensión psíquica de la expresión lingüística queda reflejada en el término “ánimo”, altamente activo en la espiritualidad del autor e integrado en su particular concepción estilística del buen uso de la lengua.

Podríamos decir que en el concepto de lengua que maneja Valdés no existe “idealidad del lenguaje”, ni siquiera en el texto, pues el conquense lo entiende como memoria activa del habla y de hecho también Gadamer (2004, I, p. 502) modula su explicación y define los textos como “manifestaciones de vida fijadas de modo permanente”. Además, el filósofo alemán (2004, I, p. 507) reconoce en ellos una realidad autónoma, que gracias a la escritura, se independiza del autor inicial y quedan a la espera de todo aquel que esté en condiciones de leer. En el caso de Valdés se podría hablar de “uso vivificado”, que conforma históricamente la materialidad lingüística de la tradición y en la que los textos existen vinculados, necesariamente, a la memoria de la oralidad, siempre en la medida que pervive la comunidad de hablantes que les dio origen lingüísticamente y a la luz de la cual continúan siendo leídos e interpretados. La actividad de la letra no podría ni siquiera existir si no existiese la comunidad de habla, ya que, sin ella, no existiría base lingüística en la que desarrollar cualquier tipo de texto. Es en este punto donde Valdés introduce la noción de “lengua común”, aquella patrimonial, en la que se reconoce la comunidad de hablantes en su conjunto y en su pluralidad.

Lo que sí es coincidente es que ambos se preocupan por la naturaleza lingüística de la tradición y lo hacen desde el análisis de las prácticas de traducción y comentario de los textos. Así, el interés que Juan de Valdés demuestra hacia los componentes hermenéuticos en la cuestión lingüística (la intención, los límites de la expresión lingüística, la escucha como forma de pertenencia, la identificación de referentes según el momento histórico) procede de una conciencia del uso de la lengua que puede entenderse derivada de la actividad hermenéutica que circunda al texto bíblico y a través de la cual es posible percibir la naturaleza lingüística de la tradición. De la misma manera que Gadamer afirma que “la tradición es lenguaje”, en el pensamiento de Valdés esta dimensión del uso de la lengua está

plenamente incorporada en su actividad bíblica y en su práctica espiritual y define la naturaleza de su pensamiento.

Como bien indica Gadamer (2004, I, p. 497-498), la traducción o la interpretación en una situación de uso de una lengua distinta a la materna es un caso de desvío, es el momento en el que la comprensión se complica y también donde mejor se pueden comprobar las condiciones en las que se realiza el entendimiento. Valdés se sitúa desde esta problemática, la de comprender como un acto lingüístico, en relación a las lenguas bíblicas y a su propia lengua vernácula que, muy temprano, tuvo que compartir con sus allegados y amigos italianos, en un contexto, por tanto, lingüísticamente extranjero. En estas situaciones en las que se transita entre lo que se reconoce históricamente y su actualización en nuevos contextos, la naturaleza de la tradición se revela con más vigor, sobre todo, en lo que respecta a su materialidad lingüística y a los problemas hermenéuticos que de ella se derivan.

1.2.2 La pertenencia y los límites hermenéuticos

A partir de ese carácter hermenéutico del lenguaje, Gadamer (2004, I, p. 467 y p. 471) comprende la tradición como un interlocutor, un “tú”, que ha de ser plenamente activo en el desarrollo del entendimiento y al que estamos vinculados de la misma manera que lo están dos interlocutores en una conversación, eso sí, siempre y cuando, exista un estado de abertura que nos permita recibir lo que nos tiene que decir ese “tú”. Por tanto, y este es un matiz esencial, la pertenencia, para el filósofo alemán, significa “escuchar al otro”. Es la misma postura que adopta Juan de Valdés en sus trabajos bíblicos y en su práctica espiritual y que también se revela en su concepción del uso de la lengua, al establecer el cuidado por el sentido de la expresión como resorte estilístico. La intencionalidad implica para Juan de Valdés la escucha, un “decir algo que tenga sentido y que sea comprensible”, de la misma manera que el texto bíblico, posee un sentido que es actualizado por quien lo recibe y lo comprende, siguiendo a Gadamer, por un interlocutor, un “tú” que escucha lo que la tradición tiene que decirnos.

Dentro de la hermenéutica de Gadamer, la tradición es la encargada de convertir, originariamente, el acto hermenéutico en un acto de recepción y de continuación. Ambas cualidades le imprimen un movimiento cíclico al proceso de comprensión y aseguran sus propios límites, dentro del dominio de la autoridad y de la experiencia. Estos dos componentes, se presentan como expresión y reconocimiento de los límites para la comprensión de las cuestiones humanas.

Al tratar la cuestión de la autoridad en el conocimiento de lo humano, el filósofo alemán aclara que no debe ser confundida con el autoritarismo. De hecho, para Gadamer (2004, I, p. 371), la autoridad que es real y auténtica no necesita imponerse con gestos autoritarios ni de idolatría, sino que surge en un acto de reconocimiento, por parte de otros, de un mayor saber y de una mayor experiencia en las cuestiones humanas, lo que, a su vez, implica asumir los límites en el conocimiento, depositando la confianza en un referente dentro de la tradición en la que estamos insertados, en un acto que, por otro lado, es susceptible al cambio dentro del curso de la historia. Por otro lado, la experiencia hermenéutica, según el filósofo alemán (2004, I, p. 466), es fundamentalmente “experiencia de la finitud humana” (la de la historia concreta de cada hombre), a través de la cual se disuelven los violentos dogmas que caracterizan a la persona aún sin experiencia en las cuestiones humanas (o con una experiencia no asimilada, no considerada, dirá Valdés), todavía excesivamente tomada por deseos y pasiones propios, que le impiden percibirse dentro de la tradición.

Podemos observar que el autor con quese se adelanta a lo que Gadamer plantea en el siglo XX y asume plenamente la tradición (es decir, lo que se transmite y se recibe), como espacio histórico donde se realiza la comprensión de las cuestiones humanas, de un modo finito, o sea, limitado por la autoridad y por la experiencia. Así, cuando Valdés tiene que identificar la autoridad lingüística del romance castellano en el *Diálogo de la lengua*, su posición es clara: la autoridad es la comunidad de uso, primeramente, en el habla, que es lo común a todos los miembros, pero también en la escritura, que, en el caso del romance castellano, ya venía desarrollándose desde la Baja Edad Media (siglo XIII), además, con una marcada tendencia de reconocimiento del habla comunitaria como referente legítimo de la escritura.

La identificación de la comunidad como autoridad lingüística no significa sumisión ciega a un modelo, sino que, de un modo particular, parte de una aceptación de los límites propios en el conocimiento de la lengua, es decir, al aceptar que no se puede conocer una lengua viva en solitario, a través de una gramática o de un diccionario o de una serie de modelos textuales, como a veces pretenden los tres amigos de Valdés en el *Diálogo*. El conocimiento lingüístico se realiza a través del uso y eso requiere atención a la comunidad y a la propia experiencia como usuario. Esto significa límites en el conocimiento lingüístico, pues no se conoce “la lengua”, como un todo abstracto, sino lo que somos capaces de aprehender y comprender de ella, sea en forma de adquisición, de aprendizaje o de estudio, siempre a partir del uso que ofrece la comunidad y que conforma la tradición.

En las cuestiones espirituales y en la lectura del texto bíblico, Juan de Valdés indica como referencia la experiencia, que, tal y como veremos, en las distintas acepciones que adquiere dentro del pensamiento valdesiano remite, principalmente, a los límites de la comprensión, establecidos por lo que, en cada momento vital, se hace comprensible (por los distintos tiempos de madurez, los momentos de abertura y de escucha, la intencionalidad en la expresión), pero, también, por la pertenencia a una comunidad, entendida a partir de la relación entre miembros que se saben parte de un mismo cuerpo comunitario.

En esta línea, el propio Valdés es identificado entre sus allegados como “autoridad”, tal y como concibe Gadamer ese ámbito de la relación humana en el seno de la tradición, esto es, de reconocimiento por parte de otro de un mayor saber y de una mayor experiencia sobre las cuestiones humanas y sobre dilemas concretos que necesitan ser resueltos o por lo menos comprendidos. Es, además, una autoridad que se funda a través de un “tú” activo que tiene algo que decir y de una escucha que crea pertenencia. Como ya hemos apuntado, tal reconocimiento tiene que ser comprendido, de un modo histórico, es decir, susceptible a mudanza según la propia situación humana, siempre a partir de la resolución y de la comprensión de dilemas concretos y reales, por lo que, difícilmente, puede expresarse y realizarse a través del dogma, sino que encuentra su principal vía en el uso y en la experiencia.

Valdés apela constantemente a la tradición, que es la que ampara a la comunidad lingüística y al texto bíblico. Por eso, él mismo, se sitúa, no como un demiurgo, con un dominio abstracto y total del conocimiento, sino como un usuario, que conoce porque está dentro del flujo de la tradición, en la que, tratándose de la particular situación social y religiosa del caso peninsular, se había generado un fuerte conflicto de interpretaciones del texto sagrado. Se entiende, de ese modo, que sus aportaciones en materia lingüística o espiritual, no se dirijan a crear un sistema para el tratamiento de la lengua o del texto bíblico (lo que haría de él una autoridad fuera de la tradición, es decir, sin límites referenciales), sino que, como veremos, contribuye de un modo reflexivo a fortalecer aspectos valiosos de la misma, pero siempre desde dentro, estando en ella, habitándola como espacio hermenéutico humano y finito.

1.2.3 Movilidad de horizontes en la investigación histórica

Por otro lado, también nos interesa fundamentar esta investigación en la teoría hermenéutica de Gadamer, por la propia naturaleza de la investigación, que al ser de carácter

histórico y filológico, nos ha permitido identificar las rupturas y omisiones y, por supuesto, los hallazgos en la interpretación del autor que ofrecen la crítica y los estudios dedicados a Juan de Valdés. De ese modo, la labor que se nos presenta es la de situar nuevamente al autor dentro de la tradición, a partir de lo que Gadamer denomina (2004, I, p. 402) “movilidad de horizontes dentro de una investigación histórica”. A través del principio de la historia efectiva, Gadamer desarrolla el concepto de “horizonte” a la hora de tratar las cuestiones de la tradición. Se trata de una noción que funciona como una medida que permite determinar lo que se quiere comprender dentro de una investigación histórica y que, por otro lado, se integra en el proceso hermenéutico.

Así, si, en general, los estudios tienden a situar a Juan de Valdés y el *Diálogo de la Lengua* dentro del humanismo español (como si, por otro lado, éste fuese un movimiento cultural homogéneo) al contemplar el origen judeoconverso del autor y al completar la lectura del *Diálogo de la Lengua* con el resto de la obra bíblica y espiritual, se plantean nuevos problemas que mueven los horizontes de interpretación y permiten revisar la situación de su pensamiento dentro de la tradición, el cual, según la investigación realizada, no sería tan sólo expresión del movimiento humanista moderno, sino que, en un movimiento de continuidad, hunde sus raíces en el período medieval y en la particular composición socio-religiosa de la Península. Concretamente, el interés que Juan de Valdés demuestra por el uso de la lengua vernácula a lo largo de su obra, encuentra antecedentes históricos importantes en el tratamiento del texto bíblico dentro de las comunidades judías, en relación con las cristianas, durante el período medieval en la Península Ibérica, cuando se iniciaron las primeras traducciones de la Escritura al romance, que más tarde, los autores modernos asumirían plenamente como lengua de traducción y de exégesis, principalmente aquellos de origen judeoconverso.

La revisión que realizamos de la crítica sobre el pensamiento de Juan de Valdés pretende identificar los horizontes que, hasta el momento, han servido para la interpretación del autor (principalmente, dominados por la influencia del humanismo italiano sobre las concepciones lingüísticas del autor y de su supuesto erasmismo en lo relativo a cuestiones espirituales) y observar de qué manera facilitan o, en cierta modo, obstaculizan la comprensión del autor y de la tradición en la que se encuentra inmerso.

1.2.4 Historia de los conceptos

También, como parte de la actividad hermenéutica, a parte de la movilidad de los horizontes históricos, Gadamer (2004, II, p. 44) apunta hacia el papel que cumple la historia de los conceptos, un terreno en el que necesariamente entra el filólogo. De hecho, él mismo para conformar su sistema hermenéutico, desarrolla el análisis histórico de ciertos términos (“formación”, “juicio”, “sentido común”, “gusto”, “experiencia”, “vivencia”, “lenguaje”), con el fin de aclarar el sentido y vigorizar el uso particular de tales voces dentro de su sistema filosófico. También Juan de Valdés muestra un profundo interés y cuidado por el uso de los conceptos a la hora de transmitir su pensamiento. Este cuidado por el tratamiento de los términos que acuña no surge de la expresión de un significado fijo, sino como dirección de un sentido que se descubre según la propia experiencia como usuario de la lengua.

El conqueñense no era un gramático a la usanza del humanismo clásico, como sí lo fue Antonio de Nebrija, pero demuestra poseer un profundo conocimiento del texto bíblico, tanto para la traducción como para la exégesis y también para el desarrollo genuino de prácticas espirituales. Su preocupación por el sentido de los términos, también por el recorrido que éstos han realizado desde las lenguas bíblicas a la lengua vernácula, incluso por los nuevos matices de significado que puede adquirir en su pensamiento, no se puede explicar apenas a través de una formación apenas técnica, sino que se entiende mejor a partir de una sensibilidad agudizada por parte del autor hacia la dimensión hermenéutica del texto, dentro de la convergencia de las distintas tradiciones gestadas en el Medievo peninsular.

De ese modo, en la investigación, también hemos realizado el análisis histórico del término “ánimo”, ya que se reveló como una voz de gran vitalidad para comprender el pensamiento del autor y que afecta al uso de la lengua y al conocimiento. Además, la voz caracteriza un tipo de espiritualidad que mantiene los vínculos con la vida terrenal y, por tanto, puede alcanzar el ámbito de lo político, siendo un término diferenciador de las tendencias religiosas ortodoxas del momento y también con las más reformadoras, que habían preferido la palabra “anima/alma” para indicar la dimensión contemplativa y transcendental que caracterizaba la vida del hombre cristiano. Como se comprobará, de nuevo en este punto, surge la necesidad de acudir a la tradición para explicar la trayectoria de la voz en el pensamiento valdesiano, pues su origen latino referido a la fuerza y al valor para la batalla se asimilará en la lengua vernácula, trasladándose, paulatinamente, hacia el campo espiritual, para referirse a la actividad de las pasiones y a la expresión de las virtudes, en un movimiento de refuerzo de la interioridad del individuo. En el tratamiento que el autor conqueñense le

otorga, podremos observar una importante relación entre dicho término y el uso de la lengua, un aspecto que, hasta el momento, sólo hemos identificado, entre otros espirituales y biblistas españoles, en Juan de Valdés.

1.3 Metodología

La presente investigación se ha realizado a partir de un rastreo de tipo histórico y filológico, en el que se han comprendido los siguientes pasos:

i) Elaboración de un corpus textual para el análisis de la concepción de lengua y de conocimiento en el autor que nos ocupa (ANEXO I). Dicho corpus se ha conformado a partir de la lectura de la obra valdesiana, que, como ya hemos indicado, en este trabajo se concibe como una unidad. Los pasajes que lo componen han sido extraídos de los trabajos de traducción y exégesis (*Salmos*, *Evangelio según San Mateo*, *Cartas a los Romanos* y *Cartas a los Corintios*), los trabajos espirituales (*Diálogo de Doctrina Cristiana*, *Alfabeto Cristiano* y *Ciento Diez Consideraciones*) y del *Diálogo de la Lengua*. Dichos pasajes fueron seleccionados siguiendo los dos fundamentos básicos del pensamiento valdesiano, a saber, el uso y la experiencia. Este primer corpus fundamenta el desarrollo de la tesis que presentamos en el quinto capítulo, permitiéndonos un análisis integrado de estos dos aspectos, tanto en su dimensión lingüística como en lo que se refiere a la práctica espiritual y a la actividad bíblica.

ii) Conformación de un segundo corpus textual para el estudio de la historia del concepto “ánimo” (ANEXO II), que se revela como una voz esencial para profundizar en el concepto de lengua y de conocimiento que presenta Juan de Valdés, al tiempo que nos permite situar, más ampliamente, dichas concepciones dentro del pensamiento lingüístico y espiritual del siglo XVI español. Este último corpus se conformó a partir de un rastreo del término en los trabajos del autor ya mencionados arriba. Como parte del desarrollo de la tesis, presentamos en el quinto capítulo un estudio del término, en el que realizamos una breve contextualización, describiendo el uso común de la voz en el siglo XV y XVI y su uso dentro del discurso espiritual, con el fin de identificar la aportación que realiza Juan de Valdés al uso del vocablo, particularmente en lo que atañe a su concepción lingüística.

iii) Revisión de los estudios históricos y de la crítica filológica que atañe al autor y a su obra, con el fin situarlo en el cauce de las tradiciones peninsulares y de restablecer una continuidad en la interpretación de su pensamiento, por lo menos en lo que atañe a las concepciones de lengua y conocimiento que maneja en sus escritos. En esta investigación,

dividimos los estudios y la crítica en tres líneas, que pretenden identificar las claves biográficas del autor y los puntos críticos de su pensamiento.

La primera línea, que presentamos en el segundo y en el tercer capítulo, se refiere a aquellos estudios que abordan la cuestión del origen del autor y de su pensamiento. En esta línea se encuentran los trabajos sobre la cuestión del judeoconverso español, tanto sus antecedentes medievales como su desarrollo en el período moderno; también se han abordado aquellos estudios que tratan la problemática de los alumbrados del Reino de Toledo en las primeras décadas del siglo XVI y, finalmente, los estudios que tratan el biblismo español del período renacentista, concretamente, dentro del proyecto reformador del Cardenal Cisneros para la Universidad de Alcalá de Henares. En esta línea de estudios, se ha incluido el debate sobre la influencia que los reformadores europeos, Martín Lutero y Erasmo de Rotterdam, potencialmente, ejercen sobre el pensamiento y el biblismo de los espirituales españoles y en lo que atañe a las ideas de Juan de Valdés.

La segunda línea de estudios, que presentamos en el cuarto capítulo, contempla la caracterización que la crítica ha realizado del pensamiento y de la obra de Juan de Valdés. En esta última línea, encontramos el análisis crítico que, desde las primeras ediciones hasta el momento actual, ha recibido el *Diálogo de la Lengua*. A partir de la revisión de la posición de la crítica ante la obra valdesiana y ante el *Diálogo de la Lengua*, hemos podido identificar cuatro problemas importantes que afectan a la interpretación del pensamiento del autor y del *Diálogo*: **a)** Primeramente, la división que, en general, se ha establecido entre los trabajos donde el asunto es espiritual (con escasa atención a la actividad bíblica) y por otro el *Diálogo*, donde la cuestión es la lengua **b)** En segundo lugar, la posible aplicación de la epistemología presente en los trabajos espirituales en el *Diálogo de la Lengua*, con lo que eso supone de búsqueda de un método de conocimiento **c)** En tercer lugar, el alcance de la influencia del humanismo italiano y del erasmismo en la concepción lingüística del conquense **d)** Por último, el calado y fondo de la diatriba que, implícitamente, matiene Valdés con Nebrija en el *Diálogo*. Tal y como planteamos en el capítulo cuarto, el análisis de estos cuatro problemas nos lleva a plantear la naturaleza hermenéutica de la obra valdesiana y, por tanto, del concepto de lengua y de conocimiento presente en el pensamiento del autor y, a partir de dicha revisión, apuntamos también hacia la existencia de un sustrato autóctono, resultado del cruce de tradiciones en suelo peninsular, que es necesario tener en cuenta a la hora de abordar la interpretación del autor.

2 JUAN DE VALDÉS EN SU HISTORIA

Partiendo de la comprensión de Valdés en su horizonte histórico es necesario hacer una breve revisión de los principales estudios que tratan sobre su carácter social, es decir, su condición de judeoconverso, con el fin de contextualizar adecuadamente el análisis del autor y de su pensamiento. Siguiendo la hermenéutica de Gadamer, este sería el primer movimiento en los horizontes interpretativos que, hasta el momento, han determinado la lectura del autor, pues, a pesar de que la cuestión de su caracterización social ha sido identificada por estudios importantes, aún no ha llegado a constituir una perspectiva histórica en la interpretación de su pensamiento. En esta investigación lo tomamos no apenas como un dato biográfico sino un horizonte que posibilita una comprensión más amplia que permite relacionar sus prácticas espirituales y su visión de lengua y de conocimiento. Con el fin de probar su validez y su significado histórico en la interpretación del autor, realizamos, primeramente, una breve revisión de los principales estudios que se han llevado a cabo en el último siglo sobre el judeoconverso español, resaltando las posibilidades y los impedimentos que han sido puestos de manifiesto por los estudiosos en la exploración de dicha figura, sobre todo, en lo que se refiere a la historia cultural de España.

2.1 Revisión de los principales estudios sobre el judeoconverso español

Se puede observar que el problema de los judeoconversos españoles ha sido tratado, a lo largo del XX, en dos vertientes que, de un modo general, no han conseguido compenetrarse para llegar a una síntesis sobre tan complejo fenómeno. La primera línea, aborda la cuestión del judeoconverso desde la historia del judaísmo, con estudios elaborados por investigadores judíos (israelíes) que dirigen su atención hacia el “criptojudaísmo”, considerando que, excepto aquellos convertidos que de forma clandestina continuaban practicando el culto hebreo y respetando la Ley, el resto de los miembros se habían asimilado plenamente al cristianismo.

La segunda línea, trata la cuestión del judeoconverso como un modo de comprender las claves culturales de la historia de España, a través de una corriente historiográfica que fue iniciada por historiadores españoles de posguerra exiliados. En esta segunda línea, se cuestiona el problema de la asimilación durante el período moderno, algo que los historiadores judíos (israelíes) afirman plenamente. Los estudiosos españoles presuponen una nueva figura híbrida o mestiza, el cristiano nuevo (judeoconverso o morisco), que recordaba el legado medieval de relación entre judíos, cristianos y musulmanes y que sería operativa en

la España moderna, tanto en la expresión literaria como en las tendencias espirituales y políticas.

2.1.1 El judeoconverso español en la historia del judaísmo y en la historia cultural de España

Según la revisión que realiza Pulido (2003, p.54-60), hasta los años 50, encontramos importantes estudios que abordan el asunto de los conversos de la Península Ibérica, integrados en la historia del judaísmo. Dichos estudios, se centraban específicamente en los miembros judaizantes, aislándolos como reacción particular dentro del conjunto converso. Se puede afirmar que el fenómeno del judeoconverso peninsular ha interesado a los estudiosos judíos, como parte de la historia del judaísmo, con la intención de reconstruir el pasado hebreo en España hasta 1492 y sus ramificaciones a través de la diáspora sefardí o a través del “criptojudaísmo”, practicado por aquellos miembros que decidieron vivir bajo una monarquía católica y confesional, como la iniciada por los Reyes Católicos, sin claudicar de su religión original.

Como pioneros en la historiografía de los marranos, Pulido apunta el trabajo de João Luzio de Azevedo titulado *Historia dos cristãos novos portugueses* (1921) y Cecil Roth con la obra *Historia de los marranos* (1932), publicada en inglés y traducida al español en 1941, cuyo objeto de estudio son aquellos judíos que permanecieron fieles a su religión tras los episodios de expulsión y el establecimiento de la Inquisición, concretamente, los cristianos nuevos portugueses que salieron de la península y se establecieron en lugares donde se les permitía ser judíos. También se considera iniciador de dicha línea historiográfica a Yitzhak Baer, con su libro *Historia de los judíos en la España Cristiana*, que se publicó en 1945 en Palestina y en lengua hebrea y que se tradujo en los años 60 al inglés y tan sólo cuarenta años más tarde al español, en 1981. Se trata de una prolífica investigación dirigida a explicar la trayectoria de los hebreos en España, desde el siglo XII hasta el siglo XV. En este estudio, el autor analiza la crisis que sacudió las aljamas peninsulares durante el siglo XIII, tomadas por un deseo aguzado de acumular poder a través de la posesión de tierras conquistadas, de la tenencia de bienes adquiridos y de la toma de dominio institucional. Asimismo, se encontraban divididas entre la aceptación o el rechazo frente a la tendencia racional aristotélica introducida por Maimónides en la religiosidad judía. Tal situación, probablemente, indujo a una especie de “nihilismo religioso” que ponía en peligro a las comunidades judías peninsulares; de esa forma, este período del siglo XIII, tal y como lo retrata este historiador,

se presenta como un primer antecedente de los procesos de conversión desencadenados entre 1381 y 1415.

También, según nos indica Pulido (2003, p.59), es importante el estudio de Haim Beinart, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, publicado por primera vez en 1961 y traducido al español y al inglés dos décadas después, en el que se analiza a los conversos que cayeron en manos de la Inquisición. Serán varios los estudios en los que el problema del converso se identifica con el origen y el desarrollo de la Inquisición en España, conformando un tópico, bastante discutido, dentro de la historiografía sobre el judeoconverso. La Inquisición sería la máxima expresión de la limpieza de sangre que marcó la historia moderna española, en pro de un ideal de homogeneidad religiosa que se expresaba, peligrosamente, a través de una imagen corporal, la de la pureza de sangre, identificando lo biológico (la sangre) con lo cultural (la religión).

En esta primera línea de estudios sobre el judeoconverso español, un investigador que no se puede dejar de mencionar es Benzion Netanyahu, quien en su libro *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (s. XV y s. XVI)* responde al problema del componente semita en la formación del nuevo Tribunal de la Inquisición en el reino de Castilla. A través de tres tipos de fuentes (los Responsa, la literatura filosófica y polémica y la literatura de homilías y de exégesis), Netanyahu muestra la percepción que los judíos españoles tenían de aquellos miembros que, a finales de la Edad Media, comenzaban a abandonar el judaísmo, optando por la conversión al cristianismo. Con base en el estudio de las mencionadas fuentes, el autor delata una plena asimilación por parte de los convertidos, pues se les presupone un grupo hundido en la gentilidad que se había apartado de la Ley y que practicaban los ritos cristianos y su estilo de vida. Todo ello vendría a dejar un intenso sentimiento de fracaso, pérdida y rencor hacia los conversos dentro de la comunidad judía, pasando de ser tratados como víctimas forzadas (*anussim*) a ser considerados como traidores.

A través del corpus ya mencionado, Netanyahu (2002, p. 20-21) confirma su hipótesis inicial, la de que la inmensa mayoría de los marranos en el momento de instituirse la Inquisición no eran judíos, sino que se habían apartado del judaísmo y eran cristianos, por lo que la Inquisición española, al tratar de identificar al grupo marrano como secta judaizante, estaba operando con una “ficción”. El historiador israelí niega los orígenes religiosos del Santo Tribunal y le presupone motivos políticos y raciales, alegando que al tribunal lo que menos le interesaba era la religión de los marranos. Su objetivo era destruirlos, individual y colectivamente, según este historiador (2002, p. 21-22), “hasta el punto de hacer imposible el que volvieran a alzarse en España, como fuerza de alguna consecuencia”.

No obstante, Netanyahu no llega a explicitar qué tipo de fuerza opositora podrían representar los conversos y, por consiguiente, cuál era, partiendo de su tesis, el verdadero objetivo de la Inquisición. Por lo que, hasta el momento se sabe, la nueva Inquisición fue constituida en 1478, al unirse la corona de Aragón y de Castilla, bajo el reinado de los Reyes Católicos. El papa Sisto IV, atendiendo la petición de los Reyes, emitió una bula que reproducía los argumentos que éstos le habían presentado sobre la difusión de los ritos mosaicos entre judíos y convertidos, lo que da a entender que, aparentemente, sí que aparece la cuestión religiosa, a la que se le unirían las exigencias de la limpieza de sangre. Sobre la posición de Netanyahu, la pregunta que se le puede plantear es si, en este momento de la historia peninsular y tratándose del mundo judaico, es posible separar tan claramente lo religioso, lo político y lo étnico, tal y como lo presupone en su detallado estudio.

Pasando ya a la segunda línea de estudios, encontramos a José Amador de los Ríos como un antecedente importante en los estudios sobre el judeoconverso dentro de la historia de España. En 1876 publica *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, un estudio en el que aborda la historia del judaísmo peninsular y sus aportaciones al desarrollo cultural. En él, Amador de los Ríos se refiere a los conversos como aquellos miembros que abdicaron del judaísmo y arremetieron contra los de su linaje religioso, aliándose con el discurso antisemita que había proliferado en el cristianismo medieval a través del tópico “adversus iudaeos”. Dicho tópico existía desde los primeros siglos del cristianismo e irá engendrando numerosos escritos de polémica anti-judía en el período patrístico, apoyados en la Biblia, sobre todo en el Nuevo Testamento (el Evangelio según San Lucas y en los Hechos de los Apóstoles). En esta línea, Amador de los Ríos (1876), en la introducción a su obra, trata a los conversos del siglo XV (Jerónimo de Santa Fe, Pablo de Santa María, Alonso de Espina, Alonso de Zamora y Pablo de Heredia, entre otros) como tránsfugas del judaísmo y proselitistas del cristianismo, tomados todos ellos por el firme compromiso de convertir a los de su antigua religión.

En esta segunda línea de estudios, se encuentran los historiadores de la posguerra española. Marcados por el exilio y herederos de la Generación del 98 y en especial de la obra de Ortega y Gasset y Unamuno, tratan de definir, históricamente, la esencia particular de España frente al resto de Europa y su contribución a la cultura universal. En ese contexto cultural y político, Américo Castro publica en 1949 *España en su historia*, proponiendo una historiografía que incluye la conciencia del historiador sin la pureza abstracta que defendía Ortega, siguiendo los pasos de Unamuno. Más tarde, Claudio Sánchez Albornoz le responde en 1956 con la obra *España, un enigma histórico* y también en *Españoles ante su historia* de

1958. Albornoz acusa a Castro de exceso de imaginación y de falta de rigor en sus métodos de análisis, lo que, además, es cierto sin disimulos, porque Castro parte de la refutación del método en la labor del historiador y defiende, novedosamente, el papel que cumple la conciencia histórica en la comprensión de los procesos que constituyen la vida y la identidad de una pueblo¹.

Había, en efecto, un transfondo ideológico en las distintas posturas, a veces, expresadas en un tono mítico, pero también una concepción distinta de la labor del historiador. El análisis de Sánchez Albornoz es deudor de las corrientes positivistas del siglo XIX (acumulación de documentos y búsqueda de leyes históricas de un modo empírico) y, sobre todo, de la historiografía de Menéndez y Pelayo. Albornoz se centra en el período medieval, principalmente, en el estudio de las instituciones y de la cuestión jurídica, con un marcado tono germanista y eurocristiano. El momento fundacional de “lo español” lo sitúa Albornoz desde las primeras civilizaciones protohistóricas, pasando por lo latino que, durante el período medieval, se adhiere al mundo germánico. Y el componente semita (judío y musulmán) se le presenta al historiador abulense como agregado y ajeno (“gentes extrañas”, dirá) a la historia peninsular.

Muy diferente es el enfoque y el modo de proceder de Américo Castro, que se apoya fuertemente en lo lingüístico y en lo literario para sostener sus tesis y que concibe al historiador como agente implicado en la labor histórica, consiguiendo, de ese modo, neutralizar la supuesta objetividad que imponía el método. Américo Castro entendió la raíz hispánica como convergencia de distintas tradiciones, a partir de la convivencia entre las tres religiones (cristiana, judía y musulmana) en suelo peninsular durante el Medievo. Su planetamiento sobre el arranque de “lo español” a partir del encuentro y cruce entre las tres castas rebatía el ideal nacionalista de “pureza cristiana” que cundía en la historiografía española contemporánea y que, durante el franquismo, cristalizará en el discurso ideológico sobre la identidad nacional, produciendo, nuevamente, exilios².

¹ A este respecto, Castro explica en el primer capítulo de *España en su historia*: “Un intento de construcción histórica no es nunca objetivo, es decir, no puede proporcionar nada similar a lo que llamamos axiomático o lógicamente demostrable en las ciencias racionales. La evidencia que puede proporcionar el juicio histórico depende de cómo integramos nuestra vida con la vida histórica que intentamos comprender; porque la historia no se explica, se comprende. Y esto no significa que la ciencia historiográfica consista en el relativismo o la arbitrariedad psicológica; significa que la comprensión de la historia presupone una proyección del historiador dentro del hecho histórico” (CASTRO, 2004, p. 11).

² Domingo Yndurain explica en un artículo en el que evalúa el pensamiento de Américo Castro: “En cualquier caso, estas ideas, la de la esencia peculiar de lo hispánico y la de las dos Españas, estallan en nuestra guerra civil, la del 36 al 39. Es entonces cuando se exacerban las contradicciones y arde el conflicto ideológico con toda virulencia. Triunfan los herederos y continuadores de Menéndez Pelayo, los restauradores de la España de los Reyes Católicos, la imperial y la tridentina [...] Américo Castro forma parte de los republicanos expulsos, de la

Como respuesta al nacionalismo histórico, Américo Castro propone la noción de una “identidad intercastiza”, que habría sido forjada en el encuentro entre las tres castas durante el período medieval y que sería el componente diferenciador de la historia cultural de España frente a la del resto de los países europeos, considerándola motor de procesos históricos del período moderno, como, por ejemplo, las tendencias de los españoles en la reforma religiosa y en los movimientos espirituales del siglo XVI. A Castro no le convence la explicación simplificada que se refiere al cristianismo interior de los judeoconversos como una vía de escape del cumplimiento de los ritos cristianos y del dogma eclesiástico. Ni tampoco le es suficiente la influencia del erasmismo que Marcel Bataillon en *Erasmus y España* había propuesto para comprender la espiritualidad española del siglo XVI, pues, en palabras del autor, se trata de una “simple importación extranjera”. Para Américo Castro (2004, p. 28), la clave residía en la “crisis castiza” que se desencadenó en los albores de la modernidad peninsular.

Así, la espiritualidad del siglo XVI, con una fuerte base judeoconversa, se comprende a raíz de la composición del cuerpo comunitario en la Península durante el período medieval, en el que se sucedieron las relaciones entre las tres religiones, con la consiguiente conflictividad que dicha convivencia acarreaba en la organización política del Estado y en la definición de una identidad comunitaria. A partir de esto, se comprende más acertadamente, por ejemplo, la preferencia de los judeoconversos españoles por la lectura de San Pablo, sin tener que acudir a una explicación externa a la realidad histórica de la Península, pues el Apóstol era la bisagra entre ambas religiones; el pensamiento de San Pablo se presentaba como el de un convertido y en él se encontraba formulada la idea del cuerpo de Cristo que podía ser operativa en la vida política, al encarnar la unidad e integración comunitaria.

Castro supone que, tras la expulsión de 1492 y las conversiones masivas iniciadas en la fase final de la Edad Media, es imposible pensar que dejó de existir aquel sustrato que se había forjado en la convivencia conflictiva de las tres castas³. Partiendo de esta tesis, concibe

diáspora. Es este hecho el que, a mi entender, produce la vivencia histórica de Castro. Se halla, cree él, en la misma situación que los hebreos en 1492 cuando, tras haber contribuido de manera decisiva a la elaboración de la cultura hispánica, tras sentir en lo más hondo del alma la nacionalidad española, tras haber servido lealmente a su patria, se encuentran sin nada. Castro se identifica, pues, con la viduidura de hebreos, moriscos y heterodoxos, y reconstituye con nostalgia la *morada vital* perdida” (YNDURAIN, 1995, p.581).

³ En una nueva introducción a *España en su historia*, Américo Castro vuelve sobre el pasado de los españoles y lo plantea en los siguientes términos: “Como reverso de estos aspectos negativos aparece la grandeza del Imperio y la serie gloriosa de los hechos hasta bien entrado el siglo XVII, inseparablemente todo ello del conflicto de las castas, ante el cual se cierran los ojos y se detienen las plumas. Y, no obstante, la realidad fue así y no de otro modo. Hubo la casta de los cristianos viejos y la de los nuevos de origen judío o morisco. Como desgarró de la vida española andan todavía por ahí los *sefardim* (“españoles”); y hasta el siglo XVII conservaron su fisonomía los moriscos expulsados en 1609. Sin el trenzado previo de dichas castas y casticismos y su tensión y desgarró

la literatura del Siglo de Oro (siglos XVI y XVII) como expresión del problema del *ser*, en una sociedad que, a partir de 1492 con el Edicto de Expulsión o Conversión decretado por los Reyes Católicos, quedaría definitivamente marcada por la limpieza de sangre. En este contexto histórico, Castro resalta la figura del judeoconverso español como expresión de dicho legado “intercastizo”⁴, dando forma a una literatura caracterizada por la atención al caso particular y por el repliegue hacia el interior. Se entiende, así, el surgimiento en suelo peninsular de nuevas formas de espiritualidad, con un fuerte apelo al valor de la experiencia en la vida íntima y pública, como respuesta a un sistema social opresor basado en la exaltación de las formas (el honor) y de un ideal de hombre y de sociedad (la pureza de sangre) que encarnaría la mentalidad del cristiano viejo. Esto ayudaría a explicar el desarrollo del cristianismo interior en suelo peninsular, con una base histórica y cultural autóctona que según Américo Castro, surgiría del conflicto “intercastizo”, particularmente aquel que existió entre el cristiano viejo y el cristiano nuevo.

En la misma década, el historiador Domínguez Ortiz publica su primer trabajo sobre los judeoconversos españoles, un artículo titulado *Los cristianos nuevos: notas para el estudio de una clase social*, publicado en el Boletín de la Universidad de Granada en 1949⁵. Ortiz por aquel entonces era joven y la guerra civil no hacía mucho tiempo que había terminado, por lo que su obra, como la de Américo Castro y Sánchez Albornoz se sitúa en el período de posguerra en España y en Europa. Fueron miembros de una generación que vivió

entre 1492 y 1609 ni la Celestina ni el Quijote existirían, ni el Imperio se hubiera estructurado en aquella forma, ni habría sido económicamente improductivo, ni los españoles habrían desarrollado su cultura religiosa, filosófica y científica según lo hicieron hasta muy a fines del siglo XVI, ni caído en la ignorancia y abatimiento intelectual del siglo XVII-grave hipoteca aún no del todo cancelada-. Confío en que, con los años, tan elementales verdades irán ocupando el lugar de las leyendas y torceduras de la verdad hoy en vigor” (CASTRO, 2004, p. 152).

⁴ En la introducción a *Cervantes y los casticismos españoles*, Castro afirma: “Los cuatro estudios incluidos en este volumen, pese a lo heterogéneo de su contenido, se coordinan en su sentido al tener en cuenta el punto de vista de donde parten: en los siglos XVI y XVII los españoles no formaban una entidad uniforme y abstraído de sus circunstancias. Para los españoles, el problema primario de su existencia consistía en saber y hacer ver hasta qué punto lo eran, y en calcular su españolismo.” Un poco más adelante refiriéndose a los judeoconversos afirma que: “La oscilación entre querer ser como todos, o más que todos, y la preferencia por reducirse en soledad cristianamente íntima ofrece uno de los más peculiares rasgos de la literatura en esta época de conflictos castizos y explica sus hondas diferencias respecto de la literatura europea” (CASTRO., 2002, p. 39-40).

⁵ En 1949, Domínguez Ortiz publica un primer texto sobre el tema del converso titulado *Los cristianos nuevos. Notas para el estudio de una clase social* en el Boletín de la Universidad de Granada. Más tarde, aparecerán los dos trabajos principales del autor sobre la cuestión *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna* publicado en 1955 y *Los judeoconversos en España y América* en 1971. Al autor también le interesó revisar la bibliografía aparecida entre 1950 y 1965, con el fin de realizar un balance de los estudios relativos al fenómeno converso haciendo visibles los resultados en dos trabajos: “Historical research on Spanish conversos in the last 15 years”, en M. P. Hornik (ed), *Collected studies in honour of Américo Castro's eightieth year*, L. Lodge Research Library, Oxford, 1965 (p. 63-82) y “Trabajos recientes sobre conversos”, en M.E.A.H, n° 10 en 1961 y n° 12-13 en 1963 y 1964.

la violenta herencia de los lenguajes totalitarios que, bajo el signo de distintas ideologías, fructificaron en el siglo XX.

Ortiz no escribe desde un exilio físico, como fue el caso de Castro y de Alborno, pero lo hace en una España sitiada y blindada, que ha sufrido el derrumbe pleno de la actividad académica. Por todo ello, es necesario tener en cuenta el contexto para comprender el interés y el valor de su obra, así como la de los otros historiadores mencionados, puesto que supuso un esfuerzo valioso por seguir pensando la historia de España, más allá de los tópicos nacionalistas que había perpetuado la historiografía decimonónica y en la que, como ya hemos apuntado, prevalecía un ideal de pureza cristiana. Según Pulido (2003, p. 54), a pesar de la hostilidad ideológica, algunos centros y universidades se esforzaron por avanzar en el estudio de la presencia judía y árabe en España y en el significado de su rico legado. Entre ellos destacaba el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, con el Instituto Arias Montano y la prestigiosa revista *Sefarad* o la Universidad de Granada, donde se publicaba la *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*. La obra de Domínguez Ortiz debe entenderse, por tanto, dentro de esta línea historiográfica dedicada a la “impureza de sangre”, a los intercastizos, en definitiva, a la relación de las tres religiones en suelo peninsular.

Partiendo de un enfoque marxista y sujeto al materialismo histórico, Ortiz identificará a los judeoconversos como clase social, la cual podría definirse a través de ciertos factores sociales como el carácter urbano de la mayoría de los individuos, su participación en la administración estatal, municipal y señorial y su especialización profesional, en muchos casos ejerciendo profesiones liberales que implicaban un buen dominio de la escritura. Ortiz recibió críticas por adoptar el término de clase social para denominar a los judeoconversos españoles, pues realmente era una lectura sociológica muy adelantada al siglo XVI. Por ello, se vio obligado a explicarse, afirmando que, en el fondo, se trataba de un grupo humano heterogéneo con características sociales afines, que compartían el pasado común de haber pertenecido al judaísmo. A diferencia de los otros excluidos, que comúnmente quedan recluidos en las periferias de la organización política (como fue el caso de los moriscos quienes, a pesar de la conversión, raramente, abandonaron las antiguas aljamas y su antigua religión, hasta la expulsión definitiva en 1609), los judeoconversos continuaron dentro de las instituciones y, en muchos casos, muy próximos al gobierno municipal y estatal, por lo que fueron plenamente activos en el orden social⁶.

⁶ “La individualidad de los conversos como grupo, prescindiendo de su origen y resabios religiosos, provenía de ciertos factores sociales. Ya nos hemos referido a su carácter urbano; éste es un rasgo que aparece muy pronto y cuya importancia es decisiva [...] Este carácter urbano de los judíos y sus descendientes los conversos no lo

Antonio Domínguez Ortiz no adoptó el punto de vista de los estudios judíos (centrados en el criptojudaismo), incluso porque no tuvo acceso a los trabajos antecesores, ya que estaban publicados en hebreo y sólo fueron traducidos en décadas posteriores. Según este historiador, el punto de atención para comprender la historia de España, desde el el siglo XV hasta el siglo XVIII, no debía de ser el rastreo de los conversos judaizantes, que se extinguían en su propio ocultamiento, sino el estudio de los conversos que se integraron en el conjunto social y que vivieron fieles, con mayor o menor intensidad, al catolicismo, lo que explica que fueran pocos los que pasaran por las cárceles inquisitoriales. Dicho historiador apuntaba hacia el papel que los convertidos habían cumplido en el plano religioso y político, presuponiendo una herencia particular que no podría explicarse únicamente desde la plena asimilación al catolicismo oficial, pues entre ellos fueron muy frecuentes actitudes críticas y heterodoxas, así como tampoco desde el criptojudaismo, que sería una vivencia camuflada de la antigua religión, reclusa en el ámbito familiar.

Si para Américo Castro lo que los identificaba era una actitud de repliegue interior que podía ser constatada en la producción literaria del siglo XV y XVI, para Domínguez Ortiz se trataba de ciertos factores sociales que los definían como clase social y como grupo de fuerza frente a los cristianos viejos, conformando su tesis a partir del análisis de fuentes, no sólo literarias, sino también procedentes de archivos históricos (procesos inquisitoriales, documentos jurídicos y administrativos, textos autobiográficos, etc). A pesar de las diferencias, pues Ortiz cuestionó el argumento utilizado por Castro sobre las peculiaridades de tipo psicológico a partir de un linaje común (las castas), ambos autores coincidían en que el problema de los judeoconversos no era apenas el de la ascendencia judía, sino también el de una vivencia compartida por ser un grupo postergado y hostigado y al mismo tiempo con fuerzas activas, en una sociedad obstinada por el honor y la limpieza de sangre. La cuestión que se planteaba (y aún se plantea) era, según Domínguez Ortiz (1991, p. 155), “si existe, en suma, una mentalidad conversa, y en caso afirmativo, en qué grado y en qué sentido ha influido en nuestra cultura”.

Aunque aún se discute si formaron un grupo cohesionado o, como dice Domínguez Ortiz, si se puede hablar de una mentalidad conversa, es verdad que existen síntomas que, en mayor o menor grado, se manifiestan en estos cristianos nuevos. No son pocos los casos en

perdieron nunca, ni siquiera cuando vivían en pequeños núcleos rurales, como acontecía en Cuenca y Extremadura, donde, por la naturaleza de sus profesiones podía calificársele de población urbana en un medio rural” (DOMÍNGUEZ, 1991, p.145) Y más adelante: “ Su vocación administrativa no se confiaba al ámbito estatal: análogas funciones desempeñaban cerca de los municipios y de los señores: consejeros, secretarios, mayordomos, tesoreros, médicos; recogiendo al mismo tiempo el provecho de estos cargos y la impopularidad que algunos de ellos llevaban aparejada” (Idid., p. 146).

los que encontramos judeoconvertos ligados a expresiones y posiciones muy particulares y desviantes en el campo de lo religioso, de lo político y de lo literario, inoculando su pasado judaico dentro del cristianismo, lo que produjo una vuelta al mensaje primitivo y evangélico, nacido del mismo Cristo. Como bien dice Márquez Villanueva (2006, p. 47), en muchos de ellos encontramos un obcecado interés por un gobierno terrenal al estilo del Antiguo Testamento, una monarquía de raíz popular y anti-feudal, donde el Rey se presentaba como cabeza del cuerpo comunitario, cuya función era la de organizar el reino, garantizando la paz y la justicia dentro del mismo (aunque, al final, la monarquía pos-feudal de los Reyes Católicos no crearía alianza con la burguesía judeoconversa). En el plano religioso, serían partidarios de un cristianismo paulino con un fuerte énfasis en la lectura cotidiana de la Biblia y en la oración interior, como mecanismo de respuesta ante la situación beligerante establecida durante el reinado de los Reyes Católicos.

Dentro de su preocupación por la organización política y la vida espiritual de los miembros del cuerpo comunitario, se observa entre los miembros judeoconvertos un especial interés por la lengua vernácula, sobre todo en la realización pragmática del uso, por el manejo lingüístico que implicaba la traducción y la exégesis bíblica. La lengua vernácula representaba, como veremos, la única vía posible para la realización de la vida civil, pues en ella se había realizado la convivencia, más o menos violenta, de todas las partes del cuerpo comunitario, más allá de cuál fuese su linaje religioso y su lengua sagrada. Prueba de ello, es la gran producción literaria y espiritual de los Siglos de Oro, inaugurando nuevos géneros en lengua castellana, como la picaresca, que sería el germen de la moderna novela que Miguel de Cervantes consolidaría como tal.

Continuando con esta breve revisión historiográfica, en la segunda mitad del siglo XX, encontramos otro importante estudioso, Julio Caro Baroja, que en 1961 publicará *Historia de los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, aunando su formación como antropólogo con su interés por la historia. En dicho libro, Caro Baroja sigue la estela de Américo Castro en lo que se refiere al tratamiento del componente semita para mejor comprensión del período moderno español, sin ser exclusivista, pues según Caro, lo semítico es un componente de peso, pero que interactúa con otros en la historia de España. Por eso, centra su estudio en dos cuestiones relativas al judaísmo peninsular: los orígenes del antisemitismo español y la posición del judaizante ante la conversión y la persecución, entre las cuales se encuentra el problema específico de los judeoconvertos (su aparición, su caracterización psicológica y social y su posición frente al Santo Oficio).

Por tanto, Caro Baroja entiende al judeoconverso como parte de la trayectoria del judaísmo en la Península y de su convivencia con el cristianismo, en choque con los componentes visigodo y romano que el universo cristiano había ido adquiriendo y que, según Caro Baroja, vendrían a reforzar el conflicto con el mundo semita, siendo una constante en toda la historia de Europa el enfrentamiento entre lo ario y lo semita. Se entiende, así, que el judeoconverso se contraponga a la mentalidad y a los valores del cristiano viejo, representado en el ideal medieval del caballero, hombre de armas, de orgullo bélico y señorial en la posesión de la tierra, que poco tenía que ver con el judío, errante por su propia historia, sin fijación en ninguna tierra, acostumbrado a tareas más desarraigadas y de estructuración comunitaria que siempre le dieron una proyección internacional, como lo fue el comercio, el prestamismo, la medicina o la diplomacia, manteniendo, además, un fuerte vínculo con la lectura y la escritura, a través del estudio de la Biblia.

En cuanto a las conversiones, Baroja aborda las que se sucedieron a partir de episodios de violencia, como las matanzas en Andalucía en 1474, de los que da cuenta el cronista del rey, el judeoconverso Alonso de Palencia, así como también los enfrentamientos acaecidos en 1449 en el reino de Castilla, que dejaron Toledo envuelto en clima de guerra civil entre los simpatizantes de los cristianos nuevos y sus enemigos y, finalmente, el tumulto de 1467 en la misma ciudad, en el que los conversos apoyaron al rey Enrique IV, siguiendo su trayectoria de incursión en la clase nobiliaria y siendo afines siempre al monarca por la protección que éste podía ofrecerles frente a las hostilidades de su condición, a cambio de los servicios prestados al monarca como consejeros, médicos, diplomáticos, entre otros. Todos estos episodios tienen como principal desencadenante el odio engendrado entre cristianos viejos, judíos y judeoconversos, por lo que estos dos últimos representaban como peligro por su medraje social y económico.

Para Caro Baroja, el converso es, claramente, un fenómeno particular de la Península Ibérica. En la misma línea que Domínguez Ortiz, el judeoconverso representa un nuevo tipo dentro de la sociedad moderna, con un determinado perfil social (en general, burgués, urbano y culto), con posiciones destacadas dentro de la vida civil, una mentalidad inquieta y crítica, en oposición a la del cristiano viejo. Además, el judeoconverso presenta diferentes reacciones psicológicas ante las cuestiones religiosas y políticas. Dicho argumento de tipo psicológico había sido usado por Marcell Bataillon y Américo Castro para explicar la expresión literaria y religiosa resultante del conflicto “intercastizo” del período moderno. Según Caro Baroja (2000, p. 294), el converso matiza mucho más en materia religiosa que el cristiano viejo o que el judío de los guetos, al verse en una situación de máxima inestabilidad en cuanto a las

formas religiosas que definen una identidad fronteriza, en este caso entre el pasado judío y la conversión al cristianismo presente. Caro Baroja (2000, p. 295) identifica varias tipologías según las reacciones de los convertidos, entre las cuales resaltamos para nuestra investigación, “aquellos que, dentro del Cristianismo, buscan formas de experiencia religiosa de una manera que les hace caer en la heterodoxia”.

2.1.2 Las claves de la discusión

Entre las líneas de estudio que hemos presentado, han surgido discusiones parciales, todas ellas a título individual, de historiador a historiador, con un tono en el que se mezcla la polémica, la investigación y a veces también los ataques personales. Aunque no es el motivo de este estudio realizar un análisis crítico sobre la historiografía dedicada al judeoconverso, apenas una revisión para comprender mejor al autor que nos ocupa, podemos observar tres puntos que se presentan en la discusión entre los estudiosos y que pueden ser motivo de otros futuros análisis.

Primeramente, se plantea el problema del tipo de fuentes que son manejadas por los historiadores y que, al ser tratadas de forma segmentada, pueden abocar a distintas conclusiones, dependiendo de si se manejan las hebreas o las latinas y romances, lo que, como ya hemos visto tiene que ver también con el diferente perfil cultural de los estudiosos. En segundo lugar, es necesario tener en cuenta que existe un abordaje esencialista de la identidad, que tiende a definir sustancialmente lo que es “ser judío” o lo que es “ser español” y cómo dicha sustancia se manifiesta e interfiere en la forma como es tratado el judeoconverso, bien como asimilado o como traidor por no ser judío según la Ley o bien como un español resultante del conflicto intercastizo. Por último, nos encontramos con el problema de las influencias a la hora de explicar ciertos procesos históricos en España, por ejemplo la reforma religiosa, para la cual, en general, se ha aceptado la propagación del ideario erasmista entre los humanistas españoles. Esta tendencia dentro de los estudios sobre este período de la literatura y de la espiritualidad española ha propiciado un abuso, a veces acomodaticio, de la etiqueta de “erasmista” o “erasmismo” a la hora de explicar la heterodoxia religiosa y sus efectos políticos y literarios en España.

En las discusiones que hemos identificado a través de la revisión de los principales estudios, el cuestionamiento principal que le hacen los historiadores israelíes, principalmente Benzion Netanyahu, a los españoles, es el del manejo de las fuentes, la selección e interpretación de las mismas, sospechando una intención apologética y antisemita por parte de

los historiadores peninsulares. La principal polémica surge cuando Benzión Netanyahu arremete contra su contemporáneo español Domínguez Ortiz, cuestionándole el uso de las fuentes a la hora de extraer conclusiones sobre la realidad de los conversos españoles, pues, según el historiador israelí, los historiadores españoles desconocen las fuentes judías y presentan una visión sesgada del asunto.

Este mismo argumento será el que utilice Netanyahu para cuestionar algunas de las tesis de Américo Castro, como aquella que relaciona la formación del tribunal de la Inquisición con la preocupación en el mundo judío por la sangre en la sucesión del linaje. Netanyahu le achaca a Castro falta de sistematización y de pruebas documentadas para demostrar sus tesis. Según el historiador israelí (2005, p. 47), Castro se muestra excesivamente vago en su teorización sobre la limpieza de sangre, pues le falta el conocimiento de la antigua literatura rabínica y de la lengua hebrea para explicar el problema de la mezcla del judío con otros pueblos. También Caro Baroja (2000), discute la posición de Américo Castro en relación al posible origen semita de la limpieza de sangre y de la conformación del tribunal de la Inquisición, evaluando de una forma crítica el uso exclusivo que Castro hace de las fuentes literarias, sin aproximarse a otros documentos de carácter jurídico o institucional.

Asimismo, tomando como argumento las fuentes, Netanyahu afirma que Sánchez Albornoz, aunque está bien familiarizado con las latinas, las castellanas y las árabes referidas a la historia de los judíos en España (de nuevo faltan las hebreas), le reprocha el uso sesgado de las mismas, acomodándolas a la opinión previa que él mismo tiene formada del papel desempeñado por los judíos en la historia española. Benzion Netanyahu (1995, p 90) explica que los argumentos de Sánchez Albornoz tienen un tono apologético y aunque no los tacha plenamente de falsos, avisa de los efectos que pueden tener sus deducciones en cuanto una interpretación apologética de la historia, presentando un juicio moral favorable al pueblo español, con tintes antisemitas.

A pesar de todo, hay que tener en cuenta que, Benzion Netanyahu extrae sus conclusiones sobre la cuestión marrana a partir de las fuentes hebreas y opera desde la posición judía del problema (el converso dentro del judaísmo peninsular), también con un trasfondo ideológico, que, de algún modo, parece impedirle admitir dentro del judaísmo un híbrido tan “diaspórico”, como es el judeoconverso español, pues puede representar un exilio dentro de las formas que identifican al judaísmo. Actualmente, estos aspectos han sido puestos de manifiesto por estudiosos como Yirmiyahu Yovel que, en su reciente libro, *Marranos: The Other Within. Split Identity and Emerging Modernity* (2009), entiende al

judeoconverso como una tercera fuerza que re-fecunda el cristianismo y mantiene una tensión implosiva con el judaísmo formal y ortodoxo.

Según Yovel (2009), el principal trazo del judeoconverso peninsular es su identidad cismática, de ruptura, si se prefiere, que, en su dimensión particular e histórica consigue representar un lado esencial de la existencia humana, el de la libertad, es decir, el de la posibilidad de equivocarse y de no ser exactamente lo que se debe ser. Antes de este reciente estudio, Yovel ya había realizado un análisis filosófico de un caso concreto, el de Espinosa, al cual identifica como “marrano de la razón” y lo presenta como un primer paso hacia la secularización de la vida política, que se habrá de realizar en un juego de tensión entre la tolerancia a la multiplicidad humana y la regulación del Estado soberano, o si se prefiere, de las leyes de un país. Al mismo tiempo, en su análisis sobre Espinoza, Yovel (1993, p.387 y p.396) afirma que el debate sobre la inmanencia presente en su pensamiento (sobre lo que es inherente, frente a lo trascendente) se circunscribe a la finitud y a la abertura hacia el cambio, dos elementos que, junto a la idea de interpretación como movimiento de la propia vida, se aproximan sensiblemente al concepto de uso que maneja también el converso que nos ocupa.

Este mismo estudioso reconoce que para los historiadores españoles la cuestión de los conversos es crucial en el viraje de la lectura cultural de la Península Ibérica. Estos últimos abordan y, por qué no, abogan por la cuestión conversa, operando desde las fuentes que disponen, en romance y en latín (a falta del conocimiento del hebreo) de la parte cristiana y la parte judeoconversa (con incursiones en la parte judía, dentro de las posibilidades bibliográficas que encuentran). Lo hacen, además, movidos por la necesidad de replantear y renovar la visión histórica y cultural de España, frente a las tendencias de la historiografía decimonónica, marcadamente, “cristianocéntrica”. Les interesa el converso como fruto de una relación “intercastiza” en suelo peninsular, a menudo violenta, pero que le imprimió rasgos idiosincrásicos y desviantes a la religiosidad, a la literatura y a la política del período moderno español, diferenciándolo de lo que estaba ocurriendo en Italia o en el norte de Europa.

Por otro lado, es verdad que el pensamiento de los historiadores españoles está fuertemente inducido por la búsqueda de una esencia, como si existiese un momento fundacional de la personalidad del pueblo hispánico. Y, en ello, coinciden Américo Castro y Sánchez Albornoz, no plenamente en las conclusiones, pero sí en la naturaleza de su pensamiento, impregnado en ambos casos de un intenso “esencialismo”, heredero de la historiografía decimonónica en la que se aspiraba a aprehender el ser o el espíritu de un pueblo, como si este existiese resguardado en una esencia históricamente inmanente. En el

caso de Américo Castro, su principal aportación consiste en el papel que le otorga a los semitas (musulmanes y judíos) en la constitución esencial de los español: en el caso de los musulmanes como fuerza impulsora de un momento histórico y en el caso de los judíos no sólo se trata de un momento inicial, sino que se expande a través del judeoconverso en el período moderno, una figura híbrida que se mostrará plenamente activa en el tronco cristiano.

A pesar de las críticas que recibió Castro sobre su excesivo subjetivismo en la interpretación histórica, su falta de sistematicidad metodológica, etc., nadie le puede negar su gran valía en la exploración pionera de un asunto marcadamente conflictivo, como el de la relación entre las tres religiones en suelo peninsular y sus efectos en la conformación de la identidad del pueblo español, sobre todo a raíz del problema de la limpieza de sangre y el cruce de castas, algo que había permanecido silenciado y soterrado en el curso de la historiografía española.

Sin duda, Castro demostró una gran agudeza e intuición en el establecimiento de nuevas líneas para la interpretación de la identidad cultural de España, dejando, además, un legado de trabajo para las futuras generaciones, que se valieron de su sensibilidad e intuición histórica para fundar dentro del hispanismo un tipo de crítica textual de corte sociológico, tal y como se ve en los estudios de Albert Sicroff, Stephen Gilman, Rodríguez Puértolas, Jiménez Lozano o Márquez Villanueva, entre otros. Más recientemente, se encuentran trabajos en los que los conceptos y las tesis de Américo Castro revierten en el análisis antropológico y el estudio de los discursos políticos dentro del mundo hispánico. Por ejemplo, se aprovecha el concepto de “casta” en el análisis de la etnogénesis y etnicidad en el nacionalismo español, como se presenta en los trabajos de Stallaert (1998; 2006), o bien se reformula la idea de “intercastizo” en un nuevo concepto sociológico, el mestizo (asimilado o crítico), que permite operar en el análisis político de casos sobre los discursos de izquierda dentro del mundo hispánico, como se observa en la ideografía de Roca (2005).

En definitiva, la breve revisión historiográfica que hemos realizado aquí evidencia una carencia en el abordaje comparativo, que permita reunir las fuentes (las hebreas, las latinas y las romances) y definir estrategias para el estudio, de forma que se pueda comprender el fenómeno de la conversión en toda su complejidad. Al margen de las diatribas y evaluaciones individuales, en el rastreo bibliográfico de esta investigación, no hemos identificado ningún estudio contrastivo entre historiadores del judaísmo e historiadores de la realidad española, lo que, en términos de investigación científica, aboca el asunto a la fragmentación de posiciones, abordajes y conclusiones.

2.2 El judeoconverso como mestizo y la cuestión lingüística

Esta investigación se sitúa en la línea de estudios sobre el judeoconverso como parte de la historia de España, pero sin descartar las valiosas aportaciones que los estudios sobre el judaísmo aportan para comprender los antecedentes medievales, tanto de la situación de las aljamas judías como de la controvertida convivencia entre judíos y cristianos, como del biblismo medieval. Partimos de la premisa que han mantenido los principales historiadores españoles sobre esta cuestión y los recientes trabajos, como el de Roca (2005; 2008; 2011) donde se presenta la figura del mestizo social, prestando atención, por primera vez, dentro de los estudios del judeoconverso, a la cuestión lingüística como rasgo pertinente y significativo en su caracterización política. La autora, además, establece como antecedentes de la cuestión lingüística la oposición entre Antonio de Nebrija y Juan de Valdés, algo a lo que damos continuidad en esta tesis, a través del estudio de las concepciones de lengua y conocimiento en éste último. Aunque el autor que nos ocupa se encuentra dentro del ámbito espiritual y religioso, la cuestión de la lengua, que tanto le preocupó a Valdés, sería determinante durante el período moderno para el avance de lo político, es decir, de la relación entre la comunidad y el Estado.

A través del estudio de un autor concreto, tratamos de identificar los elementos que nos permiten hablar de una continuidad entre el pasado judío y la nueva situación del cristiano convertido, sin descartar otros elementos que componen la realidad del autor, dentro del siglo XVI español, tales como la presencia de los franciscanos en la reforma religiosa o la divulgación del ideario erasmista entre los humanistas españoles. Así, siguiendo los estudios españoles ya planteados y abordando el perfil y la trayectoria del propio Valdés, tratamos al judeoconverso como una nueva figura social, “un mestizo” que, por un lado, ha abandonado las formas del judaísmo, pero que, en muchos casos, no consigue vivir como un cristiano convencional pues su pasado judaico aún acecha, sobre todo en las primeras generaciones de convertidos, donde la tradición, es decir, lo que se transmite dentro del ámbito comunitario, aún podría sentirse y recordarse con facilidad.

En el orden social y político, muchos judeoconvertos actúan en la vida civil, manteniendo el interés por las cuestiones políticas, algo propio del judaísmo (desarrollo financiero, organización y asesoramiento institucional, gobierno del rey) y que podemos identificar en la familia de los Valdés y en la trayectoria del autor. Pero, sobre todo, en esta investigación, nos interesa profundizar en el interés que los judeoconvertos muestran por el uso de la lengua romance, que, por otro lado, era la “lengua común”, esto es, como parte de

un proyecto político. Este aspecto lingüístico se suma a la fuerte crítica que realizan a la autoridad en el dominio del conocimiento, siempre y cuando se imponga de una forma exógena, en vez de partir de un acto de confianza y de reconocimiento de los límites en la comprensión. Todo ello, dentro del fuerte rechazo a la ostentación de las formas, sean estas paganas (la honra adquirida por linaje y todos sus códigos de identificación frente a la función que cada miembro cumple del cuerpo comunitario) o religiosas (el abuso de las ceremonias y de los intermediarios en la vida espiritual, que sofocan la conciencia).

Estos trazos críticos revelan una importante continuidad entre lo espiritual y lo político. Para estos judeoconvertos y para Valdés como uno de ellos, el desarrollo político es posible a partir del gobierno instituido con base en la conciencia del individuo y en la debida articulación dentro de la vida comunitaria. Esta visión afecta al tratamiento de la lengua. No es casual que Valdés y otros biblistas del mismo origen (Arragel y Santa María), aludiesen al príncipe como referente de uso de la lengua dentro de una comunidad. Como tampoco lo fue su reflexión lingüística a partir de las tendencias que establece el uso y de la expresión de la intencionalidad, más que de un sistema de reglas y modelos que pudiese establecer la gramática y la retórica. La cuestión de la lengua, por tanto, se presenta en esa misma combinación de referentes que determina lo político, la que vincula el orden instituido (siempre con carácter inmanente y susceptible a cambio) a la dinámica comunitaria (en su variación y pluralidad), por lo que, el punto de interés en la reflexión lingüística, necesariamente, para Valdés, debía ser el uso dentro de la tradición.

2 CARACTERIZACIÓN DE JUAN DE VALDÉS COMO JUDEOCONVERSO

A seguir, presentamos una exposición de los principales datos sobre el origen familiar del autor y abordamos las cuestiones que atañen a su formación en el foco alumbrado de Escalona y en la Universidad de Alcalá. Con ello, pretendemos identificar y describir los trazos de su perfil judeoconverso, a la vez que valoramos la relevancia que éstos poseen para la interpretación del pensamiento del autor, sobre todo, en lo que atañe a la concepción de lengua y de conocimiento presente en el *Diálogo de la Lengua*.

En el origen y en la formación del conquense se revelan importantes síntomas sobre la pertinencia de su condición de mestizo, frente a lo que sería una lectura reducida, exclusivamente, a las influencias del momento, sobre todo, la de los reformadores europeos y la del humanismo italiano. La figura del judeoconverso se presenta como una importante bisagra entre las tradiciones gestadas en el período medieval y su proyección en el período moderno, por lo que se hace necesario tenerlo en cuenta a la hora de abordar la idiosincrasia de la cultura moderna española. Como observaremos, Juan de Valdés, se presenta, en materia espiritual y bíblica, como un continuador de las tradiciones gestadas en la Península durante la Edad Media, algo que no es ajeno a su origen y a su formación dentro de una trama en la que están activamente presentes estos mestizos, sobre todo en lo que afecta al tratamiento del texto bíblico y al desarrollo de una espiritualidad basada en la experiencia de vida.

3.1 Origen familiar

A continuación, exponemos los datos biográficos que, actualmente, constan sobre Juan de Valdés, en los que se muestran su origen judeoconverso. Es necesario aclarar que, en esta investigación, nos interesa el origen familiar, no en el sentido de herencia sanguínea, sino por la transmisión de una determinada manera de entender el mundo y de estar en él, reflejada en valores y actitudes que, en el caso de Juan de Valdés, se podrán observar dentro de su pensamiento espiritual y en su labor como traductor y exégeta, lo que, como demostraremos, deriva en una comprensión de la naturaleza lingüística de la tradición, sin por ello, restarle importancia al contexto cultural de la época ni a su propia individualidad como autor⁷.

⁷ En este apartado, tomamos como referencia los estudios más recientes sobre la biografía de Juan de Valdés, sobre todo nos interesa el de Miguel Montesión, la nueva edición e introducción a la obra *Conquenses Ilustres I (Tomo IV. Alonso y Juan de Valdés)* de Fermín Caballero, donde presenta un cuidadoso ensamblaje de datos biográficos, sobre la familia de los Valdés en la ciudad de Cuenca, teniendo en cuenta, además, su origen judeoconverso.

Valdés nace en Cuenca, muy posiblemente en la primera década del 1500. Según explica Ángel Alcalá (1997, p. 10) existen varios indicios para situar su nacimiento en este momento, suponiendo como fecha tope 1504, pues los documentos jurídicos que se le otorgan en 1529 requerían la mayoría de edad que, en aquella época, era de 25 años. Las noticias directas sobre los primeros años de Juan de Valdés son escasas; su nombre aparece por primera vez referido en el proceso inquisitorial del que será su maestro, Pedro Ruiz de Alcaraz y un poco más tarde se le encuentra matriculado como estudiante en la Universidad de Alcalá de Henares.

Fermín Caballero investigó los archivos conquenses a finales del siglo XIX y consiguió documentar el origen familiar de Juan de Valdés. Más tarde, otros estudios apuntaron el nombre de la madre y confirmaron la ascendencia judeoconversa de la familia por ambas ramas. Los documentos más importantes identificados hasta el momento sobre la familia de los Valdés son la Ejecutoria de Hidalguía⁸ (conseguida por el hermano de Juan de Valdés, Andrés, en 1540 en la Chancillería de Granada) y el testimonio de Hernando de Valdés (1453-1530), el padre de Juan, quien en 1512 testifica en el proceso inquisitorial celebrado contra Juan de Chinchilla, en el que declara ser converso por parte de la abuela paterna⁹.

Según Monteserín (1995, p. 24), parece que durante la segunda mitad del siglo XIV y primeros años del siglo XV vivía en Cuenca un Diego Gómez casado con Juana Díaz, que posiblemente puede ser la abuela conversa que Fernando de Valdés refiere en su testificación. El apellido Díaz habría sustituido al que fuese el original con resonancias conversas y al morir dejó en testamento diez maravedís para la parroquia Santa María de Cuenca, perteneciente al convento franciscano de la ciudad, que había sustituido a la antigua sinagoga. En dicha parroquia se constituyeron cofradías, que serían herencia de algunas instituciones de solidaridad y beneficencia del mundo judío.

⁸ Los datos de la Ejecutoria de Andrés de Valdés proceden de los testimonios de testigos ancianos vivos en su tiempo, presentados por él mismo, así como también de las *Informaciones* de su propia hidalguía, realizadas ante los corregidores de Cuenca por Hernando en 1505, y por el primo hermano Juan Gómez de Villanueva en 1511 (MONTESERÍN, 1995, p. 24-25).

⁹ En el mencionado proceso queda recogido lo siguiente: “El dicho Fernando de Valdés, regidor, testigo jurado y ratificado, dijo que puede haber de edad de más de sesenta años y que es cristiano viejo de parte de su padre e madre, converso de parte de una abuela por parte de su padre; que tiene por converso, e que este testigo fue penitenciado en este Santo Oficio, e que padre ni madre, ni sus antepasados, no fueron condenados ni acusados en este Santo Oficio, y que su mujer de este testigo tiene tres partes de conversa, a lo que este testigo ha sabido, e que su padre della ni madre ni ascendientes nunca fueron acusados ni sentenciados en este Santo Oficio, e que no ha seído condenado por delito por donde no deba ser testigo ni deba valer su dicho, ni es perjurio” (Apud. MONTESERÍN, 1995, p. 23-24).

Del matrimonio entre Diego Gómez y Juana Díaz, los bisabuelos de Juan de Valdés, nacieron varios hijos entre los que se encontraba Andrés de Villanueva casado con Isabel López de Palacios, que, siguiendo la línea genealógica, serían los padres de Fernando de Valdés. Hasta el momento se desconoce el motivo del cambio de apellido; apenas se especula que Isabel López de Palacios procedente de familia del norte peninsular, por los aleatorios usos genealógicos de aquellos tiempos, hubiese echado mano del apellido familiar, que ella no llevaba y que se presupone sí había guardado un hermano suyo. Lope de Valdés, que pudo venir con la comitiva del obispo Barrientos y que consta registrado entre el clero capitular de Cuenca a partir de 1447, iniciando así la línea familiar de los Valdés en Cuenca que, según Monteserín, llegaría hasta el siglo XVII.

El padre de Juan de Valdés, Fernando de Valdés, inició su carrera bajo la protección del primer Marqués de Moya, Andrés de Cabrera (1439-1511), también de origen converso, llegando a obtener de los Reyes Católicos el nombramiento de regidor del Ayuntamiento de Cuenca. Ambos, Fernando de Valdés y Andrés de Cabrera, presentan paralelismos en su ascenso social, pues pertenecieron a un linaje provinciano de ascendencia judeoconversa, declaradamente favorables al poder real, como posteriormente también demostraría Alfonso de Valdés, en su empeñada labor de asesoramiento del emperador Carlos V.

Si el padre de Fernando había estado al servicio del obispo Barrientos, también el Marqués de Moya y su padre Pedro López de Madrid se hallaron a su lado, formando, según Monteserín (1995, p. 18), un bando de conversos ricos, fortalecidos bajo la protección nobiliaria. Se explica, de ese modo, que Andrés Cabrera, estando bajo el patronazgo del Marqués de Villena, tomase claro partido por la princesa Isabel durante la guerra civil suscitada en 1475 por la sucesión del trono. Según indica Alcalá (1997, p. 10), Fernando de Valdés, a parte de cumplir con su función como regidor de Cuenca, también fue procurador de la ciudad en las Cortes durante varios años. Todo ello no impidió que, junto a Andrés de Cabrera, fuera preso y penitenciado en 1520 por desacato al Santo Oficio.

Fernando se casó en 1482 con María de la Barrera, cuya ascendencia conversa él mismo reconocía, con la que tuvo doce hijos, de los que sobrevivieron nueve. Según nos informan Alcalá (1997, p.10-11) y Monteserín (1995, p. 18), los hermanos de Juan de Valdés, como correspondía al modelo de posibles salidas decorosas para los hidalgos de provincias sin mucha hacienda (“Iglesia o mar o Casa Real el que quiera medrar”), ocuparon puestos eclesiásticos; como Diego que fue canónigo de Murcia y poseedor de varios beneficios eclesiásticos. Algunos de ellos se refugiaron en los conventos, como Cristóbal que se enclaustró y se hizo fraile franciscano o Margarita que fue monja concepcionista en Cuenca.

Dos de las tres hermanas murieron y la que restó, Isabel, se casó con Luís de Orduña. Los hermanos Valdés también se situaron en cargos políticos como el primogénito Andrés (ca.1483-ca.1548), que sucedió al padre en el regimiento conquense y al que se le concede la Ejecutoria de Hidalguía en 1540, Alfonso (ca. 1492-1532) que ocupó el cargo de secretario del emperador Carlos V o el propio Juan de Valdés que, durante su estancia en Italia, detentó el puesto de camarero del Papa Clemente VII.

La ascendencia judeoconversa de la familia Valdés se entiende dentro de un contexto histórico mayor, referido a las conversiones que se habían producido en el seno de las juderías peninsulares en los siglos anteriores. Generalmente, se apunta la fecha de 1391, como desencadenante trágico de las conversiones, cuando se produce la matanza y la destrucción de la aljama de Sevilla. Sin embargo, como ya hemos mencionado y tal como analizaremos un poco más adelante, existen estudiosos que presuponen antecedentes, ya en el siglo XIII, para el fenómeno de la conversión. Según Baer (1981, p. 192) y también según Netanyahu (2002, p. 110), la crisis interna que sacudió el seno de las juderías medievales se proyecta en las conversiones futuras. Es decir, no solo el cristianismo impuso su fuerza, sino que el judaísmo peninsular sufrió una fuerte erosión en su identidad y en su estructura interna, por lo que al llegar al siglo XV nos encontramos, muy posiblemente, en la desembocadura de un arduo proceso de asimilaciones y resistencias dentro del mundo judeocristiano y, claro está, el origen familiar del autor conquense debe entenderse desde estos antecedentes.

Aunque desconocemos la causa exacta de la conversión en el caso de la familia de los Valdés, Monteserín (1995, p. 16) nos informa de que durante el siglo XIV, en Cuenca, se generaron tensiones entre el grupo de los “caballeros” y el de los “hombres buenos” por los privilegios que los primeros detentaban sobre las tierras; esto unido al malestar por el período de carestía económica y a la muerte del rey Juan II (bajo cuyo mando podría haber existido una solución política a las tensiones existentes), propició que se exacerbaban las hostilidades contra la aljama de la ciudad. Monteserín presupone que, muy probablemente, el grupo privilegiado con la tierra, el de los caballeros, debió de alentar la violencia como un modo de desviar el foco de la protesta popular que les acuciaba hacia los judíos (con ello, además, sacarían provecho para recuperar el poder social y económico y aliviar las deudas contraídas, de las cuales eran acreedores estos últimos). Según un testimonio contemporáneo, registrado en una Carta de Juan II de 1405: “el Concejo e oficiales e homes de la dicha cibdat de Cuencia, a campana repicada, a sabiendas, acordados por destruir la judería de la dicha cibdat, se armaran e fueran destoir e robar la dicha judería, matando muchos de los dichos judíos e faciéndoles tronar cristianos e la destruyeran por fuerza, de guisa que non quedara nin había

judería” (apud. MONTESERÍN, 1995, p. 16). La aljama de Cuenca fue eliminada y aquellos judíos que permanecieron fieles al judaísmo se trasladaron a la de Huete, que sobrevivió hasta la definitiva expulsión en 1492.

Por su parte, los judeoconversos acomodados de Cuenca continuaron con sus manufacturas, arrendamientos de rentas eclesiásticas, concejiles o regias y con las operaciones de crédito, en gran parte como lo habían hecho en el tiempo de la aljama, la cual había contribuido fuertemente a constituir una burguesía manufacturera en dicha ciudad. Una vez ciudadanos cristianos, los conversos acomodados accedieron a la vida política de los concejos, como fue el caso del padre de Valdés, recibiendo de los reyes el nombramiento de regidores vitalicios (MONTESERÍN, 1995, p. 27-28). En muchos casos el amparo del rey y el reconocimiento del gobierno real como baluarte del orden social, significaba para los judeoconversos la defensa de la corona frente a la rebeldía que demostraban los clanes nobiliarios locales a cuyo lado militaban cristianos viejos. Puede verse como un mecanismo de protección, pero tampoco hay que olvidar el ideal de monarquía antifeudal y popular (MÁRQUEZ, 2006, p. 64), que de alguna manera recordaba al del Antiguo Testamento y que, debido a sus orígenes, pudo influir la visión política de estos conversos.

Por todo lo expuesto hasta el momento, en esta investigación, nos interesa el origen familiar del autor no tanto por la comprobación genealógica, que también es necesaria para comprender su contexto, sino, como ya aclaramos, por lo que puede representar en la continuidad de valores judaicos dentro del cristianismo peninsular y en la continuidad de la tradición. De ese modo, encontramos rastros judaicos no sólo en el interés que los judeoconversos demostraban por la organización de la vida material, sino también en la vida religiosa y espiritual, sobre todo, en la relación con la Sagrada Escritura. En el caso de Juan de Valdés se percibe una importante pervivencia de lo judaico en el tratamiento del texto bíblico (traducción y exégesis), que afecta a su concepción de la lengua y al desarrollo de sus prácticas espirituales. Esta pervivencia se observa también en la formación que recibió, más tarde, en Escalona y en Alcalá de Henares. Tal y como explicamos en el siguiente apartado, su origen familiar se verá reforzado por la formación que recibe en los primeros años de juventud, en entornos marcados por la presencia judeoconversa y de la orden franciscana. Todos estos componentes biográficos, influirán en su comprensión sobre la naturaleza lingüística de la tradición, realizada, para Valdés, en el ámbito del uso comunitario, que es donde se preserva la memoria y se establece la pertenencia.

3.2 Formación e influencias

Aunque Juan de Valdés provenga de una familia convertida al cristianismo y él mismo se reconozca como cristiano “pío” es posible identificar en él la permanencia de lo judaico, a través de una memoria y de una serie de valores que, a pesar del abandono de las formas religiosas del judaísmo, permanecen activos y subvierten la adhesión al cristianismo, generando, posiciones desviadas y heterodoxas en ambas religiosidades. En este estudio proponemos que dicha permanencia se percibe en la manera como Juan de Valdés, en su condición de mestizo, concibe la vida espiritual del cristiano, con una fuerte crítica al excesivo énfasis en el aspecto ceremonial y a la intervención de intermediarios, en detrimento del estudio de la Biblia a través del sentido histórico que se deriva de la experiencia del individuo como miembro de una comunidad, sin los cuales la Escritura es letra muerta.

Dentro de este contexto, en el que se cuestiona el excesivo énfasis de las formas en la vida espiritual, a favor de una relación con Dios dentro del caudal de la propia experiencia, el uso de la lengua cobra, como veremos, un valor hermenéutico. De esto se deriva que la forma lingüística no sea solamente el resultado de un ejercicio de elaboración estética sino un proceso movido por la expresión de la intencionalidad, siempre, dentro de los márgenes de la tradición que, como ya venimos apuntando, son los mismos que perfilan a la comunidad en el movimiento de lo que se recibe y se transmite.

En esta investigación entendemos que estos aspectos fundamentales del pensamiento del autor no son meramente personales, sino que se explican a partir de su formación, primero familiar y después, durante su primera juventud, entre los alumbrados de Escalona y también en las aulas de la Universidad de Alcalá. En este apartado seguimos a José C. Nieto (1979), cuando afirma la base alumbrada del pensamiento espiritual de Juan de Valdés, principalmente en lo que respecta a la influencia que debió de ejercer sobre él Pedro Ruiz de Alcaraz¹⁰. No obstante, también consideramos significativa la estancia del autor en Alcalá, por lo que supuso de contacto con los principales biblistas del momento, en un entorno, de nuevo, fuertemente marcado por el componente judeoconverso. En este sentido, nos parece

¹⁰ En este trabajo, Nieto le rebate a Marcel Bataillon la tesis del erasmismo en el pensamiento del conquense, propuesta por éste último en *Erasmus y España* y reforzada con la publicación del *Diálogo de Doctrina Cristiana*, en 1925. Nieto consigue refutar la propuesta de Bataillon a partir de la lectura completa de los trabajos espirituales del autor y de un minucioso rastreo del período de formación junto a Alcaraz, sobre todo, del proceso inquisitorial. Al leer la tesis de Nieto, el historiador francés, en *Erasmus y el erasmismo* (2000, p. 250-252), admitió haberse precipitado y revisó su postura en relación a la índole del pensamiento valdesiano. Bataillon dio por válida la existencia de un sustrato autóctono y afirmó que los trabajos posteriores al *Diálogo de Doctrina Cristiana* desmentían cualquier vínculo con el ideario de Erasmo.

ajustada la aproximación que presenta Asensio (1979) entre el biblismo de Juan de Valdés y la actividad filológica que desarrolla la Universidad de Alcalá alrededor de la Escritura.

Por otro lado, es importante señalar que la actividad de estos núcleos, tanto Escalona como Alcalá, habría sido imposible sin el apelo a la tradición, tal y como es concebida por Gadamer, esto es, como espacio hermenéutico en el que se revitaliza la conciencia histórica. En el caso peninsular, dicho componente se encuentra intensamente activo en el mestizaje del judeoconverso, que, por su condición híbrida, impulsa desvíos con respecto al dogma y a la ortodoxia de las dos religiones (la de procedencia y la de llegada), al tiempo que, revigoriza la raíz judaica y evangélica del cristianismo. Además, estos referentes iniciales en la formación de Valdés, nos ayudan a entender la preocupación del autor por la traducción y el comentario del texto bíblico en la lengua de la comunidad, que en su momento ya era la lengua vernácula y que, junto al hebreo como lengua de la sinagoga, tempranamente, también había sido la de sus antepasados judíos. Es en la lengua comunitaria, en el caso de los sefarditas el hebreo y, con el tiempo, el romance castellano, donde se realiza la convivencia y se deposita la tradición que pasa de generación en generación y donde es posible la presencia de todos los miembros en la relación con Dios.

Esta problemática lingüística, con importantes antecedentes medievales, estará presente en el período de formación del autor y afectará al desarrollo de su pensamiento. Más tarde Juan de Valdés establecería la lectura y el estudio de la Escritura, junto a la oración y a la consideración interior, como los fundamentos esenciales en la vida espiritual del cristiano, lo que desembocaría, inevitablemente, en la cuestión de la lengua, pues tan sólo apelando al uso común y a la expresión intencional era posible restablecer la actividad plena, en forma de conciencia y de presencia, dentro de la vida espiritual de los miembros.

3.2.1 Los alumbrados del Reino de Toledo

Sobre la educación familiar de Juan de Valdés, lamentablemente, tenemos muy poca información, aunque, como bien apunta Fernández (2009, p. 28) en relación a los conversos, sería un aspecto que arrojaría luz sobre su perfil intelectual, sobre todo, en lo que respecta a la transmisión del legado judaico en el seno de la familia. Existen indicios de que Alfonso de Valdés actuó como director u orientador de su hermano Juan, durante los primeros años, hasta que en 1520 Alfonso ingresó en la burocracia de la Corte Imperial y se alejó de su hermano, aunque siempre mantendrían un fuerte vínculo, al cual aluden las cartas de Erasmo de

Rotterdam a Juan de Valdés antes de su salida hacia Italia, en las que los identifica tan próximos y similares, como si fuesen un mismo hombre (Valdés, 1997, p.1013).

A pesar de ello, podemos presuponer, que la formación inicial de Juan Valdés se produjo a través de diversas vías de transmisión, relacionadas con su entorno más próximo (las figuras familiares y el núcleo alumbrado de Escalona), a diferencia de lo que sería una educación estrictamente académica. Su pensamiento, sus escritos y su actuación intelectual durante su exilio en Nápoles serán un claro reflejo de este período iniciático, intensamente marcado por la transmisión oral que corría paralela a la lectura y el estudio bíblico. Además de la relación con su hermano Alfonso, en este primer período, sobresale el encuentro con el alumbrado Pedro Ruiz de Alcaraz, guía de un grupo de allegados en Escalona, en el palacio de Diego López de Pacheco, Marqués de Villena, claro protector de los judeoconvertos. El núcleo alumbrado de Escalona se presenta, por tanto, como el primer núcleo formativo, fuera del ambiente familiar del autor, aunque sin alejarse de su linaje, ya que el maestro de Escalona, también llevaba cifrada en el seno familiar la vivencia de la conversión al cristianismo.

Para entender la relación entre este alumbrado y Juan de Valdés y el efecto en el pensamiento del autor, en primer lugar, presentamos una breve descripción del origen y la composición de estos grupos heterodoxos que encontramos arraigados en distintas ciudades de Castilla (Guadalajara, Pastrana, Escalona, entre otras), en los albores del siglo XVI. También nos interesa presentar los trazos de la espiritualidad de estos focos y sus efectos en el uso de la lengua vernácula. Fue Alcaraz quien le transmitió a Juan de Valdés una espiritualidad basada en el estudio de la Biblia, a la luz de San Pablo, y en el principio del amor de Dios, que supone la relación directa con la divinidad a partir de la fe. Los trazos de esta espiritualidad, arraigada en la tradición y en el ámbito de la vivencia, afectarán a las concepciones de lengua y de conocimiento presentes en el *Diálogo de la lengua*, sobre todo, en lo que se refiere al valor hermenéutico del uso lingüístico y de la experiencia.

3.2.1.1 Inicios

Marcel Bataillon en su libro, *Erasmus y España*, caracterizaba el iluminismo como un movimiento heterodoxo, con una importante presencia de judeoconvertos y también de miembros de la orden franciscana, que se desarrolló, según este historiador, bajo el signo del ideario erasmista. El iluminismo, según matizaba el historiador francés, se presentaba como una manifestación del desarraigo ante el judaísmo, constituyendo “un elemento mal

asimilado, un fermento de inquietud religiosa en el seno del cristianismo”¹¹ (BATAILLON, 2007, p. 181). Sin embargo, a pesar de vislumbrar el sustrato de estos grupos castellanos, Bataillon mantuvo la tesis de que estos grupos habían adoptado como libro de cabecera el *Enquiridión* de Erasmo, cuya traducción al castellano había aparecido en 1524, realizada por Alonso Fernández de Madrid, el Arcediano de Alcor. No obstante, analizando las fechas, es difícil pensar, por ejemplo, en una influencia erasmista sobre Ruiz de Alcaraz y sobre Isabel de la Cruz, que son los dos alumbrados que más nos interesan en este estudio. Para la fecha de aparición de la versión española del *Enquiridión*, los dos alumbrados ya llevaban tiempo, posiblemente una década, ejerciendo su actividad en los distintos grupos; por otro lado, en 1524 Alcaraz fue arrestado por la Inquisición y en 1525 ya se había hecho público el Edicto contra los alumbrados del Reino de Toledo, resultado del proceso contra Alcaraz, Isabel de la Cruz y Gaspar de Bedoya.

Por otra parte, la propuesta de renovación espiritual presentada en el *Enquiridión* estaba presidida por la imagen de un caballero (figura medieval fraguada en el dominio de la tierra y en la guerra), cuyas armas tenían que ser la lectura de la Biblia a través de la inteligencia de los autores grecolatinos. El *Enquiridión* se presentaba como un manual elaborado bajo el signo del humanismo italiano, ahora penetrando en el ámbito de lo religioso, a favor del retorno a un cristianismo interior (por una vía más intelectual que vivencial), sin perder la impronta de la cultura grecolatina. Muy distinto era, como veremos a continuación, la actividad de alumbrados como Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz; ambos eran iletrados (en el sentido humanista, es decir, sin conocimientos de latín, no por lo menos académicos), eran autodidactas (ninguno de los dos poseía formación universitaria en materia teológica o filosófica) y desarrollaron toda su actividad de estudio y de predicación en el habla vernácula (nada tenemos de ellos escrito en autoría). Coincidentemente, ambos tuvieron por principio rechazar la lectura de autores ajenos al estudio de la Biblia, pues los consideraron una interferencia perniciosa en el conocimiento de la Escritura y en la relación con Dios, algo que tenía que darse, según éstos, por recepción (lo que ellos llaman “iluminar la mente”) y por propia experiencia. Por todo ello, muy alejado parece estar del ideal erasmista del “caballero cristiano” de la sofisticada espiritualidad de estos alumbrados, basada en la firme convicción de que todo hombre, en su existencia, ya pertenece y recibe a Dios.

¹¹ También, sobre el mismo componente, nos dice el historiador francés: “No es ciertamente mera casualidad, el que todos los alumbrados cuyos orígenes familiares no son conocidos pertenezcan a familias de cristianos nuevos. El erasmista Juan Maldonado, aludiendo varios años después a este movimiento, registra el rumor general de que los alumbrados del reino de Toledo son conversos en su mayor parte” (Id., 2007, p. 181).

Otro motivo importante para dudar de la filiación erasmista de estos alumbrados es el de que en los documentos inquisitoriales sobre Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz, no aparece ninguna referencia a los reformadores europeos por parte de los acusados o de los acusantes, ni a Erasmo ni a Lutero. En verdad, es el Tribunal el que, al elaborar las 48 proposiciones del Edicto, coloca el adjetivo “luterano” en algunas de ellas. Por ejemplo, en la proposición referida a las bulas y a la confesión, nos dice que era un “error luterano” (apud. Márquez, 1980, p.147-148), en cambio, en ningún momento, los alumbrados aparecen caracterizados o vinculados, como movimiento, al ideario de Martín Lutero, ni mucho menos al de Erasmo de Rotterdam; de hecho, a lo más que llega el tribunal a la hora de analizar los testimonios sobre la actividad de estos alumbrados es a tacharla de “falsa”, “loca”, “herética” (contra el dogma y lo instituido por la Iglesia), pero sin mayor extensión teológica en la argumentación de su acusación.

Aparentemente, se pueden encontrar coincidencias (por otro lado, naturales por la pertenencia al sentir y al sentido de un mismo tiempo histórico) entre las ideas de Lutero y la de los focos alumbrados castellanos, como en el rechazo a las obras y en la justificación por la fe. No obstante, como bien indica Nieto (1979, p. 118-119), ni Isabel de la Cruz ni Alcaraz usan el término luterano “justificación” (eje de las noventa y cinco tesis de Wittenberg), sino que acuñan una expresión propia en su forma y en su sentido (en “lengua vernácula” dicen los sumarios de la Inquisición), que es el “amor de Dios”, de la que también se valdrá Juan de Valdés. Pero, no sólo eso, encontramos, de nuevo, un problema de tipo cronológico, pues, aunque es verdad que las obras reformistas del alemán ya circulaban por Europa entre 1520 y 1524, lo cierto es que la actividad de Alcaraz y de Isabel de la Cruz venía realizándose con anterioridad y, aún en el supuesto de haber conocido algo de la obra luterana, de poco hubiese adelantado ya que no sabían alemán y eran poco doctos en latín (Nieto, 1979, p. 117). Por otro lado, muy probablemente, conociendo su propedéutica espiritual, no se hubieran adentrado en un conocimiento ajeno al del estudio directo de la Biblia y al de la oración mental que tan enfáticamente defendieron con sus prácticas.

Otro aspecto importante, que rebate el análisis de Bataillon y que refuerza la hipótesis de un sustrato autóctono en el origen de los focos alumbrados de Castilla, es su falta de sistematicidad, pues, como bien señala Márquez (1980, p.81) no constituían un movimiento homogéneo, reunido de un modo consciente en torno a una nueva teología. Primeramente, la denominación de “alumbrados” o “iluminados” será obra del vulgo y del Santo Tribunal, es decir, les viene por acusación y no por propio nombramiento. En segundo lugar, como explicamos a continuación, se conforman a través de una trama (Pérez, 2005, p. 123),

resultado de encuentros y relaciones personales, sobre todo, en el ámbito doméstico, cuyo principal motivo y motor será la lectura de la Biblia y la relación íntima y directa de cada hombre con Dios.

Por todo ello, los estudios más recientes (NIETO, 1979; MÁRQUEZ, 1980; PÉREZ, 2005), apuestan por una caracterización autóctona del movimiento alumbrado, lo que no significa que esté aislado del resto de las tendencias europeas, pero sí que se presenta de un modo particular e idiosincrásico frente a éstas. Y una de las particularidades es, justamente, la fuerte presencia del habla vernácula en sus prácticas espirituales, sobre todo, en la lectura de la Escritura. Como bien indican estos estudiosos, el medio natural de estos grupos es un medio cristiano, en especial dentro de las tendencias franciscanas, pero profundamente semitizado. En el caso de los focos de Toledo y Guadalajara, esto último se justifica aún más por la fuerte actividad de las aljamas judías en esas zonas, incluso, en el caso de Guadalajara, por haber sido la ciudad del *Zohar*, el libro de la reforma mística de los sefarditas medievales.

3.2.1.2 Composición sociológica e ideario

En cuanto a la composición sociológica de estos grupos es necesario indicar su carácter de red social o trama¹². A diferencia de un movimiento sistematizado y organizado en torno a una teología y a un conjunto de rituales, los alumbrados constituyen, como ya indicamos, una tupida red de transmisión, por la que circula una espiritualidad que se caracteriza por la lectura cotidiana de la Biblia en las casas particulares y por el repliegue interior a través de la oración silenciosa. Según Pérez (2005, p.154-155), son focos multiformes en su composición social, pero esencialmente prevalece su carácter urbano. La nobleza será un componente de peso en la red, al habilitar las casas para los encuentros, sin descartar, por ello, la participación de otros sectores mercantiles, artesanales y del mundo de los servicios, en general, y también personas dedicadas al estudio, con una presencia escasa de aquellos miembros dedicados a los trabajos agrícolas¹³. Ciertamente, la casa nobiliaria es el

¹² Proponemos este término tal y como lo describe Pérez (2005, p. 123): “El concepto del que nos hemos valido para semejante reconstrucción, sin ninguna pretensión definitoria, es el de trama o malla espiritual, articulada por una serie de nodos. La trama expresa la relación física y personal, así como la continuidad temporal entre una serie de personas ocupadas por las mismas inquietudes vivenciales e ideológicas. Trama o entramado nos sirve para señalar los lugares de imbricación de la espiritualidad en la sociedad, y las formas en que los distintos grupos sociales se relacionan con ella. Nos permite, además, conocer el funcionamiento y las lógicas de los ambientes en que los espirituales viven”.

¹³ Según Pérez (2005, p.123-189), en la ciudad de Guadalajara, se identifican varios focos de reunión amparados por miembros de la nobleza, principalmente, la familia de los Mendoza, la más poderosa de dicha ciudad. Por ejemplo, la casa de Doña Brianda de Mendoza, figura próxima a María de Cazalla, que fundará el beatario de Nuestra Señora de la Piedad, ubicado dentro del Palacio del Infantado y regido por la Orden de San Francisco.

centro de amarre de dicha red, por sus lazos con los principales conventos, de los que en algunos casos eran fundadores y patrones y, en otros casos, miembros de la vida religiosa del monasterio, principalmente las mujeres, como fue el caso de Isabel de la Cruz, maestra y guía de Ruiz de Alcaraz.

El foco de Escalona, el que nos interesa para el estudio del pensamiento valdesiano, estuvo regido por Don Diego López de Pacheco, segundo duque de Escalona y marqués de Villena, nieto del controvertido Enrique de Villena, que había nacido dentro de la dinastía Trastámara y que había gozado de la fama de nigromante, siendo cultivador de la medicina, la teología y la astronomía, también autor del primer tratado de ortografía como parte de la obra *Arte de Trobar* en 1420. El duque de Escalona sería un claro protector de los judeoconversos y también estuvo apegado a la Orden Franciscana, por lo que, siguiendo la costumbre familiar fundará en 1502, en su villa de Escalona, el convento franciscano de Nuestra Señora de los Descalzos.

El Marqués de Villena conseguiría atraer a su entorno figuras espirituales como Alcaraz¹⁴, que, a su vez, guiaría a Juan de Valdés en su formación inicial. Y también aparecerían en escena miembros de la Orden franciscana, entre los que debemos señalar al

En la residencia de doña María de Cazalla, también ella de origen converso, ésta predicaba junto a su hermano, el obispo Juan de Cazalla y a las reuniones acudían frailes franciscanos y los propios Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz, así como clérigos del Palacio del Infantado y algunos espirituales de Pastrana. En esta última ciudad también se identifican focos de alumbrados, si bien, a diferencia de Guadalajara, aquí no están protegidos por la nobleza, sino que se incluye dentro de la naciente burguesía de la ciudad, pues Pastrana había desarrollado una mesocracia, en la que prevalecía el orden social de los mercaderes, en su mayoría judíos, y los artesanos. Tras el edicto de 1492, Pastrana contará con un gran número de conversos y los Reyes Católicos entregarán la sinagoga al convento de Santa María de Gracia. Este último junto a la iglesia parroquial serán centros de irradiación de los nuevos mensajes espirituales, a favor del recogimiento y de la oración mental. El foco de Guadalajara está conectado con el de Pastrana a través de María de Cazalla y contará también con la presencia en algunos momentos de Isabel de la Cruz y Ruiz de Alcaraz.

¹⁴ Alcaraz nació en Guadalajara en 1480 y se le supone ascendencia judeoconversa, hijo de un panadero (BATAILLON, 2007, p.180). Carecía de educación académica, no sabía latín y toda su formación fue autodidacta. Dedicó su vida a enseñar e interpretar la Biblia ante pequeños grupos de personas que se reunían en casas privadas con tal propósito. Fue contratado por el Marqués de Priego para trabajar como contador, puesto que desempeñó de 1519 a 1523. Ese mismo año el Marqués de Villena lo tomó a su servicio como predicador laico para el castillo de Escalona (NIETO, 1979, p. 108). Antonio de Baeza, vecino y alcaide de Escalona y regidor de Toledo le suplicó al marqués que recibiese a Ruiz de Alcaraz por haber sabido de su gran capacidad para “hablar espiritualmente de la Sagrada Escritura” y por ello lo acogiera el Marqués de Villena, introduciéndolo en el universo de una de las principales cortes nobiliarias de la España del momento, siendo esta su ámbito de actuación, junto a un número importante de casas privadas. Su penetración en la trama de Escalona no fue fácil. Habría roces y discrepancias con los criados del palacio y con los vecinos de la villa por su postura ante cuestiones espirituales de primera línea, como la oración mental, pero también por la incomodidad de su origen converso. Mucho más controvertido fue el enfrentamiento con el clero del marqués, perteneciente a las órdenes jerónima y franciscana, frente a un Ruiz Alcaraz que, además de judeoconverso, era seglar, con posiciones desnudamente heterodoxas ante el cristianismo y que, por su parte, denunciaría los abusos de las prédicas proféticas y enajenadas de los franciscanos. Estas revueltas y las disputas con los franciscanos, por su rechazo a los métodos ascéticos y a las exageraciones visionarias, acabarían llevándole a la cárcel, siendo los frailes franciscanos los que acabarían delatándolo. La Inquisición había acumulado cargos contra él desde 1519, algo que ignoraba Alcaraz, por lo que al llegar a Escalona ejerció su papel de maestro espiritual abiertamente (Id., 1979, p. 110-111).

que es considerado iniciador de la mística castellana, Francisco de Osuna, que le dedicaría al duque su *Tercer Abecedario Espiritual*, de la misma que Juan de Valdés lo homenajearía en su única obra publicada en vida, el *Diálogo de Doctrina Cristiana*. Es necesario apuntar que los franciscanos que coincidieron en el foco alumbrado de Escalona pertenecían a la más estricta observancia de la Regla y del franciscanismo más radical y serían ellos los que insertarían este núcleo en la trama castellana.

Otro de los puntos discutidos por los estudios, es la importante presencia de miembros de la Orden franciscana en los focos alumbrados, siendo frecuente la ascendencia judeoconversa de dichos miembros, como Isabel de la Cruz, que fue judeoconversa y monja de la Orden de San Francisco en Guadalajara¹⁵. En este punto, es preciso indicar que la Orden franciscana, al igual que la de los jerónimos y la de los dominicos, se presentó como un refugio seguro de los convertidos y sus monasterios. Principalmente los conventos franciscanos y sus miembros serían una pieza fundamental en la articulación de los focos alumbrados del reino de Toledo. Esta combinación entre judeoconvertos y franciscanos no parece ser casual ni tampoco única en el mundo castellano, pues volveremos a depararnos con ella cuando analicemos la actividad bíblica de la Universidad de Alcalá de Henares, con motivo de la estancia de Juan de Valdés como estudiante.

Sobre esta correspondencia, se pueden identificar antecedentes importantes en el Medievo (específicamente en el siglo XIII) y puede ser motivo de estudios futuros la manera como fue evolucionando dicha combinación hasta llegar a la actividad espiritual del XVI en Castilla. De momento, para esta investigación, nos interesa destacar dos puntos de confluencia entre lo judaico y el franciscanismo en Castilla, que nos parecen necesarios para contextualizar la formación del autor que nos ocupa.

En primer lugar, la simultaneidad y paralelismo de condiciones en el surgimiento del *Zohar* (libro principal de la mística judía en Castilla) y el rápido desarrollo de la observancia franciscana en la Península (RUCQUOI, 1995). Según Baer (1981, p. 214-215), ambas serían respuestas críticas al exceso de materialidad y de racionalismo que fragmentaba la vida espiritual dentro de las respectivas comunidades. A pesar de su expresión mística, en ambos casos se buscaba la reforma social (de valores y de prácticas), con el fin de retornar al texto bíblico (en su literalidad y simplicidad, al pie del uso comunitario, rehuyendo de la exégesis

¹⁵ En su casa, nos dice Pérez (2005, p. 141-145), habitaba una comunidad femenina con el fin de proporcionar a sus miembros una adecuada formación espiritual, entre ellas estarían las hijas de María de Cazalla. Por su casa pasan nobles y seglares de clase alta (escribanos, mercaderes, clérigos y estudiantes) y sus allegados más íntimos serán Ruiz de Alcaraz y Gaspar de Bedoya, que serán procesados junto a ella en 1524 por el Tribunal de la Inquisición, castigándolos con pena de cárcel.

alegórica, que abría el camino hacia la especulación y la controversia). Eran fuerzas movidas por la necesidad de restablecer la idiosincrasia de cada comunidad (en el caso de las comunidades judías era el retorno a la Ley y en el caso de la cristiana al Evangelio). En estas circunstancias, es posible pensar en una mutua influencia, entre misticismo judío y observancia franciscana, dentro del ámbito peninsular¹⁶.

En segundo lugar, otro punto de convergencia entre lo judaico y el franciscanismo, esta vez, en una situación violenta de controversia, es la catequización. Pues, tal y como indica Rábade (1999, p. 381) fueron los franciscanos los encargados de la catequesis de los miembros convertidos en las campañas de evangelización iniciadas en la segunda mitad del siglo XIII en la Península y en las que se obligaba a los cristianos nuevos, cristianos viejos y judíos a asistir a la predicación de los frailes franciscanos, con el objetivo de fortalecer y perfeccionar la vida cristiana (el primer documento en relación a este asunto es el Estatuto promulgado por Jaime I, rey de Aragón, en 1242). Esta acción catequizadora y misionera dentro del mundo judeocristiana coincidió, además, con un momento de fuertes polémicas (VALLE, 1998, p. 279-291), surgidas a partir de las disputas judeocristianas entre conversos, que representaban a la parte cristiana, y los rabinos judíos (la Disputa de Barcelona, celebrada en 1263 y la de Mallorca, en 1286). Sin duda, estas circunstancias, también exigieron a la parte franciscana conocer la teología rabínica y perfeccionar el hebreo para fundamentar sus argumentos en los sermones y predicaciones, por lo que el contacto, aunque violento y forzado en esta ocasión, también debió de suponer contagio e influencia entre ambas partes.

Asimismo, según Pérez (2005, p. 238-239), otro aspecto importante de la composición social de estos focos, es el papel que cumplieron las mujeres como transmisoras de una espiritualidad regenerada, cuya principal preocupación era la relación directa con Dios. En esa línea, se puede valorar el protagonismo de Isabel de la Cruz, que formuló el principio del amor de Dios, haciendo prevalecer, en su espiritualidad, la iluminación de la mente para la lectura de la Biblia frente al énfasis que venía realizándose en la condena moral de la conducta, que perpetuaría el miedo y la angustia en el interior de la persona. Tales mujeres, se convierten en muchos casos en guías y maestras, a modo de madres espirituales de los grupos, al mismo tiempo que dependen de la orden religiosa y de frailes que las cercan, lo que

¹⁶ Para una mayor aproximación a estas cuestiones se recomienda el capítulo VI, *Misticismo y reforma social*, del estudio ya mencionado de Yitzah Baer (1981). En dicho capítulo el historiador aborda la reacción mística dentro de judaísmo medieval (del que surgirá el principal libro de la mística judía, el *Zohar*), como respuesta a la crisis de las aljamas españolas durante el siglo XIII. Baer establece, además, un importante paralelismo entre el ideario franciscano y la mística del libro del *Zohar*, el de ser la Naturaleza y sus criaturas manifestaciones de Dios, que puede servir de base para un estudio más profundo sobre la relación entre franciscanos y judeoconversos en Castilla durante el período moderno.

posiblemente les hizo sentir una acuciante tensión entre su propia voluntad como líderes espirituales y los límites que encontraban para ejercer plenamente su función. Se entiende, así, que más tarde, el propio Juan de Valdés, al hablar de su lengua materna en el *Diálogo de la Lengua* se refiriese a “aquella que mamamos en las tetas de nuestras madres” y en sus trabajos espirituales identificase el catecismo con “leche espiritual”, haciendo una sutil alusión a lo femenino en la transmisión de las cuestiones de orden espiritual y al ámbito doméstico como espacio fundacional en la formación de la persona.

El amor de Dios es el principio que articula las prácticas espirituales de Isabel de la Cruz y, por transmisión, de Alcaraz. Es un principio que afecta al orden de la vivencia y que posee un carácter propedéutico, siendo su núcleo esencial la fe, ya que sólo Dios guía la mente humana para que se puedan leer las Escrituras con entera libertad, sin posibilidad de errores en la interpretación del texto. Se trata, por tanto, de un conocimiento que se recibe, a partir de un estado de confianza y de abertura, o si se prefiere, de *escucha*, que supone situar la autoridad en el texto bíblico, como legado de una tradición que aún tiene algo que decir. Este principio será adoptado también por Juan de Valdés, con un tono menos beligerante y mucho más reflexivo. El amor de Dios para el autor es también el principio que representa la relación de cada hombre con Dios, la cual, según Valdés, se realiza en forma de presencia, de “morada”, dirá el conquirente¹⁷.

La postura de estos alumbrados fue una de las más radicales y desnudas del momento. Fue común a estos dos alumbrados el rechazo de la imposición institucional de las ceremonias y de los sacramentos, por considerarlos “ataduras”. Por el mismo motivo, se resisten a la aplicación de un método ascético o a realizar la interpretación de la Biblia a través de los filósofos y autores clásicos, en definitiva, nada que supusiese la salida del caudal de la experiencia y de la tradición del texto bíblico. En esa línea, el amor de Dios, como propedéutica y como principio, consistía en la aceptación de los límites que presenta la propia experiencia a la hora de comprender el texto bíblico, frente a la falsa ilusión de una explicación absoluta y plena del significado, que tan sólo se torna posible a través de la

¹⁷ Valdés (1997, p. 396-397) diferencia en el *Alfabeto Cristiano*, como lo había hecho Alcaraz, entre el amor propio y el amor de Dios. También, en la Consideración 73, se puede leer: “La unión verdadera y eficaz entre el hombre y Dios consiste en aquello que dize san Juan, que aquel que ama a Dios, mora en Dios y Dios mora en él. La morada de Dios en el hombre se puede bien sentir, como en la verdad ella se siente; mas aquellos que no la sienten no se pueden dar a entender. Lo mismo casi se puede dezir de la morada del hombre en Dios; y digo así porque paresce, que se puede dar a entender, diziendo que aquel que ama a dios está unido con Dios, mora en Dios, acuérdate siempre de Dios, así como aquel que, amando una criatura, está unido con ella, mora en ella, acordándose sienpre della” (id., 1997, p. 646).

abstracción y desde una posición de control sobre la tradición¹⁸. Puede considerarse, por lo tanto, que el amor de Dios fue un apelo de tipo hermenéutico, en el sentido de Gadamer, es decir, como un gesto de escucha de la tradición, alineada con la propia experiencia de vida, en el caso de estos alumbrados, como parte integrante de la relación que cada hombre establece con Dios.

Otro punto a destacar sobre la actividad de estos alumbrados es el tratamiento de la Biblia, en lo que se refiere a la traducción y a la exégesis, algo que nos interesa especialmente para entender los posteriores trabajos bíblicos de Juan de Valdés. De Isabel de la Cruz no queda casi nada a este respecto y de Alcaraz poseemos pocos datos, pero sabemos que cuestionó la interpretación alegórica y era partidario de acentuar el sentido gramatical y literal del texto, siendo ésta la misma postura que adoptaría más tarde Juan de Valdés en su labor como exegeta bíblico¹⁹. Esta lectura literal se entiende a partir de una concepción histórica del texto bíblico, en la que la figura de Cristo, también se debería entender como un referente humano e histórico, es decir, con carácter político, un aspecto claramente diferenciador de las tendencias de la reforma, en las que Cristo era el único modelo a seguir en la vida cristiana y en muchos casos interpretado de un modo poético o alógico, como imagen del sufrimiento y del sacrificio. Este carácter histórico de la tradición bíblica repercutiría, como veremos, en la concepción valdesiana del uso de la lengua, entendido a partir del conjunto dinámico de referencias que constituyen la comunidad de hablantes, en vez de como la imitación de un modelo establecido por un juicio estético o moral.

¹⁸ Sobre este aspecto, queda recogido de Alcaraz (apud. MÁRQUEZ, 1981, p. 254) la siguiente declaración: “Que no hagan de ser curiosos en saber las figuras de la sagrada scriptura e que si entendian algo, bien; e si no, que passassen adelante, e que era soberbia querer entender la scriptura más de aquello que sonaba, si dios no se lo daba”. Y más adelante, se recoge de Isabel de La Cruz (apud. MÁRQUEZ, p. 262): “La rea decía a cierta persona que leyese la Biblia y los Evangelios y las Epístolas; y que aquellas cosas que no entendiese que no tuviese curiosidad de entenderla, sino que las leyese con cierta simplicidad de ánimo”.

¹⁹ Alcaraz (apud. NIETO, 1979, p. 129), en carta a los inquisidores, se manifiesta sobre la lectura de un pasaje del Evangelio según San Lucas: “Un domingo después el predico en una yglesia de escalona y como por thema el sermón ece ascendimo jerosolima et omnique escrpta sunt de filii ominis [...] y declaro luego en romance y dixo: ya somo sobidos a cherusalem y sean cumplidas todas las cosas escriptas del hijo del onbre y paresçíame a my que no dezia verdad en dezir ya somos subidos a cherusalem que no lo declarava en verdad syno que avia de dezir: mira que subimos a cherusalem. Y en no dezir verdad senti del que algund proposito de engaño suyo en que el estaba interiormente [...]”. Otro dato importante sobre la interpretación del texto bíblico que realiza Ruiz de Alcaraz y sobre el cuidado de éste por la forma lingüística se refiere al pasaje de la Carta a los Romanos de San Pablo en el que se lee “fides ex audita” y Alcaraz (apud. NIETO, 1979, p.129) hace énfasis en que el significado del pasaje no es el de “fee por el oído”, sino “fe al oydo”, por lo que no es la aprehensión por lo sensorial sino la escucha cuando existe una abertura espiritual propicia, diferenciando entre oír y escuchar. Así, tomando el texto bíblico como principal referencia, este alumbrado defendía que el hombre comprendía por el Espíritu y no por los sentidos, siendo la fe la virtud que permite conocer y que alumbra la lectura de la Biblia, a partir de un estado de abertura existencial.

Finalmente, como fuente de las ideas religiosas de estos dos alumbrados, sabemos por los sumarios que, Isabel de la Cruz conocía y comentaba los Salmos, los Profetas y los Evangelios (el de San Mateo), muy posiblemente también leyó las epístolas de San Pablo y cita las de San Juan. Todo ello indica que la franciscana conversa se apoyaba, desnudamente, en la lectura de la Biblia, sin necesidad de acudir a otra autoridad que la propia “luz mental” para comprender el texto. Probablemente, conocían *Los Evangelios y Epístolas con sus Exposiciones en Romance*, editadas por primera vez en 1485, obra del también judeoconverso Gonzalo de Santa María, el cual había traducido dichos pasajes para aquellos que no sabían latín, con el fin de que no fuesen privados del conocimiento de aquellos textos bíblicos (MÁRQUEZ, 1981, p. 113). De hecho, Alcaraz adoptó a San Pablo como guía hermenéutico, de la misma manera que ya lo habían hecho otros judeoconvertos (Pablo de Santa María, Alonso de Oropesa y Alonso de Cartagena), una línea en la que continuó Juan de Valdés, dentro de un paulinismo revalorizado y actualizado por la memoria judaica (ROCA, 2011, p. 31-33). También es posible que manejaran cualquier *Salterio* o *Libro de horas* de los que circulaban por Castilla y que pasaban de mano en mano en aquel tiempo, por cierto, el mismo en el que se preparaba la *Políglota* en la Universidad de Alcalá y muy próximos a la ciudad de uno de los más antiguos traductores del Antiguo Testamento en hebreo al castellano, Moses Arragel, autor de la *Biblia de Alba*, concluída en 1433.

Pocas noticias más existen sobre las lecturas de estos dos alumbrados, a pesar de que el Santo Oficio les achacase la lectura de libros contemplativos, mal comprendidos por su parte, nunca se ha sabido qué libros eran estos con exactitud. Lo que sí dejan claro es su interés desnudo por la lectura bíblica, sin muestras de erudición en la interpretación, tan sólo acompañando el texto al pie de lo que eran capaces de entender por experiencia e iluminación mental, o lo que es lo mismo, por confianza y recepción, en un momento de abertura de la propia existencia. Más tarde Juan de Valdés en su exégesis bíblica formulará una propedeútica para la lectura del texto sagrado coincidente con la de sus maestros iniciales, en la que la autoridad del texto bíblico y la experiencia de vida actuarán como límites de la actividad herméutica, ambos necesarios para frenar la especulación y evitar la evasión referencial en la comprensión del mensaje de la Escritura.

3.2.1.3 El uso de la lengua vernácula en la práctica espiritual

Para finalizar este apartado, uno de los trazos que nos interesa resaltar sobre los alumbrados en la formación de Juan de Valdés es el del problema de la transmisión de su

ideario, que afecta directamente a la cuestión del uso de la lengua vernácula y, por consiguiente, a la dimensión lingüística del ciclo de la tradición. De estas figuras, tan sólo nos restan las proposiciones del Edicto de 1525 proclamado por la Inquisición, algunas cartas de Alcaraz desde la cárcel dirigidas al tribunal y los sumarios de los testimonios recogidos en el proceso inquisitorial y que dio lugar al Edicto. Éstos últimos suponen un testimonio indirecto y parcial, dado que se trata de un interrogatorio por sospecha de herejía, realizado en castellano, recogido en latín y después traducido nuevamente al castellano; además, hay que tener en cuenta que el compilador no se limita a traducir sino a resumir, explicar y ordenar, por lo que se hace necesaria la lectura paralela del original en latín y de la traducción, con la cautela necesaria ante el análisis de un documento inquisitorial (MÁRQUEZ, 1980, p. 243).

Los sumarios en los que se recogen los testimonios contra los dos alumbrados nos revelan, en tono acusatorio, las claves de su pensamiento. En ellos se hace referencia, reiteradamente, a la lectura directa de la Biblia. Así se recoge de Ruiz de Alcaraz (apud. MÁRQUEZ, 1980, p. 244): “Dijo el reo que Dios le había dado la gracia de entender la Sagrada Escritura”. Pero también se alude repetidas veces a la oración mental y al rechazo de las ceremonias, las imágenes y las obras, tal y como se registra de la declaración de Alcaraz (apud. MÁRQUEZ, 1980, p. 257): “Primero, que este reo decía que aquel que se deja a dios o suspende todo acto de su voluntad en Dios, en lengua vernácula, el dexado a Dios, es impecable, no puede pecar ni mortal ni venialmente”.

El conjunto de su ideario no llega a constituir en ningún momento un nuevo sistema teológico y de hecho estos guías no desarrollaron una producción escrita propia, lo que implica la realización de formas de conocimiento y de espiritualidad fuertemente vinculadas al habla cotidiana, incorporadas al caudal de vivencias de sus miembros. No es casual que una de las principales acusaciones de la Inquisición hacia los alumbrados fuese la de haber leído la Sagrada Escritura al vulgo, estimulando la lectura en voz alta y el comentario del texto sagrado en la lengua vernácula, principalmente dirigido a mujeres y a personas legas, que no poseían ninguna formación teológica y a los que se les consideraba inferiores en su intelecto para llegar a la comprensión del texto bíblico (MÁRQUEZ, 1980, p. 114-115). En este punto es necesario recordar que, durante los Siglos de Oro, la letra escrita continuó ceñida a la oralidad, tal y como había ocurrido durante la Edad Media, por lo que la letra y la voz continuaron compenetrándose de diferentes formas en la vida cotidiana de la comunidad, tanto en lo profano como en lo religioso. Dentro de este contexto, la lectura en voz alta del texto bíblico y su comentario en conversaciones cotidianas, aunque hubiesen sido

tajantemente prohibidas por la Iglesia, serían prácticas comunes en los focos heterodoxos del siglo XVI, dentro una tupida red de casas y conventos²⁰.

Esta prevalencia del habla comunitaria en los grupos alumbrados refuerza, aún más, el valor del romance castellano como lengua para la vida espiritual del individuo y de la comunidad, que se presentaba, además, como la lengua de pertenencia de todos los miembros del cuerpo comunitario, a diferencia de las lenguas sagradas (el hebreo, el griego y el latín) que fueron quedando reservadas al dominio de las élites religiosas e intelectuales de cada comunidad. Si bien, hay que decir que en la comunidad cristiana no parece que la cuestión de la lengua vernácula tuviese un calado tan contundente como sí que lo tuvo en la judía, por lo menos en lo que respecta a la vida espiritual y al tratamiento del texto bíblico. Como bien indica Avenzoa (2008, p. 14), dentro del mundo cristiano, en ningún momento se planteaba la posibilidad de recitar el texto u orar en lengua vulgar, pues esto implicaba la desacralización del ritual; tanto la actividad religiosa como la reflexión teológica estaban tomadas por el latín, que, representaba un ideal de superioridad cultural y religiosa frente al dominio popular y rudimentario del romance. En la actividad religiosa y espiritual del cristiano de este período, no importaba desconocer el significado y el sentido de la letra, sino su valor simbólico, siendo muy raros los casos de interés por reflexionar sobre el texto bíblico.

Sin embargo, la situación de las comunidades sefarditas era algo distinta en la cuestión de la lengua, pues, en ellas el problema de la lectura y de la transmisión del texto bíblico era una exigencia a la hora de perpetuar la tradición comunitaria²¹. El romance, en el caso peninsular, entró en este ámbito en una posición interlineal con respecto al hebreo, favoreciendo la comprensión del texto pero también el aprendizaje de la lengua original. Según nos indica Fernández (2009, p. 49-50), no es necesario esperar a las conversiones para ver la entrada del romance en la vida de los judíos, sino que ya en las aljamas sefarditas se

²⁰ En el campo de la historia social de la escritura y de la lectura, son varios e importantes los estudios que realzan el valor de la lectura en voz alta durante los Siglos de Oro. Para una mayor aproximación a esta cuestión recomendamos *Escribir y leer en el siglo de Cervantes* (1999), concretamente el capítulo VII dedicado a la experiencia femenina y su relación con la escritura en el siglo XVI. Tampoco se puede pasar por alto el clásico de Margit Frenk, *Entre la voz y el silencio* (1997), donde la autora destaca la continuidad entre el período medieval y los Siglos de Oro en la relación entre la escritura y el habla.

²¹ “Todo lo contrario sucede con el uso judío: el pueblo está obligado a leer el texto sagrado. Al desconocer el hebreo se lee seguidamente el *Targum*, pero al resultar también ininteligible, se autoriza el uso de la versión romance, que se introduce así mismo en la vida cotidiana a través de la lectura, por ejemplo, del Libro de Ester a las mujeres durante la festividad del *Purim*, los Salmos por toda la comunidad o el Pentateuco vinculado al desarrollo de la liturgia. Los judíos deben conocer la Biblia y una de las aspiraciones de las clases más pudientes es disponer del tiempo y del prestigio suficiente para ser admitidos en la sinagoga a estudiar bajo la dirección de los rabinos las interpretaciones de la Palabra. La enseñanza de la lectoescritura en la comunidad judía empieza muy pronto, a los cuatro años y se basa en la Biblia hebrea, a la que acompaña el texto romance” (AVENZO, 2008, p. 15).

generalizó el uso su romance en la vida cotidiana de sus miembros, mientras que el hebreo fue quedando como lengua de la sinagoga.

Esta afirmación complementa la de Baer (1981, p. 189), que nos informa de que, a diferencia de las comunidades judías alemanas caracterizadas por un fuerte dominio de la lectura y de la escritura y un alto nivel en la educación talmúdica, los judíos peninsulares estaban mucho más estratificados en este aspecto y un gran número de los grupos medio y bajo no sabía leer ni escribir, lo que puede explicar una mayor asimilación del romance y un mayor estímulo del habla como vía de transmisión. Si se reconoce el uso generalizado del romance entre las comunidades sefarditas, se explica mejor que, desde temprano, comenzaran a realizarse trabajos de traducción y exégesis del texto bíblico al romance para uso comunitario, por lo que, se puede afirmar que la situación lingüística de las aljamas sefarditas sería una fuerza impulsora del uso romance, en su dimensión patrimonial y en su relación con el texto bíblico, un legado que, más tarde, recogieron y continuaron por diferentes vías los judeoconvertos.

Por lo tanto, la cuestión del habla vernácula como principal canal de transmisión de las ideas espirituales de los alumbrados, así como el uso que debieron de hacer de traducciones bíblicas en sus lecturas y comentarios, se puede incluir dentro de una problemática mayor referida a la lengua de convivencia (el romance castellano) en relación a las lenguas sagradas (el hebreo y el latín), en un cuerpo comunitario que se presentaba dividido y enfrentado en el plano religioso y en el que, más tarde, cundiría la limpieza de sangre y la expulsión. También es importante observar el dominio de la escritura y de la lectura tanto por parte de cristianos como de judíos en las comunidades peninsulares, siendo estos últimos y más tarde los judeoconvertos, como es el caso de Juan de Valdés, los que valoraron más conscientemente el romance castellano para la vida espiritual y las traducciones bíblicas, pues, como ya hemos explicado, esta maniobra les permitía mantener viva la lectura y el comentario del texto sagrado dentro de la vida comunitaria y dentro del ciclo de la tradición, ahora en una lengua que no poseía carácter sagrado sino común.

3.2.2 El biblismo en la Universidad de Alcalá de Henares

Juan de Valdés se matricula en la Facultad de Artes para estudiar latinidad y lenguas antiguas (ASENSIO, 1979, p. 242). La universidad ofrecía cursos de griego, hebreo, latín y, también, de árabe y caldeo. Más tarde, en sus traducciones y comentarios del Antiguo y del Nuevo Testamento, Juan de Valdés demostraría gran familiaridad con el hebreo y con el

griego, traduciendo los textos de sus lenguas originales a la lengua vernácula. También dejaría ver su aproximación al latín y a la cultura clásica en el *Diálogo de la Lengua*, donde demuestra ser buen conocedor de la literatura española e italiana. Durante su estancia como estudiante de la Universidad de Alcalá, Juan de Valdés debió de asistir a las clases de hebreo del judeoconverso Alonso de Zamora y a las de exégesis con otro judeoconverso, Fray Cipriano de la Huerca, que también sería maestro de otros dos importantes biblistas españoles, Benito Arias Montano y Fray Luís de León²². El maestro de Alcalá le imprimiría nuevos rumbos al tratamiento bíblico al fusionar la filología hebrea con el humanismo cristiano, favoreciendo, bajo el signo reformador del Cardenal Cisneros, la continuidad histórica entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Dicha continuidad interesaría especialmente a Juan de Valdés por su origen mestizo (ASENSIO, 1979, p. 243), pero, además, se revelaría como un rasgo diferenciador entre los biblistas españoles, marcados por los estudios veterotestamentarios, y los reformadores europeos, cuyo centro de estudio y de atención era el Nuevo Testamento (FERNÁNDEZ, 2009, p.24).

En este apartado nos interesa analizar la formación que Juan de Valdés recibió en la Universidad de Alcalá de Henares, un entorno intesamente judeocristiano, donde, desde sus inicios, se privilegió el tratamiento filológico del texto bíblico y en el que se manifestó una fuerte preferencia por la exégesis literal, frente a los excesos y la arbitrariedad de la exégesis alegórica, que había sido el recurso retórico y argumentativo del cristianismo y que también había cundido entre las élites cultas sefarditas, influidas por el aristotelismo.

Como trataremos a continuación, en este entorno coincide, de nuevo, el componente judeoconverso y el universo de la orden franciscana, en una particular simbiosis que conduce al refuerzo de las tradiciones más que a su superación. Al abordar la actividad de Alcalá será inevitable valorar el peso que el legado judío había dejado en materia bíblica, así como también habrá de sobresalir la “temprana relación de la exégesis judía y cristiana”

²² El dominico en la traducción del *Cantar de los Cantares*, se mostró, en materia bíblica, en la misma línea que Juan de Valdés, partiendo ambos de un mismo legado. Los dos diferenciarían claramente entre la labor de traducción (donde se manejaba la materialidad lingüística de la fuente) y la exégesis (donde se avanzaba en la comprensión, pero siempre a la par del mensaje bíblico): “Lo que yo hago en esto son dos cosas: la una es volver en nuestra lengua palabra por palabra el texto de este Libro; en la segunda, declaro con brevedad no cada palabra por sí, sino los pasos donde se ofrece alguna oscuridad en la letra, a fin que quede claro su sentido así en la corteza y sobre haz, poniendo al principio el capítulo todo entero, y después de él su declaración. A cerca de lo primero procuré conformarme cuando pude con el original hebreo, cotejando juntamente todas las traducciones griegas y latinas que de él hay, que son muchas, y pretendí que respondiese esta interpretación con el original, no sólo en las sentencias y palabras, sino aun en el concierto y aire de ellas, imitando sus figuras y maneras de hablar cuanto es posible a nuestra lengua, que, a la verdad, responde con la hebrea en muchas cosas. De donde podrá ser que algunos no se contenten tanto, y les parezca que en algunas partes la razón queda corta y dicha muy a la vizcaína y muy a lo viejo, y que no hace corra el hilo del decir, pudiéndolo hacer muy fácilmente con mudar algunas palabras, y añadir otras; lo cual yo no hice por lo que traslada, mayormente Escrituras de tanto peso, del que las explica y declara” (LEÓN, 1991, I, p.74).

(FÉRNANDEZ, 2009, p. 25), que se dio en el ámbito peninsular. Durante la estancia en Alcalá, el conqueense debió de fortalecer su sentido de la tradición y profundizar en la naturaleza lingüística de la misma, lo que, inevitablemente, afectó a su concepción del uso de la lengua y del aprendizaje, que, tal y como se presenta en el *Diálogo de la lengua*, atiende al círculo de la transmisión y de la recepción (oral y textual) dentro del ámbito comunitario y de la expresión intencional del individuo.

3.2.2.1 El proyecto de reforma del Cardenal Cisneros

La Universidad de Alcalá es la más concreta expresión de la voluntad de reforma religiosa del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, su artífice, perteneciente a la Orden franciscana. El Cardenal fue uno de los hombres de más poder en el paso del siglo XV al siglo XVI, en España. Fue confesor de la Reina Isabel, provincial de los franciscanos del reino de Castilla, arzobispo de Toledo y en dos ocasiones tuvo que asumir la regencia del gran Reino. Su figura dominará la vida religiosa anterior a la eclosión de la Reforma²³, por lo que, según Nieto (1979) y Bataillon (2000), no se puede dejar de lado a la hora de entender la postura de España frente a la reforma protestante de Martín Lutero y ante la expansión del humanismo cristiano de Erasmo de Rotterdam.

Fortalecido por la protección de la Reina Isabel y con el consentimiento de Roma, durante la primera década del siglo XVI, el cardenal Cisneros emprende su primer cometido que será la reforma de la Orden franciscana. El cardenal restituye el espíritu evangélico que había caracterizado la fundación de la Orden; también volcó su empeño en la restauración de la observancia, que se presentaba como un recurso esencial para operar en la vida civil, en oposición a los conventuales de la Orden que habían optado por la vida dentro de los monasterios y por la acumulación privada de riquezas. Cisneros les arrebatará sus propiedades e instalará en sus monasterios a los observantes, impulsando socialmente el evangelismo a través de los franciscanos que actuaban dentro de la sociedad. Un ejemplo de este estímulo lo encontramos, como ya hemos visto, en la *trama* alumbrada del Reino de Toledo, en la que prevalecen miembros de la orden de San Francisco, así como también se revelarán esenciales

²³ “La reforma de Cisneros era muy ambiciosa en cuanto a objetivos. El primero consistía en educar religiosamente al pueblo iletrado, poniendo a su alcance y al nivel de su capacidad de comprensión traducciones de los autores devotos y escritos de una cierta profundidad teológica, además de traducciones de textos bíblicos. El segundo apuntaba a reformar la moral y las reglas de la orden franciscana. El tercero trataba, a un nivel general, de perfeccionar la reforma eclesiástica y la instrucción catequética mediante los sínodos. Por último, entendía enseñar y educar adecuadamente a quienes habrían de ser los futuros dirigentes de la Iglesia” (NIETO, 1979, p. 99).

sus conventos, los cuales serían un componente aglutinante y favorecedor de una espiritualidad interior, basada en la lectura del texto bíblico.

Preocupado por la formación religiosa de la comunidad, Cisneros impulsó la traducción a la lengua vernácula de las obras devotas en latín y también, bajo su supervisión, se llevaron a cabo traducciones parciales de la Biblia, con el propósito de que los textos fuesen accesibles a los guías comunitarios y a los propios fieles. Esta medida tomada por una figura institucional venía a reforzar lo que ya estaba ocurriendo en la vida comunitaria. Pues, como ya hemos apuntado, la lectura cotidiana de la Biblia, a través de traducciones, era práctica común en las casas, y, de nuevo, una prueba visible de ello son los focos alumbrados del Reino de Castilla, muy próximos geográfica y cronológicamente a la Universidad de Alcalá y con un estrecho enlace a través de figuras como el Marqués de Villena, Francisco de Osuna o el propio Juan de Valdés.

Una vez realizada la reforma de la Orden franciscana, reconduciéndola de nuevo hacia la observancia y hacia el mensaje del Evangelio, Cisneros pasó a ocuparse de la formación eclesiástica, para lo cual fundaría la Universidad de Alcalá. Existía desde finales del siglo XIII un colegio, incorporado desde mediados del XV a un monasterio franciscano. El arquitecto Pedro de Gumiel trazaría el plano del Colegio de San Ildefonso, que sería el edificio central de la universidad. En 1498 se inicia la construcción y en 1510 se promulgarían las primeras *Constituciones* de la institución (BATAILLON, 2000, p. 10).

La Universidad de Alcalá surgió de la voluntad reformadora del Cardenal Cisneros, bajo el signo del evangelismo franciscano. El proyecto de la institución se destinó a renovar y mejorar la formación religiosa para conseguir el renacimiento de la antigüedad cristiana. En esa nueva universidad se acogería y se formaría a aquellos hombres que habían decidido servir a la Iglesia, para lo cual, se les prepararía intensamente en la lectura de la Biblia, con predominio de la formación filológica. Con tal objetivo, Cisneros reunió un equipo heterogéneo que pudiese adentrarse en cada una de las lenguas bíblicas y preparar una edición donde se las contemplase de un modo integrado. Para las lenguas del Antiguo Testamento (hebreo, arameo y caldeo) asumiría la cátedra el judeoconverso Alonso de Zamora, que, además, manejaba el hebreo como lengua materna y Pablo Coronel, que había frecuentado su palacio para iniciar el estudio de los manuscritos en hebreo que guardaba el Cardenal en su biblioteca; para la del Nuevo Testamento (el griego) sería Hernán Núñez el que comandó la cátedra y, como no, se abre espacio para los estudios de latín y el tratamiento de la *Vulgata*, contando con la tardía y controvertida colaboración de Antonio de Nebrija. De la suma de esfuerzos, comandados por el Cardenal Cisneros, nació la Biblia *Políglota*,

sancionada por el Papa León X en 1520 y puesta en circulación en 1522. La *Políglota*, según Bataillon (2000), representó el mayor esfuerzo del humanismo español para volver críticamente a las fuentes del cristianismo, conjugando el cuidado de la transmisión textual, el conocimiento de las fuentes bíblicas y el dominio de las lenguas necesarias para la traducción e interpretación de los textos²⁴.

3.2.2.2 Traducción y exégesis

Otro aspecto que es necesario contemplar sobre el biblismo de la Universidad de Alcalá, a parte del claro interés de Cisneros por las fuentes y sus respectivas lenguas, es la cuestión de la exégesis y, unida a ella, aparece también el problema de la traducción bíblica. En este punto, como también en el abordaje de las lenguas semitas, será destacable, en la edición de la *Políglota*, el papel que cumplan los judeoconvertos como transmisores del legado que sus antepasados judíos habían dejado en el campo de la traducción y de la exégesis bíblica y que tuvo como principal canal la Universidad de Alcalá. Según Fernández (2009, p. 26), fueron estos maestros judeoconvertos los que colocaron España al frente de los estudios bíblicos y le imprimieron un sello particular al renacimiento español en materia escrituraria, con una inevitable impronta hebraizante que revigora el cristianismo de un modo que otros movimientos reformistas del momento no conseguirían. Sobre esto, es necesario señalar algunos antecedentes medievales importantes, en el entrecruce judeocristiano, para entender el legado que recibieron los biblistas del proyecto cisneriano y su postura en materia de traducción y exégesis bíblica y cómo todo eso pudo pasar al también mestizo y futuro biblista Juan de Valdés.

Como ya adelantamos, durante la última fase de la Edad Media, se sucedieron las traducciones a la lengua vernácula, destinadas a judíos y a cristianos, según la situación de cada comunidad ante la lectura del texto; si bien, fueron los miembros judíos los que demostraron estar más preparados para la traducción, por su constante manejo de la Sagrada Escritura. Las traducciones judeorromances constituyeron parte del legado transmitido en el cauce de la exégesis judía, junto a las fuentes hebreas, latinas y en algunos casos árabes. Según nos dice Fernández (2009, p. 30 y p. 31), estas versiones romances salieron del ámbito

²⁴ En la *Políglota*, la primera autoridad es siempre el texto original, el hebreo para el Antiguo Testamento y el griego para el Nuevo Testamento, colocando el texto de la Vulgata en la columna central. Además, la obra poseía un carácter divulgativo y pedagógico, para un público mayor que no estaría familiarizado con las lenguas bíblicas, apenas la latina, por lo que se incluyen introducciones a la gramática griega y hebrea, diccionarios, traducciones interlineales o yustapuestas, así como indicaciones en los márgenes para la pronunciación del griego y de las raíces hebreas.

docente de las aljamas sefarditas y, aunque, los biblistas del siglo XVI conocían perfectamente las lenguas semíticas, sin duda se sirvieron de ellas. Uno de los primeros biblistas que percibió el potencial de las traducciones sefardíes fue Arias Montano, insigne hebraísta y futuro bibliotecario de Felipe II, quien no sólo vio en ellas un riquísimo surtidor de información lingüística sino también un excelente material exegético.

Todo parece indicar que las traducciones del hebreo al romance realizadas durante el último período de la Edad Media estuvieron motivadas por el abandono del hebreo y la adopción del castellano por parte de los miembros de las aljamas judías, así como el decaimiento del latín entre los cristianos. Sin duda, una fuerza impulsora de la traducción bíblica a la lengua vernácula fue la necesidad de acceder a la Biblia por parte de la comunidad judía en la península, pues, como ya indicamos más arriba, el romance se había convertido en la lengua del habla cotidiana, frente al hebreo que habría ido quedando reservado para la sinagoga. Esas traducciones no pretendían sustituir el texto en hebreo sino que se caracterizaron por ser lineales (palabra por palabra, tal y como lo defendió más tarde Valdés), con el fin de facilitar la enseñanza del hebreo y la memorización de pasajes en lengua romance. Se puede afirmar que la pedagogía judía convirtió la traducción en parte integrante de su vagaje cultural y que, en muchos casos, sin ser tan estrictamente literales en su exégesis, “representaban una lectura popular del texto bíblico en los ambientes judeoespañoles medievales” (FERNÁNDEZ, 2009, p. 30).

Además, no se puede olvidar que, dentro del mundo cristiano, el interés por la traducción bíblica al romance partía de reyes y de nobles, aunque la Iglesia había censurando dicha actividad ya en el siglo XIII, en el Concilio de Tolosa de 1229 y en el de Tarragona de 1233 (lo que, por otro lado, confirma lo común de esta práctica entre la población hebrea). En relación a las versiones judeorromances el clero español sospechaba de ser “heréticas y erróneas” y decían “diferir de nuestra tradición e incluso “discrepaban de la verdad en muchos lugares, sobre todo en aquellos pasajes en los que se hace mención de Cristo Salvador”, lo que justificaba su persecución y quema, como la de 1492 en Salamanca (Fernández, 2009, p. 57). En cambio, desde los sectores paganos de la sociedad, comenzaba a surgir un interés por una espiritualidad más directa y personal y también por la adopción de ejemplares para engrandecer las bibliotecas privadas. Ese fue el caso de la *Biblia de Alba*, sobre la que volveremos más adelante y que fue la primera traducción del Antiguo Testamento en hebreo al romance, publicada en 1433 y realizada por el rabino Moses Arragel, bajo la supervisión del franciscano Arias de Encina, a petición del noble, Luís Guzmán. En otros casos, los nobles cristianos fueron los que guardaron en sus bibliotecas las versiones romances, protegiéndolas

de la quema. A muchas de estas traducciones realizadas en la última fase medieval, además de los biblistas del XVI, continuarían acudiendo muchos frailes durante el siglo XVII para desvelar pasajes oscuros y dudosos de las Escrituras.

Se entiende que las figuras nobles confiaran la labor de traducción de la Biblia a miembros de la comunidad judía, pues estaban plenamente preparados para abordar el texto del Antiguo Testamento, tanto en el dominio lingüístico como en la transmisión de los significados. Es la misma confianza que demostró tener Cisneros al reunir a los judeoconversos ya mencionados anteriormente para la labor de tratamiento del Antiguo Testamento, dentro del proyecto de edición de la *Biblia Políglota*. Y también enlaza con la labor de traducción y exégesis realizada por Juan de Valdés, que, como veremos más adelante, dedicará sus trabajos bíblicos a Giulia Gonzaga, miembro de la aristocracia italiana y al emperador Maximiliano, como representante del Sacro Imperio Romano-Germánico.

Otro elemento importante que debemos contemplar en los antecedentes del biblismo español es el de la exégesis literal (FERNÁNDEZ, 2009, p. 39), que tan preferida fue por los judeoconversos del siglo XVI en el comentario bíblico, como también lo fue para Valdés, y que había sido una opción bastante frecuente entre los comentaristas sefarditas medievales (muy vinculada a las traducciones judeorromances), en detrimento de la exégesis alegórica, a la que había acudido el cristianismo para argumentar a favor de la venida de Cristo y de la realización mesiánica. La exégesis alegórica se había presentado en el ámbito de las controversias y disputas judeocristianas como un arma defensiva del cristianismo en la apropiación del mensaje bíblico, salvando con ella las contradicciones que el texto bíblico pudiese ofrecer en materia doctrinal, pues esta modalidad permitía desviar la interpretación hacia un plano metafórico y simbólico, de carácter más especulativo que histórico y, por consiguiente, salvar los nudos exegeticos que supusiesen un obstáculo para la reafirmación mesiánica del cristianismo.

Un momento esencial en la oposición entre exégesis alegórica y exégesis literal en suelo peninsular, nos lo ofrecen esas disputas que enfrentaron a judíos y cristianos (representados por convertidos procedentes del judaísmo), en el siglo XIII. La disputa de Mallorca en 1286 y la de Barcelona, celebrada en 1263 (VALLE, 1998). En ellas el eje principal era la venida del Mesías, piedra de toque entre el judaísmo y el cristianismo. Los rabinos, partiendo de la exégesis literal, negaban su venida, pues este debía de ser un líder político, un rey como David, que libertase al pueblo judío del exilio y le devolviese la tierra de Israel. La parte cristiana, basándose en la exégesis alegórica, ofrecía una lectura cristológica de la Escritura. Confirmaba la venida del Mesías, pues su naturaleza no era

terrenal sino espiritual. Se trataba del tiempo de la liberación de la tiranía de la Ley por el pecado de Adán, que se había producido con el sacrificio de Cristo²⁵. Aún con posiciones discordantes, según Fernández (2009, p. 67), las disputas alentaron la lectura y el comentario de la Escritura entre ambas partes, haciendo crecer en los intelectuales cristianos el interés por las fuentes originales, a la par que, en un nivel popular, se despertaba un interés por la lectura directa de la Biblia.

Pero esa oposición no sólo afectó al enfrentamiento entre judíos y cristianos (conversos, principalmente), sino que también cundió dentro del judaísmo, durante la Edad Media²⁶. Como explica Fernández (2009, p. 31), bajo el dominio musulmán, el mundo judío alcanzó en suelo peninsular un gran florecimiento, siendo la edad de plata de la hermeneútica judía, en sus distintas vertientes, desde la exégesis filológica, pasando por la alegórica y filosófica, hasta llegar a la cabalística del *Zohar*. Muchos de los exégetas de la primera fase de la Edad Media dedicaron la introducción de sus obras a dilucidar sobre las distintas vías de exégesis y a justificar sus preferencias; tendremos que aguardar a la publicación del *Zohar* para encontrar las cuatro vías reunidas y precisadas con claridad. Antes, David Quimi, en su exégesis de los *Salmos*, había rechazado la interpretación alegórica de la parte cristiana que permitía concluir a favor de la cristología. A este respecto, Mosé Ibn ‘Ezra’ fue aún más radical en su crítica a la exégesis cristiana por “inventar misterios para todas las cuestiones”

²⁵ Sin duda, la fuerte presencia del judaísmo en la península, desde muy temprano, obligó a la parte cristiana a mantenerse en actitud de defensa y de persuasión, como también le ocurriría al judaísmo. Como indica Valle (1998) la tradición *adversus iudaeos* había arraigado muy tempranamente en suelo peninsular, desde el hispanorromano Prudencio, también fue en la Península donde se escuchó la primera refutación judía dentro de la Europa cristiana. Jacob ben Rúben, en su obra *Las batallas del Señor*, escrita en 1170, refuta la interpretación alegórica de las Escrituras, fundamento de la interpretación cristológica cristiana. En el siglo XIII las disputas se desarrollan dentro de un contexto general de catequización hacia los hebreos y cuenta con la participación de convertidos para la defensa del cristianismo: “En el siglo XIII, con el aumento del poder papal, fortalecimiento de los reinos cristianos, con la renovación del espíritu de la cruzada anti islámica, con la aparición de las universidades y de las nuevas órdenes mendicantes, con la fundación de las *Studia Linguarum* con propósitos netamente misioneros, el cristianismo europeo occidental, abandonando su espíritu tolerante, se hace sumamente agresivo con el judaísmo e inaugura una campaña de sistemática catequización” (Id., 1998, p. 283).

²⁶ Es necesario recordar que la oposición entre interpretación literal y alegórica pertenecía a la historia del judaísmo, siendo la exégesis cristiana resultado de una de las líneas interpretativas de éste último. La lectura alegórica de la Escritura había sido utilizada por los judíos de la diáspora en el mundo helénico antes de la destrucción del Segundo Templo en el 70 a.C y había provocado el rechazo del judaísmo rabínico, que la consideraba una desviación hacia la especulación y la abstracción filosófica. Tras la destrucción del Segundo Templo, la exégesis rabínica vuelve sobre la interpretación literal que admite la pluralidad de sentidos de la Escritura, imposible de ser agotada por la mente y asumiendo el carácter pedagógico de la escritura del texto sagrado, que debe ser entendido como vehículo adecuado a los hombres para el conocimiento de Dios. El propio Pablo de Tarso, como judío helénico, acude a la interpretación alegórica del Antiguo Testamento, de la misma forma que lo harán los padres de la escuela cristiana de Alejandría, Orígenes y San Clemente, así como también cundirá su efecto en Occidente, a través de San Agustín. De la interpretación alegórica del Nuevo Testamento se derivan los argumentos necesarios para justificar la venida del Mesías. Mediante la interpretación alegórica de los pasajes del Antiguo Testamento se podían descifrar los significados ocultos y las profecías sobre la venida de Cristo, que será el punto de divergencia crucial entre judíos y cristianos.

(apud. FERNÁNDEZ, 2009, p. 37). Es necesario también tener en cuenta, como indica Baer (1981, p. 192), la honda crisis que sacude las aljamas sefarditas en el siglo XIII, momento en el cual el ideario averroista había cundido entre las élites y los intelectuales, permeando, además, importantes campo de la vida comunitaria, sobre todo en lo referido al progresivo abandono del cumplimiento de la Ley. Es a partir de este momento que, en el ámbito del judaísmo peninsular, se trata de conciliar la tradición religiosa con la filosofía, fomentando, en esta línea, las prácticas de exégesis alegórica en la explicación de la Torá, los preceptos religiosos y los Aggadá.

A pesar de esto, según Fernández (2009, p. 39), los sefarditas medievales más influyentes, como Qimhi o ‘Ezrá’, adoptaron y defendieron la exégesis literal, a la cual atendieron gran parte de las traducciones judeorromances de la Biblia. Éstas últimas, además, para no desviarse de la fuente principal, exigirían mayor literalidad, a lo que se le suma que los principales exegetas del período medieval, como los ya mencionados, eran excelentes conocedores de la gramática y lexicología hebrea, lo que, probablemente, les llevó aún más hacia la literalidad del texto. De ese modo, es posible pensar que las traducciones judeorromances fueron el hilo conductor del legado que recibirían los judeoconversos del período moderno y los exegetas mencionados constituirían un referente primordial, en muchos casos explícito (citados en los posteriores trabajos bíblicos), para los hebraistas y biblistas modernos, como Arias Montano o Fray Luís de León.

Por consiguiente, a partir de este legado del manejo del texto bíblico, se puede contextualizar la inclinación de los biblistas de Alcalá hacia la exégesis literal, recibida de primera mano a través de los escriturarios judeoconversos del siglo XV, como Pablo de Santa María, que había sido primero rabino de Burgos y se convirtió al cristianismo en 1390. Además del diálogo *Scrutinium scripturarum*, sobre la conversión al cristianismo, Santa María elabora las *Additiones ad postillam Nicolai de Lyra super Biblia*, pretendiendo completar y corregir las *Postilla* de Nicolás de Lyra, el cual había sido el mayor defensor de la exégesis literal durante la Edad Media. Para Pablo de Santa María, los sentidos espirituales de la Escritura dependen plenamente del sentido literal, por lo que el texto se explica a partir de su realidad lingüística. Según explica Asensio (1979, p. 246), los comentarios de Santa María suscitaron discusiones y comenzaron a ser editados detrás de las *Postilla*, lo que debió de contribuir a su divulgación entre los biblistas posteriores.

En esta misma línea, según Fernández (2009, p. 81-86), encontramos al judeconverso Alfonso de Zamora actuando directamente en el entorno de Alcalá. Su labor fue decisiva a la hora de divulgar el legado cultural judío entre los humanistas españoles, poniendo al servicio

de éstos últimos los principales tratados bíblicos y filológicos de Rasi, ibn Aqnin, Menahem, ibn Ezra o Qimhi, entre otros. Alfonso de Zamora se refugió en la Universidad de Alcalá, al amparo del Cardenal Cisneros y desde ella realizó toda su brillante obra, revalorizando la interpretación gramatical y filológica de las citas bíblicas y de la explicación de su sentido literal. Además, Alfonso de Zamora mostraría un gran interés por la pedagogía y la enseñanza del hebreo, elaborando su famosa gramática hebrea, publicada en 1526. La impronta de los trabajos de Zamora, tanto exegéticos como de traducción interlineal del hebreo al latín, se dejaría ver en Arias Montano y en Cipriano de la Huerga. Zamora sería el puente de la hermenéutica judía con el humanismo cristiano del Renacimiento. De su legado bebió Cipriano de la Huerga que, a su vez, con quien estudiaría más tarde Juan de Valdés en su estancia en la Universidad de Alcalá.

Tal y como observa Asensio (1979, p. 251), el cotejo entre el pensamiento exegético de Cipriano de la Huerga y el conquense se complica por la falta de publicación de las obras del maestro de Alcalá, que se resistió a imprimirlas y apenas accedió a publicar la declaración de los *Salmos*, a los que también se dedicaría Juan de Valdés, compartiendo con éste último la atención por el texto original, el abandono del esquema escolástico de la glosa y la abertura de la prosa hacia la reflexión sobre cuestiones espirituales. Sin embargo, también existieron diferencias importantes entre el maestro de Alcalá y el pensador conquense. Cipriano de la Huerga acudió a la retórica para engalanar la exégesis y ganar efecto en los oyentes, ampliando la interpretación bíblica con los tópicos literarios, morales y filosóficos del humanismo, aparte de secundar una línea de reflexión doctrinal en la que se unían fe y razón. En este sentido, la exégesis de Juan de Valdés no coincidiría con la combinación humanista de exégesis y retórica clásica que Cipriano de la Huerga había propuesto para la filología hebrea. A diferencia del maestro de Alcalá, el pensador conquense, siguiendo a Ruiz de Alcaraz y en la línea de Alfonso de Zamora, apeló a la exégesis literal de la Escritura, sin alambiques retóricos y al tiempo que defendía la *experiencia* como principal autoridad en la comprensión del texto bíblico, prescindiendo deliberadamente de la vía racional.

3.2.2.3 La cuestión teológica

En el ámbito de la teología, el proyecto universitario del Cardenal Cisneros pretendía superar el “verbosismo” escolástico que había caracterizado la teología de la Baja Edad Media y en su ideario el conocimiento lingüístico había de acompañar al conocimiento de la tradición bíblica. Llegados a este punto, es necesario apuntar, de nuevo, algunos aspectos del

legado medieval que nos permiten contextualizar la propuesta reformadora del Cardenal Cisneros y, como no, encuadrar la formación y las influencias que recibe Juan de Valdés en su período de juventud dentro de una tradición autóctona, en la que se revela decisivo el componente judeocristiano (de base religiosa) en pugna con el componente grecolatino (de base pagana).

Si en el plano lingüístico, se había producido una “latinización” de la Sagrada Escritura dentro del cristianismo, pues el latín, durante el medievo, había dominado el texto bíblico, en el nivel teológico se puede hablar de una “helenización” de la teología cristiana, adoptando la filosofía helénica, sus conceptos y sus argumentos, como sistema de pensamiento. De esta influencia helénica, como ya hemos ido apuntando, tampoco pudo huir el judaísmo peninsular, el cual, durante el siglo XIII, se vio impregnado de las ideas aristotélicas dentro de las aljamas, lo que, a su vez, provocó una reacción de reforma social, en la que se encuadra el libro del *Zohar*.

La Escolástica había utilizado la filosofía grecolatina clásica para comprender la revelación religiosa del cristianismo, sometiendo la fe a los argumentos de la razón en un rígido armazón lógico que, a su vez, tenía que ser sustentando por un argumento de autoridad preestablecido dentro del propio sistema discursivo. Desde los primeros tiempos del cristianismo institucional, los Padres de la Iglesia y más tarde la escolástica fundaron un discurso que legitimaba el mensaje cristiano por sí propio, abandonando su raíz judaica. Tal y como indica Yndurain (1994, p. 20-27), los teólogos de la naciente Iglesia intentan afirmar la superioridad de la religión cristiana frente al judaísmo, con un paradigma de pensamiento que consigue reunir mito, filosofía y verdad revelada.

Junto al nacimiento y desarrollo del sistema escolástico, de corte racionalista, es importante tener en cuenta también que, desde muy temprano, en suelo peninsular, había ganado fuerza un tipo de teología apologética, resultante de la confrontación entre judaísmo y cristianismo. A este respecto, cabe recordar, de nuevo, las disputas judeocristianas, así como la campaña de catequización emprendida contra los hebreos en este mismo período. La estructura discursiva de estas formas teológicas se caracterizó por hacer un uso de la lengua persuasivo y defensivo, con el fin de convencer al contrincante y de impulsar el proselitismo ideológico. Para ello, será principal el conocimiento gramatical y retórico, manteniendo firme la argumentación, sin dejar espacio discursivo para las contradicciones.

Pero también, como ya hemos indicado anteriormente, el judaísmo peninsular se sintió intensamente atraído por la filosofía helénica, sobre todo por la figura de Aristóteles, siendo los judíos, como el cordobés Maimónides, y también los musulmanes, como Averroes,

importantes transmisores del sistema de pensamiento del estagirita. Ellos favorecieron e impulsaron la absorción de la filosofía aristotélica en el pensamiento cristiano medieval, principalmente dentro de la escolástica. Aunque este proceso, también alcanzó a la teología judía, a raíz de la obra de Maimonides, y caló en la vida cotidiana de las aljamas peninsulares, sobre todo entre las élites, que abogaron por el racionalismo filosófico en el tratamiento de su doctrina y de sus preceptos religiosos, lo que ocasionó una erosión en la médula del judaísmo, relajando en extremo el cumplimiento de la Ley a favor de la especulación conceptual y abstracta.

El Cardenal Cisneros recoge, en su proyecto universitario, el legado de una compleja situación de confluencia y oposición entre el universo religioso judeocristiano y las fuerzas paganas del mundo grecolatino que habían permeado la teología de ambas religiones, en un marco político, además, marcado por la limpieza de sangre. En este particular entramado, el proyecto cisneriano se presenta de una manera, podríamos decir que “conciliadora”, tanto en lo que respecta al tratamiento de la Sagrada Escritura como al abordaje teológico, incluyendo miembros de ascendencia judaica que le imprimirían un signo particular al humanismo cristiano de la Universidad.

Como ya hemos explicado, Cisneros pone la Sagrada Escritura en el centro del proyecto universitario, apelando, además, a la tradición bíblica desde su raíz judaica, recogida en el Antiguo Testamento, hasta la derivación cristiana del Nuevo Testamento. En ese engranaje, fueron decisivos los judeoconvertos, que recogían el legado filológico y exegetico de sus antepasados judíos y que, a partir del siglo XIV, se acogen a San Pablo a la hora de tratar los principales conceptos doctrinales (la relación Ley y Evangelio, el significado del Mesías y del cuerpo de Cristo). Por otro lado, recogió las recientes líneas del pensamiento teológico europeo, en las que ya se había fusionado la filosofía griega. En este último aspecto, según indica Andrés (1983, p. 589-590), el proyecto cisneriano no restringió la reflexión teológica a un solo sistema, sino que reunió las tres líneas de la teología medieval (la nominalista, la tomista y la escotista) en la formación de los estudiantes, motivo por el cual, más tarde, aquellos que participaron en el Concilio de Trento, sobresalieron por un excelente dominio de las tres vías teológicas. Este cruce de sistemas favoreció, a su vez, una línea de análisis más inductiva, que se apoyaba en datos y casos recogidos por la experiencia a la hora de tratar problemas morales o místicos.

En lo que se refiere a Juan de Valdés, el conquense sigue los pasos de los maestros escriturarios judeoconvertos de la Universidad de Alcalá, principalmente en la restitución de la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento a la hora de abordar la lectura de la

Biblia y también se alinea con ellos en la cuidadosa atención filológica a la hora de traducir y comentar el texto. Es una postura que, a nuestro parecer, fortalece la recepción de la tradición y la legitima como principal contexto hermenéutico.

3.2.2.4 Continuidad o superación

A pesar de la repetitiva tendencia a calificar de erasmistas las posturas reformadoras que surgieron en España durante el siglo XVI, en verdad, parece que los hechos históricos colocan en cuestión tal calificativo. De nuevo, nos topamos con el problema de las clasificaciones, que ya surgió al abordar el origen de los alumbrados, en ese caso sobre su posible luteranismo y también erasmismo, y lo encontramos de nuevo al analizar el biblismo de la Universidad de Alcalá. En los horizontes históricos del proyecto universitario de Cisneros, el problema que se vislumbra es el de respetar y darle continuidad a la tradición del texto, motivo por el cual, los españoles fueron tildados de “conservadores” frente a las posturas “rupturistas” que los reformadores europeos mantuvieron frente a la tradición del texto bíblico, en un movimiento que les llevó a la reconstrucción del pasado clásico para avalar su plan de reforma cultural.

Pues bien, todo parece indicar que el proyecto cisneriano se adelanta a Erasmo de Rotterdam, de la misma manera que, ya en el siglo XIII, en Castilla se llevan a cabo las primeras traducciones al romance del texto bíblico, un cuarto de siglo antes de que Lutero presentase su Biblia traducida al alemán²⁷. Los escriturarios de Alcalá retornaron a las fuentes para realizar la revisión de la Vulgata latina, de la misma manera que lo haría el holandés, aunque el biblismo español operó con un enfoque diferente, mucho más centrado en la crítica textual, para la cual habría que preparar adecuadamente la edición del texto bíblico, a la vez que legitimaban el Antiguo Testamento como parte de una tradición textual que se había originado dentro del judaísmo, sin el cual, además, quedaba incompleta la hermenéutica del Nuevo Testamento. Se revelaba así un fuerte sustrato judaico en la posición de los biblistas

²⁷ “Para encontrar las raíces del biblismo español hay que remontarse a una tradición de la Península que viene de más lejos y colorea nuestro renacimiento bíblico de tintes diversos de los del humanista holandés. La herencia del judaísmo está presente a través de los conversos en la Complutense para el texto hebreo y arameo y en el influjo de la exégesis judía con la cristiana. De otra parte, si uno de los anhelos de Erasmo fue que las Escrituras, sobre todo el Evangelio, se difundiesen en todos los idiomas, a todas las capas y en todos los pueblos, conviene recordar que Castilla fue el primer país en traducir la Biblia a lengua vernácula, doscientos cuarenta años antes de la traducción de Lutero al alemán. Y si las versiones al catalán y valenciano del siglo XVI perecieron en las llamas de la Inquisición, contamos con un abundante repertorio de Biblias romanceadas anteriores al XVI, la mayoría hechas sobre el hebreo aunque tengan algún influjo de la Vulgata” (FERNÁNDEZ; FERNÁNDEZ, 1986, p. 104).

españoles frente al texto bíblico, que lo diferenciaría de un modo particular en relación a las tendencias europeas.

Contrariamente a los biblistas españoles, Erasmo de Rotterdam concibió la reforma de la teología como exclusión de la Escolástica y como el retorno al Nuevo Testamento, con una cuidadosa atención a la forma textual. El holandés trató de superar la Vulgata, perfeccionándola a través del riguroso conocimiento de las lenguas clásicas, el latín y el griego (FERNÁNDEZ; FERNÁNDEZ, 1986, p. 107). Para tal dominio lingüístico, según el proyecto del holandés, era imprescindible el estudio de la gramática y de la literatura de los clásicos, tal y como lo había presentado el humanista italiano, Lorenzo Valla, que había establecido un puente entre la cultura grecolatina y la Sagrada Escritura, con el fin de impulsar la reforma del cristianismo. En esa misma línea, Erasmo pretendió superar la tradición textual, elaborando una nueva versión bíblica, limpia de errores en el uso del latín y del griego antiguo, a la vez que establecía una hermenéutica supeditada al conocimiento de los autores clásicos, cuyo fundamento era la razón, como auxilio de la fe cristiana.

Es necesario recordar que la figura de Erasmo se erigió como principal exponente del humanismo cristiano dentro del orbe europeo del período moderno. Y lo que durante la Edad Media había sido tarea del teólogo, en la Edad Moderna debía ser papel del humanista, que se presentan como el nuevo intelectual resultado de la naciente burguesía. Al humanista le correspondía establecer la traducción del texto y la interpretación verdadera del mensaje bíblico. Erasmo, aún siguiendo los pasos de Lorenzo Valla, reaccionó frente al exclusivismo de los filólogos italianos e insistió en afirmarse como teólogo ante sus rivales, incluyendo en su programa filológico el ejercicio de la piedad y de la fe cristiana. En el fondo, como bien observa Yndurain (1994), se trató de una reafirmación de posiciones dentro de la nueva configuración institucional e intelectual, en la que el texto bíblico, cuyo privilegio era el de ser patrimonio comunitario, corre el peligro de acabar siendo objeto de una apropiación intelectual y lingüística por parte de la nueva cultura letrada²⁸.

Se entiende así que el foco del humanismo cristiano de Erasmo de Rotterdam sea el Nuevo Testamento y que escriba toda su obra en latín sin perder en ningún momento el rastro de los autores clásicos, tal y como correspondía al ideal humanista que había propugnado Lorenzo Valla. Es verdad que el holandés reconoció la elegancia natural de las lenguas

²⁸ “Así pues, Erasmo defiende su propia interpretación del Evangelio como la única verdadera y pretender que esa interpretación sirva de norma y guía a los príncipes, sean Carlos V o Francisco I, lo mismo que el Papa. Pero también pretende que su interpretación del evangelio guíe la vida cotidiana de tejedores, campesinos, carreteros, es decir, de todo bicho viviente, y que impregne todas sus actividades, públicas o privadas” (YNDURAIN, 1994, p. 441).

vulgares y propone su uso para la traducción de la Sagrada Escritura, aunque tal manifestación no pasase de una simpatía intelectual, sin ningún efecto en la realización de su obra, escrita plenamente en latín. Por otro lado, en lo que se refiere al biblismo, al holandés le interesó especialmente la vuelta al Nuevo Testamento, pero a partir de la lectura de los autores paganos, lo que implica una sustitución de la tradición textual (que debería incluir el Antiguo Testamento en la hermenéutica del Nuevo) por la literatura grecolatina, reforzando el argumento de autoridad que había prevalecido con la escolástica.

Eso en el plano lingüístico y en lo que concierne a la identidad del texto bíblico, los biblistas españoles se mostraron a favor de la tradición, en una actitud continuista en vez de superadora, como la que mantenía Erasmo de Rotterdam²⁹. Mientras que el holandés buscaba una nueva traducción en latín que sustituyese a la Vulgata, los biblistas españoles operan dentro de la tradición del texto³⁰. Para ellos, la revisión de la Vulgata era necesaria, pero observando paralelamente las fuentes originales y, por supuesto, sin alterar el texto arbitrariamente. Esto fue motivo de enfrentamiento entre Nebrija, que, como veremos más adelante fue alumno de Lorenzo Valla, y los escriturarios del equipo cisneriano. El gramático pensaba que debía revisar el texto de la Vulgata para fijar el texto de la nueva edición, así lo hace constar en una carta a Cisneros: “Cuando vine de Salamanca, yo dejé allí publicado que venía a Alcalá para entender en la enmendación el Latín, que está común mente corrompido en todas las Biblias latinas, cotejándolo con el hebraico, caldaico y griego” (apud., Quilis, 1984, p. 16). A lo que, siguiendo la declaración de Nebrija, parece que Cisneros le respondió que “no hiziese mudanza alguna de lo que común mente se halla en los Libros antiguos; mas que si sobre ello a mí otra cosa pareciese, que devía escribir algo para fundamento y prueba

²⁹ “Hay un acuerdo básico entre Erasmo y los biblistas españoles en cuanto a la vuelta a las fuentes y la crítica de la Vulgata eclesiástica. Pero en Erasmo esta vuelta a las fuentes es un pretexto para justificar su traducción latina en la que predomina la preocupación estilística sobre la crítica textual [...] Pero frente al valor de Erasmo de Rotterdam, que se atrevió a ofrecer su traducción latina como una superación de la Vulgata eclesiástica, en las Políglotas españolas no se osó a modificar un texto avalado por la tradición secular; se contentaron con soluciones de compromiso (traducciones latinas interlineales de los originales, traducciones independientes que no llegaron a publicarse) sin llegar nunca a desplazar el texto de la Vulgata, método que no satisfacía a los colaboradores pero que al menos no les enfrentaba a las autoridades eclesiásticas. Simultáneamente, los biblistas españoles realizaron una ingente labor de crítica textual, plasmada no sólo en los textos mismos, sino en las anotaciones marginales, gramáticas, léxicos hebreos, griegos y siríacos y en los voluminosos tratados de los *Apparatus*” (FERNÁNDEZ; FERNÁNDEZ, 1986, p.107).

³⁰ Un ejemplo interesante sobre esta continuidad de la tradición textual y su historicidad en el biblismo de la Universidad de Alcalá nos lo ofrece Bataillon (2007, p. 41- 42) y, según el historiador francés, se encuentra en un pasaje de la primera epístola de San Juan, el del *comma johanneum* y según el historiador francés: “Ninguno de los manuscritos griegos tiene este versículo, que falta igualmente en los manuscritos más venerables de la Vulgata. Es una interpolación tardía, posterior a las grandes controversias suscitadas por el arrianismo. Erasmo, que se había propuesto restituir el texto original del Nuevo Testamento, lo elimina sin vacilaciones. Pero los Complutenses no demuestran la misma libertad con respecto a un versículo incorporado a la tradición desde hacía tantos siglos; y utilizado, además en las controversias teológicas; lo mantienen, pues, en la Vulgata, y prefieren traducirlo al griego antes que romper la correspondencia entre las dos columnas de su edición”.

de mi intención” (apud. QUILIS, 1984, p. 16). El ímpetu humanista de reforma textual de la Vulgata, a la manera de Erasmo, le valió a Nebrija la llamada de atención de Cisneros y finalmente la salida del equipo cisneriano³¹.

Al final, el proyecto de la *Políglota*, presentaba el texto bíblico en tres columnas correlativas a las tres lenguas bíblicas. A diferencia del biblismo europeo, centrado en las lenguas clásicas y en el Nuevo Testamento, el español tuvo en cuenta las fuentes originales y las biblias judeorromances. En este aspecto fue determinante la función de los judeoconversos en las tareas de traducción y exégesis del texto sagrado, siendo estos últimos los transmisores del legado bíblico de sus antepasados medievales al humanismo español³².

Se puede decir que en las tendencias del biblismo español y, en concreto, en el de la Universidad de Alcalá, dado el complejo entramado socio-religioso del Medievo y la intensa presencia de los conversos procedentes del judaísmo en las labores filológicas, existió una mayor conciencia de la tradición bíblica y esto repercutió directamente en la cuestión de la lengua vernácula (alentada, desde temprano, en las traducciones judeorromances) y también en el tratamiento de las lenguas antiguas (que se vio reforzado en el abordaje filológico de las fuentes). Esta mayor conciencia de la tradición por parte de los escriturarios, que fue fundamentalmente conciencia lingüística, se descubre en estos mestizos como una memoria actuante y fecundadora del nuevo cristianismo, que tan ansiosamente buscaba el Cardenal Cisneros.

Por todo lo expuesto, podemos reiterar que la orientación reformista de los biblistas españoles no atiende, por inercia, a influencias foráneas, muy al contrario, se observan

³¹ Se puede observar cómo la tendencia de Juan de Valdés es contraria a la de Nebrija, ya que el conqueñense nunca intentará superar o mejorar la fuente bíblica en la traducción, incluso, si, por algún motivo, se desvía lo indica, informando al lector del movimiento que está realizando en la lengua vernácula. Así lo deja ver en la traducción y comentario de los *Salmos*: “Considerando yo todo esto y, deseando ayudar con mis flacas fuerzas á V.E. en esta su aplicación á la piedad y á la justicia, y por ella y con ella á algunas otras personas en quienes conozco esta misma aplicación, y pareciéndome que para haceros muy pía os servirá mucho la lección de los Salmos de David, os los he puesto en Romance Castellano, sacándolos de la letra hebrea, casi palabra por palabra, en cuanto lo ha sufrido el hablar castellano, y aun me he atrevido más veces á la lengua castellana, hablando impropriamente, que á la hebrea alterándola; esto he hecho así, pareciéndome cosa conveniente y justa que las cosas escritas con Espíritu Santo, sean tratadas con mucho respeto. He mezclado del mío algunas palabras á fin de que la letra lleve más lustre, vaya más clara y más sabrosa; estas, porque sean conocidas, van escritas con bastardilla, pretendiendo que se les ha de dar el crédito que se debe dar á palabras de hombre, haciendo diferencia entre ellas, y las que son de Espíritu Santo. Es bien verdad que por la mayor parte, las palabras que van escritas en bastardilla, se entienden de suyo en la letra hebrea” (VALDÉS, 1885, p. 5-6).

³² “En cambio la balanza del trabajo bíblico en las dos *Políglotas* españolas del XVI se inclina decididamente de la parte del Antiguo Testamento. En la Complutense, se edita además del latín y el griego, el texto hebreo de la Biblia y el Targum Onkelos al Pentateuco. Para los restantes libros, como se indica en el Prólogo al Lector, el Cardenal hizo traducir el texto caldeo (o arameo) al latín, depositándolo en la biblioteca de la Universidad. Estos targumim con su traducción latina serán más tarde editados por Arias Montano en la Biblia Regia. Y esto sin contar los dos últimos tomos de *Apparatus* de esta segunda *Políglota* española, escritos por Arias Montano y que contienen gramáticas, diccionarios de hebreo, griego y siríaco y diversos tratados casi todos sobre temas del Antiguo Testamento” (FERNÁNDEZ; FERNÁNDEZ, 1986, p. 103).

tendencias fuertemente genuinas que devienen de su propio pasado histórico, dentro del rico legado de las traducciones y de la exégesis bíblica procedente del mundo judeocristiano peninsular³³. Queda claro que la voluntad reformista del biblismo español, entre el que se encuentra el proyecto cisneriano, se caracterizó por el respeto a la continuidad histórica de las tradiciones que confluyen en la Escritura. Esta posición de continuidad queda reflejada en el tratamiento de la naturaleza lingüística del texto bíblico, consiguiendo mantener su legítimo valor patrimonial.

3.3 El legado de Alcalá y de la espiritualidad alumbrada en el pensamiento de Juan de Valdés

Al analizar las fuentes del pensamiento valdesiano, es necesario entender la estancia del autor en la Universidad de Alcalá como un período en el que se reforzó la formación bíblica que, tal vez, ya había comenzado a adquirir en su ambiente familiar y, que, posteriormente, continuó en Escalona. Durante el período de estudiante, el pensador conquense tuvo la oportunidad de ampliar el estudio de las lenguas bíblicas y de incorporarse al legado de la traducción y de la exégesis judía, transmitido por los maestros judeoconversos, como Pablo de Santa María, Alfonso de Zamora o el mismo Cipriano de la Huerca, con quien sí sabemos que Valdés mantuvo contacto directo.

En esta fase también se vio reforzada la atención al uso de la lengua, tanto en el tratamiento de las fuentes bíblicas, que implicaba un buen conocimiento de las lenguas de la Escritura, como en su traslado a la lengua vernácula, eligiendo la opción lineal y la exégesis de tipo literal. En lo que respecta a la traducción a la lengua vernácula es posible situar la labor de Juan de Valdés en la línea de las traducciones judeorromances producidas en las aljamas peninsulares y en lo que respecta a la exégesis el conquense seguiría una tendencia

³³ “La auténtica raíz bíblica entre los humanistas españoles no había que buscarla en Erasmo, ni tampoco en extrañas sectas más o menos afines a la espiritualidad que reinaba en tierras hispanas, sino en la temprana relación de las exégesis judía y cristiana que se dio en ellas. Por eso, el movimiento generalizado de la vuelta a las fuentes originales tomó en España un cariz necesariamente diferente. Volcada hacia el Antiguo Testamento, los estudios de sus biblistas no brillaban por el recurso del griego o la utilización de comentarios patrísticos, sino por el excelente dominio del hebreo y el manejo de interpretaciones judías. No era, pues, una corriente actual y foránea la que había operado como detonante para individualizar el humanismo español. No se trataba de un aspecto único e individual, sino de un proceso que había ido calando en las mentes de sus escriturarios, como gota que cae continua durante largos años. Su origen no se hallaba en la Edad Moderna, sino en la Edad Media; no era fruto nuevo, sino savia antigua renovada; una savia de sesgo judío, tamizada por los filtros de la docencia de maestros judeoconversos y retomada con fuerza por sus discípulos más destacados” (FERNÁNDEZ, 2009, p.24-25).

que se había acentuado durante el Medievo, en especial, a raíz de la crisis racionalista de las aljamas y de las disputas judeocristianas.

Al optar por la traducción lineal, Valdés se decanta por el máximo respeto hacia la lengua original del texto, por lo que, la traducción al castellano, inevitablemente, queda contagiada lingüísticamente por la fuente (un castellano hebraizado o helenizado), inclusive, sirviéndole esta práctica como una forma de mantener vivo el estudio de las lenguas antiguas, tal y como había ocurrido con las biblias judeorromances que, además de servir para acceder al texto en hebreo, estimulaban el estudio de la lengua bíblica³⁴. Paralelamente, en la exégesis literal, el conque se desarrolla la hermenéutica del texto pero sin perder de vista el sentido histórico, siempre consciente de que el texto fue escrito por otro y tenía una intención, que, aunque no sea rescatable plenamente, no puede ocultarse u omitirse. Por eso, la pregunta de “qué es lo que quiso decir” debe ser plenamente operativa durante la exégesis³⁵. La opción literal, a diferencia de la alegórica que fuerza la hermenéutica más allá del propio texto (con la posibilidad de crear un texto paralelo a la fuente), significa también un reconocimiento positivo de la autoridad de la fuente y, en consecuencia, de los *límites* de la comprensión. Esta postura permite vincular la hermenéutica en castellano al universo textual de la fuente, en sus distintas maneras de enunciar³⁶. El resultado es el alineamiento de la fuente con la lengua vernácula, donde se lleva a cabo la actividad hermenéutica.

³⁴ En el proemio de la *Traducción y Comentario de las Epístolas a los Romanos*, el conque se explica su pretensión de seguir la letra: “He querido ir mui atado á la letra sacándola palabra por palabra, en cuanto me ha sido posible, i aun dejando ambigüidad adonde hallándola en la letra griega, la he podido dejar en la castellana, quando la letra se puede aplicar á una intelijenzia i á otra. Esto he hecho porque traduziendo á San pablo no he pretendido escribir mis conzeptos, sino los de San Pablo” (VALDÉS, 1856, II, p. 13). Y, aprovechando la traducción al romance de los *Salmos*, Valdés introduce explicaciones que estimulan el estudio del hebreo, del griego y del latín: “Por donde en la letra hebrea está el Santísimo nombre de Dios, al qual, porque tiene quatro letras en el hebreo, los griegos llaman tetragrammaton, y por el qual, los hebreos teniendo por cosa ilícita pronunciarlo, acostumbran leer Adonai, y los griegos (pienso que por no hallar cómo expresar la significación del divínísimo nombre) siguiendo lo que los hebreos leen, traducen Kyrios (1), y los latinos, siguiendo la lección de los hebreos y la traducción de los griegos, traducen Dominus, yo he traducido SEÑOR, escribiéndolo con letras grandes, pretendiendo que importa para la inteligencia del salmo saber adónde está el tetragrammaton” (VALDÉS, 1885, p. 8).

³⁵ En cuanto a la labor de exégesis, Valdés explica: “En las declaraciones que he escripto sobre lo que he traduzido, me he llegado en quanto me ha sido posible á la mente de san Pablo, poniendo sus conzeptos, i no los míos. I si en algo me he apartado, ha sido por ignorancia i no por malizia, i por tanto de mui buena voluntad holgaré de ser correjido, i enmendado en lo que no hubiere azertado, i en aquello mas, adonde prodrá nazer algun escrúpulo por pequeño que sea en cualquier ánimo cristiano” (VALDÉS, 1856, II, p. 13).

³⁶ La concepción de la lengua desde el *uso*, como expresión de una manera de *decir*, está nítidamente marcada por el manejo de la traducción y así lo hace constar Valdés en el *Diálogo*: “Y aun porque cada lengua tiene sus vocablos propios y sus propias maneras de dezir, ay tanta dificultad en el traduzir bien de una lengua en otra; lo qual yo no atribuyo a falta de la lengua en que se traduze, sino a la abundancia de aquella de que se traduze; y assí unas cosas se dizen en una lengua bien, que en otra no se pueden dezir mejor que en otra ninguna” (VALDÉS, 1995, p. 226). Obsérvese en este pasaje la repetición del verbo *decir*, que remite a la enunciación y a la expresividad propia de cada lengua. El pasaje del *Diálogo de la Lengua* nos remite a las explicaciones que Juan de Valdés hace en el prólogo de los *Salmos* sobre las maneras de decir del hebreo, en concreto, sobre el uso de los tiempos verbales que no pueden ser traducidos simétricamente al castellano, pues poseen valores

Sin duda, la actividad bíblica, tan presente en Escalona y en Alcalá, le permitió a Juan de Valdés desarrollar una aguda observación del uso de la lengua vernácula. De esa manera, se fortalecía en el pensamiento y en la obra del autor conque se la concepción patrimonial del texto bíblico, así como la función primordial que éste debía tener en la formación del hombre cristiano. Tal y como había aprendido en estos entornos fuertemente “semitizados”, el texto bíblico, en su materialidad lingüística, tenía que volver a ser el centro del estudio y de la consideración dentro del mundo cristiano, pues, sin él, las prácticas espirituales se veían abocadas a la especulación filosófica.

Asimismo, la espiritualidad alumbrada de Alcaraz partía de un orden vivencial, que implicaba al máximo las actitudes, arraigado intensamente al uso de la lengua vernácula. El principio del *amor de Dios*, además de ser una propedéutica para la lectura bíblica, suponía también un desarrollo del conocimiento espiritual sin ataduras formales ni metódicas, sino a partir de la relación con Dios, con base en la fe y circunscrita al ámbito de la experiencia de cada hombre. No se trata, por tanto, de una búsqueda ascética de la unión con Dios, sino de una comprensión vivencial de su presencia. Esta formulación, tal vez una de las más radicales del momento, suponía la incorporación de elementos hermenéuticos al desarrollo espiritual que afectarían al *uso* de la lengua, como la capacidad para recibir (que también es la capacidad para escuchar como modo de pertenencia), la comprensión de los límites (en cuanto a la atención de lo que se puede entender por experiencia y al establecimiento de la autoridad como acto de confianza), así como también la identificación de referentes más que la fijación de modelos (tal y como se observa con el tratamiento de la figura de Cristo entre los alumbrados de Toledo). Como hemos podido ver, la espiritualidad alumbrada avanzaba en dirección contraria a la fijación del dogma y al establecimiento de un método con validez general en las cuestiones que atañen al espíritu humano, entre las que también se encuentra la cuestión de la lengua.

Todos estos elementos activos en la formación de Valdés, permiten comprender la naturaleza hermenéutica de su obra, claramente arraiga en la lectura del texto bíblico, a la luz

temporales distintos: “Acostumbran los hebreos poner futuro por pretérito y pretérito por futuro; y esto muchas veces; y muchas veces usan del futuro del indicativo por imperativo, diciendo: amarás á Dios, por ama á Dios. Esto digo á fin que sepais, que podeis acomodar estos tiempos y estos modos según aquella inteligencia que os pareciera más conforme á todo el salmo. Y advertid que los hebreos en los futuros entienden continuación, como en el verso 6 del salmo 5: adonde, diciendo aborrecerá entiende que ha aborrecido, que aborrece y que siempre aborrecerá. También advertiréis que los mismos hebreos usan el singular, diciendo hombre por hombres, oveja por ovejas, casa por casas, justo por justos, etcétera. También quiero avisaros de esto: que las autoridades, que de los salmos están alegadas en el Testamento Nuevo, van más conforme á la letra griega que á la hebrea; esto digo á fin que no os maravilleis hallando disconformidad entre aquellas alegaciones y estas traducciones. Y estos servirán cuanto a la letra” (VALDÉS, 1885, p. 10).

de San Pablo y de la propia experiencia. Desde esta perspectiva, como veremos en el siguiente apartado, el *Diálogo de la lengua* puede ser entendido como un desarrollo de la reflexión sobre el carácter lingüístico de la tradición, presentando, de ese modo, una línea alternativa al tratamiento de la lengua a través del método gramatical. Valdés, en su condición de mestizo y partiendo de su formación en Escalona y Alcalá, operaría dentro de la tradición, pues era lo que constituía su memoria y su identidad. Por ello, es difícil comprender la naturaleza del pensamiento valdesiano sin tener en cuenta este rasgo idiosincrásico de su perfil social. Aunque en el judeoconverso exista una pérdida formal del judaísmo, en estas generaciones iniciales se puede pensar en una pervivencia de la memoria de sus antepasados, incorporada a sus prácticas como cristianos y que se percibe en el apelo a la tradición como espacio hermenéutico.

Despojados del dogma religioso, los judeoconversos que hemos identificado en este apartado operan, de un modo crítico, a partir del legado que han recibido y revigorizan el cristianismo en su raíz judaica. Son, de algún modo, una tercera vía, desviante, que avanza, apelando al uso y a la experiencia, entre los dos grandes dogmas que tan violentos enfrentamientos habían generado durante la Edad Media, desembocando en las corrientes de disputas, conversiones y persecuciones, hasta llegar a la expulsión definitiva y más tarde a los estatutos de limpieza de sangre. Como mestizo que era, así lo debió de percibir Juan de Valdés en su período formativo y así lo dejó reflejado en sus trabajos bíblicos y espirituales y también en el libro que es centro de nuestra investigación, el *Diálogo de la Lengua*.

4 LA OBRA DE JUAN DE VALDÉS

La producción valdesiana se desarrolla en Italia, menos el *Diálogo de Doctrina Cristiana*, el primer y único trabajo que Valdés publicó en vida, concretamente en 1529, por la imprenta de Miguel Eguía en Alcalá de Henares, coincidiendo con los últimos momentos de su estancia en la Universidad, dedicado, además, a Don Diego López de Pacheco, Marqués de Villena. La Inquisición consideró el libro sospechoso de herejía. Se retiran los ejemplares y antes de que se tome ninguna medida contra él, Juan de Valdés ya había tomado el camino del auto-exilio, hacia Italia, donde aún no se había instalado el Tribunal. En Italia, según nos informa Alcalá (1997, p. 22-32), llevó a cabo su actividad política y espiritual³⁷. Su vida transcurrió entre Roma y Nápoles, donde, según nos informa Firpo (2000, p. 136), se concentró un importante número de conversos y judíos. Fue en ese período cuando se conformó el círculo valdesiano, heterogéneo en su perfil sociológico, a la manera de la trama alumbrada de Castilla. En ese círculo de allegados sobresaldría la figura de Giulia Gonzaga, condesa de Fondi y Traetto y hermana del cardenal Ercole Gonzaga; antes de encontrarse con Valdés, había comenzado su vida de beata vinculada al convento de San Francesco delle Monache o de Santa Chiara.. Ella será la principal destinataria de sus escritos³⁸.

Como ya venimos apuntando, los trabajos bíblicos³⁹ pueden ser considerados la base del resto de la producción valdesiana, incluyendo el *Diálogo de la Lengua*. La base de la

³⁷ Según Alcalá (1997, p. 28), inicialmente, lo encontramos al servicio de la corte del Papa Clemente VII, como camarero y agente papal, protegido por su hermano Alfonso de Valdés y por Pietro Carnesecchi y el Cardenal Ascolti. En 1535, tras la muerte de Clemente VII y viendo las tensiones políticas que la sucesión estaba provocando, Valdés decide suspender su servicio como regente de la biblioteca Vaticana y volver a Nápoles. Por algún tiempo, será secretario del virrey y gobernador del Hospital de los Incurables. Estos puestos en la administración napolitana lo sustentan y le permiten mantener su actividad política, intentando mediar entre los intereses de la familia Gonzaga, que formaba parte del frente napolitano de oposición al nuevo Papa III, la política pontifical y las directrices imperiales, sobre todo para la convocatoria del Concilio, que constantemente evade Clemente VII y después su sucesor Pablo III. En este período inició Valdés su actividad espiritual, a la que decidirá dedicarse plenamente al ver que ni la visita del Emperador a Nápoles ni su recibimiento en Roma provocan ninguna nueva respuesta en relación al tan deseado Concilio.

³⁸ En el círculo valdesiano en Nápoles participarán miembros de la aristocracia Carnesecchi descendiente de una familia de respetables patricios de trayectoria curial y política. También se encuentran en este círculo letrados de fama como Marcantonio Flaminio y Mario Galeota que sería el encargado de traducir las obras de Valdés al italiano, el predicador Bernardo Ochino y miembros de la orden capuchina como Pietro Martire Vermigli. Posteriormente, tras la muerte de Juan de Valdés, algunos de sus allegados, acabarían siendo acechados por la reciente Inquisición italiana, como la propia Giulia Gonzaga, que murió antes de que el Santo Tribunal fallara su destino, o Mario Galeota. El caso más trágico será el del protonotario veneciano, Pietro Carnesecchi, procesado por la Inquisición y quemado en Roma, en 1567.

³⁹ La elección de los textos de traducción no parece casual, pues coinciden en ser textos fuertemente marcados por la oralidad dentro de la tradición bíblica. Del Antiguo Testamento, traduce y comenta los *Salmos*, cuyo contexto son los Libros Sapienciales, dentro de una tradición que floreció en todo Oriente y por la cual se pretendía ilustrar el destino de los individuos, no por medio de una reflexión filosófica, sino recogiendo los frutos de la experiencia, con el fin de enseñar al hombre a acomodarse al orden del mundo en cada momento. Del Nuevo Testamento, Juan de Valdés traduce y comenta el Evangelio según San Mateo, que forma parte de los

actividad formativa que Juan de Valdés desempeñó en el círculo de Nápoles y que ya había iniciado con el *Diálogo de Doctrina Cristiana*, fue el texto bíblico, su lectura y su comentario a la luz de las ideas de San Pablo, un aspecto que también afectará a la concepción del uso de la lengua presente en el *Diálogo*. En el *Alfabeto Cristiano* y en las *Ciento Diez Divinas Consideraciones* se presenta la Escritura como la principal fuente a la hora de comprender el mensaje textual y de reflexionar sobre las cuestiones espirituales. En todos estos trabajos, Valdés aborda la relación histórica entre la Ley y el Evangelio, que es la misma que define la relación de Dios con su pueblo. Tal y como señala Nieto (1979, p. 215), en el pensamiento valdesiano, dicha relación está situada no en un plano ontológico y trascendente, sino fundamentalmente histórico, en el que se realiza el ciclo de la condena, regeneración y liberación del pueblo hebreo. Este ciclo, que se fragua dentro del judaísmo, desemboca en el mundo cristiano, a través de la figura de Cristo, la cual también será tratada por Valdés desde una perspectiva histórica.

Por otro lado, en los trabajos espirituales, sobre todo en las *Consideraciones*, que se presentan como el corpus del pensamiento valdesiano, se desarrolla el valor de la experiencia dentro de la práctica espiritual (“el negocio cristiano no es ciencia, sino experiencia”, dirá el autor), con una amplia gama de valores semánticos que van desde el valor comprobatorio, de exposición a los hechos y conocimiento vivencial, pasando por la noción del límite y la vivencia unitiva, de sabernos parte todos parte de un mismo cuerpo, encarnado en Cristo. En general, nos interesan los aspectos referidos a la continuidad histórica en el mensaje bíblico y a una espiritualidad basada en la experiencia y en la lectura de la Biblia, por lo que pueden aportar a la interpretación del *Diálogo de la Lengua* y a la actualización del enfoque crítico en el abordaje del pensamiento del autor.

Con tal fin, en este capítulo abordaremos la posición que ha mantenido la crítica en la interpretación de la obra del autor y de su pensamiento. En ese sentido, este apartado complementa el estudio de los fundamentos históricos y filológicos del problema del judeoconverso, que han sido analizados a partir del origen y de la formación de Juan de

evangelios sinópticos, que son los cuatro relatos sobre la historia de Cristo que forman el primer libro canónico del Nuevo Testamento. Concretamente, el evangelio de Mateo es un relato histórico, dividido en siete partes, que trata la venida del Mesías, que había sido preparada por la Antigua Alianza. Mateo se remite al Antiguo Testamento para probar la llegada mesiánica, reforzando en su relato el argumento basado en la Escritura, por lo que el nuevo mensaje no puede ser comprendido sin la historia mesiánica que arranca del Antiguo Testamento. Su enseñanza representa la Ley nueva, que da cumplimiento a la Alianza y que depende históricamente de ésta para ser comprendida justamente. Esa misma relación histórica entre el Antiguo y el Nuevo Testamento se encuentra en las cartas paulinas, elaboradas a partir de la predicación del apóstol griego, según lo pedía la ocasión y la situación, dedicadas a un público concreto (Romanos, Corintios, Tesalonicenses, Filipenses, etc) con una determinada problemática religiosa y política.

Valdés. Se trata, siguiendo a Gadamer, de un segundo movimiento en los horizontes históricos para la interpretación del autor, ahora, en lo que afecta a la lectura de su obra y en lo que atañe a la valoración que ha realizado la crítica durante el siglo XX sobre el *Diálogo de la Lengua*.

4.1 La crítica

A continuación realizamos una exposición de la crítica, con el fin de identificar las tendencias que, hasta ahora, han determinado la interpretación del pensamiento del autor, para, a continuación, abordar los problemas que se han identificado en dicha revisión y establecer líneas interpretativas que permitan actualizar la lectura del *Diálogo de la Lengua* en del ámbito de la tradición. Para la revisión de la crítica partimos de la misma división que establecen los estudios, por un lado la obra espiritual y por otro el *Diálogo*, con asunto lingüístico, y describimos la posición que han mantenido los principales estudiosos en relación al carácter del pensamiento de Juan de Valdés.

4.1.1 La crítica ante los trabajos espirituales y bíblicos

Los trabajos espirituales y la obra bíblica fueron publicados tras la muerte del autor, en distintas fechas y lugares y esa situación también ha generado una lenta y oscilante aproximación al estudio del pensamiento del autor. Los manuscritos fueron recogidos por sus allegados, principalmente por Giulia Gonzaga⁴⁰. Algunos de los manuscritos consiguieron las primeras ediciones en distintos lugares de Europa y los comentarios bíblicos, quedaron varados en las bibliotecas europeas hasta el siglo XIX. En la actualidad, contamos con el primer volumen de las *Obras Completas* del autor, editado por Ángel Alcalá, donde se recogen los *Diálogos*, los *Escritos Espirituales* y las *Cartas*, a la espera de un segundo volumen con la obra bíblica del autor.

A cerca de la crítica sobre los trabajos espirituales, en el último siglo, podemos señalar varios estudios principales sobre el pensamiento espiritual de Juan de Valdés. En primer lugar, encontramos el estudio de Fray Domingo de Santa Teresa, *Juan de Valdés: su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo* (1954); unos años más tarde aparecerá la investigación de Domingo Ricart, *Juan de Valdés y el pensamiento religioso*

⁴⁰ Para una información más detallada sobre el destino de las ediciones de los trabajos bíblicos y espirituales, puede consultarse Alcalá (1997, p.33-72).

europeo en los siglos XVI y XVII (1958) y por último la tesis doctoral de José C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia* (1970, publicada en 1979), a la que ya nos hemos referido en esta investigación al abordar la formación y la producción del autor.

En su tesis, José C. Nieto (1979, p. 39-91) lleva a cabo una exhaustiva evaluación de la historiografía valdesiana, desde el período moderno hasta el momento. Según Nieto, durante el siglo XVI, aquellos que conocieron al autor y leyeron sus escritos, con afinidad o con rechazo, constituyen la principal fuente crítica de este período. Más tarde, en el siglo XVII y XVIII los estudiosos pierden, totalmente, el contacto con las fuentes escritas de la época valdesiana y con los escritos del propio Valdés. Por esta causa, durante estos siglos, la crítica es más un juicio personal que un estudio documentado del autor, por lo que carece de fundamento histórico.

Como explica Nieto, durante el siglo XIX, los estudiosos lograron retomar el contacto con las fuentes históricas y los escritos de Juan Valdés, pero sin conseguir poner orden en la biografía y en el análisis del pensamiento valdesiano. A este período pertenece la publicación de las obras exegéticas y la reedición de las obras espirituales por parte del teólogo protestante y romanista, Edward Bohemer, que colaboró con el hispanista Benjamin Wiffen y el hebraísta Usoz y Río. El primero fue autor de un catálogo de autores reformadores españoles, titulado *Biblioteca Wiffeniana*, y el segundo se encargó de elaborar una antología de obras, llamada *Reformistas Antiguos Españoles*. En este período surge también el estudio biográfico de Fermín Caballero, *Alonso y Juan de Valdés*; también Menéndez y Pelayo en su enciclopedia de heterodoxos españoles le dedica a Valdés un extenso capítulo, acertando en algunas observaciones, como la del concomimiento de Dios a través de Cristo en tanto que retrato de Dios, que no sería retomado por la crítica posterior. Pero también Menéndez y Pelayo emitió una serie de juicios, como el de ser Juan de Valdés un luterano cerrado o el de existir en él influencia de los místicos alemanes, todo sin aportar ningún dato histórico. Tales valoraciones, más tarde, influirían en otros críticos, dando por sentada la opinión de Menéndez y Pelayo, simplemente, por su prestigio erudito.

En el siglo XX, como ya hemos visto, los especialistas han conseguido esclarecer importantes problemas biográficos y literarios sobre el autor, aunque, según Nieto, el abordaje del pensamiento espiritual de Juan de Valdés y de su interpretación está todavía por resolverse. En el último siglo, encontramos el análisis del historiador francés Marcel Bataillon, cuya evolución ya hemos abordado en esta investigación y que se basa en las afinidades entre el ideario de Erasmo y el pensamiento valdesiano.

Y hay que mencionar también el estudio del carmelita Fray Domingo de Santa Teresa, que, según Nieto, es un trabajo sólido, tanto por su amplitud histórica como por la interpretación personal del autor, apoyándose en las fuentes originales y haciendo un esfuerzo importante por mantener la objetividad en el análisis y en las conclusiones; sin embargo, al final, se perciba en el estudio de Fray Domingo la necesidad de reafirmar a Valdés como hombre fiel a la Iglesia Católica, situado dentro de las corrientes evangélicas y paulinas que sacudieron Italia y España, independientes de la reforma protestante. A mitad del siglo XX, aparece el estudio de Domingo Ricart sobre el pensamiento valdesiano en el contexto europeo, cuyo mérito ha sido el de presentar la circulación de la obra valdesiana en la Europa moderna y sus efectos en los movimientos reformadores del momento, mientras, según indica Ricart, en España caía en un prolongado olvido la figura de Juan de Valdés.

El último estudio completo de la biografía y del pensamiento espiritual de Valdés es el del propio José C. Nieto, con una excelente base documental, un buen conocimiento de los problemas que presenta la crítica y un apoyo riguroso del análisis en la obra del autor. Como ya hemos podido comprobar, Nieto rebate la influencia luterana y erasmista en el pensamiento de Juan de Valdés y mantiene la tesis de que su ideario espiritual encuentra su origen en la formación que recibe del alumbrado Pedro Ruiz de Alcaraz, indicando, además, el linaje judeoconverso de ambos. La tesis de José C. Nieto demuestra ser un esfuerzo para sistematizar los problemas de la crítica ante la obra de Valdés, ajustar los datos biográficos con el fin de aclarar la procedencia del pensamiento valdesiano y, finalmente, exponer, lo que él considera, el carácter epistemológico de su espiritualidad.

Finalmente, sobre las obras de traducción y de exégesis de Juan de Valdés aún son pocos los estudios. A mediados del siglo XX, encontramos dos breves trabajos de Margarita Morreale: “Juan de Valdés as an translator and interpreter of St. Paul: the concept of gnosis” (1957b) y “La antítesis paulina entre la letra y el espíritu en la traducción y comentario de Juan de Valdés” (1954). Un poco más adelante Eugenio Asensio aporta otro nuevo estudio, “Exégesis bíblica en España. Encuentro de fray Cipriano de huerga con Juan de Valdés en Alcalá” (1979), donde establece un hilo conductor entre el biblismo de Alcalá y Juan de Valdés, como ya hemos señalado, através de Cipriano de la Huerga. También J.C Nieto (1979, p. 382-407) aborda, parcialmente, la cuestión bíblica en su tesis doctoral. Más allá de estos estudios, en los que ya se señalan los antecedentes del conuense en materia bíblica y se apunta acertadamente la antítesis letra/espíritu en la línea paulina, esta parte de la obra valdesiana no ha recibido nueva atención y en muchos casos, tal y como indica Nieto, los juicios apresurados han ensombrecido el potencial de la labor del autor, considerando que no

existían en él unos criterios exegéticos y que actuaba por libre al comentar el texto bíblico. Nada más lejos porque, como ya hemos apuntado en esta investigación, no sólo presenta el autor una clara y coherente propuesta en sus trabajos de traducción y de exégesis (traducción lineal, que intensifica la materialidad lingüística del texto y exégesis literal, alineada con la experiencia), sino que, además, sus preferencias se pueden integrar dentro del entramado de tradiciones que corresponden al biblismo peninsular, de cuyo legado se hacen cargo durante el período moderno los judeoconversos, en su condición de mestizos.

4.1.2 La crítica ante el *Diálogo de la Lengua*

El *Diálogo de la Lengua* fue compuesto hacia 1535 y permaneció en el olvido hasta que el erudito ilustrado Mayáns i Siscar, en 1737, lo publicó como libro de autor anónimo, en la antología titulada *Orígenes de la lengua española, compuestos por varios autores*. El diálogo coincide también con un momento de fuerte afluencia de españoles en Nápoles y, posiblemente, del crecido interés por el español entre las élites cultas, con motivo de la estancia de Carlos V entre 1535 y 1536, para la inspección del virreintao (Alcalá, 1997, p. 38). El nombre de Juan de Valdés aparece por primera vez en las ediciones de los estudiosos protestantes. En 1860, el hebraísta y erudito Luis Usoz de Río realiza la segunda edición e identifica al autor, reconociendo en éste el doblete intelectual del filólogo y del reformador. Poco después, en 1895, Eduard Bohemer, estudioso de los heterodoxos españoles, publica el *Diálogo de la Lengua* atribuyéndoselo rigurosamente a Valdés, del que había llegado a conocer y estudiar gran parte de la producción religiosa⁴¹.

⁴¹ Según nos indica Barbolani (1995), existen tres manuscritos del *Diálogo de la Lengua*, el de Londres, el del Escorial y el manuscrito de Madrid, que se encuentra en la Biblioteca Nacional (MS 8629) y que es la base de su edición. Los tres manuscritos son posteriores a la muerte de Valdés, parece que de la segunda mitad del siglo XVI. En algún caso, se negó la autoría de Valdés en relación al *Diálogo de la Lengua*. Fue el del padre agustino Mígueles, que creía que *la lengua* era un asunto que desentonaba con el resto de la obra del conquense, toda ella dedicada a los asuntos religiosos y espirituales. Por otro lado, es verdad que los únicos textos autógrafos que se conservaron del autor son las cartas al cardenal Gonzaga, descubiertas en el archivo de Mantua en 1928, por lo que el *Diálogo de la Lengua* circuló clandestinamente, como el resto de las obras de Valdés, por vía de copistas que estaban vinculados al maestro y al círculo de discusión que éste venía cultivando en Italia. En 1928 F. de B. San Román publicó el testamento del humanista Alvar Gómez de castro a la biblioteca de la Catedral de Toledo, diciendo así: “Ansí mesmo la Gramática de Romance de Antonio de Nebrija quiero que se enquaderna con el diálogo de valdés de la lengua española, q tengo escrito de mano, y que se ponga en la librería de la dicha sta iglesia, lo qual ella mandará encuadernar en tablas, pues es libro raro para guardarse allí, y si en esto oviere olvido, mando q a mi costa se enquaderna y se ponga en dicho lugar” (apud. BARBOLANI, 1995, p.97). Tal y como observa, el hecho de que el manuscrito mencionado en el testamento se identifique con el recogido en la Biblioteca Nacional de Madrid y que el propietario lo llame de “Valdés”, esclarece cualquier duda sobre la autoría del texto.

A lo largo del siglo XX se suceden nuevas ediciones del *Diálogo de la Lengua*, estimuladas por el interés filológico que el libro suscitó entre los estudiosos hispánicos. Paralelamente, historiadores y teólogos le dedican varios estudios al pensamiento religioso valdesiano, dando continuidad a la investigación iniciada por Eduard Bohemer, Benjamin Wiffen y Luis Usoz de Río. Desde temprano, la crítica establece una clara división entre el *Diálogo de la Lengua* y el resto de la obra del conquense⁴². Concretamente, los estudios que ofrecen las ediciones críticas del *Diálogo* reconocen el valor filológico y literario del libro, por lo que aporta al estudio del castellano del siglo XVI y a las ideas lingüísticas del período moderno, sobre todo en lo que concierne a la oposición entre arte y uso en la lengua vernácula o a la relación entre lengua y literatura durante los Siglos de Oro. Y, en cuanto a la concepción lingüística, la crítica entiende que el interés de Juan de Valdés por el uso del romance va en una línea similar a las ideas de los humanistas italianos, que habían introducido el estudio de las lenguas vernáculas en el proyecto de recuperación de la latinidad.

En algunos casos, también se ha observado una posición diferente en Juan de Valdés al tratar la cuestión lingüística, oponiéndolo, en algunos casos, al humanista Antonio de Nebrija y a su *Gramática de la Lengua Castellana*, de la que más tarde hablaremos. Es verdad que, tal y como apuntan los estudios, Juan de Valdés fue poco sistemático en sus explicaciones, pues no se consideraba un gramático, ni consideraba que pudiese someterse a reglas fijas una lengua viva. A diferencia de Nebrija, el conquense observaba tendencias en el uso de la lengua y las describía como usuario y esa es la base de su metodología para el aprendizaje de la lengua. Tal vez, por ese carácter descriptivo más que sistemático del *Diálogo de la Lengua*, los críticos han considerado insuficientes e inexactas las explicaciones que elabora Juan de Valdés sobre el castellano, recordando, con razón, que la gramática no era la dedicación primordial del autor⁴³.

⁴² Moreno Villa, en la primera edición del *Diálogo* que encontramos en el siglo XX, afirma: “El *Diálogo de la Lengua* no roza, ni levemente, los temas religiosos. Por esto no figura jamás en los Índices expurgatorios” (MORENO, 1919, p.17). Cristina Barbolani en la edición de 1995 identifica claramente la división de la crítica: “Pues hay un Valdés conocido por historiadores y teólogos, para los que el diálogo de la lengua es mera curiosidad marginal, y un Valdés de las historias literarias, conocido casi únicamente por esta obra” (BARBOLANI, 1995, p. 45). También lo pone de manifiesto Ángel Alcalá: “La mayor parte de las personas cultas que lo sean tanto que incluso hayan oído hablar de Juan de Valdés, apenas lo recuerdan sino por este famoso *Diálogo*, el segundo de los suyos, el cual, sin embargo, no pasa de ser un mero interludio y pasatiempo literario en una carrera signada esencialmente por su pensamiento religioso y su obra teológica y bíblica” (ALCALÁ, 1997, p. 37).

⁴³ En la última edición del *Diálogo de la Lengua*, José Enrique Laplana afirma: “Por eso puede decirse que el *Diálogo*, considerado como la gramática que no es, resulta pobre, caprichoso, contradictorio, impreciso, arbitrario e incoherente; pero por eso también puede decirse que como testimonio reflexivo sobre la realidad concreta de la lengua viva en toda su complejidad es una joya indiscutible y única, y como tal ha ocupado siempre un lugar preeminente en cualquier estudio sobre la historia de la lengua” (LAPLANA, 2010, p. 38). En esa misma línea, José Manuel Blanch explica: “En el *Diálogo* valdesiano suele pensarse como obra capital

En lo que sí coinciden los estudios sobre el *Diálogo* es en considerar a Juan de Valdés un excelente observador de su lengua, presentando en el pequeño tratado una detallada y valiosa exposición de las tendencias de uso que prevalecían en el siglo XVI y mostrando sus preferencias como un usuario consciente de su lengua, así como su posición ante el buen estilo y los autores literarios. La excepcional capacidad de Valdés para describir y mostrar los usos de su lengua, así como su sensibilidad reflexiva ante los problemas que atañen a la lengua y su aprendizaje, lo convierten en un autor de referencia para el estudio de la historia del español y de las ideas lingüísticas del período moderno y en un antecedente significativo de los estudios contemporáneos de la pragmática, la sociolingüística y la dialectología, en los que, ahora dentro de un sistema científico, se aborda el uso de la lengua en su dimensión intencional y comunitaria.

Por otra parte, en algunos casos, los críticos han querido reconciliar las supuestas dos facetas del pensamiento valdesiano (la lengua como asunto profano y los asuntos espirituales), remitiéndose a la influencia doctrinal del erasmismo en la propuesta lingüística valdesiana de “escribir según se habla” (QUILIS, 1999, p. 34) o del uso del romance para la traducción de los textos sagrados (BARBOLANI, 1995, p. 46). También se ha señalado, como aspecto que acerca lo profano y lo espiritual en la obra valdesiana, la elección de un género común dentro del humanismo como es el del diálogo (BARBOLANI, 1980, p. 195).

Sobre el problema del género, los estudiosos han llamado la atención sobre la expresividad natural y veraz del diálogo valdesiano, más cerca de la espontaneidad que de los moldes retóricos establecidos para dicho género humanístico. Valdés deja de lado el virtuosismo literario y transgrede el molde del género para hacer valer sus propias actitudes en relación al habla (ROCA, 2010, p. 247). Antes de adecuarse a un modelo ordenado de preguntas/respuestas, que surte un efecto retórico y estético, el conqueñense prefiere las reiteraciones, el uso excesivo de formas interrogativas, las quiebras y desvíos imprevisibles

cuando se habla de la lingüística española del Renacimiento; y la verdad es que, con ello, se comete cierta injusticia. No es el librito de Valdés, propiamente, ni una gramática ni una obra filológica. Muy pocos son los créditos que como gramático o como profesional de la lingüística, podrían otorgarse a Valdés [...] La doctrina estrictamente gramatical de Juan de Valdés es pobre, muy pobre: se reduce a un par de observaciones algo vagas relativas al uso del artículo y a la declinación preposicional [...] El *Diálogo* valdesiano es, en primer lugar, un testimonio del estado de nuestra lengua a comienzos del siglo XVI de valor incalculable” (LOPE BLANCH, 1966, p. 15). Con un tono más acusatorio Guillermo Guitarte (1947, p. 288) afirma, en relación al andalucismo que le achaca Juan de Valdés a Nebrija: “La acusación de andalucismo es un juicio totalmente arbitrario, propio de la arbitrariedad de Valdés, no solo en el aspecto filológico (recomienda cosas que no cumple), sino también religioso, arbitrariedad que deriva de un desinterés por la realidad: Valdés tomaba sus conjeturas como hechos, es decir, no observaba, sino que vivía dentro de las proyecciones de su afectividad”. También es importante la evaluación que hace Rafael Lapesa (1940, p. 19), sobre la aparente “inexactitud” del autor conqueñense: “Sorprende el contraste entre la agudeza con que Valdés se percató de los problemas lingüísticos y lo incompleto o inexacto de las normas que da”.

para el lector en el hilo del diálogo, lo que favorece la impresión de espontaneidad, como si fuese posible escuchar la conversación al leer el diálogo. Además, la lógica de la conversación, a diferencia del diálogo al estilo renacentista, más jerárquico y persuasivo, suponía considerar a todos los interlocutores a la misma altura, favoreciendo la relación hermenéutica entre ellos (ROCA, 2010, p.249).

Retomando la relación entre el *Diálogo* y el resto de la obra, la que tal vez más se ha acercado a la cuestión religiosa en la lectura del *Diálogo de la Lengua*, ha sido Barbolani (1995, p. 45-52), que en su edición, dedica un apartado específico a la relación de este tratadito con la reforma religiosa del siglo XVI. Barbolani resalta el valor del *Diálogo de la Lengua* como tratado filológico sobre la lengua vernácula; ésta había sido la opción lingüística de Valdés para sus traducciones y comentarios bíblicos, lo que, según esta autora, estaría en consonancia con el humanismo italiano que había impulsado la defensa y el estudio del romance dentro de la cultura letrada, anunciándose como un precedente lingüístico importante del movimiento europeo de reforma espiritual y bíblica. Posteriormente, Erasmo de Rotterdam se apropiaría de la filología cultivada por el humanismo italiano para aplicarla a la Sagrada Escritura, pero su interés por la lengua vernácula sería más una pose intelectual que una práctica en su labor: Erasmo, como ya hemos dicho, tomo como lengua de cultura el latín, mientras que Valdés adoptó el romance y lo legitimó plenamente en su actividad bíblica y en su pensamiento espiritual.

De esta misma edición del *Diálogo de la Lengua*, son rescatables una serie de citas críticas a pie de página, en las que Barbolani apunta algunas relaciones implícitas entre las observaciones lingüísticas de Juan de Valdés y su obra espiritual. La primera se refiere a la expresión “bastar el ánimo”, que Barbolani (1995, p. 223) describe como “expresión muy valdesiana” y que, como veremos en esta investigación, incluye el término “ánimo” en el uso lingüístico. Dicho término fue recurrente en la expresividad del pensamiento espiritual español del siglo XVI y Juan de Valdés lo trasladaría al campo del uso lingüístico.

La segunda nota crítica, que nos parece importante resaltar por la conexión entre los presupuestos lingüísticos del *Diálogo* y el pensamiento espiritual de Valdés, se refiere al término “encarecimiento”, que era sinónimo de sin exageración. Este otro término, según Barbolani (1995, p. 237), actúa como criterio estilístico en el *Diálogo* y también en las obras de traducción bíblicas, lo que le lleva a pensar que tal vez estas motivaran la formulación de dicho criterio en el uso de la lengua. Para nuestra investigación, es importante tener en cuenta esta rápida indicación, pues establece una correlación entre los criterios estilísticos del autor, basados principalmente en la atención al sentido y en la expresión natural, con su labor de

traducción y comentario bíblico. Algo que, como veremos en el siguiente capítulo, se puede comprobar al realizar una lectura paralela del *Diálogo de la Lengua* y de la obra espiritual del autor, en la que resaltaremos el término “ánimo” en el pensamiento del autor, por ser una voz que tanto remite a los procesos psíquicos cuanto al uso de la lengua, dentro del campo de la vida espiritual y de la lectura de la Sagrada Escritura.

De todos modos, hasta el momento, el estudio que ha apuntado más acertadamente la relación entre el *Diálogo de la Lengua* y la obra espiritual de Juan de Valdés ha sido el de José C. Nieto (1979), que dedica algunas páginas de su tesis a exponer la teoría expresiva de Juan de Valdés, indicando la coherencia que existe entre las premisas expresivas del estilo valdesiano en su obra espiritual (primordialmente, la preocupación por ser entendido con claridad) y los principios lingüísticos que formula en el *Diálogo de la Lengua*⁴⁴. También, de una manera breve pero acertada, José C. Nieto apunta cómo en el *Diálogo* se aplica la epistemología derivada del pensamiento espiritual valdesiano. Según Nieto, la experiencia es, para el conuense, la principal fuente del conocimiento espiritual y en el campo del aprendizaje, este enfoque espiritual, se traduce en la observación directa de los fenómenos⁴⁵. Específicamente, en el *Diálogo de la Lengua*, Valdés propugna la observación del uso lingüístico, partiendo de la experiencia que cada usuario posee de la lengua como miembro de una determinada comunidad de hablantes⁴⁶.

⁴⁴ Nieto (1979, p. 303) cita el pasaje dedicado al estilo en el *Diálogo de la lengua* para explicar la teoría expresiva del autor en la obra espiritual: “El estudio de la expresión en Valdés deja en claro que conocía muy bien el sentido de las palabras y términos, y que escogía los mejores para expresar sus conceptos y hacerlos comunicables. Que se preocupase en sumo grado por la más perfecta expresión de los propios pensamientos es clara muestra, también, de que no eran sentimientos de iluminada imprecisión lo que conscientemente expresaba al dirigirse a los demás, sino conceptos precisos, presentados en la forma más perfecta, coherente y lógica posible. Valdés no era poeta. Las palabras, como medios adecuados para comunicar conceptos, deben ser aprovechadas en todo su fuerza original y nunca ser manejadas con ligereza: éste es principio básico de la teoría de la expresión de Valdés; sus consecuencias para el estudio de su teología son de la mejor importancia”.

⁴⁵ No es casual, por tanto, que Valdés le increpa a Marcio: “La pronunciación ni la he tomado del uno ni del otro; la escritura sí; pero, ¿no os parece a vos que es prudencia saberse hombre aprovechar de lo que oye, vee y estudia, siendo aquél el verdadero fruto del trabajo?” (VALDÉS, 1995, p. 168).

⁴⁶ Nieto (1979, p. 413) considera que: “La teoría general del conocimiento de Valdés, en tanto que basada en la observación de la experiencia personal y directa, emana de su epistemología religiosa, y que tal vez su única obra no religiosa, el Dial. de la Leng., es o refleja la aplicación directa de su teoría del conocimiento religioso en términos de experiencia a un tipo determinado de conocimiento humano, por ejemplo, filológico, crítico y literario. Ello porque en el Dial. Leng. Valdés aplica, de manera característica, su implícita teoría general del conocimiento basado en la experiencia y en la observación, recurriendo a la experiencia humana y a la psicología de una manera diferente a la del humanista Vives, logrando mejores y más valiosos resultados que él, como apropiadamente ha observado Bataillon”.

4.2 Problemas del enfoque crítico

En este apartado, analizamos los problemas que hemos identificado en la perspectiva que mantienen los estudios críticos sobre la obra de Valdés. En concreto, hemos podido identificar cuatro problemas importantes que afectan a la interpretación del pensamiento del autor y a la situación del *Diálogo de la Lengua* dentro del panorama de la crítica. Primeramente, señalaremos la división que, en general, los estudios han querido ver en la obra valdesiana: por un lado los trabajos donde el asunto es espiritual (con una escasa atención a los trabajos bíblicos) y por otro lado el *Diálogo*, donde se trata la cuestión de la lengua. Sin embargo, en esta investigación consideramos que, dada la fuerte base bíblica que posee el pensamiento valdesiano, es necesario hacer una lectura del *Diálogo de la Lengua* integrada en el conjunto de su obra. En segundo lugar, también nos desviamos de la propuesta que hace J.C. Nieto en relación a la aplicación en el *Diálogo* de la epistemología presente en los trabajos espirituales del conuense. Como ya fue adelantado, entendemos que el pensamiento espiritual y lingüístico de Juan de Valdés está enraizado en su biblismo, por lo que, es más acertado entender el *Diálogo* como desarrollo de la actividad hermenéutica derivada de la lectura de la tradición bíblica, que como aplicación de una teoría epistemológica o de la necesidad de establecer un método para el abordaje de la cuestión lingüística.

Un tercer problema que hemos identificado en el enfoque crítico es el de la influencia del humanismo italiano en el interés que Juan de Valdés demuestra por el uso de la lengua vernácula. No obstante, a partir de la caracterización sociológica del autor, hemos podido comprobar que existen indicios importantes para pensar en un sustrato autóctono, en lo que concierne al asunto de la lengua vernácula dentro de la Península. Esta fuerza que propició la atención y el interés por la lengua vernácula, en su dimensión hermenéutica y patrimonial, se habría generado dentro de la actividad bíblica, llevada a cabo durante la Edad Media en el ámbito judeocristiano. Como explicamos en este apartado, a diferencia del humanismo italiano, en el que la cuestión de la lengua se presentaba fuertemente determinada por el ideal estético que representaba el latín, el asunto lingüístico en la modernidad española, con autores como Juan de Valdés, se nos presenta por una vía de carácter hermenéutico, que está estrechamente ligada al ámbito de la tradición comunitaria y en la que la lengua vernácula era legitimada por la realidad del uso común.

Por último, nos parece también pertinente abordar la diatriba interna que mantiene Valdés con Nebrija en *el Diálogo de la Lengua*, pues se trata del enfrentamiento entre dos concepciones distintas de la lengua y de su aprendizaje, principalmente, en lo que se refiere a

la distinción entre una lengua viva, que posee una tradición comunitaria y una lengua muerta, de la cual apenas nos resta un legado textual y a la que sí es posible aplicarle el método gramatical. Como indicamos más adelante, estas dos distintas concepciones nos remiten, por tanto, a un problema de mayor calado y fondo, esto es, el de la validez y el alcance del método cuando se trata de abordar la reflexión y el aprendizaje de una lengua viva, que, para Valdés, se realiza en el uso comunitario y en la expresión intencional del individuo, por lo que, además del tratamiento de los aspectos formales, se hace necesaria una especial atención a los elementos hermenéuticos que constituyen el uso de la lengua.

4.2.1 La naturaleza hermenéutica de la obra valdesiana

Como ya hemos indicado, el pensamiento valdesiano se desarrolla a partir de la lectura bíblica, tomando a San Pablo como guía en la relación histórica entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (entre la Ley y el Evangelio), que, en el mundo judeocristiano, vendrá a estructurar el ámbito de la conciencia. Por ello, entendemos que la obra de Juan de Valdés posee una naturaleza hermenéutica, es decir, de recepción, transmisión y actualización de la tradición judaica dentro del cristianismo, ahora, en lengua vernácula, que se había convertido, durante el período medieval, en la lengua común y patrimonial del mundo judeocristiano en la Península⁴⁷. Dicha naturaleza sólo puede ser explicada desde la raíz bíblica del pensamiento del autor, que es donde se realiza plenamente el ciclo de la tradición, en su dimensión oral y textual, siempre a partir de la pertenencia a una comunidad y de la expresión intencional del individuo.

⁴⁷ Sobre el carácter patrimonial del texto bíblico y de la lengua de la tradición, nos deja constancia Valdés en la *Traducción y Comentario de las Cartas de San Pablo a los Corintios* (1856, II, p. 28): “El Apóstol san Pablo no escribió la Epístola de los Romanos á los teólogos predicadores que habia en Roma, sino á todos los que en roma eran Cristianos, i creían en Cristo, por haber oido, i rezado su Evangelio, para que con ella rezibiesen todos legítima i verdadera enseñanza de lo que pretende el Evangelio, i que así pudiese conformar su vida con la del autor que lo trajo del zielo, i lo mandó enseñar á los hombres. Ni tampoco escribió esta Epístola á los que en Corintio eran eminentes en autoridad, i en szienza sobre los otros, sino á todos los Cristianos que habia en Corintio: á chicos i grandes, altos i bajos, ignorantes i sabios. I si á todos pertenezia la epístola pues á todos fue enviada, también pertenezia á todos la intelijenzia de ella”. La preocupación por la accesibilidad al texto bíblico está presente en otros biblistas y espirituales españoles, que, como Valdés, reivindican el uso de la lengua común en el ciclo de la tradición. Francisco de Osuna se hace cargo de la cuestión de la lengua vernácula en sus *Abecedarios*, sabiendo que hasta entonces el latín había dominado el discurso religioso y las prácticas espirituales: “Puesto caso que esta manera de decir tenga harta apariencia, mayormente si en romance la pudiéramos tan propiamente declarar como la sentimos, lo cual es cosa dificultosa por la falta de los vocablos que importan conveniencias y relaciones y disposiciones y maneras de hacer unas cosas con otras o entendidas y cosas apartadas de la materia corporal y grosura a la cual está nuestro vulgar muy atado” (OSUNA, 2005, p. 13). Posteriormente, Fray Luís de León enfatiza el valor de la lengua comunitaria en los *Nombres de Cristo* (1991, I, p. 403): “Y porque las escribió para este fin, que es universal, también es manifiesto que pretendió que el uso de ellas fuese común a todos, y así, cuanto es de su parte, lo hizo; porque las compuso con palabras llanísimas y en lengua que era vulgar a aquellos a quien las dio primero”.

De ese modo, es posible afirmar que el interés que Juan de Valdés demuestra por el uso de la lengua vernácula en el *Diálogo* es resultado de la intensa actividad lingüística llevada a cabo en materia bíblica y espiritual, lo que le forneció una mayor conciencia del uso de la lengua, tanto en su dimensión textual cuanto oral. Esa conciencia no sólo opera sobre las cuestiones formales sino, sobre todo, en la dimensión hermenéutica del uso lingüístico. Aunque Valdés demuestra un buen conocimiento de los aspectos formales de la lengua, como veremos, no se reduce a ellos y avanza hacia el dominio hermeneútico del uso, contemplando el valor humanizado del límite (determinado por la experiencia y por la autoridad del uso), de la *escucha* (como acto de pertenencia y de reconocimiento) y de la expresión intencional (que permite habitar y regenerar la lengua que nos han transmitido nuestros antepasados). Estos aspectos del uso lingüístico se enraízan en una espiritualidad contagiada del mensaje de San Pablo y basada en la experiencia y en la autoridad del texto bíblico, que se presentan como resortes que mantienen viva la tradición y que deben ser operativos en el desarrollo de la conciencia histórica del hombre cristiano.

En lo que respecta a las cuestiones formales del uso de la lengua, Juan de Valdés no desarrolla un sistema teórico, como tampoco lo hace en los trabajos espirituales ni en su actividad bíblica, sino que se mueve dentro de un estilo descriptivo y reflexivo, que parte de la observación de las tendencias del uso de la lengua vernácula, en un momento en el que, además, no existe una regulación normativa oficial, sino un conjunto dinámico de referentes y la reflexión de los autores sobre el buen uso. El orden en el tratamiento de las cuestiones formales en el *Diálogo de la Lengua* no procede de un método establecido a priori y con carácter universal, sino del estilo del autor, que modula y organiza la exposición según su sensibilidad lingüística, como usuario perteneciente a una determinada comunidad.

A nuestro modo de ver, la lectura a partir de las influencias externas (erasmismo y humanismo) se relativiza en el momento que se integra el *Diálogo* en el conjunto de la obra del autor y se entiende su condición de mestizo, receptor de un legado que, de una manera significativa, determina su posición ante la cuestión lingüística. Al gramático Antonio de Nebrija, como veremos a continuación, es más fácil situarlo dentro de la corriente humanista, incluso por su período de formación en Italia, que marcó definitivamente el rumbo de su actividad en España como restaurador de la latinidad, tarea en la que también incluyó la codificación de la lengua vernácula y el restablecimiento del método gramatical para el estudio del latín. En cambio, en el caso de Juan de Valdés se identifican divergencias importantes con el humanismo (pagano y cristiano) en lo que atañe a la concepción de la lengua. Tales divergencias tan sólo pueden comprenderse atendiendo a su actividad bíblica,

que es la fuente primordial de su práctica espiritual y lingüística. La postura de Juan de Valdés hacia el uso de la lengua vernácula no parte de un imperativo de reforma estética o epistemológica, sino que, en verdad, es la mejor señal que el autor nos puede ofrecer de su cuidado por la tradición, entendida en el sentido que Gadamer le otorga, de espacio hermenéutico.

Como biblista, a partir del trabajo de traducción y exégesis de la Escritura, Valdés sabe que la tradición se realiza, primordialmente, en el uso de la lengua, por lo que el conocimiento de ésta es, sobre todo, conocimiento lingüístico. Al situarse dentro de la tradición, Valdés adopta una posición hermenéutica, que le permite conocer la lengua como usuario y por supuesto esa posición le puede llevar a equivocarse, pero siempre será un conocimiento vinculado a la experiencia y por tanto, dinámico, mutable y relativo. Esta posición difiere claramente de una posición dogmática, que le obligaría a adherirse a un método con validez universal, desde el que podría protegerse del error, pero que inhibiría la exposición directa a la experiencia de los fenómenos e impediría el avance de la comprensión de lo humano y de su sentido histórico.

Es, justamente, a partir de su posición de usuario, incorporado en la tradición, que podemos entender el nivel de conciencia lingüística que demuestra poseer Juan de Valdés en el *Diálogo de la Lengua*. Incluso con las equivocaciones, ambigüedades, deslices, imprecisiones, invenciones que se le pueden achacar en sus explicaciones, es difícil no percibir la tan acertada sensibilidad y agudeza que el autor presenta para percibir la complejidad del uso lingüístico, más allá de los moldes rutinarios y simplificadores del método gramatical. Dicha conciencia en relación al uso de la lengua, moldada por la sensibilidad y la agudeza perceptiva -Gadamer llama a este tipo de cualidades “tacto” (2004, I, p. 52) - es también una clara muestra de conciencia histórica dentro de la tradición, que, además, a Valdés se le presenta, doblemente, como tradición comunitaria (aquello que se transmite en el habla) y tradición textual (aquello que se escribe).

Por todo ello, consideramos que el concepto de lengua y de conocimiento, presentes en el *Diálogo de la Lengua*, han de ser entendidos como derivación del carácter hermenéutico del pensamiento valdesiano, que toma como centro la lectura y el estudio de la Biblia, a la luz de San Pablo. En este caso, no como materia de dogma, sino como documento histórico, sustrato para la reflexión espiritual y política, en el que, además, confluye un complejo legado de interpretaciones y en el que se registra la relación de Dios con su pueblo, una relación que, como ya vimos, para Valdés es histórica y no ontológica. Y, necesariamente, esta valoración histórica de la tradición bíblica y de su mensaje afecta, directamente, a la concepción

lingüística del autor, sobre todo, en lo que se refiere a la identificación de referentes del uso, que son mutables por la propia historia comunitaria, en vez de precipitarse en la fijación de modelos que apelan a un ideal.

A pesar de que, aparentemente, el *Dialogo* se nos presenta tan sólo como una exposición didáctica sobre el romance, la atención que Juan de Valdés le presta al uso de la lengua ha de ser comprendida como una necesidad hermenéutica que revaloriza la atención a la lengua, por ser donde se transmite, se recibe y se actualiza el conocimiento de la tradición, algo que había vivido en el núcleo familiar, en su período de formación en Escalona y en la Universidad de Alcalá. Ese es el motivo de que Juan de Valdés se sitúe dentro de la tradición, como un usuario más y no como un gramático, pues, en su condición de mestizo, despojado del dogma religioso y consciente del dominio de la tradición, esa era la única posición que le restaba, la de habitar el legado que había recibido, aprehendiendo su materialidad lingüística y comprendiéndolo desde los límites de su experiencia.

4.2.2 La cuestión de la lengua en el humanismo italiano y en el biblismo español

Como ya hemos indicado, otro aspecto importante en la revisión de la crítica es la tendencia a considerar el interés de Juan de Valdés por la lengua vernácula en la línea del humanismo italiano, que corría paralelo a la restauración de la latinidad en el mundo moderno. Este es otro punto que puede ser actualizado en el análisis del *Diálogo de la Lengua*, puesto que, como ya se ha demostrado, desde sus orígenes familiares, pasando por su formación, observamos que el interés por la lengua vernácula aparece como denominador común de todas esas fases, estrechamente ligado al ciclo de la tradición. Por consiguiente, es coherente pensar que Juan de Valdés, en su condición de mestizo, estaría siguiendo los surcos de su memoria y del legado peninsular en materia lingüística, claro está, dentro del nuevo marco cultural del humanismo renacentista.

Para ajustar aún más el análisis del pensamiento valdesiano, es necesario tener en cuenta que el interés por la lengua vernácula, lo que los humanistas italianos llamaron más tarde “questione della lingua”, en la Península Ibérica encuentra un activo motor de desarrollo en el biblismo medieval, primordialmente el de las comunidades sefarditas, en las que, dada la adaptación lingüística de sus miembros al romance, se habían iniciado, desde temprano, las traducciones de la Escritura a la lengua vernácula. En cambio, en Italia, tal y como apunta Carrera de la Red (1988, p. 37), la llamada cuestión de la lengua reunía el conjunto de dilemas

que habían surgido en la historia literaria y gramatical en torno al vulgar italiano y la discusión, desde el inicio, giró en torno a la necesidad de fijar el canon de la lengua nacional, en una búsqueda de unidad lingüística que pudiese encarnar también la unidad política.

El primer antecedente había sido en Dante, en el siglo XIV, cuando elaboró su *De Vulgari Eloquentia*, un tratado en el que el autor reflexiona como poeta (dentro del contexto medieval de ideas sobre la retórica) y en el que también expuso su ideal de unidad lingüística, por cierto, inversamente proporcional a la situación real de fragmentación lingüística y política que vivía Italia. Este ideal, para Dante, era afín al de una unidad política basada en la figura aglutinadora de un emperador, en una tentativa de imitar el gobierno del imperio romano, que representaba una confiable unidad cultural, mucho más imaginada e idealizada por estos nuevos humanistas de lo que en realidad fue en el período antiguo.

En Italia, la reflexión sobre la lengua avanzaba por la vía de la retórica y culminó en una revisión general de la organización sociopolítica y cultural de la época (CARRERA DE LA RED, 1988, p. 17), con esa fuerte reivindicación de un supuesto pasado ideal donde existió la unidad y el orden, el del imperio romano con su única y compacta lengua, el latín (aunque en la realidad histórica de éste, como lengua viva, esa situación de unidad nunca existió). Así sería desde Lorenzo Valla, en su posición de batalla contra la barbarie medieval y la restauración de la pureza y perfección del latín, al modo del “usus loquendi” de Cicerón y Quintiliano, hasta el mismo Bembo que, en su *Prose della Volgar Lingua*, escrita entre 1521-1525, pretendía legitimar la lengua vernácula a través de los valores de perfección, pureza y estabilidad que los humanistas le habían conferido al latín, priorizando, la expresión literaria como la principal vía para elevar el reconocimiento y el estatus de la lengua vernácula. De hecho, Bembo, seleccionó como modelo normativo del vernáculo a Boccaccio en la prosa y a Petrarca en la poesía, por ser éste, además, representante del dialecto florentino, el más elevado entre todos los dialectos por su intrínseca calidad literaria (CARRERA DE LA RED, 1988, p. 38-40).

Por lo expuesto, es posible pensar en dos tendencias diferenciadas dentro del humanismo moderno a la hora de tratar la cuestión lingüística. En el caso italiano, se presenta una tendencia movida por un imperativo estético y retórico de unidad y orden que se traslada al ámbito de la identidad nacional y que adopta el latín como lengua ideal. En el caso español, encontramos una tendencia distinta, impulsada por la necesidad hermenéutica del repaso de la tradición, cuyo referente es la comunidad de hablantes en toda su pluralidad y dinamismo. Así, mientras que los italianos abordan la cuestión de la lengua desde el ideal cultural del latín, llevando la discusión del vernáculo hacia cuál es el mejor modelo para la excelencia del

uso, en la Península, dada la situación de cruce y pervivencia de tradiciones, parece que se vincula, de un modo significativo, la lengua romance a la traducción y exégesis del texto bíblico, lo que deriva en una reflexión sobre el uso de la lengua de tipo pragmático y hermenéutico, despojada de imperativos estéticos y con base en la realidad y en la experiencia comunitaria. La reflexión lingüística dentro de esta tendencia peninsular, arraigada en el biblismo, se deriva de una concepción del uso del romance como realidad fehaciente y como parte constitutiva del ciclo hermenéutico de la tradición.

En ese contexto, la transición hacia la modernidad, en todo el siglo XV, supuso en España la aparición de las primeras obras de codificación lingüística (gramáticas, ortografías y diccionarios), así como de reflexión sobre el uso de la lengua y su aprendizaje, en una línea fuertemente filológica, que, según Lope Blanch (1990, p.50) caracterizará irremediabilmente el pensamiento lingüístico español. En esa línea, Enrique de Villena, en 1433, publicó su *Arte de Trovar*, donde introdujo valiosas notas sobre la realización fonética y las grafías del castellano de su tiempo. En la misma centuria, Juan del Encina compuso el *Arte de Poesía Castellana*, incluido dentro del *Cancionero* y publicado en 1496, ofreciendo datos sobre el uso del castellano y opiniones de carácter normativo sobre la lengua vernácula. Encina había sido poeta, músico y autor teatral del prerrenacimiento español, bajo el reinado de los Reyes Católicos, elaborando también obras importantes de traducción, como las *Églogas* de Virgilio. A este mismo período corresponde la aparición de la primera *Gramática de la Lengua Castellana*, de Antonio de Nebrija, publicada en 1492 y que le serviría a Valdés como excusa para contraponer arte y uso en el *Diálogo de la Lengua*. Asimismo, el humanista andaluz fue el primero en componer una ortografía de la lengua vernácula, *Reglas de la Ortografía en Lengua Castellana*. En 1494, apareció el primer trabajo lexicográfico sobre el castellano, a cargo del cronista Alonso de Palencia, que elaboró el *Vocabulario Universal en Latín y Romance*.

En los antecedentes de la reflexión sobre el vernáculo, no se pueden pasar por alto las dos primeras referencias a la diversidad dialectal del castellano y a la norma, también biblistas, como Valdés, de origen judío. Primeramente, la del rabino de Guadalajara Mosé Arragel, que en la introducción a la *Biblia de Alba*, publicada en 1430, aludía a la variedad dialectal de la lengua⁴⁸. En segundo lugar, encontramos al judeoconverso aragonés, Gonzalo

⁴⁸ Afirma Mosés Arragel (apud. FRAGO, 1999, p.591): “E bien asy como hoy día en un singular regno la lengua en los omnes equal non es, conviene saber, por las letras o por modos (syllabas) de órganos. Bervigracia, en Castilla sean cognoscidos leoneses e sevillanos e gallegos. E aunque en parte quieran por vía de descognoscimiento fablar vocablos e motes qualque, tantos ende averá que ninguno destos cambiar non podrá, por onde de necesario cognoscidos son”.

de Santa María que, hacia 1490, en el prólogo a su traducción al vulgar de los *Santos Padres* de San Gerónimo incluyó una valiosa reflexión sobre las variedades del español, que coincidía con la que propone Juan de Valdés en el *Diálogo de la Lengua*. Como ya hemos indicado, Valdés citaría, más tarde, la obra de Santa María en el *Diálogo* (VALDÉS, 1995, p. 247) y también la mencionaría, de nuevo, en el *Diálogo de Doctrina Cristiana* (VALDÉS, 1997, p. 133), por lo que puede confirmarse el conocimiento del libro por parte del autor conguense.

Es coincidente el planteamiento de los dos biblistas judeoconversos, Santa María y Valdés, en cuanto a la variación natural del uso lingüístico. Ambos concebían el castellano como una lengua viva, con una comunidad de hablantes heterogénea, que estructuraba su unidad en torno a la figura de un príncipe, tomada como un referente principal en el buen uso de la lengua⁴⁹. Se puede observar como ambos autores, a diferencia de los italianos, indican una referencia política y no literaria, que, además, incide en la necesaria articulación entre el gobernante y los miembros del cuerpo comunitario⁵⁰. Tanto en el judío Mosés Arragel como en los dos judeoconversos, Santa María y Valdés, se puede identificar un claro interés por la lengua vernácula, pero partiendo, eso sí, de la observación de la realidad del uso. Esa posición les llevó a reflexionar sobre la variedad y la variación, insertándola en sus respectivas concepciones sobre la norma que debía guiar el buen uso del castellano. Si el uso de una lengua viva es dinámico y diverso (“las diversidades que hay en el hablar castellano”, en sus regiones y en sus distintos grupos sociales, “gente vulgar” y “gente noble”) y continuo

⁴⁹ Dice Valdés en el *Diálogo* (1995, p.139-140) que “con este presupuesto, digo que dos cosas suelen principalmente causar en una provincia diversidades de lenguas: la una es no estar toda debaxo de un príncipe, rey o señor, de donde procede que tantas diferencias ay de lenguas quanta diversidad de señores; la otra es que, como siempre se pegan algo unas provincias comarcanas a otras, acontece que cada parte de una provincia, tomando algo de sus comarcanas, su poco a poco se va diferenciando de las otras, y esto no solamente en el hablar, pero aun también en el conversar y en las costumbres”. Y un poco más adelante continua (ibid., p. 142): “Si me avéis de preguntar de las diversidades que ay en el hablar castellano entre unas tierras y otras será nunca acabar, porque, como la lengua castellana se habla solamente por toda Castilla, toda Andaluzia, y en Galizia, Asturias y Navarra, y esto aun basta entre la gente vulgar, porque entre la gente noble tanto bien se habla en todo el resto de Spaña, cada provincia tiene sus vocablos propios y sus maneras de dezir”.

⁵⁰ Pablo de Santa María (apud. FRAGO, 1999, p. 594) expone por primera vez la relación entre unidad y diversidad en el español: “Ay allende esso en la misma Castilla, como son diuersos reynos en vno ayuntados, algunas tan grosseras y ásperas lenguas, como es Galizia, Asturias y Tierra de Campos, que ni aquellas ni lo muy andaluz es auído por lenguaje esmerado. Ca lo vno de muy grueso y rudo se pierde, y lo otro de muy morisco en muchos vocablos a penas entre los mismos castellanos se entiende. Ca el vocablo deue ser como la moneda, de tan buena liga, peso y cuño, que en ninguna tierra de las mismas del príncipe que la batió rehusé. Y luego que el mote o palabra es de muy andaluz tan çerrada, que a malaués en el mismo Reyno, saluo en aquel lugar solo donde le hablan, se entiende”. En otro pasaje, Santa María (apud. FRAGO, 1999, p. 600) se refiere al príncipe como modelo lingüístico: “Y porque el real imperio que oy tenemos es castellano, y los muy excelentes rey e reyna nuestros señores an escogido como por asiento e silla de todos sus reynos el reyno de Castilla, deliberé del poner la obra presente en lengua castellana, porque la habla comúnmente más que todas las otras cosas sigue al imperio. Y quando los príncipes que reynan tienen muy esmerada y perfecta la habla, los súbditos esso mismo la tienen. Y quando son bárbaros y muy ajenos de la propiedad del hablar, por buena que sea la lengua de los vasallos y súbditos, por discurso de luengo tiempo se haze tal como la del imperio”.

(obsérvese como Valdés ya identifica, por ejemplo, la transición y el contacto en zonas de paso de un dialecto a otro, “cada comarca toma algo de la otra vecina”), difícilmente, la norma puede ser formulada como un modelo inmutable y cerrado.

Al contrario, la salida que parecen encontrar estos autores, de origen judaico, es reconocer como autoridad el uso en su diversidad e identificar un referente político, que existe, no por un imperativo divino o por un ideal estético, sino por la propia necesidad de estructuración que presenta la comunidad y que, por tanto, posee un carácter inmanente, relativo a la historia de los asuntos humanos. Si el príncipe es necesario para algo tan fundamental como el gobierno de los hombres, el uso que él haga de la lengua también será un referente actuante en la vida lingüística de la comunidad, no solamente por imposición sino por reconocimiento de un mayor saber en las cuestiones humanas y, por tanto, también una mayor propiedad a la hora de dar sentido a su expresión lingüística.

Al igual que Gonzalo de Santa María o Mosés Arragel, ambos traductores y comentaristas bíblicos en lengua vernácula, en Juan de Valdés el uso de la lengua se entiende a partir de la comunidad, sin la cual es imposible concebir ninguna lengua viva. A la hora de identificar una autoridad en el uso del castellano, Valdés se decanta por los refranes que representan una síntesis expresiva del pensamiento comunitario. Dentro de esa realidad articulada que es la comunidad, Valdés va identificando la variedad de usos dialectales y también sociales (los aldeanos de Castilla, las viejas de su tierra hilando tras el fuego o los hombres cultos de la corte), siendo todos uno a través del uso de la misma lengua, el castellano, en un importante continuo entre habla y escritura⁵¹. En el *Diálogo*, la lengua posee un valor patrimonial, es y pertenece a todos los miembros por igual, lo que, como explicaremos más adelante, coincide plenamente con el reconocimiento del vernáculo para la traducción y el comentario bíblico, como parte de la formación espiritual del individuo dentro de su comunidad.

Partiendo de esta concepción lingüística, el autor conque se circunscribe al conocimiento que él tiene como un usuario de la lengua, o lo que es igual, como miembro

⁵¹ Ya apuntamos en esta investigación que durante los Siglos de Oro el texto continuó manteniendo una estrechísima relación con el habla, por ejemplo, con prácticas de lectura en voz alta dentro del ámbito doméstico, donde quien poseía algún dominio de la lectura y de la escritura transmitía para el resto el texto, que a la par que se leía debía de ser comentado y envuelto en una situación de habla. Margit Frenk, al abordar la ortografía del período moderno, hace mención, entre otros, a las observaciones de Juan de Valdés sobre la correlación letra/sonido, que era un criterio dirigido a facilitar el acceso al universo de la escritura y que se justifica por un gran cuidado y atención al habla. Frenk (2005, p. 87) apunta: “Los abundantes tratados de ortografía –y pronunciación– que se compusieron entonces tienen mucho que decirnos sobre lo que ocurría en ese largo período de transición. Y lo que nos dicen, básicamente, es que el modo oral de la lectura era aún predominante. Nos dicen que la escritura estaba encaminada hacia la voz, y ésta hacia quienes debían escucharla; que se escribía teniendo en mente a un lector que pronunciaba lo que leía y a unos oyentes que querían entenderlo”.

comunitario. Valdés parte de su propia experiencia de uso para desarrollar la reflexión lingüística, siendo como era, un autor dedicado a la traducción y al comentario de la Escritura en lengua vernácula. La lengua era, como veremos, su principal aliada en la transmisión y en la formación espiritual, por lo que no es de extrañar su delicada y su aguda sensibilidad en la observación del *uso* del castellano, no sólo en los aspectos formales, sino, principalmente, en lo que atañe a la hermenéutica de la lengua. Al ceñirse a su experiencia como usuario, apoya su conocimiento en la comunidad a la que pertenece, por lo que no hay lugar para la sistematización cerrada en categorías gramaticales, sino que, en su lugar, como recurso expositivo, el autor conque se opta por la descripción de los usos del castellano, tal y como él los conoce. La formación lingüística de Valdés había ocurrido en el Reino de Toledo, al que pertenecía su Cuenca natal, y a ella se circunscribe su primer conocimiento de la lengua⁵². En ese sentido, Valdés mostrará su tendencia selectiva hacia usos que están arraigados en la comunidad, sean cultos o más populares, lo que revela el peso de la transmisión, oral y textual, en la práctica lingüística⁵³.

4.2.3 Arte y uso

Otro de los aspectos que recoge la crítica del *Diálogo de la Lengua*, es la oposición entre *arte* y *uso* presente en el pequeño tratado. Dicha oposición explicaría la diatriba que Juan de Valdés mantiene contra Antonio de Nebrija y su *Gramática*. No se trata, como en muchos casos han querido ver los estudios, de un reproche hacia su andalucismo, sino que, como bien indica Alcalá (1997, p. 40) existe en los dos autores una concepción diferente de la lengua y de su aprendizaje. Aunque ambos son reconocidos como autores del humanismo

⁵² A este respecto le pregunta Torres: “No os queremos meter en ese labirinto; solamente, como hombre criado en el reino de Toledo y en la corte de España, os preguntaremos de la lengua que se usa en la corte y, si alguna vez tocaremos algo de otras provincias, recibiréislo en paciencia”. Y Valdés (1995, p. 142) responde: “Mientras me mandáades acortar la materia y no alargarla, de buena voluntad os obedeceré”.

⁵³ Juan Antonio Frago Gracia (2002, p.89-109) compara el corpus del *Diálogo de la Lengua* del autor conque se con el *Veter Pater Pauperum*, *El culto de San Julián en Cuenca*, guardado en un manuscrito de 1518, en el que se recogen testimonios sobre los milagros de San Julián procedentes de gentes de toda Castilla la Nueva. Frago Gracia apunta las coincidencias en los usos dialectales del *Diálogo* y del *Veter Pater*, lo que confirma la adhesión de Valdés a su variante regional de uso cuando tiene que optar y describir las tendencias existentes, por ejemplo, la preferencia de “trujo” frente a “trajo”, uso del pronombre átono “os” frente a las formas de sujeto, alternancia de las formas gráficas *x-j* e indistinción de *z* y *c* o el uso de *b* en ciertos vocablos como “cibdad”, que aunque no es innovador se corresponde con la pronunciación y la escritura de su región. Es importante también lo que indica Frago Gracia (1999, p. 613) en cuanto al uso establecido y el sentido de la innovación en los autores modernos como Valdés: “De lo últimamente dicho y de las continuas llamadas a la naturalidad y llaneza del lenguaje se desprende que en el siglo XVI no sólo actuaron normativamente los modelos literarios, sino también la aceptación del uso lingüístico oral, cuando era mayoritario y no connotado de vulgarismo; pero más aún si estaba acendrado por la tradición”.

español, demuestran tener posiciones divergentes hacia la cuestión de la lengua, que se explican por su distinto perfil sociológico y su distinta postura ante la tradición.

A diferencia del autor conquense, Antonio de Nebrija poseía una completa formación universitaria, de corte humanista, cuyo principal fundamento eran los estudios de la gramática y del latín. Había pasado, además, varios años en Bolonia, donde había completado su formación humanística, absorbiendo las enseñanzas filológicas de Lorenzo Valla, el padre del humanismo italiano. Valla era el autor del tratado *De Elegantia Linguae Latinae*, que tuvo una importante repercusión en la cultura del Renacimiento. En este tratado, Lorenzo Valla realizaba una exposición de la gramática latina con base en los mejores autores clásicos, que, según el humanista italiano, tenían que constituir el modelo para el buen uso del latín y para el estudio filológico. A su regreso de Italia, Antonio de Nebrija se decide a restablecer la latinidad en suelo peninsular y a ello le dedicará su proyecto intelectual en las universidades en las que actuará. Será su principal cometido, el mismo que el de Valla, derrocar “la barbarie” y restaurar “la civilización” (Rico, 1978), un propósito que influirá a la lengua vernácula, que también tendrá que pasar al orden metódico de la gramática.

La *Gramática de la Lengua Castellana* fue el primer intento de fijación y codificación del castellano, pero no tuvo más ediciones que la de 1492. Habría que esperar al siglo XVIII para encontrar la segunda, de la mano del Conde de Saceda, lo que ya sería algo bastante sintomático de la recepción del libro y del reconocimiento de Nebrija en su tiempo. Si bien la *Gramática* sirvió de modelo a otros gramáticos posteriores, como Villalón o Jiménez Patón, en verdad, no se puede hablar de una inserción en la enseñanza, ya que aún no existía una escolarización plena referida al vernáculo donde pudiese aplicarse el método, ni tampoco sería decisiva en la conformación normativa, puesto que los autores del Siglo de Oro no basaron el buen uso de la lengua en el estudio gramatical, sino en el “buen gusto” de los escritores, que se puede entender como la suma de su sentido pragmático y estético que éstos poseían como usuarios particulares dentro del ámbito comunitario⁵⁴. No se puede hablar, por lo tanto, en este período del español, de una uniformización normativa del castellano (inclusive, ya recientes estudios refutan el tan manido tópico de una “norma toledana” que, supuestamente, habría servido de modelo en la uniformización del español) y menos aún a partir de esas

⁵⁴ Según Gröver (apud. QUILIS, 1984, p. 85): “En la formación de la lengua literaria de España, tal y como la vemos manejada en las obras de Hernando de Herrera, Jorge de Montemayor, Cervantes, Lope de Vega y Calderón, entre otros, sólo ha tenido parte el saber y buen gusto del escritor y no, como en Italia y en Francia, la gramática”.

primeras tentativas de codificación gramatical de la lengua⁵⁵. En realidad, Nebrija fue mucho más reconocido por su infatigable defensa del latín, que por las incursiones en la lengua vernácula, prueba de ello fue el éxito fulminante de las *Introductiones Latinae*, publicadas en 1481. Al final, el lugar que ocupó el gramático en la historia cultural fue como primer humanista a la manera italiana y como filólogo clásico, con aportaciones particulares, desde su indeleble clasicismo, al inicio de la gramática y de la ortografía del romance.

La edición del libro coincidía con el momento de máxima fuerza política de los Reyes Católicos (1474-1506), cuyo proyecto de unidad político-religiosa y de expansión territorial será continuado posteriormente por su nieto Carlos V (1516-1556). Antonio de Nebrija, siguiendo la senda del humanismo italiano, expresa en el prólogo de la *Gramática* la idea de una lengua, como entidad ideal, que acompaña el florecimiento y el declive de esa unidad política que es el imperio: “Cuando bien conmigo pienso, mui esclarecida Reina, i pongo delante los ojos el antigüedad de todas las cosas que para nuestra recordación y memoria quedaron escriptas, una cosa hallo y saco por conclusión mui cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio; y de tal manera lo siguió, que junta mente començaron, crecieron, y florecieron y después junta fue la caída de entrambos” (NEBRIJA, 1984, p. 97).

Por otro lado, más allá de esa dimensión política, encarnada en un ideal lingüístico integrado en la unidad imperial, la *Gramática* posee claros fines pedagógicos, de enseñanza y de estudio de la lengua vernácula, pero que también se someten al modelo latino. En el prólogo Nebrija indica los tres destinatarios de su trabajo: como gramático, a Nebrija le interesa el estudio del latín y la gramática de la lengua vernácula se presenta como un instrumento de auxilio, pues permite al estudiante familiarizarse con los conceptos gramaticales, en su propia lengua, para, en un segundo nivel, iniciar el estudio gramatical del latín. Además, el gramático sevillano está interesado en que su *Gramática Castellana* sirva para el estudio de los extranjeros, equiparando, con ese movimiento, el aprendizaje de una lengua viva al de una lengua muerta⁵⁶.

⁵⁵ Para una reflexión más profunda sobre el aspecto de la norma y el uso en la historia del español, así como entre los autores del período moderno, consultar Frago Gracia (1999; 2002).

⁵⁶ “I seguir se a otro no menor provecho que aqueste a los ombres de nuestra lengua que querían estudiar la gramática del latín, por que después que sintieren bien el arte del castellano, lo cual no será mui difficile, por que es sobre la lengua que ia ellos sienten, quando passaren al latín no avrá cosa tan escura que no se les haga mui ligera [...] El tercero provecho deste mi trabajo puede ser aquel que quando en Salamanca di la muestra de aquesta obra a vuestra real Majestad, me preguntó que para qué podía aprovechar, el mui reverendo padre Obispo de Ávila me arrebató la respuesta, respondiendo, por mí, dixo que después que vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, con el vencimiento de aquellos ternían neccessidad de recebir las leies quel vencedor pone al vencido, con ellas nuestra lengua, entonces, por esta mi Arte, podrían venir en el conocimiento della, como agora nos otros deprendemos el arte de la gramática latina para deprender el latín. I cierto assí que no sola mente los enemigos de nuestra fe, que tienen ia neccessidad de

Es en este punto donde surge la diatriba que mantiene internamente Juan de Valdés contra Nebrija en el *Diálogo de la Lengua*. No es un enfrentamiento superficial o trivial, sino que alude a una discusión más profunda sobre el diferente concepto de lengua y de conocimiento que ambos autores presentan en su obra, resultado de su distinta formación y trayectoria biográfica, así como de sus diferentes intereses intelectuales y visiones de mundo. La oposición entre lengua viva y lengua muerta suponía también distintas maneras de abordar el aprendizaje, por el arte o por el uso, y un diferente tratamiento de la lengua, ya que en el pensamiento de Nebrija prevalece la realización escrita, que es lo que justifica y da soporte a la gramática. Mientras que para Juan de Valdés, la identidad natural de una lengua viva reside en el habla, que es lo común a todos los usuarios. Al mismo tiempo, en el pensamiento valdesiano, se observa un esfuerzo por alinear el habla con la escritura, intentando que la escritura se desarrolle desde las formas del habla natural, tanto en su biblismo como en su espiritualidad. Así, se entiende mejor la postura de Juan de Valdés en el *Diálogo de la Lengua* a favor del uso común del hablar, base de un estilo y de un aprendizaje natural.

Por otra parte, el autor conquense se niega a entrar en “gramatiquerías” a la hora de explicar las dudas de los tres amigos, pues, tratándose de una lengua viva, lo que ha de prevalecer es el uso y este sólo es posible formando parte de la comunidad de hablantes. Así, el *Diálogo*, como hemos visto parte de una situación real de uso de la lengua entre Juan de Valdés y tres amigos, que ya se conocían y que, por tanto, se hablaban y cuya relación se mantiene, durante la ausencia del amigo, por escrito, recibiendo correspondencia de Valdés. El contexto de aprendizaje de la lengua es el propio para una lengua viva, el de la relación siendo ésta el germen comunitario. Mientras tanto, para Antonio de Nebrija, el castellano se ha de aprender de la misma manera que el latín, con la gramática, por lo que el componente comunitario queda fuera del proceso de aprendizaje y, como sustituto de éste, se establece un sistema de reglas y un modelo literario para orientar el buen uso de la lengua.

En la *Gramática*, el maestro sevillano opta por ejemplificar el buen uso con el *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena, un autor de estilo altamente cultista, al que Juan de Valdés criticará por su estilo oscuro y latinizante⁵⁷. En cambio, en la propuesta valdesiana del

saber el lenguaje castellano, mas los vizcainos, navarros, franceses, italianos, todos los otros que tienen algún trato y conversación en España y necesidad de nuestra lengua, si no vienen desde niños a la deprender por uso, podrán la más aína saber por esta mi obra” (NEBRIJA, 1984, p.101-102).

⁵⁷ Dice Valdés (1995, p. 240), sobre el estilo oscuro de Juan de Mena: “Pero porque digamos de todo, digo que de los que an escrito en metro dan todos comunmente la palma a Juan de Mena, y, a mi parecer, aunque merezca quanto a la doctrina y alto estilo, yo no se lo daría quanto al dezir propiamente, ni quanto al usar propios y naturales vocablos, porque, si no m’engaño, se descuidó mucho en esta parte, a lo menos en aquellas sus Trezientas, en donde, quiriendo mostrarse doto, escribió tan oscuro que no es entendido, y puso ciertos vocablos, unos que por grosseros se devrían desechar, y otros que por muy latinicos no se dexan entender de todos, como

Diálogo de la lengua, como veremos, no se establecen modelos, sino que se identifican referentes con un sentido histórico, es decir, que atienden a la realidad del uso y no a un ideal lingüístico establecido por un autor. Por eso el conquesse se refiere a los hombres de la corte, pero también a las mujeres de su tierra y a los aldeanos de Castilla y evalúa a los autores literarios por la actualidad y veracidad de su expresión lingüística. El buen uso se constituye, según indica Valdés, dentro del conjunto dinámico de la comunidad, siempre susceptible a variación y cambio por su propio devenir histórico.

De esa distinta concepción de la lengua presente en los dos autores, como un producto de la cultura letrada o como un patrimonio vivo en el uso de los hablantes, se deriva también una distinta propuesta estilística, por lo menos en lo que concierne al énfasis en la forma lingüística y al sentido de la expresión. Teniendo en cuenta el modelo de buen uso escogido por Nebrija, entendemos que para el gramático lo esencial es el dominio de la forma, asemejando el castellano al latín, una tendencia que, por otro lado, obstaculizaba la accesibilidad a la comprensión de los textos. Esa es la principal crítica que Juan de Valdés le hace a Juan de Mena en el *Diálogo*. Valdés le achaca la falta de claridad en su manera de decir, justamente por una saturación en la forma expresiva, en el intento de asemejar el castellano con el latín culto. Lo que a Valdés le interesa estilísticamente es el respeto a la comunidad de uso y la expresión intencional, es decir, que el usuario consiga decir lo que quiere decir de una manera sucinta y clara. No se trata de un ejercicio meramente estético, sino de una acción interior que le permite al individuo reconocer la dimensión comunitaria del uso lingüístico y conocer su dirección expresiva, según su ánimo, término que es persistente en toda la obra valdesiana y que presupone una habitabilidad del uso de la lengua en forma de experiencia de vida y conciencia.

Estos presupuestos estilísticos, como demostraremos en el siguiente capítulo, presentan un carácter hermenéutico que se comprende desde la raíz bíblica del pensamiento del autor, integrado en el ámbito de la tradición, distinto de la concepción lingüística del nebrijense, que se basaba en el proyecto intelectual de los humanistas italianos, por el que se establecía la restauración del latín para la reforma cultural y moral de la República Cristiana. Si por su origen y su formación Valdés se nos presenta como un continuador del ciclo de la tradición, Nebrija, por el contrario, es un reformador, dispuesto a enderezar la “barbarie medieval” y eso se observa en el tratamiento del texto bíblico, que el gramático cree poder

son “rostro jocundo, fondón del polo segundo” y “cinge toda la sfera” que todo esto pone en una copla, lo qual a mi ver es más escribir mal latín que buen castellano”.

alterar según las directrices de renovación del latín, lo que, como ya vimos, le valió la expulsión del equipo cisneriano. En cambio, el conquense mantenía una postura de alineamiento de la fuente con la lengua vernácula, lo que suponía un gesto de continuidad con el legado transmitido en materia bíblica. Esta postura le permitiría profundizar en la naturaleza lingüística de la tradición, siendo ésta, como exponemos a continuación, el fundamento principal de la concepción de lengua y de conocimiento presente en el *Diálogo de la Lengua*.

5 LENGUA Y CONOCIMIENTO EN JUAN DE VALDÉS

A partir de la revisión de los horizontes históricos en la interpretación del autor, que nos ha llevado a contemplar el papel de la tradición en el origen y desarrollo de su pensamiento, mantenemos la tesis de que el *Diálogo de la Lengua* es un desarrollo de la reflexión sobre la naturaleza lingüística de la tradición que el conense ya venía realizando en sus trabajos bíblicos y que afecta a su pensamiento lingüístico y espiritual. En este sentido, es posible hablar del carácter hermenéutico del pensamiento valdesiano, en la línea contemporánea de Gadamer, en la que se pone a prueba la validez universal del método para lo que el alemán denomina Ciencias del Espíritu.

En esta misma línea, se entiende el rechazo de Valdés al exclusivismo del arte, a la imposición de los métodos ascéticos y al abordaje patrístico de la biblia, mucho más a favor del uso común del hablar y de la experiencia (“el negocio cristiano no es ciencia, sino experiencia”, repetirá en sus escritos). El método establece un orden racional y objetual que le sirve a las Ciencias de la Naturaleza, pero no necesariamente ayuda en la comprensión de las cuestiones del espíritu humano que, para ambos autores, se caracterizan por ser relacionales. No es casual que Gadamer, explique la tradición y su valor hermenéutico a partir de la relación humana de un “yo” y un “tú”, igual a como Valdés entiende el conocimiento de la lengua, la lectura de la Biblia y la vida espiritual.

Partiendo de la tesis enunciada, podemos afirmar que el *Diálogo de la Lengua* presenta una concepción hermenéutica de la lengua y del aprendizaje, fundamentada en lo que en esta investigación vamos a denominar “experiencia de uso” (SERRANO, 2010, p. 211) y “principio de relación”, que obedece a un sentimiento de pertenencia (ROCA, 2009, p. 144). Estos fundamentos son los que van a guiar la descripción lingüística, los criterios estilísticos y las orientaciones pedagógicas en el *Diálogo*. Dicha concepción coincide con los planteamientos de Gadamer en relación al carácter de lenguaje que tiene la tradición y cómo ese aspecto determina también el aprendizaje y el uso de una lengua, pues, según el filósofo alemán (2004, I, p. 499), aprender una lengua es comprenderla y eso tan sólo puede ocurrir cuando se vive en ella.

Como ya vimos, el filósofo alemán, apoya tal reflexión en el problema de la traducción, de la misma manera que Valdés. Esa habitabilidad del uso de la lengua (que es también la habitabilidad de la tradición), a la que volveremos a referirnos en este capítulo, es lo que le confiere autenticidad hermenéutica y, en el caso de Juan de Valdés, dependerá

directamente de la aportación que el usuario haga a través de su experiencia, como miembro de una comunidad de hablantes, sea la de su lengua materna o la de una lengua extranjera.

En concreto, para comprender lo que es experiencia de uso y principio de relación en Juan de Valdés y cómo operan en esa concepción hermenéutica del uso de la lengua, nos apoyamos en los tres criterios estilísticos del autor, referidos al buen uso del castellano. En el primero Valdés nos indica que “sin afectación ninguna escribo como hablo”; en él se contempla una concepción de la lengua y del conocimiento, basada en la transmisión y en la patrimonialidad del habla comunitaria. A través de este criterio, Juan de Valdés establece una continuidad entre el habla y la escritura, que significa también la coherencia entre la vida y el pensamiento. El segundo criterio, se refiere a la intencionalidad; según Valdés, el buen uso del castellano pasa por “decir lo que se quiere decir haciéndose entender”. Valdés se refiere al sentido como una acción interna, que supone una vuelta a nuestra experiencia para hacerla comprensible, de forma que pueda nutrir y fortalecer las relaciones que conforman la vida comunitaria. Se trata de una manifestación del cuidado hacia quien escucha (un *tú*), siendo una acción interna de conocimiento de uno mismo y de reconocimiento del otro, por la que se habilita la transmisión de lo que se ha considerado y se sabe, por experiencia de vida. Por último, abordamos el tercer criterio estilístico que, según Valdés, consiste en “explicar el concepto del ánimo”.

Nos detendremos, especialmente, en el término “ánimo”, que le confiere una cualidad introspectiva al uso de la lengua. Dicha cualidad del uso lingüístico pasa por un conocimiento de nuestras pasiones y de cómo estas afectan al uso lingüístico en el desarrollo de la conciencia y a la escucha como forma de pertenencia. Nos interesa tratar este concepto desde un abordaje filológico (el término en los textos) e histórico (la evolución de su sentido), sobre todo, porque Valdés no se apropia del término convirtiéndolo en un tecnicismo, aislado del uso común, sino que se vale de él dentro del caudal de la tradición (oral y textual), contribuyendo al enriquecimiento de sus valores semánticos y a la caracterización de un tipo de espiritualidad vivencial que afecta al uso de la lengua.

5.1 “Escribo como hablo” y el valor hermenéutico de la transmisión

El criterio lingüístico de “escribir como se habla”, presentado en el *Diálogo de la Lengua*, presupone un alineamiento de la escritura con el habla, siendo ésta última el principal referente lingüístico de la comunidad, ya que, de un modo natural, todos los miembros se manifiestan comúnmente en ella y, apenas algunos sectores, dominan y se sirven

habitualmente de la escritura como soporte cultural. Este primer criterio queda plasmado en un pasaje del *Diálogo* (1995, p. 233), en el que uno de los dos amigos italianos, Marcio, le pide a Valdés una explicación sobre el estilo a la hora de escribir en castellano:

M. Que nos digáis lo que observáis y guardáis acerca del escribir y hablar en vuestro romance castellano quanto al estilo.

V. Para dezir la verdad, muy pocas cosas observo, porque el estilo que tengo me es natural, y **sin afectación ninguna escribo como hablo**; solamente tengo cuidado de usar de vocablos que sinifiquen bien lo que quiero dezir, y dígolo quanto más llanamente me es possible, porque a mi parecer en ninguna lengua sta bien el afectación; quanto al hazer diferencia en el alçar o abaxar el estilo según lo que scrivo o a quien scrivo, guardo lo mesmo que guardáis vosotros en el latín.

En el pensamiento valdesiano, el habla constituye la principal fuente de la experiencia y de la historia comunitaria, de la que el texto escrito no debe separarse si quiere mantener su carácter patrimonial y hermenéutico. Este carácter depende de la pertenencia a la comunidad, que es la que garantiza la herencia y la transmisión de dicha lengua. La comunidad es lo que diferencia una lengua viva de una muerta, por ser el espacio donde se desarrollan los vínculos vitales, principalmente, a través de la escucha.

5.1.1 La comunidad

En este sentido, siguiendo la concepción de Juan de Valdés (1995, p. 121), lo que define una lengua viva es el “uso común del hablar”, frente a una lengua muerta, como es el latín, de la que tan sólo permanece la tradición textual:

M. Maravíllome mucho que os parezca cosa tan estraña el hablar en la lengua que os es natural. Dezidme, ¿si las cartas de que os queremos demandar cuenta fueran latinas, tuviéredes por cosa fuera de propósito que os demandáramos cuenta dellas?

V. No, que no la tuviera por tal.

M. ¿Por qué?

V. Porque he aprendido la lengua latina por arte y libros y la castellana por uso, de manera que de la latina podría dar cuenta **por arte y por los libros** en que la aprendí, y de la castellana no, sino **por el uso común del hablar**; por donde tengo razón de juzgar por cosa fuera de propósito que me queráis demandar cuenta de lo que sta fuera de toda cuenta.

Es necesario resaltar en este pasaje el término “uso” y “común”, ya que ambos remiten a la idea de comunidad, como parte constitutiva de la experiencia del usuario y del

aprendizaje de una lengua viva. El término “uso” se repite muy frecuentemente en el *Diálogo de la Lengua* refiriéndose a la práctica natural y habitual de la lengua, libre de cualquier condicionamiento metódico. Además, con estos dos términos, Juan de Valdés nos remite a la comunidad, entendida como un conjunto dinámico e integrador, al que se pertenece a través de la experiencia de uso que cada miembro porta. En la medida que se usa una lengua se pertenece a una comunidad, por lo que el aprendizaje para ser significativo y auténtico debe contemplar la dimensión comunitaria del uso lingüístico. Éste se fragua en la experiencia como usuario que sólo es posible dentro del ámbito comunitario, a partir de la relación que se establece con otros miembros.

Así, cuando Juan de Valdés describe el uso de la lengua se vale de la primera persona del plural o de la tercera del singular con el pronombre átono “se” (“usamos” o “se usa”; “decimos” o “se dice”), aunque también aparece la primera del singular, en la que el autor se posiciona como usuario reflexivo de su lengua (“uso”, “digo”, “escribo”) y la segunda del singular en la se recogen las observaciones que los discípulos hacen sobre el uso de Valdés (“usas”, “dices”, “escribes”). Esta modulación de las tres personas pronominales en el *Diálogo* (“yo”, “tú” y “nosotros”), representadas en el personaje de Valdés y de los tres amigos, alude directamente a la realidad comunitaria del uso de la lengua, si se prefiere, al “uso común”, al que cada miembro se incorpora a partir de su propia experiencia.

En la concepción de la lengua viva y de su aprendizaje, a partir del “uso común del hablar”, se revela la dimensión hermenéutica de la espiritualidad y del biblismo de Juan de Valdés, cuyo principal fundamento es la experiencia. Ya expusimos los diferentes valores semánticos del término en el pensamiento del autor y observábamos cómo la experiencia remitía al conocimiento vivencial de uno mismo y de Dios, un conocimiento que no puede ser formalizado en términos absolutos, sino que se presenta como un estado de consideración interior a partir de lo que se ha sentido y que, como veremos más adelante, le imprime sentido al uso de la lengua. En las *Consideraciones* el término experiencia es uno de los más recurrentes, ayudando a perfilar la espiritualidad del autor. Nos sirve la Consideración 5 (VALDÉS, 1997, p. 505) para ilustrar el valor vivencial del término, además de presentar un segundo valor, relativo a la habitabilidad:

Por entender mejor cuán diferentemente sienten en este reyno de Dios los que lo entienden por prudencia e inteligencia umana de los que lo entienden por exercicio y esperiencia, digo que considero la misma diferencia que en un árbol que tuviese sentimiento, el qual sentiría muy diferentemente el cómo es sustentado de la virtud de la tierra que no sentimos nosotros que por prudencia e inteligencia umana tenemos y entendemos que esto es así. [Entre

lo que saben y entienden de este reyno de Dios **por lo que leen y por lo que oyen los que están fuera dél**, y lo que entienden y saben del mismo reyno por lo que sienten y **por lo que prueban los que están en él**, conozco yo muy mayor diferencia que entre lo que saben y entienden del rijimiento y gobierno de un perfetísimo rey por lo que leen y por lo que oyen dezir los que están fuera dél, y lo que saben y entienden del mismo **rijimiento y gobierno** por lo que ven y prueban los que están en él.] Diré más que así como, según son diversas las calidades de las yervas que están en un campo, así diferentemente partizipan de la virtud de **la tierra** qual más y qual menos y qual de una manera y qual de otra, así, según son diversas las complixiones de los que están en el reyno de Dios, así diferentemente Dios les comunica su espíritu a quien más y a quien menos y a quien de una manera y a quien de otra, y todos están en un mesmo reyno y todos participan de un mesmo espíritu, así como todas las yerbas están en un mesmo campo y todas participan de una mesma virtud de la tierra.

Es importante indicar cómo, en este pasaje, Juan de Valdés utiliza dos símiles referidos a la actividad material para explicar el conocimiento que se adquiere por experiencia en el campo de lo espiritual. El primer símil, el del árbol que siente la sustentación de la tierra, pertenece a la vida natural y el segundo nos remite a la vida cultural, concretamente, al conocimiento que poseen del gobierno aquellos que se dedican a él. Ambas comparaciones aproximan el conocimiento espiritual al mundo de la actividad material y política, reforzando el carácter orgánico de su pensamiento. Además, la idea de la tierra, de la cual participan todas las criaturas en distintos grados y maneras, alude a la pertenencia y a la habitabilidad física que, de nuevo, por semejanza, permite entender el plano espiritual y lingüístico. La experiencia, así presentada, pertenece al curso natural de la vida y genera un conocimiento incorporado, que no siempre es posible formalizar en el discurso humano, pero que constantemente está presente, siempre y cuando exista un estado de consideración interior y de pertenencia.

Este valor de la experiencia, como conocimiento vivencial y como habitabilidad, fortalecido por los dos símiles, del mundo natural y cultural, nos remite al término “uso” en el *Diálogo de la Lengua*. En este tratado, el uso se presenta como una derivación del concepto espiritual valdesiano. Pues, de la misma manera que el hombre se conoce a sí mismo y a Dios por “experiencia”, conoce la lengua por su “uso”, lo que implica un conocimiento vivencial, que se recibe naturalmente, se aprovecha y se transmite, es decir, “se usa”, perteneciendo a una comunidad, habitándola. En este aspecto del uso lingüístico, el pensamiento valdesiano se anticipa a los planteamientos de Gadamer (2004, I, p. 499), para quien comprender una lengua no es un proceso interpretativo, sino una realización de vida, es decir, se comprende cuando se vive en ella. Un principio que a Gadamer le sirve tanto para las lenguas muertas como las

vivas, pero que en Valdés sólo es aplicable a las lenguas vivas, pues son éstas las que poseen una comunidad y es en el habla comunitaria donde se funda la tradición del uso y donde se revitaliza la tradición textual, en el caso de Valdés, específicamente, la tradición bíblica.

Otra línea tangencial con el pensamiento espiritual, es el término “común” que aparece entre los criterios estilísticos de Juan de Valdés y que nos dirige en el análisis hacia la comunidad de hablantes. En las prácticas valdesianas el término “experiencia” adquiere otro valor importante, el del conocimiento unitivo, a través del principio de relación, que Juan de Valdés expresa en la idea paulina del cuerpo de Cristo⁵⁸. Ya en el pasaje que hemos citado de la Consideración 5 el autor conque alude a esa idea de estar incluidos en un mismo reino o pertenecer todos a una misma tierra, de la que, cada criatura toma su provecho según su naturaleza. Se observa así, una percepción política de la unidad, que se constituye a través de la pertenencia y que se conforma en la individualidad de cada ser. Rescatamos el pasaje de la Consideración 73 (VALDÉS, 1997, p. 747), en la que Valdés acude explícitamente a la idea del cuerpo de Cristo, para resaltar ese conocimiento unitivo procedente de la experiencia del hombre cristiano:

Habiendo tomado esta resolución en el conceto que debo tener de Christo, me boy resolviendo en el conceto que debo tener de aquellos que son miembros de Christo, considerando a cada uno dellos hijo de Dios [...] que todos los miembros de Christo están unidos **entre** sí mismos y unidos con el mismo Christo y por tanto unidos también **con** Dios estando ellos **en** Dios y Dios en ellos. E así beo conplida aquella oración que hizo Christo al Padre por aquesta unión (Juan 17), diciendo: Ut et ipsi nobis unum sint, etc. y entiendo cómo esta unión consiste toda la perfición christiana.

De nuevo, es posible dimensionar el criterio lingüístico y pedagógico “del uso común del hablar”, presente en el *Diálogo de la Lengua*, a través de la hermenéutica bíblica del autor y de su pensamiento espiritual. El conocimiento extraído de la experiencia unitiva, por el principio de relación, nos conduce necesariamente al concepto de lo común y, por derivación, de la comunidad. La idea del cuerpo de Cristo, como resultado de la articulación “entre” los miembros, siendo Cristo la cabeza y haciéndose Dios presente “en” dicha relación, implica la base espiritual del concepto comunitario que maneja Juan de Valdés en el *Diálogo de la Lengua*, que se puede entender estrechamente vinculado con el pensamiento paulino. Es posible también percibirlo en pasajes de la traducción y del comentario a los *Corintios*

⁵⁸ La cuestión mesiánica, planteada a través de la incorporación en Cristo, se puede observar en la Consideración 107 (VALDÉS, 1997, p. 739) y en la 109 (Ibid., p. 747). También de San Pablo procede la idea de la incorporación en Cristo, que Juan de Valdés concibe como un proceso histórico de mortificación y consecuente purificación que afecta al interior de cada hombre, esto es, a su ánimo.

(VALDÉS, 1856, p. 8), en el que el Apóstol se refiere a la dimensión comunitaria del uso de la lengua en los siguientes términos:

Por tanto os ruego, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que todos digáis una misma cosa, i que no haya entre vosotros discordias; pero que seáis enteros en un mismo ánimo i en una mesma sentenzia.

Y Juan de Valdés aprovecha el pasaje para comentar muy literalmente el mensaje paulino, valiéndose de los términos que aparecen en la formulación estilística del *Diálogo de la Lengua*, a saber, “exprimir” y “ánimo”. El autor conque se resalta la idea de pertenencia a un mismo cuerpo, que en el uso de la lengua se traduce en una proyección comunitaria del acto mismo de decir, a partir de una misma voluntad, por la que ha de prevalecer el valor de la unión frente a la división de sentencias, opiniones e idolatrías. Un ánimo unitario, genera una expresión que consigue integrar las distintas partes. Así lo explica el conque (1856, p. 9) en el comentario:

Aquello [que digáis todo una mesma cosa], se entiende bien por lo que dirá luego, que nos dezian: Yo soi de tal, i otros: Yo soi de tal. Diciendo [discordias] divisiones, parzialidades i bandos. Por lo que aquí dize [enteros], el vocablo Griego, significa como seria dezir, entereza de miembros. I pareze que aludiendo san Pablo á que todos los Cristianos somos miembros de Cristo, quiso dezir que seáis miembros sanos i enteros, sin que os falte cosa ninguna. Lo mesmo pienso que entiende por [**una mesma sentenzia**], que por [**un mesmo ánimo**], i su intento es dezir: Pues sois miembros de un mesmo cuerpo, pára mientes que no haya en vosotros sino una voluntad, i un parezer, i una lengua con que **se exprima** aquella voluntad i aquel parezer.

De ese modo, podemos afirmar que, el carácter común del uso de la lengua que se indica en el *Diálogo*, se apoya en el valor hermenéutico de la experiencia espiritual, a partir de la unión con Dios, en la que cada miembro se agrega y pertenece a partir de su vivencia particular, lo que, en el plano lingüístico, hemos denominado experiencia de uso. Partiendo del pensamiento espiritual de Valdés, en este aspecto cargado de paulinismo, una lengua viva se constituye en el ámbito comunitario, siendo la comunidad una unidad dinámica resultante del principio de relación que conduce al conocimiento de Dios y que se encarna en el cuerpo de Cristo. Dicho principio, como ya venimos señalando, se activa en la medida que existe un sentimiento de pertenencia derivado de la escucha. Esto supone afirmar que la lengua pertenece a todos los miembros por igual, en la medida que cada uno la usa. Y es conveniente advertir y aclarar que el uso, en el pensamiento valdesiano, no es una práctica meramente

instrumental sino un modo de habitar lo que nos pertenece, según nuestra naturaleza y según nuestra condición, de la misma manera que cada planta, en su particularidad, habita y aprovecha la tierra en la que fue plantada.

5.1.2 El aprendizaje por el uso

Siguiendo este análisis, podemos decir que existe en el *Diálogo de la Lengua*, una concepción patrimonial del uso lingüístico. Por este motivo, una lengua viva no es privatizable, como sí ocurre con una lengua muerta, de acceso restringido a los que poseen un fuerte dominio de la cultura letrada. La lengua viva es un legado que otras generaciones nos han transmitido a través del habla y que también se puede conservar y perpetuar en la escritura, aunque la letra escrita supone un segundo grado de transmisión. A la vez que se recibe, cada individuo está obligado a cuidar y a enriquecer dicho bien patrimonial, en un gesto de responsabilidad hacia las generaciones venideras y de conciencia histórica. De estos dos movimientos, el de recepción y el de transmisión, característicos de lo que es patrimonial y que, por tanto, forman parte del ciclo de la tradición, se hace cargo Juan de Valdés (1995, p.122) en el *Diálogo*:

M. Pésame oíros dezir esso. ¿Cómo? ¿Y pareceos a vos que el Bembo perdió su tiempo en el libro que hizo sobre la lengua toscana?

V. No soy tan diestro en la lengua toscana que pueda juzgar si lo perdió o lo ganó; séos dezir que a muchos he oído dezir que fue cosa inútil aquel su trabajo.

M. Los mesmos que dizen esso os prometo se aprovechan muchas vezes que llaman cosa inútil, y ay muchos que son de contraria opinión, porque admiten y apruevan las razones que él da por donde prueba que **todos los hombres somos más obligados a ilustrar y enriquecer la lengua que nos es natural y que mamamos en las tetas de nuestras madres**, que no la que nos es pegadiza y que aprendemos en libros. ¿No avéis leído lo que dize sobrêsto?

La imagen escogida por Juan de Valdés en el *Diálogo* para aludir a la lengua materna es la del propio amamantamiento, una imagen corporal que alude a la ligazón inicial con el mundo a través de la madre. Con ello, Valdés pretende incidir en el carácter natural del habla y en el valor de la transmisión como fuente de conocimiento, coincidiendo, además, con otra imagen referida a la maternidad, la del catecismo como “leche espiritual”. Con la imagen del amamantamiento, Juan de Valdés da a entender que la lengua se adquiere por existir una disposición en nuestra naturaleza como seres humanos y que se desarrolla a través de la relación humana, inicialmente en el ambiente familiar y más tarde en la vida comunitaria.

También es importante resaltar aquí la alusión directa que el autor hace a la figura de la madre, nada casual en su explicación. La madre cumple un papel fundamental en la transmisión de la lengua y de la espiritualidad, siendo ella la primera realidad que se conoce cuando se nace. Nuestra fundación como usuarios de la lengua y como seres capaces de conocer, se produce en un acto natural (el nacimiento) y se desarrolla, inicialmente, en la relación de dependencia corporal con la madre (el amamantamiento y la leche).

Según el autor conquense, una lengua viva se transmite y se recibe, por lo que su aprendizaje se produce naturalmente en el contexto de la relación humana, a partir del cual se constituye la experiencia de uso de cada miembro de la comunidad. Por ese motivo, el autor distingue claramente entre el arte y el uso, tanto en el aprendizaje de la lengua como en la descripción lingüística. Eso es lo que sucede con los amigos italianos, quienes en contacto con Valdés van aprendiendo el castellano y observando las peculiaridades lingüísticas del uso de dicha lengua. Este contexto de aprendizaje remite al carácter natural de la lengua, a la que únicamente se puede acceder por el “uso común del hablar”. En el caso de un extranjero este acceso se produce en el momento que pasa a pertenecer a dicha comunidad de hablantes, para lo cual ha de ser usuario por experiencia y no sólo por dominio de las formas lingüísticas. De hecho, Juan de Valdés, en varios pasajes del *Diálogo de la Lengua* (1995, p.144) se muestra crispado previendo las preguntas de los tres amigos sobre cuestiones gramaticales:

M. Quanto al origen de la lengua basta harto saber lo que nos avéis dicho. Agora queríamos saber de vos, en lo que pertenece a la gramática, qué conformidad tiene la lengua castellana con las otras lenguas de que ha tomado vocablos con que ataviarse y componerse.

V. Muy larga me la levantáis, si queréis meterme en reglas gramaticales; pero, porque no digáis que no os obedezco, diré lo que assí de presto se me ofrecerá.

Un poco más adelante encontramos (VALDÉS, 1995, p. 153 y p. 155):

M. ¿Avéis notado alguna otra regla que pertenezca al acento?

V. Ninguna, porque ya sabéis que **las lenguas vulgares de ninguna manera se pueden reduzir a reglas de tal suerte que por ellas se puedan aprender**; y siendo la castellana mezclada de tantas otras, podéis pensar si puede ninguno ser bastante a reduzirlas a reglas.

[...]

T. Vos me avéis respondido como yo merecía; proseguid adelante.

V. No tengo más que proseguir, ni vosotros os podréis quejar que no os he dicho hartas gramatiquerías.

M. No, que no nos quexamos de los dicho; pero quexáremonos si no nos dezis más.

V. Quexáos quanto quisiéredes, que a mí no se me ofrece otra cosa que deciros.

Antes que la explicación gramatical, Juan de Valdés prefiere la descripción lingüística y la observación del uso, a partir de la propia experiencia del usuario. Este énfasis en la observación se presenta como una derivación del valor comprobatorio que cobra la experiencia en el pensamiento espiritual valdesiano, frente a lo que sería un conocimiento estrictamente abstracto y racional, pero sin una comprensión vivencial del mundo, que es lo que diferencia, según Gadamer, al hombre experimentado de aquel que es dogmático. Recordemos que la máxima de la espiritualidad valdesiana es “el negocio cristiano no es ciencia sino experiencia”⁵⁹. Este aspecto de la experiencia en el pensamiento valdesiano se proyecta en el aprendizaje de la lengua, circunscribiéndolo al dominio real y vivencial de la experiencia del usuario, lo que implica una modalidad pedagógica distinta, donde la sistematización se realiza a partir de la reflexión y la descripción, siempre susceptible a ser modificada por el propio curso del aprendizaje.

Con todo, Valdés no rechaza la gramática, porque entiende su validez para el estudio de las lenguas muertas, lo que ocurre es que no la confunde con el uso de la lengua ni con el aprendizaje de una lengua viva. El arte es una construcción intelectual del gramático, válido para el estudio formal de la lengua, pero que no se puede anteponer a la observación y a la descripción del uso lingüístico, que es lo que se transmite y recibe al pertenecer a una comunidad. Por eso, en la propuesta valdesiana, se hace recurrente el tratamiento de las actitudes, principalmente, para no confundir el estudio de una lengua muerta con el aprendizaje de una lengua viva, que se constituye en una tradición amparada por una comunidad de hablantes. Frente a la exigencia inmediata de reglas, fijas, inmutables y generalizables, Valdés antepone las actitudes, que, en la dinámica del *Diálogo*, cobran un

⁵⁹ También aparece el valor comprobatorio en la Consideración 69, en la que al referirse al conocimiento de Dios y de Cristo afirma: “Todos los otros hombres, quando dan testimonio destas cosas no teniendo la experiencia dellas, el testimonio dellos no es verdadero, porque no sienten como hablan” (VALDÉS, 1997, p. 634). En la Consideración 102 encontramos: “[...] que el hombre jamás no está saldo, firme e constante en la fee christiana, asta que no tiene en sí alguna experiencia de aquello que cree. Y es cierto que, tanto tiene de firmeza, quanto tiene de experiencia [...]” (Ibid., p. 721). En la Consideración 55 encontramos “[...] entenderá que el negocio christiano no consiste en ciencia, mas en experiencia [...]” (Ibid., p. 610) y en la Consideración 7, nos dice: “En effeto esto es así que por experiencia entendemos muchas cosas que no entenderíamos por sciencia [...]” (Ibid., p. 506). También en la Consideración 67, dedicada plenamente a la cuestión del conocimiento, al referirse a Ezequías: “Mas teniendo la experiencia, dexó de gobernarse por la ciencia y así estuvo cierto en la confianza [...]” (Ibid., p. 631). En esta misma consideración, Valdés compara a aquellos que conocen tan sólo por ciencia, a los médicos que de medicina “saben solamente la theórica della”, diferente a los que “juntamente con la theórica tienen la práctica” (Ibid., p. 630).

valor de preparación pedagógica para un aprendizaje que contempla el desarrollo de una conciencia sobre el uso lingüístico.

De hecho, en el *Diálogo de la Lengua*, Valdés rehúye cualquier sistematización categórica del fenómeno lingüístico, ya que su intención no es elaborar un *arte* de la lengua para enseñar, sino atender a las dudas y a las observaciones que le presentan sus allegados, a partir de lo que ellos conocen del castellano por las conversaciones con Valdés y por sus cartas, activando el vínculo comunitario en el uso de la lengua. Cada participante se agrega a partir de su experiencia como usuario, en el caso de Valdés como biblista y pensador espiritual, en el de Torres como un hablante nativo interesado en las cuestiones formales de su propia lengua. En el caso de los dos italianos, se incorporan como iniciados en el uso de una lengua extranjera, que conocen a través de la relación con Juan de Valdés. Se puede decir que existe entre los participantes del *Diálogo* un vínculo comunitario, basado en la relación y en la experiencia que cada uno posee como usuario, que Valdés aprovecha como contexto natural del aprendizaje del castellano. Las cartas representan dicho vínculo que actúa de forma propedéutica de cara al aprendizaje de la lengua. En ese sentido, el autor (1995, p. 119-120) apunta lo siguiente en el *Diálogo*:

M. Soy contento. Bien os devéis acordar cómo, al tiempo que agora ha dos años partistes desta tierra para Roma, nos prometistes a todos tres que conservariades y entreterniades nuestra amistad, como avéis hecho, con vuestras continuas cartas. Agora sabed que, después de vos ido, nosotos nos concertamos desta manera: que qualquiera de nosotros que recibiesse carta vuestra la comunciassse con los otros, y esto avemos hecho siempre assí, y con ello avemos tomado mucho descanso, passatiempo y plazer, porque con la lición refrescávamos en nuestros ánimos la memoria del amigo ausente, y con los chistes y donaires, de que continuamente vuestras cartas venían adornadas, teníamos de qué reir y de qué holgar; y, notado con atención los primores y delicadezas que guardávamos y usávades en vuestro escribir castellano, teníamos de qué hablar y contender, porque el señor Torres, como hombre nacido y criado en España presumiendo saber la lengua tan bien como otro, y yo, como curioso della dessaeando saberla assí escribir como la sé hablar, y el señor Coroliano como buen cortesano quiriendo del todo entenderla (porque, como veis, ya en Italia assí entre damas como entre cavalleros se tiene por gentileza y galantía saber hablar castellano, siempre hallávamos **algo que notar en vuestras Cartas**, assí en lo que pretenecía a la ortografía, como a los vocablos, como al estilo; y acontecía que, como llegávamos a topar algunas cosas que no avíamos visto usar a otros, a los quales teníamos por tan bien hablados y bien entendidos en la lengua castellano quanto a vos, muchas veces veníamos a contender reziamente quando sobre unas cosas y quanto sobre otras, porque cada uno de nosotros quería ser maestro o no quería ser discípulo. Agora que os tenemos aquí, donde nos podéis dar razón **de lo que assí avemos notado en vuestra manera de scrivir**, os pedimos por merced nos satisfagáis buenamente a lo

que os demandaremos: el señor Torres, como natural de la lengua, y el señor Coroliano, como novicio en ella, y yo, como curisoso della.

Con el objetivo de aclarar las dudas y observaciones de los tres amigos, Juan de Valdés realiza una descripción de rasgos que se pueden observar en el uso lingüístico, siguiendo el orden de las preguntas que los tres amigos le presentan y, como indicamos anteriormente, adscribiéndose a un conocimiento vivencial y transmitido, aquel que posee como usuario de la lengua. Como estrategia pedagógica, Juan de Valdés aguarda las preguntas de los amigos, abriendo espacio para el conocimiento que ellos poseen como usuarios y que queda formulado en las observaciones que han hecho sobre el uso del castellano en las cartas de Valdés (1995, p. 128-129), en contraste con otros usos y usuarios:

V. «No se haría más en el monte de Toroços»; o, como acá dezís, «en el bosque de Bacano»; y pues, como dizen en mi tierra, «donde fuerça viene, derecho se pierde» yo me determino en obedeceros. Empeçad a perguntar, que yo os responderé. Pero ya que assí lo queréis, será bien que todos tres os concertéis en el orden que queréis llevar en vuestras preguntas, porque no os confundáis en ellas; hacedlo assí, y entre tanto me salliré yo al jardín a tomar un poco de aire.

Y a su vuelta, los tres amigos le proponen (VALDÉS, 1995, p. 130):

M. De manera que lo primero será del origen de la lengua, lo segundo de la gramática, lo tercero de las letras (adonde entra la ortografía), lo quarto de las sílabas, lo quinto de los vocablos, lo sexto del estilo, lo sétimo de los libros, lo último de la conformidad de las lenguas. ¿Conténtaos esta manera de proceder?

Juan de Valdés adopta como estrategia expositiva la descripción, dirigiendo la reflexión lingüística hacia las tendencias del uso, sin pasar por alto el origen y desarrollo histórico del romance castellano, dentro del curso de las lenguas antiguas. En su descripción, Juan de Valdés presenta una variedad de usuarios que conforman el conjunto comunitario, tales como los hombres de la Corte que escriben bien, las mujeres de su tierra, las viejas hilando tras el fuego, los aldeanos de Castilla y su propio ejemplo como usuario particular. En este conjunto, Juan de Valdés se sitúa como un miembro más dentro de una dinámica comunidad de hablantes, defendiendo aquellos usos que para él poseen una tradición y que identifica por adquisición natural.

Tenemos varios ejemplos dentro del *Diálogo* que nos remiten a ese conjunto dinámico de referentes que componen el uso del castellano y a partir de los cuales Valdés opera en su

reflexión. A la hora de explicar los artículos se apoya en los refranes, justificando que “me parece sea más provechoso mostrároslo por estos refranes, porque oyéndolos los aprendáis y porque más autoridad tiene un exemplo destos antiguos que otro que yo podría componer” (VALDÉS, 1995, p.151). Y ante la duda de tomar préstamos latinos, como “obnoxius” y “abuti”, declara: “Los introduciría si me atreviese, pero son tan remotos del hablar castellano que de ninguna manera me atrevería a usarlos; holgaría bien que otros los usassen por poderlos usar también yo” (VALDÉS, 1995, p. 221). El argumento principal en la selección que realiza Juan de Valdés es el uso, no restrictivo y particular de un autor, sino aquel que es compartido comúnmente y cuyo aprendizaje se realiza a partir de la transmisión natural, en un doble movimiento dentro de la tradición oral y textual. Para reforzar la actitud que retrata Valdés en el *Diálogo* en cuanto al uso común, tomamos como ejemplo dos pasajes, en los que Valdés (1995, p. 158) explica la selección entre dos formas verbales y la variedad léxica de la lengua castellana:

- M. Bien me plaze esso; pero ¿por qué scrivís truxo, escribiendo otros traxo?
 V. Porque es a mi ver más suave la pronunciación, y porque **así lo pronuncio desde que nací**.
 M. ¿Vos no veis que viene TRAXIT latino?
 V. Bien lo veo, pero yo quando escribo castellano no curo de mirar cómo escribe el latín.
 T. En esso tenéis razón, porque yo siempre me acuerdo oír dezir “Fue la negra al baño, y truxo que contar un año” y no “traxo”.
 M. No oso admitiros este truxo.
 V. ¿Por qué?
 M. Porque veo y siento que muchos cortesanos, cavalleros y señores dizen y escriben traxo.
 V. Por la mesma razón que ellos escriben su traxo escribo yo mi truxo; vosotros tomad el que quisiéredes.

Sobre la variedad léxica, afirma el conque (1995, p. 209):

- “M. Vos tenéis razón, pero todavía queremos que, si os acordáis de algunos otros vocablos que no os contenten, nos lo digáis.
 V. Si pensasse mucho en ello, me acordaría de otros, aunque, como no **los uso**, no los tengo en la memoria; **y de los que os he dicho me he acordado por averlos oído dezir quando caminava por Castilla**, porque en camino, andando por mesones es forçado platicar con aldeanos y otras personas grosseras; pero en esto podéis considerar la riqueza de la lengua castellana; que tenemos en ella vocablos en que «escoger como entre peras»

Como se puede percibir, en estos pasajes las preguntas y las explicaciones giran en torno a la observación del uso, direccionando la explicación y la selección lingüística hacia el

dominio comunitario. En el primer pasaje se presentan distintas posibilidades (“truxo” o “traxo”), según los usuarios de la comunidad, el de los cortesanos que indica Coroliano (“traxo”) y el uso que conoce Valdés, por ser el de su región natal (“truxo”). Lo mismo ocurre cuando Valdés tiene que defender la forma “vanidad” por “vanedad” o “abundar” y “rufián” por “abondar” y “rofián”, en estos casos, el autor conquense argumenta de nuevo con su experiencia como usuario (“siempre lo he usado así o lo tengo por mejor”) y con el uso común (“los más primos en escribir hazen lo mesmo o como hazen assí los más”).

En general, es muy frecuente encontrar en la exposición de Juan de Valdés expresiones que remiten al contacto natural con el uso y a la capacidad selectiva del usuario según las tendencias comunitarias, expresiones del tipo: “he oído decir”, “he visto”, “he notado”, “yo lo uso así”, “yo lo escribo”, “lo pronuncio así desde que nací”, “tengo por mejor decir”, “así me suena mejor”, “según el uso de los que bien escriben y hablan”, “así lo que dicen las mujeres de mi tierra” y otras similares. Dichas expresiones, referidas a la observación del uso lingüístico, también se encuentran en las preguntas de los tres discípulos, manteniendo la coherencia con la dirección descriptiva y selectiva basada en la *experiencia de uso* que, desde el principio, toma el *Diálogo*.

Siguiendo el pensamiento valdesiano, tanto en el uso de una lengua viva como en su aprendizaje, la comunidad es la principal autoridad lingüística. Así, cuando Torres le pregunta a Valdés sobre el uso de la letra *x* en vocablos de origen latino (por ejemplo, “experiencia” o “excelencia”), el autor muestra una clara preferencia por adecuar la grafía a la pronunciación, evitando los excesos de la grafía etimológica que supondría adoptar el modelo de escritura latina, no siempre coincidente con la realidad del habla comunitaria. Aunque, por supuesto, éstas últimas también fueron necesarias y activas en la tradición textual, lo importante aquí es cómo Valdés reflexiona sobre el uso, a favor de la búsqueda de una semejanza gráfica del romance consigo mismo, en vez pretender asemejarlo al latín. Este criterio de correlación letra/sonido había sido establecido tempranamente en la escritura vernácula, durante el período medieval, y los autores modernos, en muchos casos, lo respetarán y le darán continuidad, por lo que, en este aspecto, Juan de Valdés se muestra continuador de un criterio (correspondencia letra/sonido) operativo en la tradición textual del castellano. Así lo muestra el autor en el *Diálogo* (1995, p. 184):

T. Para deziros verdad, esto se me haze un poco durillo.

V. ¿Por qué?

T. Porque yo no sé con qué autoridad queréis vos quitar del vocablo latino la *x* y poner en su lugar la *s*.

V. **¿Qué más autoridad queréis que el uso de la pronunciación?** Sé que diziendo experiencia no pronunciáis la x de la manera que diziendo exemplo.
 T. Assí es verdad, pero...
 M. Esse pero si no os lo quisiéredes comer, tragáoslo por agora; que, pues a nosotros dos nos ha satisfecho, también vos os devéis contentar.
 T. Yo me contento.

La atención a la experiencia del uso y del usuario como principal fuente de conocimiento lingüístico, representa en Valdés una atención a los límites, un aspecto que también está recogido en una de las acepciones del término experiencia, aquella que se refiere a la consideración, de la cual el conuense nos dice: “Por consideración entiendo que conviene que sea ayudada de parte del ombre que considera con propia experiencia de las cosas espirituales, quiero decir que el que considera ya haya experimentado en sí aquellas cosas de que abla la santa escritura [...]” (VALDÉS, 1997, p. 607). Y esa modalidad del término guarda el recuerdo de los alumbrados de Toledo, que ya habían enunciado el cuidado a la hora de leer la Escritura, entendiendo según lo que se alcanzaba por experiencia, sin forzar la interpretación del texto, a la luz del amor de Dios y bajo el estado de la fe⁶⁰. Valdés le da continuidad de un modo más didáctico, menos beligerante y profundiza en el valor hermenéutico de la experiencia y del uso de la lengua dentro de la vida espiritual.

Comprender y conocer por el *uso* quiere decir, primeramente, habitar la tradición donde se ha desarrollado y después aceptar los límites en la actividad lingüística y espiritual, es decir, profundizar en la comprensión de lo humano, a través de lo particular de cada caso y de sus contornos (obsérvese cómo Valdés se vale de los sujetos explícitos en sus explicaciones “el ombre/ el que”, “yo”, “tú/vos”, “nosotros”, “los cortesanos” como atención hermenéutica a lo particular, pero sin que eso signifique personalizar), diferente de lo que es la aplicación de un método, cuyo fin es ser válido universalmente, evitando el error y el desvío. Mientras el uso se circunscribe al curso de la vida, el método se refiere al dominio de la mente.

En la misma línea de Valdés, aunque más tarde y desde el análisis filosófico, uno de los nudos de la modernidad que identificó Gadamer fue justamente el de haberse alejado del campo de lo vital (es lo que en el pensamiento de Valdés se plantea como uso y como experiencia), a la hora de atender las cuestiones relativas al espíritu humano; el filósofo alemán (2004, I, p. 41) lo llama “disolución de vínculos vitales”, en pro de la conquista de una distancia en relación a la propia historia. A diferencia de otros humanistas del momento, para

⁶⁰ La idea de la fe, como estado propicio y favorable para la recepción, frente al prejuicio y a la imaginación también se encuentra en la Consideración 10 (VALDÉS, 1997, p. 513), la Consideración 37 (Ibid., p. 566) y la Consideración 70 (Ibid., p. 635-636).

Valdés, el mundo aún era resultado de lo que Gadamer denomina (2004, p. 41) la “práctica del espíritu y del corazón” y no un simple objeto susceptible al dominio del método.

5.1.3 La autoridad lingüística

A través del último pasaje, partimos hacia el problema de la autoridad lingüística en el *Diálogo de la Lengua*. A la hora de identificar un autor, que pudiera servir de modelo normativo, Juan de Valdés (1995, p. 123) argumenta, como se percibe en el siguiente pasaje, que la lengua castellana aún no posee un acervo de autores literarios que hayan cultivado la lengua con tanto esmero, tal y como si parece haber ocurrido con la lengua italiana:

M. ¿Cómo no? ¿No tenéis por tan elegante y gentil la lengua castellana como la toscana?

V. Sí que la tengo, pero también la tengo por más vulgar, porque veo que la toscana sta ilustrada y enriquecida por un Bocaccio y un Petrarca, los quales, siendo buenos letrados, no solamente se preciaron de scrivir buenas cosas, pero procuraron escribirlas con estilo muy propio y muy elegante; y como sabéis, la lengua castellana nunca ha tenido quien escriba en ella con tanto cuidado y miramiento quanto sería menester para que hombre quiriendo o dar cuenta de lo que scrive diferente de los otros, o reformar los abusos que ay oy en ella, se pudiesse aprovechar de su autoridad.

Frente a tal dilema, como sigue a continuación (1995, p. 124), Torres le propone a Valdés que tome como referencia normativa el *Vocabulario* de Antonio de Nebrija para la ortografía y para abordar el estilo, el *Amadís de Gaula*:

T. No os hagáis, por vuestra fe, tanto de rogar en una cosa que tan fácilmente podéis cumplir, quanto más aviéndola prometido y no teniendo causa justa con que scusaros, porque lo que dezís de los **autores** que os faltan para defenderos no es bastante, pues sabéis que para la que llamáis ortografía y para los vocablos **os** podéis servir del autoridad del *Vocabulario* de Antonio de Librixa y, para el estilo, de la del libro de *Amadís de Gaula*.

V. Sí, por cierto, muy grande es el **autoridad** dessos dos para hazer fundamento en ella, y muy bien devéis aver mirado el *Vocabulario* de Librixa, pues dezís esso.

Juan de Valdés, rechaza ambas opciones. La primera, por no convencerle en el tratamiento que ofrece de los vocablos castellanos, pues, según el conquense, Nebrija establece etimologías forzadas de los términos castellano aunque, con ironía, lo reconoce como muy “docto en la lengua latina”, si bien con poco acierto lingüístico para el castellano,

achacándole ser andaluz. La segunda opción, la del *Amadís de Gaula*, la descarta por presentar un estilo afectado, es decir, exagerado y con tendencias arcaizantes en el uso de la lengua. Además, Juan de Valdés considera que, en éste último referente, no existe un tratamiento verosímil del uso lingüístico, ya que se revela un desajuste anacrónico entre el momento histórico de la narración (antes de la Pasión de Cristo) y el modo de hablar de los personajes, que usan el castellano en una época en la que aún no existía dicha lengua.

La postura del conquense se dirige a legitimar la lengua en el uso comunitario, sobre todo, porque, como bien indica el propio Valdés, a diferencia del italiano, en el castellano no se había identificado un modelo literario, que pudiese servir como única norma para el buen uso. La situación de la norma del español en este período, como ya hemos indicado, no parece ser uniforme o unívoca, no por lo menos es lo que demuestran los textos y la propia reflexión de los autores. Existe, en este momento, por parte de muchos autores, un desarrollo de la reflexión lingüística, en torno a la autoridad del buen uso, a la variación y al aprendizaje de una lengua viva. En esa corriente de reflexión sobre aspectos importantes del uso de la lengua vernácula se encuentra también Juan de Valdés y también otros biblistas que le preceden, Mosés Arragel y Santa María, pero sin que sus posiciones lleguen a establecer un modelo normativo, sistematizado y uniforme, para la actividad lingüística de su momento. De hecho, en el *Diálogo de la lengua*, el conquense indica distintos referentes que operan en su experiencia como usuario: el del príncipe (siendo resultado, como ya hemos visto, la variedad de lenguas de la variedad de reinos y de príncipes), el uso los aldeanos de Castilla y las mujeres de su tierra (representando los usos más populares y a veces vulgares, pero vivos en el habla) o también el uso de los hombres cultos de la Corte del Reino de Toledo (que incorporan los usos más cultivados en la escritura). Esta suma de referentes es lo que conforma, en el pensamiento lingüístico de Juan de Valdés, la comunidad de uso.

Volviendo a las opciones que los amigos le sugieren como autoridad, una Valdés la descarta por exagerar el argumento etimológico (el *Vocabulario* de Antonio de Nebrija) y la otra por desvirtuar la veracidad en el estilo lingüístico (el ejemplo de los libro de caballerías, concretamente, el *Amadís de Gaula*). Entra, entonces, una tercera opción. Como se ve en el siguiente pasaje (VALDÉS, 1995, p. 126-127), Marcio propone los refranes, que representan la autoridad lingüística de la comunidad:

M. Ora sus, no perdamos tiempo en esto; si no tenéis libros, en castellano con cuya autoridad nos podáis satisfazer a lo que de vuestras Cartas os preguntaremos, a lo menos satisfazadnos con als razones que os mueven a escribir algunas cosas de otra manera que a los otros, porque puede ser que

éstas sean tales, que valgan tanto quanto pudiera valer el autoridad de los libros; quanto más que, a mi parecer, para muchas cosas os podréis servir del *Quaderno de Refranes Castellanos* que me dezís cogistes entre amigos estando en Roma, por ruego de ciertos gentiles romanos.

T. Muy bien avéis dicho, porque en aquellos refranes se vee muy bien la puridad de la lengua castellana.

C. Antes que passéis adelante, es menester que sepa yo qué cosa son refranes.

V. Son proverbios o adagios.

C. ¿Y tenéis libro impresso dellos?

V. No de todos, pero siendo muchacho me acuerdo aver visto uno de algunos mal glosados.

C. ¿Son como los latinos y griegos?

V. No tienen mucha conformidad con ellos, porque **los castellanos son tomados de dichos vulgares, los más dellos nacidos y criados entre viajeas, tras del fuego hilando sus ruecas**; y los griegos y latinos, como sabéis, son nacidos entre personas dotas y están celebrados en libros de mucha dotrina. **Pero, para considerar la propiedad de la lengua castellana, lo mejor que los refranes tiene es ser nacidos en el vulgo.**

Los refranes representan el uso “común del hablar” que cualquier miembro de la comunidad puede reconocer en su vida cotidiana, como síntesis de una sabiduría extraída a partir de una experiencia compartida y transmitida generacionalmente. Esta vez, la imagen utilizada por Juan de Valdés en este pasaje del *Diálogo* es la de “las viejas hilando sus ruecas tras el fuego”, que ya había sido utilizada por el Marqués de Santillana frente a las tendencias italianizantes del siglo XIV y que, necesariamente, recuerda el círculo hermenéutico de la tradición. Es importante observar también cómo dicha imagen contempla la relación entre los miembros de la comunidad a través de una actividad compartida, un trabajo, en el que el uso de la lengua se encuentra integrado plenamente en la realidad cotidiana.

Esa autoridad que es la comunidad realizada a través del uso como parte de la tradición, es la que establece un límite hermenéutico, lo que Gadamer (2004, I, p. 371) denomina como “un acto de la razón, en la que ésta percibe sus propios límites”. Por eso Valdés, en ningún momento se dirige a su superación o perfeccionamiento. No se le ocurre imponer como autoridad un autor literario que sea de su gusto en la lengua vernácula, de la misma manera que, como ya vimos, no transgrede la letra en la traducción bíblica del hebreo/griego al castellano y tampoco desvía la exégesis hacia la alegoría. Al contrario, el conqunense se ciñe a lo que existe en el uso y a lo que le ha sido transmitido, porque confía en esa autoridad y en lo que tiene por decir. Desde ella opera y avanza en la comprensión de las cuestiones lingüísticas y espirituales, gana en actualidad, pero sin que el presente se imponga arbitraria y artificialmente a la memoria del pasado.

5.2 Decir lo que se quiere decir y la atención al sentido

El siguiente punto de análisis, a cerca de la experiencia de uso en Juan de Valdés, se refiere a la intencionalidad en la expresión lingüística. El buen uso, según lo propuesto en el *Diálogo de la Lengua*, ocurre siempre y cuando atendemos al sentido de nuestra expresión lingüística. Así queda reflejado en el siguiente pasaje (1995, p. 183-184), coincidente, además con el que nos sirvió para indicar el primer criterio estilístico (epígrafe 5.1):

V. Yo siempre la quito, porque no la pronuncio, y pongo en su lugar s, que es muy anexa a la lengua castellana; esto hago con perdón de la lengua latina, porque quando me pongo a **escribir en castellano** no es mi intento conformarme con el latín, sino **explicar el conceto de mi ánimo** de tal manera que, si fuere possible, **qualquier persona que entienda el castellano alcance bien lo que quiero decir**.

El buen uso del castellano, siguiendo la propuesta valdesiana, consiste en expresarse “dando a entender lo que se quiere dezir”, sucintamente y sin afectación. Así, el término “afectación” dentro del pensamiento valdesiano remite al exceso de cuidado formal en el uso de la lengua y se contrapone a la naturalidad, a la llaneza y a la expresión de la intencionalidad. Cuando Valdés realice la crítica de los autores en el *Diálogo*, primará estos rasgos en la evaluación del estilo, con base en una crítica lingüística que enfatiza el sentido en el uso de la lengua, frente a los excesos del artificio formal.

5.2.1 La intencionalidad y la forma lingüística

Este segundo criterio estilístico hace prevalecer la comprensión o, si se prefiere, el valor hermenéutico del uso, antes que el mero adorno retórico y estético de la expresión lingüística. El autor conquense concibe el uso de la lengua, no tanto como un ejercicio de virtuosismo formal, sino principalmente como un proceso de conocimiento, a través de la intencionalidad de la expresión. Por un lado, se dirige hacia el autoconocimiento y, por otro, hacia el reconocimiento de un “tú” que recibe y se incorpora activamente a través de la escucha significativa. Por eso, cuando los tres amigos lo increpan para que les explique algunas dudas lingüísticas sobre sus cartas, Juan de Valdés les responde inmediatamente con la atención al sentido, incidiendo en la relación hermenéutica que se establece entre un “yo”, en este caso Valdés, y un “tú”, los tres amigos que han recibido las cartas. Según el siguiente

pasaje del *Diálogo* (1995, p. 128), lo que le interesa a Valdés no es tanto la adhesión a la forma lingüística sino la comprensión del sentido:

Pues aunque yo no hago prefession de soldado, pues tampoco soy hombre de haldas, pensad que no os tengo de consentir me moláis aquí preguntándome niñerías de la lengua; por tanto me resuelvo con vosotros en esto que, si os contentan las cosas que en mis Cartas avéis notado, las toméis y las vendáis por vuestras, que para ello yo os doy licencia; y que, si os parecen mal, las dexéis estar, pues para mí hartos me basta aver conocido por vuestras respuestas que avéis entendido lo que he querido dezir en mis cartas.

La intencionalidad en el *Diálogo de la Lengua* también se presenta como un componente derivado del pensamiento espiritual y de la actividad bíblica del autor, desarrollada a través de lo que aquí hemos denominado experiencia de uso del individuo dentro de la comunidad y del principio de relación, que se activa a través del sentimiento de pertenencia. En concreto, dentro del abordaje del texto bíblico, Juan de Valdés propone un alineamiento de la lectura con la vivencia. Esto implica imprimirle un dinamismo vital a la Escritura, o valiéndonos de un término del autor “vivificarla”. Al incorporar la experiencia personal, la lectura se abre al campo de la intencionalidad que se encuentra particularizada en la consideración interior que cada hombre fragua sobre su experiencia. En esta situación de arraigo, no se puede perder de vista nunca la fuente bíblica, en su materialidad lingüística, a la que se ha de retornar constantemente para evitar que la especulación acabe adueñándose de la lectura del texto. La lectura del texto bíblico es, por consiguiente, un ejercicio cotidiano, que, según Valdés, “edifica el ánimo” de cada hombre, a la vez que mantiene vivo el texto en el ciclo de la tradición, perteneciendo a cada generación y a cada hombre como bien patrimonial en el que se recoge la expresión espiritual del individuo y de la comunidad.

La lectura de la Escritura, como actividad de la intencionalidad, a partir de la relación de cada hombre consigo mismo y con Dios, nos sitúa, como ya venimos viendo, ante problema de los límites del conocimiento espiritual, pero también del dominio de las cuestiones terrenales y, por tanto, políticas. Concretamente, en el *Diálogo*, se transfiere la cuestión del límite en el conocimiento espiritual al uso de la lengua, siendo la intencionalidad la que delimita la propia expresión, tanto en lo que se es capaz de decir como en lo que se puede llegar a comprender en cada momento, algo que depende, necesariamente, del grado de abertura que se presente para la escucha.

5.2.2 La escucha como pertenencia en el uso de la lengua

Comenzamos afirmando que, en el pensamiento valdesiano, el sentido se presenta como un proceso interno en el curso de la expresión lingüística que conduce al conocimiento de uno mismo y el reconocimiento de los semejantes. Tal proceso hermenéutico, derivado de la intencionalidad, pertenece inherentemente al ámbito de la relación: sucede en él, revelando un “yo que dice” y un “tú que escucha”. Es conveniente aclarar que, en este análisis, usamos el término “suceder”, porque el conocimiento derivado de la atención al sentido, no es susceptible de ser sometido al método, sino que discurre por el principio de relación, aquel que permite a cada hombre habitar su interior, manteniendo operativa la relación consigo mismo y también acompañar y recibir la expresión del otro, a través de una escucha significativa que genera pertenencia. El sentido, en Valdés, parte justamente de una experiencia donde lo esencial son, tal y como propone Gadamer (2004, I, p. 41), los “vínculos vitales”, por lo que difícilmente podrá ser tratado con “distancia metódica”, como si se tratase de un objeto. Como ya vimos, este discurrir alude a una conformación primigenia de la comunidad, donde la articulación consciente de dos miembros forma una unidad, lo que en el pensamiento espiritual del autor se representa en la idea del cuerpo de Cristo, como lugar en el que se concreta la relación entre los miembros y la presencia de Dios.

El dominio de las formas lingüísticas puede ser abordado y aprehendido en la gramática y en la retórica, ya que son sistemas en los que la lengua se abstrae en categorías y se prescribe en reglas. Este dominio siempre será objetual y privativo, ya que cada individuo puede apropiarse de él dependiendo de sus intereses, bien para contribuir al conocimiento científico, bien para convencer y persuadir en determinadas circunstancias o simplemente demostrar erudición. En cambio, si se atiende al sentido, el acto de decir pasa a ser un modo de relación, basado en la escucha, por lo que nos encontramos ante una actividad hermenéutica. El desarrollo de la intencionalidad supone, por un lado, una apertura a la propia experiencia de vida y, por otro, una comprensión patrimonial del uso de la lengua, por la cual debemos estar incluidos todos como miembros comunitarios. Dentro del pensamiento valdesiano, la expresión del sentido posee un carácter relacional. Eso significa que la forma lingüística se presenta arraigada en la realidad y en la experiencia de uso, donde se reúnen el “yo que dice” y el “tú que escucha”, como el germen originario de la comunidad.

Como se puede ver, la dimensión comunitaria del uso de la lengua, vuelve a aparecer al abordar el sentido en el *Diálogo de la Lengua*. El énfasis que Juan de Valdés pone en la intencionalidad, coincide con las premisas que San Pablo establece al referirse al uso de la

lengua en la vida del cristiano. Siguiendo la traducción de Juan de Valdés de las *Cartas a los Corintios*, el Apóstol diferencia entre “hablar en lengua peregrina” y “hablar en profecía”. Nos interesa esta delimitación en el pensamiento paulino para comprender más ajustadamente la propuesta estilística que Juan de Valdés ofrece en su *Diálogo* y con la que se compromete en sus escritos, siempre en busca de la accesibilidad del texto y del esclarecimiento de la intención, como muestras de su respeto hacia el valor patrimonial de la lengua. Sobre el pasaje referido, Juan de Valdés (1856, p. 238 y 239) nos ofrece la siguiente traducción del griego:

Si hablare con lenguas de hombres, i de Anjeles, **i no tuviere caridad**, seré como el metal que suena, ó zímbalo que retiñe [...] I si tuviere Profezia, i todo el conozimiento, i si tuviere toda la fe en tanto grado que traspase los montes de una parte á otra, i no tuviere caridad, no soi nada.

Corintio, en el tiempo que predicó Pablo, era un intenso foco de irradiación de la cultura helénica, donde, además, chocaban corrientes muy diversas de pensamiento y una pluralidad de manifestaciones religiosas, que, según Pablo, venían dividiendo a los miembros de la polis. Juan de Valdés, siguiendo literalmente al Apóstol, interpreta la situación de disputa y de disgregación que viven los Corintios como una consecuencia del exceso de carnalidad, que se revela en una pugna constante entre diferentes opiniones, distintos líderes espirituales y disparidad de deseos y voluntades. En esta situación disgregadora, el uso de la lengua estaba contagiado y saturado de esa misma carnalidad, convirtiéndose en motivo de ostentación y, en consecuencia, de separación entre los miembros.

Como ya señalamos, el significado político de las *Cartas a los Corintios*, reside, fundamentalmente, en el tratamiento de la cuestión comunitaria, de las fuerzas materiales que la desintegran y de la principal vía de integración que Pablo reconoce, la de la fe, que nos habilita para comprender que “todos somos uno reunidos en el cuerpo de Cristo”. En los Corintios, el Apóstol les reprende las parcialidades que los dividía en bandos y el desorden que existía en los ayuntamientos y congregaciones; además, trata la cuestión del matrimonio y de la fornicación como parte de esa administración de la vida terrenal, la entrega de sacrificios a los ídolos y cómo eso también se había convertido en motivo de división. En las *Cartas a los Corintios* aparece, asimismo, la distinción entre dones exteriores y dones interiores y se explica en qué consiste la libertad del cristiano. En medio de esta problemática espiritual, San Pablo introduce la cuestión de la lengua, como un elemento relevante en la vida del individuo en el seno del cuerpo comunitario, con proyección política, pues, dependiendo del uso que de

ella se haga, como “objeto de ostentación” o como “espacio de relación”, permite o inhibe el desarrollo de la vida común.

Pablo se vale del símil del instrumento musical para explicar el valor del uso de la lengua, como objeto que tañe pero no siente, porque para ello es necesario que se hable guardando la caridad, una de las tres virtudes teologales, que representa el amor de Dios y el amor al prójimo, lo que nosotros, a efectos de análisis investigativo, hemos denominado como principio de relación. En el siguiente pasaje, Juan de Valdés (1856, p. 239) comenta fielmente a Pablo, sin perder en su interpretación el símil que el texto original ofrece ni la formulación conceptual del Apóstol (“tener dones de lenguas”, “sentir y gustar lo que se dice”, “tener caridad al hablar”):

Diziendo [si hablare lenguas de hombres, i de Anjeles, etc,] entiende, si yo viniere á tener dones de lenguas en tanta perfezion, que no solamente hable en todas las lenguas que han hablado todos los hombres del mundo, si no que tambien hable todas las lenguas que hablan todos los Anjeles del zielo, si con esto no tengo caridad, soi semejante al metal que suena, i al zimbalo que retiñe, etc. Porque como el metal, i como el zimbalo, sonando, **no sienten ni gustan** ningún sonido, ni retín, de lo que suenan, i delo que retiñen: así yo no teniendo caridad, no sentiré, ni gustaré de lo que hablaré con las lenguas.

La caridad como virtud teologal, le imprime al uso de la lengua una dimensión ética, dependiente del principio de relación, que se acciona siempre y cuando exista un sentimiento de pertenencia, es decir, posee una perspectiva política. Por supuesto, aquí entendemos el concepto de “caridad” desde la base bíblica, concretamente a partir de los textos paulinos, y desde la interpretación que propone Juan de Valdés, en el contexto de su pensamiento espiritual, por lo que descartamos otras formulaciones del significado del término apegadas a prácticas eclesológicas. En esta investigación, el término “caridad” sigue el sentido paulino de manifestación del amor al prójimo, que se manifiesta en una actitud observante y atenta del principio de relación, aquel que permite el conocimiento de uno mismo y de los semejantes. A través del que habla teniendo caridad, San Pablo dimensiona éticamente el uso de la lengua, siendo fundamental en ese nuevo plano el cuidado de la intencionalidad y de la accesibilidad en la expresión. En este punto, nos importa resaltar la diferenciación que el Apóstol establece entre “hablar en lengua peregrina” y “hablar en profecía” (profetizar) y que Juan de Valdés (1856, p. 251-252) traduce de la siguiente manera:

Seguid la caridad, i pretended las cosas espirituales, pero prinzipalmente que profetizeis. Porque el que habla con lengua, no habla al hombre si no á Dios: I es así que ninguno oy, mas con el espíritu habla misterios. Pero el que

profetiza, habla á los hombres para **edificazion**, i exhortazion i consolazion. El que habla en lengua peregrina, se edifica á sí mesmo, mas el que profetiza, edifica á la Iglesia. Yo quiero que todos vosotros habéis en lenguas peregrinas, pero mas quiero que profetizeis, porque el que profetiza es mayor que el que habla en lenguas, exzepto si no interpreta, para que la Iglesia reziba edificazion.

En el comentario, Juan de Valdés retoma esta misma distinción y enfatiza la posición del que escucha, vinculada a la comprensión de lo que se dice, proponiendo una actividad lingüística cuyo principal fundamento es la relación con el otro. Así lo presenta el conuense (1856, p. 252):

I que entre los dones espirituales, ó del Espíritu Sancto que mora en el que tiene los dones exteriores. I que entre los dones espirituales, ó del Espíritu Sancto, debe estimar en mas el don de Profezia que ninguno de los otros, mayormente que el don de lenguas: i pone la causa, diziendo, que el que habla diversas lenguas, no aprovecha con su hablar sino á sí mismo, porque él sólo se entiende. I que el que profetiza, es útil con su profetizar **á los que lo oyen, porque lo entienden**, i entendiéndolo reziben edificazion, reziben exhortazion, i reziben consolazion [...] En que manera los que hablaban en lenguas no eran entendidos de **los que escuchaban**, entendiendose ellos mismos á si mesmos [...]

Siguiendo el mensaje paulino, el uso de la lengua dentro de la vida cristiana atiende al sentido, siendo este el que abre la expresión hacia el conocimiento y la transmisión que, a su vez, se concretan en la relación con uno mismo y con los semejantes. La experiencia, por tanto, no es un valor absoluto sino que, como proceso interior, se valida si somos capaces de reconocer al que nos escucha y esto, no es un acontecimiento aislado, sino que, como lo entiende Gadamer (2004, I, p. 469), la historicidad interna de todas las relaciones humanas consiste en una lucha constante por el reconocimiento recíproco, algo que ocurre en diferentes grados de tensión incluso llegando al pleno dominio de un “yo” sobre otro “yo” y es en ese momento cuando, en general, el uso de la lengua se convierte en un “objeto”. Valdés, siguiendo a San Pablo, diferencia claramente entre los que se hablan a sí mismos, privatizando la lengua y convirtiéndola en un objeto particular y los que profetizan, que son aquellos que se dirigen al que escucha, reconociendo un “tú” en el uso de la lengua. El acto de decir no nos pertenece enteramente, sino que recobra su dimensión humana en la transmisión, puesto que todos somos miembros de un mismo cuerpo. La escucha, que es el reconocimiento de lo que el otro tiene para decir y que parte de un estado de abertura, es lo que crea pertenencia entre un “yo” y un “tú”, esa es la base del orden comunitario para Juan de Valdés

y así también lo reconoció Gadamer en su hermenéutica (2004, I, p. 471), como uno de los valores esenciales en la experiencia del reconocimiento.

La división de los Corintios, provocada por un exceso de carnalidad había afectado al uso de la lengua, llevándoles a formas ostentosas en el uso lingüístico que se hacen ininteligibles para quien escucha, pues se había perdido la atención a la intencionalidad y a la accesibilidad. La consecuencia inmediata fue la obstrucción de la relación y de la transmisión que, en el pensamiento valdesiano, son la base hermenéutica del uso lingüístico. San Pablo explora en varios pasajes el símil del instrumento musical para hacer ver la necesidad de un uso comprensible de la lengua, reiterando los términos “entender”, “inteligible” y “recibir”, que Valdés fortalece en el comentario en castellano con el verbo “decir”, en la expresión “entender lo que se dice”, con el verbo “escuchar”. A colación del pasaje anterior, presentamos este otro de San Pablo, traducido por el autor conquense (1856, II, p. 254-255):

I aun también las cosas sin ánima que dan sonido, ora sea flauta, ora harpa, si no dieren alguna distinzion en sus sonos, ¿cómo se conozera si tañen con flauta, ó con harpa? También si la trompeta no diere zierta voz, ¿quién se aparejará para la batalla? Así también si no diéredes por la lengua **palabra inteligible**, ¿cómo se entenderá lo que se habla? Sereis, zierito, vosotros como los que hablan en el aire.

Juan de Valdés al comentar este pasaje se detiene en el sintagma “palabra bien clara” usado por San Pablo y para explicarlo se vale de una expresión que aparecerá en los criterios estilísticos propuestos en el *Diálogo de la Lengua*. Para indicar la atención al sentido y a la accesibilidad en el uso lingüístico, Juan de Valdés formula en castellano una expresión propia, “exprimir lo que se dice”, que también se presentará en la obra del autor como “exprimir el concepto de lo que se quiere decir” y “exprimir el concepto del ánimo”. En el comentario que Valdés realiza del mensaje paulino aparece de la siguiente manera (1856, II, p. 255):

Por dos comparaciones muestra san Pablo que el hablar en lenguas sin interpretar lo que se habla, es inútil. En la primera, lo compara al instrumento de música que no da distinzion de voces: i despues lo asemeja á la trompeta que suena en la batalla sin hazer difrenzia en el sonido, como seria dezir, sonar de una manera para congrega la jente, i el sonar de otra para arremeter á los enemigos i dar salto [...] Por lo que dize aquí, [el sonido con la flauta, ó con la harpa], en el griego son dos palabras, como seria dezir, lo flautado, i lo harpado. Diciendo, [palabra bien clara], entiende inteligible, i que **exprima bien lo que quiere dezir**.

Todo ello nos indica, de nuevo, que el concepto de buen uso que Valdés nos ofrece en el *Diálogo de la Lengua*, remite directamente a las obras de traducción y exégesis bíblicas, principalmente a los textos paulinos que serán también una guía importante de su pensamiento espiritual. El pensador conquense acuña dicha expresión, “exprimir lo que se quiere decir” o “exprimir el concepto del ánimo”, como criterio estilístico, haciendo alusión al pensamiento paulino, que tan presente había estado en su formación inicial y en el que había penetrado intensamente al realizar sus obras de traducción y exégesis. No se trata, por tanto de una estilística idealizada por un autor particular, sino arraigada en la tradición del uso. En efecto, el concepto de lengua y de conocimiento, en el caso de Juan de Valdés, encuentra su principal referente en la Biblia, principalmente, por ser esta resultado de la tradición, pero también por el potencial de pensamiento que alberga el texto bíblico, que, como vemos, el autor aprovecha y rentabiliza al máximo para conformar sus planteamientos lingüísticos.

5.2.3 La experiencia como límite hermenéutico

Finalmente, otro aspecto que es importante resaltar en la concepción valdesiana, es el límite en el uso de la lengua, que se ve reforzado en el *Diálogo de la Lengua* por el criterio de atender al sentido. Este concepto del uso de la lengua y de su aprendizaje, entendiéndolo como un proceso vivencial que incluye límites, nos remite, nuevamente, al pensamiento espiritual, en el que la experiencia es la principal fuente de conocimiento. En el límite, que naturalmente establece la experiencia, reside la humanización del hombre y su dimensión histórica, neutralizando la tendencia ilusoria a convertirse y ser convertido en la divinidad de su propia existencia.

Como ya expusimos al abordar las claves espirituales del pensamiento valdesiano, existe un límite en el conocimiento de Dios y este lo establece la propia experiencia⁶¹. La práctica espiritual que propone Juan de Valdés se caracteriza por conformarse a través de la existencia de cada hombre, afianzada plenamente en su cuerpo y en su espíritu. Esto significa que se conoce a través del propio proceso de vida, pasando por diferentes estadios interiores que delimitan el conocimiento, según lo que se haya considerado de la propia experiencia. Es

⁶¹ Esta noción de límite ya es inherente al sentido del término, pero, aún así, el conquense lo explicita en sus trabajos bíblicos y también en las consideraciones al referirse a la lectura de la Escritura, como en la Consideración 55: “En la qual entiendo que el pío christiano debe solamente pretender los conocimientos y los sentimientos interiores que Dios por el medio de su Santa Escritura le dará en el ánima, y aquéllos que él mediante ellos andará experimentando de las cosas del Spiritu Santo. De manera que, tomando en la mano un libro de la Santa Escritura, pretenda entender aquello que es pasado por él, y así piense que no entiende aquello que no es experimentado y pensado” (VALDÉS, 1997, p. 609).

ella la que le imprime historicidad al proceso de conocimiento y determina los límites en cada momento. Más concretamente, conocemos lo que nuestra experiencia, considerada y meditada, nos permite conocer, más allá, nos adentramos en el terreno de la especulación del intelecto.

A parte, en los comentarios bíblicos, Juan de Valdés enfatiza la comprensión de lo que el texto nos puede transmitir para un mejor conocimiento de nuestras vidas. Este cuidado en el uso lingüístico para entender lo que se dice, Juan de Valdés lo extrae, de nuevo, del mensaje paulino. Y así lo expone el autor (1856, II, p. 27) en la dedicatoria al lector de las *Cartas a los Corintios*, donde presenta el texto bíblico como un bien del que todos los miembros pueden tomar frutos:

I si a todos pertenezia la Epístola, pues á todos fue enviada, también pertenezia á todos la intelijenzia della. Porque no escribieron los Apóstoles, para que no los entendieran, sino para que entendidas las escrituras, sacasen de ellas el fructo que pretendía el Señor que se las mandaba escribir, i los inspiraba á ello.

Como ya apuntamos, la Escritura posee un carácter de transmisión que debe ser correspondido en la exégesis, para evitar que el comentario se imponga al propio texto bíblico. La letra ha de acomodarse a la experiencia, en un equilibrio entre lo que ya está en la Escritura, en cuanto texto fijado dentro de una tradición y lo que en el presente somos capaces de identificar por el conocimiento que tenemos de nosotros mismos y de nuestros semejantes. Lo justo es extraer de la Escritura lo que es comprensible por predisposición de la experiencia. Con tal fin, es necesario aceptar la materialidad de la lengua, ajustándonos a los límites que el texto ofrece en términos lingüísticos y atendiendo al sentido de lo que se dice, en todo momento alineado con el proceso vital. Juan de Valdés rehúye explícitamente la especulación sobre aquellos pasajes que resulten oscuros o excesivamente distantes de la sustancia vital de cada hombre. Así, se lo expone en el Proemio del *Evangelio de San Mateo*, dirigido a la edificación del ánimo de Giulia Gonzaga (VALDÉS, 1880, Edición electrónica):

Allende de esto, es bien que sepais que no todas las cosas que dijo y enseñó Cristo, pertenecen á todas las personas ni á todos los tiempos. Porque es así que hay muchas cosas de ellas, que eran necesarias en aquellos tiempos y serían dañosas en estos tiempos [...] De este aviso os serviréis así para saber que no habeis de pensar que os es dicho á vos sino aquello que Cristo dice á sus discípulos, á lo cual solamente os habeis de aplicar, como para entender á estos tiempos sino las cosas que cuadran con la fe cristiana y con el vivir cristiano, pasando ligeramente por todas las otras cosas. Hora porque acostumbraba Cristo á exprimir y declarar algunos de sus conceptos con

parábolas y comparaciones, en las cuales hallan mucha dificultad los que las quieren reducir **á que cuadren en todo y por todo**, os aviso que penseis vos como tampoco he pensado yo, reducirlas á esto, porque perdereis tiempo, pero pensad de hacer que cada una cuadre con el propósito que Cristo lo dijo y así acertaréis. Y que sea así en las parábolas no pretende Cristo que cuadren en todo y por todo, muy grande indiscreción sería la nuestra cuando las quisiésemos reducir á que cuadrasen en todo y por todo.

También encontramos, en las *Cartas de San Pablo* (VALDÉS, 1856, II), este mismo aviso sobre la necesidad de ajustar la interpretación del sentido al momento del lector y a su experiencia particular, delimitando la lectura de la Escritura:

Esto es sumariamente todo el intento de San Pablo en esta Epístola, en la cual aunque **hay muchas cosas que solamente pertenezian para aquellos á quien se escribian hai también algunas otras que pertenezzen a estos tiempos en jeneral**, i a cada uno de nosotros en particular, que se puede bien dezir que toda la Epístola es utilísima para los despojados de toda curiosidad, llevaren en ella por guía al Espíritu Sancto que llevó San Pablo al tiempo que la escribió, i **tuvieren alguna experiencia** de lo que aquí trata San Pablo como buen apostol de Jesucrito nuestro Señor [...]

A diferencia de la exégesis alegórica, basada en la connotación lingüística, que abre la puerta a la especulación sobre los significados ocultos de la Escritura, presuponiendo un intermediario en la lectura, Juan de Valdés opta por un tratamiento histórico del texto bíblico, asumiendo los límites del texto y defendiendo la comprensión a través de lo que nuestra experiencia nos permite conocer. Esto significa que el conocimiento de la Escritura nunca ocurrirá en términos de plenitud y de totalidad, sino como parte del ciclo de la tradición. Esta postura es, nuevamente, la del usuario que habita la tradición, permitiendo que ésta diga lo que tiene que decir (“escuchar la tradición, es estar en ella”, dirá Gadamer), como si se tratase de un “tú” al que se pertenece y al que se está vinculado, por la escucha y el sentido. Y de ello se hace cargo como autor. Son varios los pasajes en los comentarios bíblicos en los que Juan de Valdés avisa de los límites de su interpretación, alcanzando en el conocimiento de las cuestiones espirituales y de la Escritura apenas donde su experiencia le permite, lo que acaba cuestionando la ilusión de una hermenéutica absoluta del texto. De ese modo, al comentar un pasaje de las *Cartas a los Corintios*, Valdés afirma (1856, II, p. 253):

[...] mal se puede entender, no teniendo, como no tenemos notizia de lo que era en aquel tiempo: i teniendo por cosa curiosa, i no útil, la investigazion de este secreto, lo remitiré á los que hazen profesion de entenderlo todo, i dar

razon de todo, contentándome yo de entender lo que siento i experimento, i dar razon de ello [...]

Es importante observar en Juan de Valdés, el tratamiento del límite como un componente hermenéutico que humaniza el uso de la lengua y el desarrollo del conocimiento. El límite lo ofrece nuestra propia experiencia, es decir, lo que conseguimos conocer de nosotros y del mundo, pues es ella la que nos indica hasta dónde llegar en cada fase de la vida. La lectura del texto bíblico ha de ser renovada por cada generación, garantizando la transmisión de nuevos sentidos, a partir del sustrato de la experiencia. Por consiguiente, el significado de la Escritura no puede ser agotado por un solo miembro de la comunidad. Es temeridad e insolencia, según Valdés (1856, I) pretender un hombre abarcar intelectualmente la totalidad de la Escritura, pues, de ese modo, transgrede el sentido patrimonial del texto: “Y considerando esto me avergüenzo de mí mismo, pensando, en cuántas cosas me debo haber engañado en estas declaraciones; en efecto es grandísima nuestra ignorancia, y es muy mayor nuestra temeridad, cuando presumimos dar razón de todo y pretendemos acertar todo”.

Si en el conocimiento de Dios y en la lectura de la Biblia la experiencia representa el límite, situando a cada hombre en su historia y en su momento, esto mismo se traslada al uso de la lengua. La experiencia de uso delimita un contorno a partir de la realidad y de la vivencia del usuario, necesario para mantenerse dentro del campo referencial de la comunidad. Los elementos que ayudan a determinar el límite en el uso de la lengua son la intencionalidad (“lo que se quiere decir”) y la escucha (el “yo” y el “tú”), ambos relacionados con el concepto de experiencia en el pensamiento espiritual de Valdés. El primero nos remite al dominio de la experiencia como fuente de conocimiento vivencial y el segundo a la experiencia unitiva, que conforma la comunidad. A través del sentido se ajusta la expresión lingüística al estado de nuestra experiencia, diciendo lo que se quiere decir, según lo que se consigue expresar en cada momento.

Finalmente, hemos visto que el cuidado por la intencionalidad incluye la comprensión de quien escucha, recordando, de ese modo, el valor patrimonial de la lengua. Desde la perspectiva valdesiana, el uso que cada hombre hace de la lengua está sujeto, por apelo espiritual, a una unidad mayor, que es la comunidad, que se funda en la experiencia de pertenencia y de vínculo, en la línea que nos indica Gadamer, esto es, a través de la escucha y del sentido (sabiendo que el otro tiene algo que decir con una intencionalidad). Ella es el límite y el referente, fuera del cual, la lengua queda reducida a una mera demostración narcisista, convertida, simplemente, en un objeto de ostentación personal.

5.3 “Exprimir el concepto del ánimo” y la introspección en el uso de la lengua

En este último apartado, analizamos el último de los presupuestos lingüísticos que define el buen uso de la lengua en el pensamiento valdesiano. Además de tomar como autoridad el uso comunitario y de atender al sentido de la expresión, Juan de Valdés apunta en el *Diálogo de la Lengua* la necesidad de “explicar el concepto del ánimo”. Este último criterio estilístico nos remite a la manifestación del individuo en el uso lingüístico. La dimensión individual del uso de la lengua es presentada en el *Diálogo de la Lengua* a través del término “ánimo”, el cual, se revela con una gran vitalidad en la espiritualidad valdesiana, refiriéndose a la actividad psíquica, que en sus prácticas espirituales se vincula al uso lingüístico (VALDÉS, 1995, p. 237):

M. Assí se hará; proseguid en dezirnos lo que pertenece al estilo de vuestra lengua castellana.

V. Con dezirnos esto pienso concluir este razonamiento desabrido: que todo el bien hablar castellano consiste en que digáis lo que queréis con las menos palabras que pudiéredes, de tal manera que, **explicando bien el conceto de vuestro ánimo**, y dando a entender lo que queréis dezir, de las palabras que pusiéredes en una cláusula o razón no se pueda quitar ninguna sin ofender a la sentencia della, o al encarecimiento, o a la elegancia.

Podemos decir que, dentro del pensamiento valdesiano, la individualidad se concibe como una manifestación de un proceso de autoconocimiento que permite abrir nuevos espacios de conciencia. El individuo, en la espiritualidad valdesiana, viene a ser una “reserva interior”, sin la cual, apenas resta la inercia de la exteriorización, apegada a las ceremonias. Esta nueva dimensión de la existencia se traduce, en el uso de la lengua, en un especial cuidado por la interioridad, representada en el término “ánimo”, frente al énfasis excesivo en la forma de la expresión o en la adhesión a un modelo. De ese modo, en el *Diálogo de la Lengua* encontramos, repetidas veces, este último criterio, ligado fuertemente a la intencionalidad y también a la escucha. Como en el siguiente pasaje (1995, p. 183-184):

V. Yo siempre la quito, porque no la pronuncio, y pongo en su lugar s, que es muy anexa a la lengua castellana; esto hago con perdón de la lengua latina, porque quando me pongo a escribir en castellano no es mi intento conformarme con el latín, sino **explicar el conceto de mi ánimo** de tal manera que, si fuere posible, qualquier persona que entienda el castellano alcance bien lo que quiero decir.

Por otra parte, como indica Gadamer (2004, I, p. 44) en relación al estudio de la historia de los conceptos, es esencial que un término clave del pensamiento del autor, que impregna la concepción de lengua y de conocimiento, sea analizado desde la historia de los conceptos, en vez de “dejarse llevar por la inercia del lenguaje”, máxime cuando es un término que puede caracterizar de un modo particular la espiritualidad y el biblismo español, sobre todo, en relación a las corrientes reformadoras del resto de Europa. El término ánimo, a diferencia de ánima/alma, de cuño contemplativo, nos remite al campo de la vida política, que en el análisis entendemos en dos direcciones complementarias, la relación del individuo consigo mismo y la relación con sus semejantes.

La atención al ánimo en el uso de la lengua, “explicando o expresando su concepto”, implica una introspección que no es apenas contemplativa, a la manera de la mística convencional, sino que se presenta de una forma operativa, dirigiéndose hacia el tratamiento de las pasiones, siempre en el ámbito de la relación humana. Como veremos, en lo que se refiere a este último aspecto estilístico, Juan de Valdés se apoya en el pensamiento paulino y considera el acto de decir como cualquier acto humano, en el que se incorpora nuestro estado anímico. Y dependiendo del ánimo, el uso de la lengua se ejerce como ostentación y posesión de formas o como edificación y escucha.

5.3.1 El término “ánimo” en el pensamiento valdesiano

Antes de avanzar en la explicación de este último criterio estilístico, es preciso detenerse en este vocablo, con el fin de comprender más ajustadamente los valores que cobra entre los espirituales españoles del XVI y, en concreto, en el pensamiento de Juan de Valdés. Nos interesa exponer más detenidamente los motivos que justifican el interés por este término dentro de la investigación y también realizar un breve análisis diacrónico de la voz, hasta llegar a la obra del autor conquense, en la que, de un modo particular, el término se vincula al uso de la lengua⁶².

El estudio del término se hace necesario por dos motivos. En primer lugar por el carácter patrimonial de la voz, es decir, por estar inserta, incluso aún en nuestros días, en el caudal del uso común de la lengua⁶³. Este aspecto es fundamental, pues, de nuevo, refuerza el

⁶² Para una mayor aproximación al estudio de esta voz en Juan de Valdés, dentro el contexto de uso del XV y XVI, ver Serrano; Luengo (2011).

⁶³ Existen expresiones cotidianas en las que todavía usamos la voz, como por ejemplo “coger o tener ánimo para hacer algo”, “estar bajo de ánimo”, “estar de o tener buen ánimo”, “tener presencia de ánimo”, con sus correspondientes derivados “estar desanimado o animado”, “ser pusilánime”, etc. Recientemente, en una

valor hermenéutico que Valdés le otorga al uso de la lengua. Como usuario, podría haber elaborado un tecnicismo, sin embargo, se vale de un término que ya está en uso y explora y enriquece aquellos valores semánticos que le permiten expresar su idea, pero sin llegar a “tecnificarlo”, en el sentido de someterlo a una convención. La dimensión patrimonial del término permite la comprensión, es decir, la terminología específica que usa el autor, como el término “ánimo”, no se aparta de la lengua común. Esto tal vez la hacía menos sistemática y metódica, pero mucho más compleja en el plano hermenéutico.

Diferente habría sido si Valdés hubiese fabricado un tecnicismo propio, que, como bien indica Gadamer (2004, II, p. 177), le podía imprimir “pureza metódica” a su expresión pero lo alejaría de la lengua viva, pues, en general, el tecnicismo posee una “capa protectora” que lo aísla de la polisemia y de la variación de sentido connatural al uso común. No quiere decir, por ello, que el uso del término, por no estar ceñido únicamente a una convención intelectual y por dar entrada al individuo y a la comunidad, sea caótico: su orden es el de la tradición, por lo que se conoce de él en la transmisión y por los valores que se le pueden agregar en el uso presente, actualizándolo de un modo particular, tal y como lo hace Valdés.

En segundo lugar, es importante no dejarse llevar, como bien avisa Gadamer, por “la inercia del lenguaje” y detenerse en este término, que se presenta como caracterizador de la espiritualidad y el biblismo de Juan de Valdés, pero también significativamente presente entre los principales espirituales españoles. Esto quiere decir que el término, desde su campo semántico, imantó un tipo de espiritualidad que se alejaba de la que representaba el término “alma/ánima”, muy restringido al ámbito letrado y con un uso técnico, adecuado para el campo de la teología. El análisis de este concepto, por tanto, nos permite restablecer el sentido histórico de su uso, en lo que se refiere a las peculiaridades de la expresión espiritual y la actividad Bíblica entre los autores españoles, frente al que siempre se ha considerado el concepto por excelencia en las cuestiones teológicas del mundo cristiano, el de “alma/ánima”.

Durante el período medieval, el español conserva el valor inicial del término latino, “animus”, referido a la fortaleza, al aliento y al valor para llevar a cabo una costosa empresa,

entrevista a Felipe González, que fue presidente del gobierno entre 1982 y 1996 por el Partido Socialista Obrero Español, éste se valía también del término “ánimo” para definir el buen liderazgo: “Una, no puede ser líder quien no tiene capacidad, y/o sensibilidad, para hacerse cargo del estado de ánimo de los otros. Si no te haces cargo del *estado de ánimo* del otro, el otro no te siente próximo, siente que no lo comprendes y no te acepta como líder. Dos: no hay liderazgo si no cambias el estado de ánimo de los demás, de negativo a positivo o de positivo a más positivo, lo que comporta creer de verdad en el proyecto que ofreces, creer de la manera menos mercenaria posible porque te da más fuerza. Y la capacidad de transmitir ese proyecto como un proyecto que enganche a los demás, que comprometa a los demás cambiándoles ese estado de ánimo del que previamente te has hecho cargo. Pero tiene que ser un proyecto que le permita a la gente pensar que, aunque le pidas esfuerzos, ese esfuerzo tiene sentido, y le convence quien se lo pide porque ve que se lo cree. Y se lo cree de manera no mercenaria” (GONZÁLEZ, 2010).

principalmente, en la batalla. La etimología latina alude, por tanto, a cualidades físicas y morales que funcionan como empuje de la acción humana y así se conserva también en la forma “ánimo” del romance castellano⁶⁴. Según Morreale (1957a, p. 5-10), en el campo de lo espiritual, durante este mismo período se prefiere la voz “ánima”, que será la escogida por los Padres de la Iglesia y la escolástica medieval en la conformación del discurso eclesiástico. La voz “ánima” desenvuelve su uso en la lengua vernácula paralelamente al significado latino, tanto en el discurso teológico, como en la fraseología y en la imaginería más popular, pero siempre restringido al ámbito religioso. En cambio, “animus” aparece relegado a un segundo plano durante el Medievo y no encuentra fácilmente un equivalente vernáculo en la actividad espiritual. En todo caso, será la voz “corazón” y, a veces, “talante” y “voluntad”, las que ocupen el lugar que debería ser de la voz “ánimo” durante este período. A nuestro modo de ver, estos términos comienzan a remitir al dominio interior del individuo, pero no de un modo contemplativo, sino operativo, en forma de conciencia e intencionalidad⁶⁵.

En el siglo XV el término “ánimo”, a partir de las traducciones del latín a la lengua vernácula y de la imitación de los textos latinos, se afianza entre los autores con tendencias cultistas, como Juan de Mena, el Marqués de Santillana y Juan de Lucena⁶⁶. A pesar del talante cultista de estos autores que, por otro lado, también contribuye al enriquecimiento léxico de la lengua vernácula, el uso del término, como indica Morreale (1957a, p. 43), está lejos de la especulación filosófica y permanece bajo influencia de la experiencia sensible y de la afectividad. El término irá adhiriendo los valores semánticos que presentaban las voces sinónimas que durante el período medieval habían prevalecido, el de “intención”, “talante”, “voluntad” y los autores ya mencionados preferirán “ánimo” a “corazón”, para indicar esa dimensión psíquica y afectiva.

⁶⁴ Según el rastreo realizado en el Corpus Diacrónico del Español, en castellano se mantiene el significado latino del término en la *Gran Conquista de Ultramar* escrita hacia 1295, así como en la *Gran Crónica de España* de Fernando de Heredia de 1385 (en este caso con la forma “ánimo”) y en la *Crónica de Juan II*, ésta última elaborada entre 1406 y 1454. Durante el siglo XVI se recogen casos del término “ánimo” con el sentido latino de valentía y fortaleza, tanto moral como física, en obras como *Diálogo de la vida de un soldado* de Diego Nuñez Alba de 1552 o en la *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, de la segunda mitad de la mencionada centuria.

⁶⁵ Según Morreale (1957a, p. 10-32), en los textos de Gonzalo de Berceo, “alma” es el término preferido para referirse al mundo espiritual y “corazón” gana el espacio que le correspondería a ánimo, pues parece ser un vocablo con una referencia más concreta para localizar la actividad espiritual, unida a la imagen del cuerpo humano. Más tarde, el Arcipreste de Hita refuerza el uso del término “corazón”, alineado con “voluntad” y “talante”, formando un grupo de sinónimos que aluden a los conceptos de intención y dirección en la acción humana.

⁶⁶ Juan de Lucena en el *Libro de vita beata*, indica el ánimo como sustrato de los vicios y de las virtudes y también interioridad de sensación y pensamiento. Además, se presenta como sinónimo de valor y valentía, retomando el significado etimológico y elaborando neologismos (“grandanimidad”, “grandánime”, “mediánimo”, “pocánime”) que, según Morreale (Ibid., p. 32-33), refuerzan la importancia del término en el discurso del autor y lo fortalecen en el uso de la lengua vernácula.

En esta centuria también se registra la palabra “animus” en los primeros diccionarios bilingües, del latín al castellano. En 1490, aparece el *Universal Vocabulario Latino y Romance* elaborado por el cronista Alonso de Palencia. Cuatro años más tarde, se publica el *Diccionario Latino-Español* del gramático Antonio de Nebrija. El gramático sevillano, busca una traducción ajustada en castellano y establece una equivalencia entre el término “animus” y la voz castellana “anima” (*animus. i. por el anima racional*), pues esta última había dominado el panorama teológico medieval, quedando el uso de *animus* difuso, en un segundo plano (apud. SERRANO; LUENGO, 2010, p. 55). Más relevante para esta investigación es la entrada que encontramos en el diccionario de Alonso Palencia. El cronista no sólo busca una traducción castellana para la voz latina, también explora valores semánticos dentro del campo de la vida psíquica, lo que ya le confiere una autonomía en relación a su rival mayor, “anima” o “alma”⁶⁷.

En la definición de Palencia, el término adquiere un dominio semántico propio, mucho más realista y vivencial que el de la voz “alma” y que, además, pretende ser localizado, como lugar o espacio donde operan las pasiones (en la expresión de Palencia indicado como “por do”). Esta tendencia expresiva, que pretende localizar en el hombre esa dimensión interior, la encontraremos de nuevo en Juan de Valdés, que acabará comparando el “ánimo” con el “libro interior”. Asimismo, en otros espirituales de la misma época, como Santa Teresa o Fray Luís, encontramos términos localizadores de esa dimensión interior del hombre, tales como “morada”, “casa”, “allí” (apud. SERRANO; LUENGO, 2010, p. 68). En el uso común de la lengua vernácula, todos estos vocablos se referían al mundo físico y, al entrar en el campo semántico de “ánimo”, adquieren valores relativos a una vida espiritual, en la que el hombre vuelve sobre sí, habita su interior, a través de la conciencia.

Por otra parte, es preciso observar la explicación que ofrece Alonso de Palencia sobre las perturbaciones pasionales, un fenómeno psíquico que será altamente focalizado por los espirituales españoles del XVI y que también encontraremos en Juan de Valdés. El cronista determina cuatro estados de ánimo (la codicia, el gozo, el temor y la tristeza), resultantes de los efectos de la posesión, es decir, de lo que se tiene y de lo que se pierde. Las pasiones y las perturbaciones que éstas causan en el ánimo son la expresión del impulso de posesión del

⁶⁷ Encontramos en el *Diccionario* de Palencia (apud. SERRANO; LUENGO, 2010, p.55): “*animus. es la voluntad del anima es su mente: es su sentido. es la parte por do se siente y por do se la be. Ab animo viene animosus y animositas. Et por composiçion se dize magnanimo y magnanimidad y pussillamino y longanimo y vnanime y el adverbio vnamiter. Animo animas animaui tanto es como viuificar. Animus el de conseio y de vigor y de direçion. Animatus es intento y agudo y lleno de fuerças. Las generales perturbaçoes del animo son quatro: cobdiçia: gozo: temor y tristeza: cobdiçia es mientra alguno spera lo q avn no tiene: gozo quando se alegra de lo q ya posee: temor mientra q se arriedra de lo perder: tristeza quando ya se duele de la perdida: la esperança y el temor son de lo avenidero la alegría y el dolor son delo q ya avino*”.

hombre, que se encarna en el vínculo con la tierra⁶⁸. Por esta vía semántica, el término se desprende de cualquier carácter especulativo o contemplativo y avanza hacia la esfera política. Pues según sea el estado de ánimo de los miembros de la comunidad, incluyendo al gobernante⁶⁹ y su capacidad para estar atento a este aspecto de la existencia, así será también su expresión política. Si prevalece el vínculo con la tierra, lo político se realizará de un modo instrumental y objetual, mientras que si consigue desprenderse de la tierra, la actividad política estará dirigida hacia los vínculos humanos.

Ya en el siglo XVI, el vocablo “ánimo” es particularmente usado por los espirituales españoles. En ellos, encontramos una amplia gama de expresiones que demuestran la vitalidad del término en el ámbito espiritual, consolidando su independencia semántica en relación a su oponente místico y teológico. Entre los espirituales del momento, se observan expresiones tales como “flaqueza de ánimo” (que también puede ser “estabilidad, perturbación, confusión, relajación de ánimo”), “serenar y apaciguar el ánimo”, “trabajos del ánimo”, “movimientos turbados del ánimo”, “pensamiento y atención del ánimo”, “sentimiento del ánimo”, “en el interior del ánimo”, “la morada del ánimo”, entre otras (apud. SERRANO; LUENGO, 2011). En todas estas expresiones se recoge un tipo de espiritualidad basada en el autoconocimiento, por lo general, en la comprensión de las pasiones que dominan al hombre y que, en función del vínculo con la tierra, afectan íntimamente a su relación con Dios.

Particularmente, en el caso de Juan de Valdés, se percibe un uso preferencial del término “ánimo” frente a la muy escasa utilización de “alma”. Este vocablo como ya hemos indicado, se presenta fuertemente connotado por el discurso eclesiástico, que acaba estableciendo una oposición irreconciliable entre lo físico (el cuerpo) y lo espiritual (el alma), proponiendo, además, la razón como principal vía de conocimiento de Dios. La preferencia por el término “ánimo”, a pesar de estar justificada por el contexto de autores espirituales, no es plenamente inconsciente en el caso de la espiritualidad de Juan de Valdés, que, como ya hemos explicado se fundamenta en la experiencia de cada hombre, siendo la experiencia aquello que se considera a partir de lo que se ha vivido.

⁶⁸ Para una mayor aproximación a la problemática del vínculo con la tierra en el pensamiento de los judeoconversos españoles, consultar Roca (2008).

⁶⁹ Sobre la importancia del ánimo en la vida política, podemos mencionar la entrada de Corpus Diacrónico del Español, donde se registra un fragmento del prólogo de Monardes a la primera edición de la *Sevillana Medicina* (1545), del médico judeoconverso Juan de Aviñón: “[...] por eso decía un philosopho que era gran felicidad que estuuiesse sano animo aposentado en cuerpo sano/dandonos a entender que no solamente auemos de tener el anima limpia pero el cuerpo con salud y de aquí es que alos grandes príncipes no solo les dan ayos para que los dotrinen y administren, pero medico [...]” En este pasaje, el término oscila junto a su par (“ánima”) y se vincula al cuerpo, siendo el cuidado de éste último esencial en las labores del gobernante.

Se trata de una espiritualidad con un alto grado de corporeidad, que exige la penetración en las propias pasiones y la meditación al respecto de los estados psíquicos, lo que Valdés denominará el “estudio del libro interior”. Es coherente, por consiguiente, que el autor conquense escogiese la voz “ánimo”, por remitir a la operatividad interna de cada hombre en relación a sus pasiones y, sobre todo, por lo que implica en cuanto al avance de la conciencia de uno mismo y de los semejantes. Es un término que, como hemos visto, trae de vuelta la práctica espiritual al ámbito ético y político, en un movimiento opuesto a la visión transcendental que el cristianismo tenía de la vida.

5.3.2 El libro interior

En la utilización de esta voz, existen particularidades que destacan al autor conquense sobre el resto de los autores espirituales. Primeramente, llama la atención en el corpus el hecho de que Valdés se detenga conscientemente en el término y elabore una explicación sobre el sentido que cobra dentro de su pensamiento. La segunda particularidad es que, hasta el momento, no hemos identificado otro autor que vincule tan estrechamente el ánimo con el uso de la lengua, a través de un criterio estilístico como el de “esprimir el concepto del ánimo”, que aparece en el *Diálogo de la Lengua* y que es plenamente activo en el resto de la obra valdesiana.

El término aparece en sus trabajos bíblicos y espirituales, fundando un espacio semántico propio, en relación al término “alma” y “anima”. La identificación explícita del término y de su sentido se encuentra en las *Ciento Diez Consideraciones Divinas*. En este conjunto de escritos Valdés realiza un profundo trabajo de aclaración y comprensión de las nociones doctrinales que le interesan en su condición de mestizo (como la relación entre Ley y el Evangelio, el amor de Dios, las virtudes teológicas, entre otros), pero también lo encontramos trabajando la expresión lingüística de su pensamiento y el uso de “ánimo” es un buen ejemplo de ello.

Podemos observar cómo, a lo largo de la obra, el autor se vale constantemente de esta voz, en una gama amplia de expresiones⁷⁰, que remiten a la actividad interior del hombre, a

⁷⁰ En el corpus pueden observarse las siguientes expresiones (Anexo II): “aplicar el ánimo”, “serenar, apaciguar y mitigar el ánimo”, “confusión de ánimo”, “poner en el ánimo”, “levantar el ánimo”, “buscar en el ánimo”, “sosiego del ánimo”, “conocer el ánimo de alguien”, “apetitos y afectos del ánimo”, “mortificar el ánimo”, “engendrar en el ánimo”, “disponer el ánimo”, “estar atento con el ánimo”, “alimentar y digerir en el ánimo”, “tener en el ánimo la doctrina”, “examinar en el ánimo”, “humildad y arrogancia del ánimo”, “reducir el ánimo”, “examinar el ánimo”, “purificar y mortificar el ánimo”, “despojar el ánimo de afectos”, “disponer y aplicar el ánimo”, “enfermedad, flaqueza y salud del ánimo”, “libertad de ánimo”, “edificar el ánimo”, “desarraigar y

veces, en la dirección del conocimiento, otras de la cura y de la salud, otras de la expresión lingüística, pero, casi siempre, referidas al tratamiento de las pasiones. Hasta que en un cierto momento, en las *Consideraciones* surge la necesidad en su interlocutora y se detiene en su discurso para ofrecer una explicación didáctica sobre el término, valiéndose de un símil que le permite visualizar lo que quiere decir, pero sin llegar a substituir el término de partida. En la Consideración 121, Juan de Valdés (1997, p. 786) responde a la pregunta de Guilia Gonzaga de la siguiente manera:

Pregunta: Abiéndooos muchas vezes oýdo decir que el propio estudio del christiano debe ser su proprio libro, teniéndole siempre abierto y leiendo siempre en él, e deseando entender quál **es mi libro** y cómo tengo de estudiar en él y qué fructo tengo de sacar de la lección, por aplicarme yo también al studio christiano, pues con vuestras palabras me abéis puesto el deseo, justo es que con las mismas me satisfagáis en él.

Respuesta: En tanto el hombre estudia en libros agenos, conoce a los que escribieron aquellos libros, pero no se conosce a sí, porque al christiano pertenece conocerse a sí, conocer el ser que tiene como hijo de Adam por la generación humana y el que tiene como hijo de Dios por la regeración christiana, digo yo que el propio studio del christiano debe ser en **su proprio libro**, porque leiendo en él se conosçe a sí mismo; y quanto más i mexor se conosce, tanto más fácilmente se desenamora de sí y del mundo y se enamora de dios y de Christo. Y éste a de ser nuestro yntento en esta elección de nuestro libro; y pro tanto abéis de advertir que, leyendo en vuestro libro, no abéis de pensar que os considera Dios tal qual vos os conoscéis por vos; pero abéis de estar cierto que os considera por lo que soys encorporado en Christo, considerando en vos lo que considera en Christo. Y sabido esto, que ynporta mucho, sabed que a mi ánimo acostunbro yo a llamar **mi propio libro**, porque allí están mis opiniones, las falsas y las verdaderas; allí está mi confiança y mi desconfiança, mi fee y mi incredulidad, mi esperança y mi descuido, mi caridad y mi enemistad. Allí también está mi humildad y mi presunción, mi massedumbre y mi impaciencia, mi modestia y mi insolencia, mi simplicidad y mi curiosidad, mi reçolución con el mundo y mi respeto del mundo, mi resolución conmigo mismo y mi amor proprio. Y en fin, allí está todo quanto favor de Dios y de Christo tengo de bueno, y de todo lo que por depravación natural u adquisita tengo de malo.

Algo que es necesario observar en el pensamiento de Valdés es su cuidada atención a la mudanza de un elemento esperable (los libros, que suponen una realización material del conocimiento) por otro nuevo (el libro interior, que se dirige hacia el autoconocimiento). En

quitar del ánimo (la desconfianza, la hipocresía, la avaricia)", "purificar el ánimo", "profanar el ánimo", "arrogancia, perversidad y depravación del ánimo", "ánimo endurecido y obstinado", "enfermedad del ánimo, sanar el ánimo", "depravación del ánimo", "estar de buen ánimo", "confirmar y fortificar el ánimo", "provocar el ánimo", "recoger el ánimo", "contradicción en el ánimo", "imprimir en el ánimo", "sentir dentro del ánimo (la presencia de Dios)", "decir según el ánimo", "exprimir con la lengua lo que tenía en el ánimo", "entender en el ánimo".

general, el conquense ofrece una vía alternativa, de manera que el hábito antiguo pueda ser suplido paulatinamente por una nueva acción, reveladora y significativa para el individuo. Así, si el estudio del cristiano no es efectivo a través de los libros, o lo que es lo mismo, a través del despliegue de la cultura letrada, puesto que ésta puede desviar la actividad hacia la materialidad de la letra y hacia los divergentes discursos, Juan de Valdés propone una vía más adecuada para mejorar el autoconocimiento, el estudio del “libro interior”, que es el examen del estado en el que se encuentra el “ánimo”, en un movimiento de vuelta hacia uno mismo, incorporados en el ciclo de regeneración que se establece entre la Ley y el Evangelio⁷¹.

Ese valor operativo que Valdés deposita en la realidad del ánimo, referido a una mayor conciencia de uno mismo y de los semejantes, lo aleja, definitivamente, de los planteamientos de la mística. Ésta propone “la divinización del alma” como principal expresión de la unión con Dios, lo que implica entender la divinidad como una realidad externa que puede ser alcanzada a través de la salida del cuerpo. Sin embargo, en el pensamiento valdesiano encontramos una clara preferencia por “la operatividad del ánimo”, suponiendo que la actividad espiritual sucede a través de la relación que mantenemos con nosotros mismos y con nuestros semejantes, sin necesidad de someterse a ejercicios ascéticos para alcanzar a Dios, porque, en su pensamiento, la divinidad está incorporada a la propia existencia y se manifiesta en forma de presencia. Es posible observar cómo, en su propuesta espiritual, Juan de Valdés no niega el cuerpo, ni tampoco le impone ejercicios de anulación, lo que sí indica y enfatiza es la necesidad de administrarlo debidamente. Así lo declara en el *Alfabeto Cristiano*, en un pasaje (1997, p. 447) en el que alude a los afectos y apetitos del hombre, que por condición natural, se sienten en el cuerpo:

VALDÉS. Por esto os parece bien, porque os queréis bien. Más dejémoslo estar. Quiero, señora, daros aún más licencia, porque la dificultad que se os representará en este camino no os haga volver atrás. Ésta es que, si no podréis tan enteramente mortificar vuestros afectos y apetitos, de tal manera

⁷¹ El conocimiento de sí mismo y de Dios en su dimensión histórica, de Adán a Cristo, aparece en la Consideración 107 (VALDÉS, 1997, p. 736-739). Es un aspecto recurrente en el pensamiento del autor, que también aparece en el *Alfabeto*, además, unido a la práctica del examen interior (Id., 1997, p. 421-422). En este sentido, también es importante observar la relación entre Ley y Evangelio, que se manifiesta en el *Alfabeto* (Ibid., p. 387) y también en la Consideración 36 (Id., 1997, p. 562-565) y la Consideración 94 (Ibid., p. 701). De esa relación primaria, se derivan otras, también de base paulina, como la de la carne y el espíritu o la de la letra y el espíritu. Ambos componentes son sustanciales en el autoconocimiento y en el desarrollo de la conciencia y existen con funciones complementarias en la estructuración de la existencia dentro del mundo judeocristiano. Mientras la Ley muestra la desviación y el exceso, estableciendo límites que obligan a ceñirse y que, en consecuencia, perturban el ánimo de cada hombre, el Evangelio evidencia la integración a través del amor de Dios, serenando y apaciguando las conciencias.

que seáis absolutamente señora de ellos, al menos los regléis y moderéis de suerte que ellos no sean señores de vos. Los estoicos soñaron con no sé qué preceptos reducir una persona a tal que de ningún modo pudiese ser perturbada ni molestada por sus afectos, pero a esto no pudieron jamás llegar. El buen cristiano no ha de buscar ni procurar carecer de afectos, porque nunca lo conseguirá, ni es bien que lo consiga, sino debe buscar el **ser señor de sus afectos** de tal manera que sus perturbaciones y sus molestias de ningún modo le puedan separar de Dios.

Se puede constatar que, en el autor, la voz nos remite a una forma de autoconocimiento, que parte de la vivencia y que amplifica la conciencia, de lo que se siente corporalmente. La atención al ánimo implica habitar el interior, en un movimiento que nos permite comprender y tratar nuestras pasiones, encuanto expresión del instinto de posesión, aquel que nos vincula a la tierra y estimula la exclusividad y la exclusión. Del estado de ánimo, de su saturación material y de su fragmentación psíquica y moral, depende el grado de abertura que permitirá la escucha y el reconocimiento de un “tú”, que como ya indica Gadamer, es la base de la pertenencia y lo que realmente genera vínculos humanos. Siguiendo a Valdés, el tratamiento y la gestión de las pasiones, en su vivencia corporal, supone, por consiguiente, el avance hacia el ámbito de la relación humana, lo que, en el uso lingüístico, se traduce en un abandono de modos privativos del uso, como si la lengua fuese un objeto personal, haciendo prevalecer la escucha, como ejercicio hermenéutico que permite situar a la misma altura a los dos interlocutores, en una posición equidistante (un “yo” que tiene algo que decir y un “tú” que lo escucha, sin que eso suponga apropiarse o confundirse con el otro o imponerle su propio mundo al otro).

Otro aspecto importante del uso de la voz en Valdés, es la necesidad de ubicar esta nueva realidad psíquica, la del “ánimo”. A eso se debe, la repetición del deíctico “allí” en el pasaje de la Consideración 121, remitiéndonos a un lugar al que se puede acceder y que cada hombre puede reconocer volviendo hacia sí mismo. Por lo que el deíctico no sólo denota la localización, sino que sugiere el propio movimiento de repliegue, que tan valorizado sería entre los espirituales españoles del período moderno. En el caso de Valdés, apunta hacia el examen interior, como mejor forma de estudio espiritual, pero también existen alusiones en su obra a la cura y a la enfermedad del ánimo, como si se tratase de un “órgano psíquico”, en el que el hombre puede operar, tratando los excesos de materialidad que incitan los afectos y apetitos, con el fin de habilitar la relación con Dios y con sus semejantes.

Por otra parte, el símil del libro, como el del alfabeto, que Juan de Valdés utiliza para visualizar el estudio espiritual, remite a la letra vivificada, o dicho de otra forma, nos recuerda

la necesaria relación entre el libro y la vida, sabiendo que, en un nivel profundo, extraemos de la *letra*, aquello que nuestra propia experiencia nos permite comprender. La lectura de la Escritura se justifica si está al servicio del estudio del libro interior, es decir, si se utiliza como un auxilio en el proceso de autoconocimiento. Es más, Juan de Valdés en la Consideración 121 se refiere a la Escritura como comentario de su libro interior, invirtiendo el orden de preferencia en la práctica espiritual, primero la capacidad para meditar sobre la propia vida y a continuación la Escritura, como legado de una tradición comunitaria, a través de la cual, conseguimos nombrar nuestra realidad presente. El pasaje al que nos referimos es el siguiente (VALDÉS, 1997, p. 788):

De donde reulta que, allando yo siempre cosas nuevas que leer en este mi libro y viendo lo que aprobecho **estudiando en él**, me huelgo tanto de leer en él, que no me sobra tiempo para leer libros agenos, y así los he serrado todos, dexando solamente abierto el libro de la Santa Escritura, del qual me sirvo como de comentario para entender mejor mi libro, pasando ligeramente por todas las cosas que no me sirven para este efecto.

Encontramos, nuevamente, la proyección de la espiritualidad valdesiana en la concepción de lengua y de conocimiento del autor. En el pensamiento valdesiano, la escritura se alinea con la experiencia de vida, expresada naturalmente en el habla. Estos símiles en el ámbito de lo espiritual, el “libro” y el “alfabeto”, nos permiten reforzar el argumento comunitario del uso de la lengua, así como la aproximación entre el habla y la escritura, tan presente en el *Diálogo de la Lengua*, siendo el habla donde se expresan, primordialmente, los vínculos vitales de los miembros de una comunidad y donde, en consecuencia, se concreta la vida espiritual. El habla es, finalmente, la vía que canaliza el diálogo interior de cada hombre consigo mismo, en un proceso circular que va desde el recuerdo que queda del diálogo con nuestros semejantes en la esfera cotidiana, pasando por el murmullo y el rumor de la propia conciencia, atenta a la actividad del ánimo, hasta alcanzar la interiorización silenciosa de cada individuo. Este recorrido se integra en la experiencia de uso y ayuda a madurar y enriquecer la lengua que se habita, en un gesto de cuidado y atención por un bien patrimonial.

5.3.3 El ánimo en el uso lingüístico

Como segunda particularidad importante, Juan de Valdés presenta un grado más en el tratamiento del término “ánimo” al vincularlo al uso de la lengua, usando expresiones del tipo

de “esprimir y explicar el concepto del ánimo”, “decir con el ánimo”, “leer la Escritura con el ánimo y orar con el ánimo”. En todas ellas, se reconoce un interior en el uso de la lengua, dentro de la vida espiritual. Esta dimensión interior es la que define al individuo en el uso de la lengua, al contrario de lo que sería una concepción apegada a la expresión formal, en la que quedan cristalizados tópicos y modelos. Esto significa que la individualidad en el uso de la lengua se puede percibir, no tanto por la realización formal, más o menos apegada al mundo de las convenciones, sino porque existe una experiencia de vida y una conciencia desde la que se enuncia. Ese es el dominio que a Juan de Valdés le interesa que sea preservado en la vida espiritual y que encontramos incorporado al *Diálogo de la Lengua*, formando parte de la propuesta estilística del autor, en la que se lleva especialmente en cuenta la manifestación de la individualidad.

En los diálogos espirituales se puede percibir la preocupación del autor por el cuidado y el cultivo del interior cuando se trata de la lengua, en el caso de la actividad espiritual, referidos, principalmente, a la oración, a la confesión y a la consideración de lo que se estudia en la Escritura. En todos estos casos, la interioridad está representada en el ánimo, que es la parte psíquica que debe ser plenamente operativa para una espiritualidad que se dirige al conocimiento de uno mismo y de Dios. Presentamos, a continuación diferentes pasajes del *Alfabeto Cristiano*, en los que Valdés orienta y, sobre todo, alerta a Giulia Gonzaga sobre ciertas prácticas de la vida cristiana:

VALDÉS [...] Y porque la oración vocal muchas veces enciende y levanta el ánimo a la oración mental, no querría, Señora, que os obligaseis a cierto número de salmos o de padrenuestros para que estéis siempre libre y que, enviándoos Dios en la oración alguna buena inspiración, os podáis detener en ella tanto cuanto sentís que vuestra alma la gusta (VALDÉS, 1997, p. 460)

VALDÉS [...] Y hágoos saber que la doctrina cocida y digerida en el ánimo hace su fruto, y que la que luego sale por la boca no alimenta al ánimo, y yo deseo que vos tengáis la doctrina en el ánimo, y no encima de la lengua (Ibid., p. 455).

VALDÉS [...] Por estas palabras nos enseña Cristo que nuestra oración ha de ser secreta, tanto para huir la ambición como porque el ánimo quieto en lo exterior más fácilmente se aquieta en lo interior [...] (Ibid., p.459).

VALDÉS [...] Y advertir, Señora, que no quiero que seáis supersticiosa ni escrupulosa en la confesión, porque os basta confesar al sacerdote las cosas que conocéis haber hecho con ánimo desobediente a Dios, de las cuales os doléis tanto que, conociendo que podéis vivir sin hacerlas, tenéis firme propósito y deliberación de no hacerlas jamás. Pero los defectos, sin los

cuales apenas se vive en esta presente vida, que son signos de ánimo no mortificado, os confesaréis continuamente a Dios [...] (Ibid., p. 464).

En estos pasajes, el conqueñense propone alternativas para ciertas prácticas que considera perniciosas en la vida cristiana, como la oración bocal, la confesión o la especulación sobre la Escritura, estando implicado el uso de la lengua en todos los casos. Las nuevas prácticas que Juan Valdés propone van dirigidas a reforzar la experiencia de vida y la conciencia en el uso de la lengua, como salvaguarda del individuo y mejor camino del autoconocimiento, frente a aquellas otras que estimulan la superstición y la ostentación en el hombre cristiano. La lectura de la Escritura debe estar alienada con la propia experiencia, ayudando a conformar el ánimo, la oración ha de ser mental, aquietando el ánimo, y la confesión tan sólo debe alcanzar lo que alberga el ánimo y ha de tener a Dios como principal destinatario, reservándose todo lo que se pueda de la intervención de intermediarios. Inevitablemente, el uso de la lengua vernácula se verá afectado por una espiritualidad que vincula la expresión lingüística al autoconocimiento y al desarrollo de la conciencia, como principal contribución y responsabilidad del individuo con su lengua materna.

Tal y como vimos al tratar los otros dos criterios estilísticos del *Diálogo*, en este último volvemos a encontrar una formulación hermenéutica del uso de la lengua, ahora, enfatizando la interioridad psíquica, representada en el término ánimo, frente a un uso puramente estético o retórico de la lengua. Esta concepción psíquica, en la que confluye la voluntad y la expresión del sentimiento, encuentra una base en la interpretación de la Sagrada Escritura. Para mostrar este aspecto, a continuación nos remitimos a un pasaje del *Evangelio según San Mateo* (VALDÉS, 1880), en el que una mujer le pide ayuda Cristo para sanar a su hija y que Juan de Valdés comenta valiéndose de una expresión muy próxima a la que utiliza en el *Diálogo de la Lengua*, “esprimir el concepto del ánimo” que, en el pasaje bíblico, se plantea como demandar una necesidad según se siente en el ánimo:

Y saliendo de allí Jesus se apartó a las partes de tiro y Sidonia, y hé aquí una mujer cananea que salida de aquellos confines lo llamó a gritos, diciendo: ¡Compadécete de mí, señor, hijo de David! Mi hija malamente está endemoniada. Pero él no le respondia palabra, y allegándose sus discípulos le rogaban diciendo: Despídela, que viene gritando tras nosotros. Y él respondiendo, dijo: No soy enviado sino á las ovejas perdidas de Israel. Y ella allegándose lo adoró, diciendo: ¡Señor, ayúdame! Y él repondiendo, dijo: No es bueno tomar el pan de los hijos y echarlo á los perrillos. Y ella dijo: así es, señor, pero también los perrillos comen las migajas que caen en la mesa de sus señores. Entónces respondiendo Jesus le dijo: ¡Oh mujer,

grande es tu fé! Hágase como tú quieres. Y fue sana su hija desde aquella hora.

En el comentario, Juan de Valdés (1880) se vale del término “ánimo” para caracterizar el uso de la lengua de aquella mujer y la razón por la que Cristo decidió escucharla:

En esta misma mujer considero la diferencia que hay entre el que ora enseñado y el que ora inspirado, en cuanto el que ora enseñado es semejante á los que llama Cristo étnicos, que piensa que por su mucho hablar han de ser oídos, y el que ora inspirado es semejante á esta mujer que en dos palabras demandaba á Cristo lo que quería de él, proponiéndole su necesidad **según la sentía dentro de su ánimo.**

Se puede ver cómo, en el pasaje bíblico seleccionado, queda repelido el exceso formal en el uso de la lengua. Juan de Valdés se mantiene dentro de la línea paulina, en tanto que, al hablar, lo imprescindible es el ser entendido. Recordemos que el Apóstol diferenciaba entre “hablar en lengua peregrina” y “hablar en profecía”, la primera como un acto de ostentación y la segunda como un compromiso con la edificación y, por tanto, con la escucha. En este pasaje, en el pasaje de San Mateo, el autor conquense apunta en la misma dirección que el Apóstol. El exceso formal en el uso de la lengua se deriva del propio instinto de posesión. Dependiendo del estado interior del individuo, la lengua puede convertirse en un objeto poseído a través de la forma o, tal y como ocurre con la mujer que se dirige a Cristo, presentarse como un espacio de relación, donde se reconoce la situación del otro, a partir del ejercicio hermenéutico de la escucha.

Otro pasaje importante que refuerza esta proyección del término “ánimo” en la concepción lingüística presente en el *Diálogo*, es aquel de los *Salmos* en el que David le anuncia a Dios que oirá su voz: “Señor, de mañana oirás mi voz, de mañana te me aparejaré y atalayaré.” (VALDÉS, 1885, p. 34). Juan de Valdés, nuevamente, comenta el uso de la lengua acudiendo a la fórmula, “esprimir el ánimo”. En la exégesis, el pensador conquense, resalta la situación psíquica del rey que desemboca en la súplica a Dios, verbalizando lo que tiene en el ánimo. Como se ve a continuación, Juan de Valdés (1885, p. 34) desdobra la exégesis un grado más y hace del ánimo el punto de partida de la intencionalidad y de la escucha, entendiendo que David quiere que Dios entienda lo que quiere decir según lo que su ánimo demanda:

Todo este salmo es una continuada oración de David á Dios, suplicándole lo ayude y lo favorezca contra los que, siendo impíos, le eran enemigos; y siéndole enemigos, lo perseguían con malignidad de ánimo. En el verso primero entiendo que, desconfiando David de saber **esprimir con la lengua lo que tenía en el ánimo**, no se contenta con demandar á Dios que le oiga lo que le quiere decir, y demanda que entienda lo que entiendo en su ánimo querría decir, si lo supiese esprimir.

Asimismo, es importante señalar que, en estos pasajes bíblicos, el uso de la lengua implica un proceso de integración de la forma lingüística en el sentido, que atañe tanto al que dice como al que escucha. Y lo consideramos proceso porque esa integración no se realiza mecánicamente, a modo de un encaje de dominios y piezas en la construcción del enunciado. Más bien, sucede en la medida que el individuo habita su interior y lo hace prevalecer en el uso de la lengua, aunque no siempre la expresión formal lo acompaña plenamente (obsérvese cómo Juan de Valdés matiza al final de su comentario, “si lo supiese esprimir”).

Tal y como deja ver Gadamer (2004, II, p. 207-208), la tendencia constante a individualizar el uso, por la que cada uno habla su propia lengua en una multiplicidad infinita de intencionalidades y variaciones (variedad de ánimos, diría Juan de Valdés) se encuentra en constante tensión con la de convertirlo en una convención, restringiéndolo a una forma y a un significado (un proceso típico en el discurso técnico). Según el filósofo alemán, ambas tendencias, por sí solas, deturpan la naturaleza del lenguaje, la una por disgregarlo plenamente y la otra por despojarlo de su capacidad vinculativa de evocación. En el pensamiento valdesiano, estos aspectos se mantienen en una tensión hermenéutica. La asimetría entre la forma (la convención) y el sentido (la individualidad del ánimo) es sintomática de un proceso de integración, en el movimiento de la expresión intencional dentro del campo de los vínculos vitales.

El término “ánimo”, vinculado a la expresión lingüística, completa la propuesta estilística que Juan de Valdés presenta en el *Diálogo de la Lengua*, reconduciendo el concepto de buen uso, de lo que sería un apelo estrictamente formal hacia el proceso hermenéutico de la intención y de la escucha, donde la forma es parte integrada de un proceso vital. Con la “expresión del ánimo”, Valdés vivifica el uso y el aprendizaje de la lengua, por lo que el buen usuario será aquel que es capaz de habitarla, aportando su interior a la expresión lingüística, en forma de intención, conciencia, estado psíquico o experiencia de vida.

A partir de la lógica del pensamiento valdesiano, se puede decir que, dependiendo de la situación del ánimo, así será también la expresión y de ello dependerá la posibilidad o no de la escucha. Aquel usuario con un ánimo integrado y autoconsciente, hará posible la escucha y

el reconocimiento de un “tú”, mientras que aquel que se encuentra dividido y tomado por la posesión (de bienes materiales o espirituales), reafirmará su dominio en la forma lingüística y convertirá el uso de la lengua en un ejercicio de ostentación personal. Por tanto, en el pensamiento del conuense, el buen uso de una lengua no se restringe al dominio formal, con una motivación y una finalidad estética, sino que se refiere, principalmente, a la posibilidad hermenéutica de reconocer en el uso de la lengua un interior (algo que decir con significado vivencial) y un interlocutor (un “tú” al que se escucha y al que, por ello, se pertenece). Ambos aspectos, recogidos en el tercer criterio presente en el *Diálogo de la Lengua*, el de “esprimir el concepto del ánimo”, son índices que humanizan la expresión lingüística. Por eso, ni la intención ni la escucha son elementos que pueden resultar de una construcción intelectual ni tampoco son susceptibles a un control metódico, es decir, no pueden ser convertidos en un objeto mental porque su naturaleza es vital, poseen el movimiento propio de la vida y se hacen patentes por el principio de relación.

Al situar la cuestión de la lengua en el dominio de la hermenéutica, Valdés no sólo apela a la naturaleza lingüística de la tradición, como ya hemos propuesto en esta investigación, sino que también proyecta dicha cuestión en el ámbito de lo político, que, siguiendo la línea del conuense, se realizaría a partir de los vínculos humanos. Éstos son los que estructuran históricamente a la comunidad y definen la identidad del individuo. Por su condición de judeoconverso, lo que atañe al orden divino no puede ser indiferente al ámbito de lo humano y a su realización concreta en la vida presente. Por eso, Valdés, en su actividad bíblica y espiritual, da preferencia a las cuestiones prácticas y formativas, entre las que se encuentra el uso lingüístico, asunto al que le dedica el *Diálogo de la Lengua*.

No obstante, es difícil considerar el *Diálogo* como un tratado en el que se teoriza sobre el problema de la lengua, como tampoco ocurre al abordar la cuestión de la traducción y de la exégesis bíblica, los problemas doctrinales (como la relación entre la Ley y el Evangelio o la figura de Cristo) o las normas para la práctica espiritual. El pensamiento de Valdés se presenta como una preparación de actitudes internas para, paulatinamente, pasar a la reflexión y a la práctica de las cuestiones humanas. Este estadio previo a la sistematización del conocimiento pretende reforzar la conciencia histórica en dos direcciones complementarias, primero, de lo que se puede conocer y comprender por estar inserto en la tradición y, segundo, de la comprensión de los límites y de la pertenencia en el desarrollo del conocimiento. Esta atención a la conciencia histórica aparece, claramente, en los valores hermenéuticos que Juan de Valdés le imprime al uso de la lengua y que, como hemos presentado, quedan reflejados en la concepción estilística formulada en el *Diálogo*.

6 CONCLUSIONES

Esta investigación se proyecta en dos líneas complementarias, una general, referida a las claves del pensamiento hispánico en materia lingüística, y otra específica, sobre el origen y la naturaleza de las concepciones de lengua y de conocimiento presentes en el *Diálogo de la Lengua* de Juan de Valdés. En ambas líneas, el resorte que nos permite profundizar en la conciencia histórica es la tradición. Ésta permite restablecer continuidades en la comprensión de los procesos históricos y valorar, en su justa medida, el efecto de las influencias externas, las cuales, tal y como hemos podido comprobar en la caracterización de Valdés y de su tiempo, pueden estar presentes como parte del ambiente cultural, pero no siempre van a suponer una referencia decisiva y significativa en la dirección que toma el pensamiento de los autores y en el rumbo cultural de la comunidad.

De ese modo, en una línea general, con esta investigación, hemos querido mostrar cómo nuestras tradiciones han hecho del uso un referente fundamental en la reflexión lingüística y en la concepción del conocimiento. Este aspecto, surca el pensamiento de los autores de la pre-modernidad y del período moderno (no sólo está en Valdés, lo encontramos, anteriormente, en el Arcipreste de Hita, en los biblistas Mosés Arragel y Gonzalo de Santa María, en Fernando de Rojas, en el Marqués de Villena y más adelante en Cervantes, en biblistas modernos como Fray Luís de León y en autores de cuño filosófico como Francisco Sánchez o Huarte de San Juan). Pero llega, también, hasta la institución que, oficialmente, hoy en día, cuida de la norma del español, la Real Academia. Esta última, en su trayectoria histórica, ha preservado entre sus criterios normativos la atención al uso de la lengua, tanto en la elaboración de la gramática como también de la ortografía y del diccionario.

Como hemos podido observar en la revisión histórica, existen indicios importantes que nos llevan a pensar en el biblismo medieval como una posible fuerza que impulsó, tempranamente, la cuestión de la lengua vernácula en el contexto peninsular, primeramente, a través de las traducciones de las que fueron encargados los judíos ya asimilados al uso del romance y, con el pasar del tiempo, a través de la exégesis en la lengua vernácula. En esta última labor fue primordial el papel de los judeoconversos, como fue el caso de Juan de Valdés, uno de los pioneros en habilitar y desarrollar la lengua vernácula para los trabajos exegéticos. Partiendo de esta hipótesis, que aún puede ser motivo de una investigación más minuciosa, al llegar el período moderno, la actividad de los autores españoles no sería apenas el resultado de las influencias del humanismo italiano o de las tendencias reformadoras del norte de Europa, sino que ya habría adquirido referentes propios en el campo bíblico (a través

de la compleja trayectoria de las traducciones y de la exégesis en lengua vernácula) y también de la práctica espiritual (como fue el caso de los alumbrados y también de la crisis racionalista que sacudió el mundo franciscano y las aljamas judías). En todos estos precedentes, estaba significativamente activa la cuestión de la lengua, no tanto por su potencialidad estética o racional, sino, más bien, por considerarse un bien patrimonial, en el que se realizaba el ciclo de la tradición. Dichos antecedentes ya habrían apuntado hacia el “uso común” (aquel en el que todos los hablantes pueden comprender y reconocerse sin por eso eliminar la variedad) como referente de la actividad lingüística y, en algunos casos, como el de Valdés, también supondría el motivo de su reflexión sobre la lengua y sobre el conocimiento bíblico y espiritual.

En cuanto a estos posibles precedentes de la cuestión lingüística en la Península, en esta investigación, hemos podido identificar un hilo conductor entre Valdés y dos importantes biblistas anteriores, el judío Mosés Arragel y el judeoconverso Gonzalo de Santa María, los cuales, de un modo coincidente, dentro de sus obras de traducción incorporan la reflexión sobre el uso de la lengua vernácula y anticipan ya la cuestión de la variación lingüística y de la norma. Y un poco más tarde, otro importante biblista judeoconverso, Fray Luís de León, defenderá y desarrollará, en la misma línea del conqueense, la traducción lineal y la exégesis literal, también al pie del uso común, en un movimiento de alineamiento entre el pasado histórico de la fuente y la lengua vernácula, que incorpora el presente de la comunidad. En este último caso, ambos biblistas, comparten su condición como mestizos y un mismo legado, que, a su vez, se verá fortalecido en la Universidad de Alcalá. Se explica así, que ambos coincidan al concebir el texto bíblico como un bien patrimonial, que tiene que ser transmitido y comprendido dentro del cauce del uso común. En estos cuatro autores, la reflexión sobre el uso de la lengua, en su dimensión comunitaria y patrimonial, se circunscribe a la actividad bíblica, por lo que éste puede ser un núcleo importante que permita analizar y relacionar sus concepciones lingüísticas en estudios posteriores.

En una línea más concreta, en esta investigación hemos pretendido realizar una lectura del *Diálogo de la Lengua* integrada en el conjunto de trabajos del autor, lo que nos ha permitido comprender mejor el origen y la naturaleza de su obra, que se presenta claramente arraigada en su biblismo. Este aspecto fundamental, el de la base bíblica del pensamiento valdesiano, muda, como ya hemos comprobado, el enfoque del análisis, del campo de las influencias hacia el de la tradición, en el sentido que Gadamer le da, como espacio donde se desarrolla la conciencia histórica y donde, a través de los vínculos humanos y del legado textual, se hace posible el abordaje de las cuestiones referentes al entendimiento humano, lo

que el filósofo alemán denomina Ciencias del Espíritu. Partiendo de la premisa bíblica y de la fundamentación teórica que nos ofrece Gadamer, hemos defendido que la obra valdesiana, en su conjunto, posee una naturaleza hermenéutica, en el caso de Juan de Valdés, por su condición de judeoconverso, se trata de la transmisión y actualización de la tradición judaica dentro del cristianismo, en un movimiento de re-fecundación y de retorno a su raíz originaria.

Esta nueva germinación se lleva a cabo siguiendo el cauce de la tradición en el que, inevitablemente, confluyen las dos exégesis, la judía y más tarde la cristiana, un aspecto que, en Valdés, se hace fehaciente en su concepción histórica de la Ley y el Evangelio, que es también la relación histórica de condena y de liberación del Dios judeocristiano con su pueblo. Esa dimensión histórica es la que había quedado inhibida en el cristianismo, el cual en su proceso de helenización, acabó dirigiendo el sentido del mensaje bíblico hacia un plano ontológico y transcendental. Este nuevo movimiento, afectó, también, a la interpretación de la figura mesiánica de Cristo, ensalzada como imagen poética del sacrificio y del sufrimiento, lo que acabaría despojándolo de su dimensión humana dentro de la historia bíblica. Juan de Valdés, como judeoconverso, no abandona la tradición bíblica, pues es lo único que le resta para la comprensión de las cuestiones espirituales, sobre todo tras haber abandonado el dogma y las formas religiosas. Y, desde su herencia judaica, al realizar un abordaje histórico del cristianismo, lo reconduce, del plano transcendental, que implica una vida en espera de la muerte como única posibilidad de salvación, hacia el plano político, que hace de la vida presente (lo que hay y lo que existe de por sí) la baza donde se juega esa misma posibilidad de salvación, pero a través de los vínculos humanos, adquiriendo, de ese modo, un carácter ético, por el que el acto de salvación deja de ser un problema individual sino común a todos los miembros.

Dada la caracterización del autor y la naturaleza de su obra, no es casual que el término más activo de la espiritualidad valdesiana sea “ánimo” en vez “alma” o “ánima”, excesivamente marcado por la teología eclesiástica y por las tendencias contemplativas de la mística. La elección léxica del autor, además de atender al caudal patrimonial del uso de la lengua para la expresión especializada de su pensamiento, significa también un tipo de espiritualidad arraigada en el ámbito de la relación humana, la de cada hombre consigo mismo y con sus semejantes. El examen del ánimo, como libro interior, es la principal vía para avanzar en la comprensión de la naturaleza y del efecto que tienen nuestras pasiones en la vida presente. Del estado de ánimo, de su nivel de posesión, se derivará la expresión territorial que supone un esquema de dominio y ostentación o se hará posible la escucha como un modo de pertenencia, en la que dos interlocutores consiguen situarse a la misma altura y avanzar en

la comprensión. El “ánimo”, nos remite, por tanto, a la expresión lingüística como realización política, de la vida del individuo como miembro de una comunidad, con sus distintos grados de pertenencia y también de desintegración.

Por eso mismo, el término avanza con tanta vitalidad entre importantes espirituales españoles, en un apelo, dentro del cristianismo, hacia el valor de nuestra existencia en la vida presente. Y aún hoy posee una dimensión particular, en la que el vínculo humano constituye la sabiduría de la cuestión política. Por eso, como ya referimos (GONZÁLEZ, 2011, loc. cit), el que fue ex presidente del gobierno español, se vale de este término, ya en el siglo XX, para definir lo que es el liderazgo político. El buen líder no es un hombre con dominio técnico o metódico del gobierno, sino que debe saber leer el ánimo de los miembros de su comunidad, es decir, entender lo que sienten sobre la situación y el rumbo de sus vidas. La atención al ánimo, parte de un conocimiento sensible que surge de la consideración de la experiencia y que se hace patente en la propia situación. En esta línea, el buen líder, más que un tecnócrata es un hombre experimentado, pues su foco de atención debe ser la escucha, que garantiza la relación y la pertenencia, no sólo en la vida íntima, sino también en el ámbito político, donde se tiene que realizar el destino común de todos los miembros.

Así, en Juan de Valdés, la dimensión política de su pensamiento se percibe también en la atención al uso de la lengua, desde su realidad comunitaria y desde la expresión intencional del individuo, en una dirección opuesta a las tendencias del humanismo italiano que apelaban a un ideal estético y al método gramatical, en una tentativa de asemejar la vernácula al latín. Partiendo de la naturaleza hermenéutica de la obra valdesiana, en la tesis, hemos entendido la preocupación que el autor conquesense demuestra por el uso del romance en el *Diálogo de la lengua* como un desarrollo de la reflexión sobre la naturaleza lingüística de la tradición. Esta posición es distinta a la de los italianos, dispuestos a emprender la reforma cultural y política a través del restablecimiento del latín de los autores clásicos y de la unidad y del embellecimiento de la lengua vernácula.

A Valdés, los aspectos formales le interesan como parte integrante del carácter hermenéutico del uso de la lengua. La base bíblica le había proporcionado una conciencia lingüística que no se detiene solamente frente a la forma, aunque el conquesense demuestre un buen dominio en este nivel, prueba de ello es lo valioso que le resulta su descripción y su exposición, hoy en día, a los historiadores de la lengua o lo avanzado que puede resultar su abordaje y su reflexión a las líneas contemporáneas de la sociolingüística, de la dialectología o de la pragmática. Sin embargo, Valdés también penetra en los aspectos hermenéuticos del uso, principalmente, en el valor de la experiencia y de la autoridad como límites que

humanizan el uso de la lengua y el conocimiento, así como también consigue abordar la expresión intencional y el papel de la escucha a la hora de crear pertenencia a través del uso de la lengua. Como ya indicamos en el análisis de las concepciones del conquense, esta dimensión hermenéutica del uso lingüístico no es susceptible a la aplicación de un método, como sí lo establecía Antonio de Nebrija en su *Gramática*. Tratándose de una lengua viva, que, como hemos visto, es lo que realmente distancia a Juan de Valdés del gramático sevillano, el campo de realización del uso de la lengua y de sus valores hermenéuticos no es mental, sino vital, o dicho de otro modo, no depende, a priori, de una construcción intelectual sino que parte de los vínculos vitales, en los que se realiza el ciclo de la tradición.

Aunque con este estudio hemos pretendido actualizar la interpretación de Juan de Valdés, situándolo en su historia, también es verdad que restan puntos importantes para futuras investigaciones. El primero es el que atañe a los trabajos de exégesis y de traducción del autor conquense, que aún se presentan como un campo prácticamente virgen para la investigación, no sólo en lo que afecta al estudio crítico y a la edición de los trabajos del autor, sino también al aporte que el pensador conquense pudo realizar al campo de la traductología moderna, en correlación con las corrientes europeas, con el fin de determinar la aportación del biblismo español en el curso de sus tradiciones y cómo éste afectó al desarrollo de la concepción lingüística de uso común.

Otro aspecto de gran calado que aún puede ser analizado con mayor profundidad es el desarrollo de las ideas paulinas en el pensamiento valdesiano, como parte del potencial político que guarda su actividad espiritual. La base paulina, como ya apuntamos, les sirve a los judeoconversos para desarrollar una lectura histórica del texto bíblico, reconciliando el Antiguo y el Nuevo Testamento como ciclos pertenecientes a la misma tradición. En esta línea exegética, la figura de Cristo no es, para estos mestizos, la imagen del sacrificio sino un referente ético, que ha de ser leído según la experiencia de cada hombre, y también es idea unitiva, que permite entender en qué consiste la realidad comunitaria dentro del mundo judeocristiano y que, como ya hemos indicado, afecta al uso de la lengua, principalmente en la expresión del ánimo. La lectura de San Pablo, en su calidad de judeoconverso, se nos presenta como una clave importante para avanzar en la dimensión política de la espiritualidad valdesiana, la cual, como hemos tenido ocasión de demostrar, está fuertemente arraigada en la vida presente del hombre cristiano.

Por último y ya estrictamente en relación a la cuestión de la lengua y del conocimiento presente en el *Diálogo*, nos parece necesario continuar atendiendo a la raíz bíblica del pensamiento del autor, que significa el apelo a la naturaleza lingüística de la tradición y al

papel que ésta cumple en el avance de la conciencia histórica. Desde esta premisa, que hemos establecido en esta investigación partiendo de la caracterización sociológica del autor y apoyándonos en la hermenéutica de Gadamer, tal vez sea posible continuar avanzando en el análisis de la concepción que el autor presenta del uso de la lengua y del conocimiento, como respuesta crítica a la validez general del método, cuando se trata de comprender las cuestiones que atañen al espíritu del hombre. Cabe aún pensar, de qué manera la tradición dentro del pensamiento valdesiano y de otros autores del mismo período y de la misma índole sociológica, ha conseguido definir una vía de reflexión propia, en la que, el conocimiento relativo a las cuestiones humanas (sea lingüístico, espiritual, político o científico) se atiende dentro del cauce patrimonial del uso de la lengua. Esta postura, que afecta a la expresión lingüística del conocimiento, conllevaría un reconocimiento activo de la memoria comunitaria en cualquier actividad intelectual. Al mismo tiempo, supondría una mayor tolerancia al error, en favor de una expresión más humanizada, que puede ser vivificada por la intencionalidad del individuo. En estas coordenadas, la expresión lingüística del conocimiento de las cuestiones humanas puede avanzar hacia el dominio de la técnica y de la abstracción, pero sin que eso suponga la pérdida de su arraigo personal y comunitario, es decir, sin eludir su carácter de pertenencia.

7 EDICIONES MANEJADAS

VALDÉS, Juan. *Obras completas, I*. Edición y prólogo de Ángel Alcalá. Madrid: Fundación Antonio de Castro, 1997.

_____.- *Diálogo de la Lengua*. Edición y prólogo de Cristina Barbolani. Madrid: Cátedra, 1995.

_____.- *Comentarios a los Salmos, escrito por Juan de Valdés en el siglo XVI ya hora impreso por primera vez*. Edición de Manuel Carrasco. Madrid: Librería Nacional y Extranjera, 1880. Disponible en:
<http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12159952000108284198846/index.htm>.
 Acceso: 19/06/2010.

_____.- *Evangelio según San Mateo declarado por Juan de Valdés. Ahora por primera vez publicado por e. Bohemer*. Madrid: Librería Nacional y Extranjera, 1880.

_____.- *Epístola de San Pablo a los Romanos i a la Iª a los Corintios. Ambas traducidas i comentadas por Juan de Valdés. Ahora fielmente reimpreas por L. Usoz de Río*. Reformistas Antiguos Españoles, X y XI. Londres: Spottiswoode, 1856.

8 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABAD, Francisco. “Juan de Valdés y la conciencia lingüística de los erasmistas españoles” In: MORÓN, Ciriaco y REVUELTA, Manuel (Org.) *El erasmismo en España*. Ponencias del Coloquio celebrado en la Biblioteca de Menendez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985. Santander: Sociedad Menendez Pelayo, 1986. p. 479-490.

ABELLÁN, José Antonio. *Historia crítica del pensamiento español. La Edad de Oro. Siglo XVI*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1992.

ALCALÁ, Ángel. “Edición y prólogo”. In. VALDÉS, Juan. *Obras completas, I*. Madrid: Biblioteca Castro, 1997. p. 9- 82.

AMADOR DE LOS RÍOS, José. *Historia social y política de los judíos de España y Portugal, Tomo I*. Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1876.

ANDRÉS, Melquíades. *Historia de la Teología Española, v.I. Desde sus orígenes hasta finales del siglo XVI*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983.

ASENSIO, Eugenio. *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, Salamanca: Publicaciones del Semyr, 2000.

_____. “Exégesis bíblica en España. Encuentro de Fray Cipriano de Huerga con Juan de Valdés en Alcalá” In: VV.AA. *Doce Consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés*. Roma: Publicaciones del Instituto Español de Lengua y Literatura de Roma, 1979. p. 241-262.

_____.- “La lengua compañera del imperio. Historia de una idea de Nebrija en España y Portugal”. *Revista de filología española*, Madrid, Instituto Miguel de Cervantes, nº XVIII, p. 399-413, 1970.

AVALLE-ARCE, Juan. “La estructura del Diálogo de la Lengua” In: AVALLE-ARCE, Juan. *Entorno de una época dorada*, Porrúa, Madrid, 1978, p. 57-72.

AVENZOA, Gemma. “Las traducciones de la Biblia en la Edad Media y sus comentarios” In: TORO, M^a Isabel (Coord.) *La Biblia en la literatura española, I. Edad Media. 1/2. El texto: fuente y autoridad*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 13-76.

BAER, Yitzhak. *Historia de los judíos en la España cristiana (Primera parte: Desde los orígenes hasta finales del siglo XIV)*. Madrid: Altalena Editores, 1981.

BAHNER, Werner. *La lingüística española de los siglos de oro*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1966.

BARBOLANI, Cristina. “Edición e introducción” In: VALDÉS, Juan. *Diálogo de la Lengua*. Madrid: Cátedra, 1995. p. 11-113.

_____.- “Los diálogos de Juan de Valdés”. In: RICO, Francisco. *Historia Crítica de la Literatura Española, vol. 2 (Los siglos de Oro)*, Barcelona: Editorial Crítica, 1980, p. 195-200.

_____.- “Los diálogos de Juan de Valdés: ¿reflexión o improvisación?” In: VV.AA. *Doce Consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés*. Roma: Publicaciones del Instituto Español de Lengua y Literatura de Roma, 1979. p. 135-154.

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la espiritualidad del siglo XVI*. Méjico: Fondo de Cultura Económica, 2007.

_____.- *Erasmus y el erasmismo*. Barcelona: Crítica, 2000.

BEINART, Haim. *Judíos y conversos en España después de la expulsión de 1492*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

BIBLIA DE JERUSALÉN, Edición española dirigida por José Ángel Ubieta. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1975.

BREVA-CLARAMONTE, Manuel. *La didáctica de las lenguas en el Renacimiento: Juan Luis Vives y Pedro Simón de Abril*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1994.

BONFIL, Robert. “Italia: un triste epílogo de la expulsión de los judíos de España” In: ALCALÁ, Ángel (Ed.). *Judíos, sefarditas, conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ponencias del Congreso Internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Valladolid: Ámbito, 1995. p. 246-269.

BUSTOS TOVAR (de), José Jesús. “De la oralidad a la escritura en la transición del siglo XV al XVI: la textualización del diálogo conversacional”. *Criticón* [S.I], nº 81-82, p.191-206, 2001.

CALVO, J. “Valdés contra Nebrija: el otro fondo de la polémica” In: NEBRIJA V CENTENARIO. Congreso Internacional de Historiografía Lingüística, v. III. Murcia: Universidad de Murcia, 1992. p. 141-151.

CARO, Julio. *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea, Tomo I*. Madrid: Istmo, 2000.

CARRERA, Avelina. *El problema de la lengua en el humanismo renacentista español*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones, 1988.

CASARES, Julio. “Nebrija y la Gramática castellana”. *Boletín de la Real Academia Española*, Madrid, Real Academia de la Lengua Española, nº XXVI, p.335-367, 1947.

CASTILLO, Antonio (Comp). *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Gedisa, 1999.

CASTRO, Américo. *España en su historia. Ensayos sobre historia y literatura: Aspectos del vivir hispánico*. Madrid: Trotta, 2004.

_____.- *Cervantes y los casticismos españoles*. Madrid: Trotta, 2002.

CIONE, Edmondo. *Juan de Valdés. La sua vita il seu pensiero religioso*. Nápoles: F. Fiorentino, 1963.

COMELLAS, Mercedes. *El humanista. En torno al Discurso de las letras humanas de Baltasar de Céspedes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995.

CREWS, Daniel. *Twilight of the Renaissance: the life of Juan de Valdés*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.

DOMINGUEZ, Antonio. *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*. Granada: Universidad de Granada, Servicio de Publicaciones, 1991.

ESPARZA, Miguel Ángel. *Las ideas lingüísticas de Antonio de Lebrija*. Münster: Nodus Publikationen, 1995.

FERNÁNDEZ, Natalio; FERNÁNDEZ, Emilia. “Biblisto y erasmismo en la España del siglo XVI” In: MORÓN, Ciriaco; REVUELTA, Manuel (Ed.) *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 Pelayo, 1986. p. 97-109.

FERNÁNDEZ, Sergio. *El Cantar de los Cantares en el humanismo español. La tradición judía*. Huelva: Universidad de Huelva, 2009. p. 13-173.

FERRERAS, Jacqueline. *Los diálogos humanísticos del siglo XVI en lengua castellana*. Murcia: Universidad de Murcia, 2002.

FIRPO, Máximo. *Entre alumbrados y espirituales. Estudios sobre Juan de Valdés y el valdesianismo en la crisis religiosa del '500 italiano*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2000.

FRENK, Margit. *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*. Méjico: Fondo de Cultura Económica, 2005.

GADAMER, Hans-George. *Verdade e Metodo I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. São Paulo: Editora Vozes, 6ª Ed., 2004.

_____.- *Verdade e Metodo II. Complementos e índice*. São Paulo: Editora Vozes, 6ª Ed., 2004.

GILY, Carlos. “El luteranismo de Juan de Valdés”. En: RICO, Francisco *Historia Crítica de la Literatura Española (Primer suplemento)*. Barcelona: Editorial Crítica, 1982. p. 85-106.

GÓMEZ, Jesús. *El diálogo en el Renacimiento Español*. Madrid: Cátedra, 1988.

GONZÁLEZ, Felipe. “Tuve que decidir si se volaba la cúpula de ETA. Y dije que no. Y no sé si hice lo correcto” *El País*, Edición Digital, 7-11-2011. Entrevista concedida a Juan José Millás.

FRAGO, Juan Antonio. *Textos y normas. Comentarios lingüísticos*. Madrid: Gredos, 2002.

_____.- “La lengua” In: GARCÍA DE LA CONCHA, Victor (Coord.). *Historia de España, XXI (Menéndez. La cultura del Renacimiento (1480-1580))*. Madrid: Espasa Calpe, 1999. p. 579-629.

GUIARTE, Guillermo. “Alcance y sentido de las opiniones de Valdés sobre Nebrija” *Estudios Filológicos y Lingüísticos (Homenaje a Ángel Rosenblat en sus 70 años)*, Caracas, Instituto Pedagógico, p. 247-288, 1974.

HABIB, Alexander. *La influencia de la exegesis hebrea en los comentarios bíblicos de Fray Luís de León*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto arias Montano, 1966.

HUERGA, Álvaro. *Historia de los alumbrados, v. V. Temas y personajes (1570-1630)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1944.

JIMÉNEZ LOZANO, José. *La religiosidad española*. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía, v. III, Religión. Madrid: Trotta, 1993.

JIMÉNEZ, Lorenzo. “Prudencio y la tradición Adversus Iudaeos” In: VALLE, Carlos (Org.). *La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII) Homenaje a Domingo Muñoz León*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto de Filología, 1998. p. 23-110.

LAENEN, J. H. *Una introducción a la mística judía*. Madrid: Trotta, 2006.

LAPESA, Rafael. "Edición e introducción" In: VALDÉS, Juan. *Diálogo de la Lengua*. Zaragoza: Editorial Ebro, 1940.

LAPLANA, Enrique. "Edición y estudio" In: VALDÉS, Juan. *Diálogo de la Lengua*. Barcelona: Crítica, 2010. p. 3-70.

LEÓN, Fray Luís (de). *Obras completas castellanas*, v. I. Madrid: BAC, 1991.

LOPE BLANCH, Juan Manuel. *Estudios de historia lingüística hispánica*. Madrid: Arco Libros, 1990.

_____.- "Edición e introducción" In: VALDÉS, Juan. *Dialogo de la Lengua*. México: Editorial Porrúa, 1984.

LÓPEZ GRIJERA, Luisa. "Estela del erasmismo en las teorías de la lengua y del estilo en la España del siglo XVI" In: MORÓN, Ciriaco; REVUELTA, Manuel (Org.). *El erasmismo en España*. Ponencias del Coloquio celebrado en la Biblioteca de Menendez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985. Santander: Sociedad Menendez Pelayo, 1986. p. 491-500.

MANCHO, María Jesús (Ed.). *En torno a la mística*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989.

MARAVALL, José Antonio. "La idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo" In: MARAVALL, J.A. *Estudios de historia del pensamiento Español (Edad Media)*. Madrid: Ediciones cultura hispánica, 1973. p. 191-213.

_____.- *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid: Boletín Oficial del Estado y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

_____.- *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV a XVII)*, Tomo I. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

MÁRQUEZ, Antonio. *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*. Madrid: Taurus, 1980.

MÁRQUEZ, Francisco. *De la España judeoconversa*. Madrid: Bellaterra, 2006.

MATE, Reyes. *El nuevo pensamiento o el Renacimiento del Pensamiento judío en el siglo XX*. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía (III) Religión. Madrid: Trotta, 1993.

MENÉNDEZ, Ramón. "La lengua en tiempos de los Reyes Católicos. Del retoricismo al humanismo". Cuadernos Hispanoamericanos, Madrid, nº 13, p. 9-24, 1950.

MENÉNDEZ, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: CSIC, 1992.

MITRE, Emilio. *Judaísmo y Cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*. Madrid: Ediciones Istmo, 2003.

MONTESERÍN, Miguel. “Introducción y notas” In: CABALLERO, Fermín. *Conquenses ilustres, Tomo IV, Alonso y Juan de Valdés*. Cuenca: Ayuntamiento de Cuenca, Instituto Juan de Valdés, 1995. p. 9-47.

MORENO, José. “Prólogo” In: VALDÉS, Juan. *Diálogo de la Lengua*. Madrid: Editorial Saturnino Calleja, 1919.

MORREALE, Margarita. *Versiones españolas de “Animus” y “Anima”*. Granada: Universidad de Granada, 1957a.

_____.- “Juan de Valdés as translator and interpreter of St. Paul: the concept of *gnosis*” En: *Bulletin of Hispanic Studies*, Vol. XXXIV. Liverpool: Liverpool University Press, 1957b. p. 89-94.

_____.- “La antítesis paulina entre la letra y el espíritu en la traducción y comentario de Juan de Valdés (Rom. 2,29 y 7,6)” *Estudios Bíblicos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. XIII, p.167-183, 1954.

MOSTERÍN, Jesús. *Los judíos. Historia del pensamiento*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

NEBRIJA, Antonio. *Gramática de la Lengua Castellana*. Estudio y edición de Antonio Quilis. Madrid: Editora Nacional, 1984.

NETANYAHU, Benzion. *De la anarquía a la inquisición (Estudios sobre los conversos en España durante la Baja Edad Media)*. Madrid: Esfera Libros, 2005.

_____.- *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2002.

_____.- “Una visión española de la historia judía: Sánchez Albornoz” In: ALCALÁ, Ángel (Ed.). *Judíos, sefarditas, conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ponencias del Congreso Internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Valladolid: Ámbito, 1995. p. 89-121.

NIETO, José C. *Juan de Valdés y Los orígenes de la Reforma en España e Italia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

OSUNA, Francisco. *Tercer Abecedario Espiritual*. Madrid: BAC, 2005.

PACIOS, Antonio. *La disputa de Tortosa (Estudio histórico, crítico y doctrinal)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Arias Montano, 1957.

PÉREZ, Joseph. *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons, 2006.

_____.- “El erasmismo y las corrientes espirituales afines” In: MORÓN, Ciriaco; REVUELTA, Manuel (Org.). *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 Pelayo, 1986. p. 323-338.

PÉREZ, Rafael. *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005.

PULIDO, J. Ignacio. "Antonio Domínguez Ortiz y el problema converso en su obra". *Historia Social*, Madrid, nº 47, v. IV, p.53-69, 2003.

QUILIS, Antonio. "Estudio y edición" In: NREBIJA, Antonio. *Gramática de la Lengua Castellana*. Madrid: Editora Nacional, 1984. p. 9-92.

_____.- "Estudio y edición" In: VALDÉS, Juan. *Diálogo de la Lengua*. Madrid: Clásicos Libertarias, 1999. p. 13-65.

QUIRÓS GARCÍA, Mariano. "El itinerario del Recogimiento en la Quinta parte del Abecedario Espiritual de Francisco de Osuna: aspectos léxicos y literarios" In: CRIADO DEL VAL, M. (Coord.). *Caminería hispánica: actas del IV Congreso Internacional*. Madrid: Ministerio de Fomento/CEDEX, 2000, p. 563-590.

_____.- 2000b, "Aproximación léxico-semántica a los escritos espirituales de Juan Bautista de la Concepción" In: HERNÁNDEZ DELGADO, I. (Coord.). *San Juan Bautista de la Concepción: su figura y su obra (1561-1613)*. Córdoba: Obra social y cultural Cajasur, 2000b, p. 377-398.

_____.- "El cultismo semántico como opción de la expresión mística: Francisco de Osuna, quinta y sexta partes del *Abecedario Espiritual*" In: VEIGA, Antonio y SUÁREZ FERNÁNDEZ, M. (Eds.). *Historiografía lingüística y gramática histórica. Gramática y léxico*, Madrid: Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2000c, p. 115-132.

RÁBADE, Mª del Pilar. "La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV" *España Medieval*, Madrid, nº 22, p. 369-393, 1999.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Corpus Diacrónico del Español*. Disponible en: <http://corpus.rae.es/cordenet.html>. Acceso: 02/01/2009.

_____.- *Diccionario Histórico de la Lengua Española*. Madrid: Casa Editorial de Hernando, 1933-1936.

RAMAJO, Antonio. *Las gramáticas de la lengua castellana desde Nebrija a Correas*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987.

RICART, Domingo. *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII*. Durango: Colegio de México, 1958.

RICO, Francisco. *Nebrija frente a los bárbaros: el canon de gramáticos nefastos de las polémicas del humanismo*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1978.

ROCA, María del Pilar. "Língua e tradição: judeus-conversos espanhóis leitores de Sao Paulo". *Boletim do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro*, São Paulo, n. 44, p. 31-33, 2011.

_____.-“El contexto educativo en el Diálogo de la Lengua en Juan de Valdés” In: ROCA, M^a del Pilar (Org.). *Formación de Profesores de Español Lengua Extranjera (E/LE)*. Letra Viva, v. 10, n.1. João Pessoa: Ideia, 2010, p. 235-263.

_____.- “Relações de simulação e relações de autenticidade no ensino de línguas vivas” In: PEREIRA, Regina C. y ROCA, M^a del Pilar (Coord.). *Linguística Aplicada. Um caminho com diferentes acessos*. São Paulo: Contexto, 2009, 141-171.

_____.- “Lengua y conciencia en la mentalidad de los judeoconversos españoles”. El Olivo, Madrid, XXXII, nº 67, enero-jun. p. 39-63, 2008.

_____.-“A função das línguas vernáculas na construção do Ocidente-cristão”In. ORLANDO, Fredys (Ed.). *Derechos humanos*. Verba Juris, 5, Jan./Dez. Paraíba: Universidade Federal da Paraíba, 2006. p. 77-108.

_____.- *Ismael Viñas. Ideografía de un mestizo*. Buenos Aires: Dunken, 2005.

ROTTERDAM, Erasmo. *Enquiridión. Manual del caballero cristiano*. Introducción, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

_____.- *Educación del príncipe cristiano*. Estudio de Pedro Jiménez Guijarro y traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Marín. Madrid: Tecnos, 2002.

_____.- *De Pueris*. Introducción, traducción y notas de Luiz Feracine. São Paulo: Escala, 2008

_____.- *Coloquios*. Introducción y traducción de Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid: Austral, 2001.

RUQUOI, Adeline. “Los franciscanos en el reino de Castilla”. VI Semana de Estudios Medievales, Nájera, p. 65-86, 1995.

SÁEN BADILLOS, Angel y TARGARONA, Judit. *Los judíos de Sefarad ante la Biblia*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 2007.

_____.- *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001.

SANTA TERESA, Domingo. *Juan de Valdés (1498?-1541). Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*. Roma: Universidad Gregoriana, 1957.

SELKEN, Ángela. “El Iluminismo de los conversos y la Inquisición. Cristianismo interior de los alumbrados: resentimiento y sublimación” In: PÉREZ, J. *La Inquisición Española. Nueva visión, nuevos horizontes*. Madrid: Siglo XXI, 1980. p. 617-636.

SERRANO, Rocío; LUENGO, Jose Luís. “Lengua y espiritualidad” In: RINCÓN, M^a Dolores (Coord.). *Conocimiento, educación y espiritualidad durante los siglos XVI-XVII. Breve selección de textos*. Jaén: Universidad de Jaén, 2010, p.55-69.

_____.- “Un aporte para la historia del léxico espiritual: la voz ánimo en Juan de Valdés”. *Anuario Brasileño de Estudios Hispánicos*, Brasil, Consejería de Educación de España, nº 21, 2011 (En imprenta).

SERRANO, Rocío. “Un estudio de casos sobre la clase de E/LE” In: ROCA, M^a del Pilar (Org.). *Formación de Profesores de Español Lengua Extranjera (E/LE)*. Letra Viva, v. 10, n.1. Joao Pessoa: Ideia, 2010, p. 204-234.

_____.- “Lengua y espiritualidad em el pensamiento del judeoconverso Juan de Valdés” *El Olivo*, Madrid, XXXII, nº 68, jun.-dic. p.81-102, 2008.

_____.- *Lengua e ingenio: concepções pedagógicas en el siglo XVI hispánico*, 2007. 102f. Dissertação (Mestrado em Lingüística)- Universidade Federal da Paraíba, Joao Pessoa, 2007.

STALAERT, Christiane. *Ni una gota de sangre impura*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2006.

_____.- *Etnogénesis y Etnicidad*. Barcelona: A Ediciones, 1998 (2^aEd.).

TERRACINI, Lore. *Lingua come problema nella letteratura spagnola del Cinquecento*. Turín: Stampori, 1979.

VALLE, Carlos (del). “La disputa de Barcelona de 1263”. In: VALLE, Carlos (Org.). *La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII) Homenaje a Domingo Muñoz León*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto de Filología, 1998. p. 279-291.

_____.- “Las Guerras del Señor, de Jacob Ben Ruben de Huesca” In: VALLE, Carlos (Org.). “La disputa de Barcelona de 1263”. In: VALLE, Carlos (del). *La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII) Homenaje a Domingo Muñoz León*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto de Filología, 1998. p. 225-233.

VIAN, Ana. “La mimesis conversacional en el Diálogo de la lengua de Juan de Valdés” *Criticón*, [S.L], nº 40, p. 45-79, 1987.

YNDURÁIN, Domingo. *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid: Cátedra, 1994.

_____.- “La crítica histórica y literaria de Américo Castro y su escuela: hacia una evaluación” In: ALCALÁ, Ángel (Ed.). *Judíos, sefarditas, conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Ponencias del Congreso Internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992. Valladolid: Ámbito, 1995. p. 577-585.

YOVEL, Yirmiyahu. *The other within. The marranos: Split identity and emerging modernity*. Princeton University Press, 2010.

_____.- *Espinosa e outros hereges*. Lisboa: Estudos Gerais – Serie Universitária. Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1993.

9 ANEXO I

“La unión verdadera y eficaz entre el hombre y Dios consiste en aquello que dize san Juan, que aquel que ama a Dios, mora *en* Dios y Dios mora *en* él. La morada de Dios en el hombre se pude bien sentir, como en la verdad ella *se siente*; mas aquellos que no la sienten no se pueden dar a entender. Lo mismo casi se puede dezir de *la morada* del hombre en Dios; y digo así porque paresce, que se puede dar a entender, diziendo que aquel que ama a dios está unido con Dios, mora en Dios, acuérdate siempre de Dios, así como aquel que, amando una criatura, está unido con ella, mora en ella, acordándose sienpre della” (Valdés, 1997, p. 646, *Consideración 73*).

“Passando un día muy illustre señor por una villa destos reynos, y sabiendo que por mandato del señor della, y aun a su costa, enseñavan los curas en sus yglesias a los niños los principios e rudimentos de la doctrina christiana, lo qual muchos días antes yo deseava se hiziese, me fuy a poner entre los niños de una Yglesia, assí con intención de saber allí alguna buena cosa que introducir en mi monesterio, como también para ver si avría algo en que yo con mis letras y esperiencia pudiesse ayudar y augmentar aquella buena obra y celestial exercicio, y aunque el cura que enseñava era ydiota, y no estava tan fundado en las cosas que dezía como fuera menester, por ser la cosa de la calidad que era, yo me consolé y tomé recreación allí un buen rato. Como el cura uvo acabado aviéndome visto entre sus niños con hábito religioso se vino para mí, desseando según dixo saber de mí que me parecía de lo que avía oýdo dezir. Yo viendo su buena intención y apreciéndome que aunque era ydiota era ábil y dócil, y viendo assimesmo el provecho que de avisarle se podría seguir, después de de averle muy mucho alabado como era razón su bueno y santo exercicio, y animándole a que le prosiguiesse, y ansimesmo amonestase y aconsejasse a otros hiziessen lo mismo, le rogué nós fuésemos entramos juntos a comunicar este negocio con don fray Pedro de Alva arçobispo de Granada, porque allende de ser bien que con su autoridad como de perlado se hiziese una cosa verdaramente xpiana y evangélica como ésta, él como persona de letras sagradas y spíritu xpriano. Nos podría instruyir, de donde él e yo, no solamente yríamos edificados, para lo que a nosotros convenía, pero instructos en aquellas cosas que para ynstruir a otros son necessarias” (Valdés, 1997, p. 9, *Diálogo de Doctrina Cristiana*).

“ARÇOBISPO.- Todo lo haré a vuestra voluntad. Sería bien a mi parecer que les dixessedes desta manera. Pues que por la bondad de Dios hermanos míos somos xpianos. Y el principal y más continuo exercicio del xpriano. Debe ser en la ley de Dios que se contiene en la Sagrada Escritura, por que sola ésta se contiene en la Sagrada Escritura, porque sola ésta es la que nos declara la voluntad de Dios que se contiene en la Sagrada Escritura, porque sola ésta es la que nos declara la voluntad de Dios y sola ésta sin faltar una letra es escrita por el Spíritu Santo, y a sola ésta sobre todas quantas escrituras ay en el mundo, somos obligados a creer todas las cosas que nos dixiere, sin faltar ninguna, os quiero dezir brevemente lo que en ella se contiene sin especificar particularidades ningunas, porque éstas quando Dios quiera que seáys mayores vosotros os las leeréis. Assí que es menester que estéis atentos, pues lo que aquí avéis de oýr es todo sacado de lo que enseñó y dictó no algún sabio hombre, sino el mismo Spíritu Santo, ni son tanpoco nuevas de las Indias, o de Siria, sino venidas de allá del alto cielo” (Valdés, 1999, p. 121, *Diálogo de Doctrina Cristiana*).

“De V.S quiero solamente dos cosas en remuneración del trabajo que he tomado estos días en escribir esto. *La una es que no dé más fé ni más crédito a esto que aquí leerá* de cuanto le parezca y juzgue que está fundado en la sagrada escritura y va dirigido y enderezado a la perfecta caridad cristiana, que es la señal por la cual Cristo quiere que sus cristianos, entre

todas las personas del mundo, sean conocidos y diferenciados. La otra es que este diálogo se sirva como se sirven de la gramática los niños que aprenden la lengua latina, de manera que lo que tome como un alfabeto cristiano en el cual se aprenden los principios de la perfección cristiana, haciendo estima de que, aprendidos éstos, ha de dejar el alafabeto y aplicar su ánimo a cosas mayores, más excelentes y más divinas. Esto conviene que haga V. S como le digo, tanto por utilidad suya, cuanto por seguridad mía. Porque haciendo así, ni yo habré caído en el error en que caen aquellos que venden sus escrituras e imaginaciones al mismo precio que venden la sagrada escritura, con lo que muchos más dañan que aprovechan, ni V. S caerá en el inconveniente en que caen las personas que con una santa simplicidad, sin pensar más adelante, se aplican a leer en las escrituras de los hombres” (Valdés, 1997, p. 373, *Alfabeto Cristiano*).

“VALDÉS.- Antes, sin más pensar, luego daré principio. Todavía, primero quisiera que me prometieseis una cosa.

JULIA.- ¿Qué?

VALDÉS.- Que si os hago capaz de la verdad, de donde proceden vuestra confusión inquietud y contrariedad, y os muestro el camino por el cual os podréis librar de la una y de la otra, me deis vuestra fe y palabra de que caminaréis por él.

JULIA.- Si estuviera tan segura de que haréis eso que decís, como estoy segura de que en tal caso haré lo que me pedís, ya comenzaría a tranquilizarme.

VALDÉS.- Bueno, yo espero, no tanto en mi habilidad o suficiencia cuanto en la afición y voluntad que tengo de servirlos, y asimismo, en vuestro vivo ingenio y en claro juicio, y sobre todo en la gracia de Dios, que antes que yo de aquí me vaya, no sólo sabréis lo que deseáis, sino que entenderéis y conoceréis el camino por el cual os podréis librar de la antigua enfermedad y de la accidental. Estad atenta, Señora, para que sobre cada cosa de la que os hablaré podáis replicarme lo que os ocurrirá.

JULIA.- Así lo haré” (Valdés, 1997, p. 377, *Alfabeto Cristiano*).

“VALDÉS. Antes muy bien es, señora, que entendáis lo uno y lo otro. Y sabed que la ley es regla de la conciencia, y así es que la conciencia no es otra cosa sino ley entendida, su oficio es mostrar el pecado, y también aumentarlo. Lo uno y lo otro entendió san Pablo por experiencia y, como bien experimentado, lo escribe a los Romanos en aquella su excelentísima epístola, y él mismo dice que la ley obra ira, porque las personas se resienten, se enojan y se alteran cuando la ley son apretadas. Dice más, que la ley es espiritual, porque no la guarda enteramente, ni la entiende bien, sino el hombre espiritual. Los profetas llaman a la ley yugo grave y cetro riguroso, y otros nombres de calidad que significan severidad. Y cuando Dios dio la ley a Moisés, el pueblo de Israel que estaba al pie del monte sintió grandes treuno y relámpagos, de modo que todos temblaban de miedo y espanto. Lo cual dicen todos que significaba el terror y el espanto y la contradicción de afectos que la ley engendra en los ánimos de las personas a las cuales es dada. Mas con todo esto habéis, Señora, de saber, que la ley es muy necesaria, porque si no hubiese ley, no habría conciencia, y si no hubiese conciencia, el pecado no sería conocido, y si el pecado no fuese conocido, nosotros no nos humillásemos, no adquiriríamos la gracia, y si no adquiéresemos la gracia, no seremos justificados, y no siendo justificados, no salvaremos nuestras almas. Y esto creo yo que quiere entender San Pablo donde dice que la ley es como pedagogo o ayo que nos conduce y lleva a Cristo para que mediante la fe seamos justificados. Veis aquí el oficio de la ley. El cual oficio hace asimismo el Evangelio, mas en las personas que lo reciben sino como ley, pero en las personas que no lo reciben como nuncio o mensajero de gracia y de paz, su oficio propio es sanar las llagas que hace la ley, predicar gracia, paz y remisión de pecados, serenar y pacificar las conciencias, dar espíritu con que se cumpla lo que la ley nos muestra de la voluntad de Dios y con que se combata con los enemigos del alma y con que se venzan y abatan la tierra.

Y así Cristo vino manso, humilde, pacífico y lleno de amor y de caridad, y no terrible ni espantoso como la ley. De modo que la ley nos enseña lo que hemos de hacer y el Evangelio nos da espíritu con el cual lo podamos cumplir. La ley hace la llaga y el Evangelio la sana, y finalmente la ley mortifica y el Evangelio vivifica. No me cuido de ir confirmando esto con autoridades de la Sagrada Escritura, por no ocupar Tiempo” (Valdés, 1997, p. 386 y 387, *Alfabeto Cristiano*).

“Por entender bien en qué consiste la libertad christiana, cómo se a de conocer y exercitar, inportan mucho entender primero en qué consiste la servidumbre hebrea, cómo se entendía, cómo se exercitava. La servidumbre hebrea entiendo que prosedía del inperio de la Ley, la qual amenazando y prometiendo tenía a los honbres en servidumbre y los tratava como siervos (...) Por el contrario la libertad christiana consiste en avorgación de la Ley, la qual fue avrogada del todo en la venida del Spíritu Santo, el qual fue avrogada del todo en la venida del Spíritu Santo, el qual sucedió en el gobierno del pueblo de Dios en lugar de la Ley (...) Aquellos que no conocen esta manera la libertad christiana, no teniendo respeto al castigo ni al premio y teniendo respeto a guardar el decoro de las personas que representan en la presente vida, que es el ser mienbros de Christo, perfetísima cabeza, e a vivir en esta vida una vida semejante a aquella que an de vivir en la vida eterna, exercitan bien la libertad christiana, porque gobernados de Espíritu Santo, de una parte se allan y se conocen libres y ecentos de la Ley, tanto que les parece poder dezir con San Pablo, *Omnia mihi licent*, no temiendo ser castigados por la transgresión ni esperando ser premiados por oservación; en la qual cosa sienten y conocen la libertad christiana. Y de la otra parte se allan y se conocen obligados a ser semejantes a Christo en la su vida y costumbres, y por esto dizen con san Pablo, *Non omnia expediunt*. Y estando en esto se exercitan en la libertad christiana” (Valdés, 1997, p 562-565; *Consideraciones*, nº 36).

“La consideración entiendo que conviene que sea ayudada de parte del ombre que considera con propia esperiencia de las cosas espirituales, quiero decir que el que considera ya haya experimentado en sí aquellas cosas de que abla la santa escritura, de manera que, por lo que conoce y alla y siente dentro de sí, venga a entender lo que está scrito en la Santa Escritura (...) Después abriendo el libro de la consideración, comienzo a escudriñar dentro de mí qué cosas xnas. tengo alguna esperiencia y comienzo tanbién a esaminar cuál es el testimonio de Jesú Xno. Nº Sr. truxo al mundo” (Valdés, 1997, p. 607, *Consideraciones*, nº 54).

“La fe entiendo que consiste en quel onbre crea, tenga por cierto y firme todo quanto está escrito en la Santa Escritura confiándose en los prometimientos (divinos) que están en ella bien así como si a él propio y particularmente fuesen echos. Destas dos partes que ay en la fe, que son creer y confiar, entiendo que de la una es capaz el ánimo humano, quiero decir que basta por sí el onbre a reducirse ques yncapaz, quiero decir que no basta por sí el onbre a reducirse a confiar (ni a reducirse a que confíe), de manera quel que cree por sí no confía y no confiando muestra que su creer es yndustria e yngenio humano y no ynspiración ni revelación divina, y el que creyendo confía muestra que su creer es ynspiración y revelación. Adonde entiendo que *el confiar* es buen contraseño en el onbre para certificarse que el creer lo tiene por ynspiración y por revelación” (Valdés, 1997, p. 635 – 636, *Consideraciones*, nº 70).

“Allende me resuelo en esto: que aquello que se cree sin que el espíritu de Dios lo enseñe, siempre consiste en más opinión que en fee, y siempre es mesclado con cosas falsas e fingidas. De donde se podrá entender que, quando una persona yualmente da crédito a todas las cosas que le son dichas, es sin espíritu de Dios; cree por relación y persuasión humana e opinión, e no por rebelación ni inspiración. Y siendo verdad que la veatitud del hombre

christiano consiste más en creer por rebelación y no por relación, se concluye que nos fee christiana aquella que es por relación, más que sola aquella que es por rebelación es la christiana, y aquella que nos haze vienaventurads y aquella que trai consigo la charidad y la esperanaça y aquella que purifica los corazones y aquella que en toda cosa agrada a Dios” (Valdés, 1997, p. 513, *Consideraciones*, nº 10).

“Según esta relación que los hombres nos hazen de Dios, nosotros formamos las nuestras opiniones y los nuestros concetos de Dios; y tanto más, quanto que aquello que los hombres nos dizen de boca, lo hallamos escrito en las escrituras de los hombres. Y porque tanto nosotros quanto hellos, quanto començamos a leer la Santa Escritura, ya tenemos concebida aquella opinión de Dios y formamos estos concetos dél, acaese que, no sacando el verdadero fruto de la Santa Escritura, el qual consiste en el conoscer a Dios, antes estimándole y entendiéndole según aquella opinión e según aquellos concetos que llevamos con nosotros por relación de los hombres, interbiene que, siendo la Santa Escritura relación del Spíritu Santo mediante la qual podiésemos concebir verdadera opinión y retos concetos de Dios, hagamos que ella sea relación de los hombres y que diga, no aquello que el Spíritu Santo pretende, más aquello que inorancia humana se imagina” (Valdés, 1997, p. 566, *Consideraciones*, nº 37).

“La segunda cosa que yo deprendo es que, siendo verdad que la inpasibilidad [imposibilidad] que el hombre tiene de hacetar este santo Evangelio de Christo procede del no conocer el hombre a sí mismo ni conoscer a Dios, a todo hombre pertenesce aplicarse muy de veras a conoscer a sí mismo y a la su natural ynclinación tomándola desde Adam, y conoscer a Dios tomando por prencipal aplicación la continua oración, rogando affetuosa y ferbientemente a Dios que le abra los ojos del ánimo de manera que benga a estos conoscimientos; y rogándole que, si a começado a se los abrir, que se los abra cada ora más. Y desta manera, si no obiera comeándo a acetar el santo Evangelio de Christo, yéndosele quintando la inpasibilidad, lo começará a acetar” (Valdés, 1997, p. 747, *Consideraciones*, nº 107).

“Habiendo tomado esta resolución en el conceto que debo tener de Christo, me boy resolbiendo en el conceto que debo tener de aquellos que son mienbros de Christo, considerando a cada uno dellos hijo de Dios (...) Todos los miembros de Christo están unidos entre sí mismos y unidos con el mismo Christo y por tanto unidos tanbién con Dios estando ellos en Dios y Dios en ellos.” (Valdés, 1997, p. 747, *Consideraciones*, nº 109)

“Pienso bien, con el favor de Dios, hacer en San Pablo lo que he hecho en David, para que, así mejor cotejando V. E. los efectos de la piedad que leyéndolos buscara en su ánimo, con los efectos de la justificación que leyéndolos en San Pablos buscara dentro de sí, adoren y atavíe su ánimo con los divinos conceptos y espirituales sentimientos que hallara en San Pablo y en David” (Valdés, 1885, p.6, *Traducción y comentario de los Salmos*)

“En la traduzion he querido ir mui atado á la letra sacándola palabra por palabra, en quanto me ha sido posible, i aun dejando ambiguidad adonde hallándola en la letra Griega, la he podido dejar en la Castellana, quando la letra se puede aplicar á una intelijencia i á otra. Esto he hecho porque traduziendo á San Pablo, no he pretendido escrebir mis conzeptos, sino los de san Pablo (...) En las declaraciones que he escripto sobre lo que he traduzido, me he llegado en quanto me ha sido posible á la mente de san Pablo, poniendo sus conzeptos, i no los míos. I si en algo me he apartado, ha sido por ignorancia i no por malizia, i por tanto de mui buena voluntad holgaré de ser corregido, i enmendado en lo que no hubiere azertado, i en

aquello mas, adonde prodrá nazer algun escrúpulo por pequeño que se en cualquier ánimo cristiano” (Valdés, 1856, p. XI, *Traducción y comentario de los Romanos*).

“Acostumbran los hebreos poner futuro por pretérito y pretérito por futuro; y esto muchas veces; y muchas veces usan del futuro del indicativo por imperativo, diciendo: *amarás á Dios, por ama á Dios*. Esto digo á fin que sepais, que podeis acomodar estos tiempos y estos modos según aquella inteligencia que os pareciera más conforme á todo el salmo. Y advertid que los hebreos en los futuros entienden continuación, como en el verso 6 del salmo 5: adonde, diciendo *aborrecerá* entiende *que ha aborrecido, que aborrece y que siempre aborrecerá*. También advertiréis que los mismos hebreos usan el singular, diciendo hombre por hombres, oveja por ovejas, casa por casas, justo por justos, etcétera. También quiero avisaros de esto: que las autoridades, que de los salmos están alegadas en el Testamento Nuevo, van más conforme á la letra griega que á la hebrea; esto digo á fin que no os maravilleis hallando disconformidad entre aquellas alegaciones y estas traducciones. Y estos servirán cuanto a la letra” (Valdés, 1885, p. 10, *Salmos*).

“Por donde en la letra hebrea está el Santísimo Nombre de Dios, al cual, porque tiene cuatro letras en el hebreo, los griegos llaman tetragrammaton, y por el cual, los hebreos teniendo por cosa ilícita pronunciarlo, acostumbran leer Adonai, y los griegos (pienso que por no hallar cómo expresar la significación del divínísimo nombre) siguiendo lo que los hebreos leen, traducen Kyrios (1), y los latinos, siguiendo la lección de los hebreos y la traducción de los griegos, traducen Dominus, yo he traducido SEÑOR, escribiéndolo con letras grandes, pretendiendo que importa para la inteligencia del salmo saber adónde está el tetragrammaton” (Valdés, 1885, p. 8, *Salmos*).

“Pienso bien, con el favor de Dios, hacer en S. Pablo lo que he hecho en David, para que, así mejor cotejado V. E. los efectos de la piedad que leyéndolos buscara en su ánimo, con los efectos de la justificación que leyéndolos en San Pablo buscara dentro de sí, adorne y atavíe su ánimo con los divinos conceptos y espirituales sentimientos que hallara en David y en S. Pablo (...) y entre los sentimientos de david pongo la confianza en dios, su pobreza de espíritu, su amor y su temor de Dios, su orar en presencia de Dios, vivir en presencia de Dios, sentir la presencia de Dios y ver la presencia de Dios, y pongo esto entre los sentimientos de David, pretendiendo que de todo ellos, tanto se alcanza cuanto se siente y no nada más” (Valdés, 1885, p. 6 y 7, *Salmos*).

“Cosa es dezente i nezesaria al rei Cristiano que tiene gobierno del pueblo de Dios, i es como su capitan i guia para bien rejirlo, ser ejerzitado en armas, para su defensa, i la de los suyos: pero mas nezesaria le es, ser ejerzitado en las letras sagradas, para saber por ellas la voluntad de Dios, i cómo le ha de servir para agradarle, cómo ha de gobernar su reino para gloria del que se lo dio: i tener siempre delante de los ojos el libro de la Lei, i meditar de contino en ella. Con esto se fortaleze el rei, i se haze avisado, i diestro, i es dichoso en las guerras que emprende por la defensa de su reino, i sale siempre con victoria de ellas” (Valdés, 1856, p. 10, vol. II, *Cartas a los Corintios*).

“M. Cofiesso que teneis razón; pero, si avéis romançado alguna cosa latina o italiana, bien creo avréis también hallado otros muchos vocablos, aliende de los que avéis dicho, que os an puesto en aprieto, quiriendo esprimir enteramente en castellano lo que sinifican en latín o italiano.

V. Y aun porque cada lengua tiene sus vocablos propios y sus propias maneras de dezir, ay tanta dificultad en el traduzir bien de una lengua en otra; lo qual yo no atribuyo a falta de la

lengua en que se traduze, sino a la abundancia de aquella de que se traduze; y assí unas cosas se dizen en una lengua bien, que en otra no se pueden dezir mejor que en otra ninguna.

C. Esso sta muy bien dicho, y es assí en la verdad.

V. Por esto es grande la temeridad de los se ponen a traduzir de una lengua en otra sin ser muy diestros en la una y en la otra.

M. Desta manera pocas cosas se traduzirían.

V. Assí avría más personas que supiesen las lenguas necessarias, como son la latina, la griega y la hebrea, en las quales sta escrito todo quanto bueno ay que pertenezca assí a la religión como a ciencia.

M. Hora sus, atajemos esta materia y tornemos a la nuestra, otorgandô primero estar bien dicho todo quanto avéis hasta aquí propuesto” (Valdés, 1995, p. 226, *Diálogo de la Lengua*).

“VALDÉS.- (...) y, con este presupuesto, digo que dos cosas suelen principalmente causar en una provincia diversidades de lenguas: la una es no estar toda debaxo de un príncipe, rey o señor, de donde procede que tantas diferencias ay de lenguas quanta diversidad de señores; la otra es que, como siempre se pegan algo unas provincias comarcanas a otras, acontece que cada parte de una provincia, tomando algo de sus comarcanas, su poco a poco se va diferenciando de las otras, y esto no solamente en el hablar, pero aun también en el conversar y en las costumbres” (Valdés, 1995, p. 139-140, *Diálogo de la Lengua*).

“VALDÉS.- Si me avéis de preguntar de las diversidades que ay en el hablar castellano entre unas tierras y otras será nunca acabar, porque, como la lengua castellana se habla solamente por toda castilla, toda Andaluzia, y en Galizia, Asturias y Navarra, y esto aun basta entre la gente vulgar, porque entre la gente noble tanto bien se habla en todo el resto de Spaña, cada provincia tiene sus vocablos propios y sus maneras de dezir (...)” (Valdés, 1995, p. 142, *Diálogo de la Lengua*).

“TORRES.- No os queremos meter en ese labirinto; solamente, como hombre criado en el reino de Toledo y en la corte de Spaña, os preguntaremos de la lengua que se usa en la corte y, si alguna vez tocaremos algo dessotras provincias, recibiréislo en paciencia.

VALDÉS.- Mientras me mandárades acortar la materia y no alargarla, de buena voluntad os obedeceré” (Valdés, 1995, p. 142, *Diálogo de la Lengua*).

“VALDÉS.- Pero porque digamos de todo, digo que de los que an escrito en metro dan todos comunmente la palma a Juan de Mena, y, a mi parecer, aunque merezca quanto a la doctrina y alto estilo, yo no se lo daría quanto al dezir propiamente, ni quanto al usar propios y naturales vocablos, porque, si no m’engaño, se descuidó mucho en esta parte, a lo menos en aquellas sus Trezientas, en donde, quiriendo mostrarse doto, escribió tan oscuro que no es entendido, y puso ciertos vocablos, unos que por grosseros se devrían desechar, y otros que por muy latinos no se dexan entender de todos, como son “rostro jocundo, fôndón del polo segundo”, y “cinge toda la sfera” que todo esto pone en una copla, lo qual a mi ver es más escribir mal latín que buen castellano” (Valdés, 1995, p. 240, *Diálogo de la Lengua*).

“C. Esso avéis vos tomado del griego y aun del italiano.

V. la pronunciación ni la he tomado del uno ni del otro; la escritura sí; pero, ¿no os parece a vos que es prudencia saberse hombre aprovechar de lo que oye, vee y estudia, siendo aquél el verdadero fruto del trabajo?” (Valdés, 1995, p. 168, *Diálogo de la Lengua*).

“M. Que nos digáis lo que observáis y guardáis acerca del escribir y hablar en vuestro romance castellano quanto al estilo.

V. Para deziros la verdad, muy pocas cosas observo, porque el estilo que tengo me es natural, y sin afectación ninguna escribo como hablo; solamente tengo cuidado de usar de vocablos que sinifiquen bien lo que quiero dezir, y dígolo quanto más llanamente me es possible, porque a mi parecer en ninguna lengua sta bien el afectación; quanto al hazer diferencia en el alçar o abaxar el estilo según lo que scrivo o a quien scrivo, guardo lo mesmo que guardáis vosotros en el latín” (Valdés, 1995, p. 233, *Diálogo de la Lengua*).

“Yo siempre la quito, porque no la pronuncio, y pongo en su lugar s, que es muy anexa a la lengua castellana; esto hago con perdón de la lengua latina, porque quando me pongo a escribir en castellano no es mi intento conformarme con el latín, sino esplicar el conceto de mi ánimo de tal manera que, si fuere possible, qualquier persona que entienda el castellano alcance bien lo que quiero dezir” (Valdés, 1995, p. 183-184, *Diálogo de la Lengua*).

“Marcio.- Assí se hará; proseguid en deziarnos lo que pertenece al estilo de vuestra lengua castellana.

Valdés.- Con deziros esto pienso concluir este razonamiento desabrido: que todo el bien hablar castellano consiste en que digáis lo que queréis con las menos palabras que pudiéredes, de tal manera que, esplicando bien el conceto de vuestro ánimo, y dando a entender lo que queréis dezir, de las palabras que pusiéredes en una cláusula o razón no se pueda quitar ninguna sin ofender a la sentencia della, o al encarecimiento, o a la elegancia” (Valdés, 1995, p. 237, *Diálogo de la Lengua*).

“Marcio.- Maravíllome mucho que os parezca cosa tan estraña el hablar en la lengua que os es natural. Dezieme, ¿si las cartas de que os queremos demandar cuenta fueran latinas, tuviéredes por cosa fuera de propósito que os demandáramos cuenta dellas?

V. No, que no la tuviera por tal.

M. ¿Por qué?

V. Porque he aprendido la lengua latina por arte y libros y la castellana por uso, de manera que de la latina podría dar cuenta por arte y por los libros en que la aprendí, y de la castellana no, sino por el uso común del hablar; por donde tengo razón de juzgar por cosa fuera de propósito que me queráis demandar cuenta de lo que sta fuera de toda cuenta” (Valdés, 1995, p. 121, *Diálogo de la Lengua*).

“Por entender mejor quán diferentemente sienten en este reyno de Dios los que lo entienden por prudencia e inteligencia umana de los que lo entienden por exercicio y esperiencia, digo que considero la misma diferencia que en un árbol que tuviese sentimiento, el qual sentiría muy diferentemente el cómo es sustentado de la virtud de la tierra que no sentimos nosotros que por prudencia e inteligencia umana tenemos y entendemos que esto es así. [Entre lo que saben y entienden de este reyno de Dios por lo que leen y por lo que oyen los que están fuera dél, y lo que entienden y saben del mismo reyno por lo que sienten y por lo que prueban los que están en él, conozco yo muy mayor diferencia que entre lo que saben y entienden del rijimiento y gobierno de un perfetísimo rey por lo que leen y por lo que oyen dezir los que están fuera dél, y lo que saben y entienden del mismo rijimiento y gobierno por lo que ven y prueban los que están en él.] Diré más que así como, según son diversas las calidades de las yervas que están en un campo, así diferentemente partizipan de la virtud de la tierra qual más y qual menos y qual de una manera y qual de otra, así, según son diversas las complices de los que están en el reyno de Dios, así diferentemente Dios les comunica su espíritu a quien más y a quien menos y a quien de una manera y a quien de otra, y todos están en un mesmo reyno y todos participan de un mesmo espíritu, así como todas las yerbas están en un mesmo

campo y todas participan de una mesma virtud de la tierra” (Valdés, 1997, p. 505, *Consideraciones*, nº 5).

“Por tanto os ruego, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que todos digáis una mesma cosa, i que no haya entre vosotros discordias; pero que seáis enteros en un mesmo ánimo i en una mesma sentenzia.” (Valdés, 1856, p. 8, *Cartas a los Corintios*)

“Aquello [que digáis todo una mesma cosa], se entiende bien por lo que dirá luego, que nos dezian: Yo soi de tal, i otros: Yo soi de tal. Diziendo [discordias] divisiones, parzialitàs i bandos. Por lo que aquí dize [enteros], el vocablo Griego, significa como seria dezir, entereza de miembros. I parece que aludiendo san Pablo á que todos los Cristianos somos miembros de Cristo, quiso dezir que seáis miembros sanos i enteros, sin que os falte cosa ninguna. Lo mesmo pienso que entiende por [una mesma sentenzia], que por [un mesmo ánimo], i su intento es dezir: Pues sois miembros de un mesmo cuerpo, pára mientes que no haya en vosotros sino una voluntad, i un parecer, i una lengua con que se exprima aquella voluntad i aquel parecer” (Valdés, 1856, p. 9, *Cartas a los Corintios*).

“Marcio.- Pésame oíros dezir esso. ¿Cómo? ¿Y paréceos a vos que el Bembo perdió su tiempo en el libro que hizo sobre la lengua toscana?

Valdés.- No soy tan diestro en la lengua toscana que pueda juzgar si lo perdió o lo ganó; séos dezir que a muchos he oído dezir que fue cosa inútil aquel su trabajo.

M. Los mesmos que dizen esso os prometo se aprovechan muchas vezes que llaman cosa inútil, y ay muchos que son de contraria opinión, porque admiten y apruevan las razones que él da por donde prueba que todos los hombres somos más obligados a ilustrar y enriquecer la lengua que nos es natural y que mamamos en las tetas de nuestras madres, que no la que nos es pegadiza y que aprendemos en libros. ¿No avéis leído lo que dize sobrêsto” (Valdés, 1995, p.122, *Diálogo de la Lengua*).

“Marcio.- Quanto al origen de la lengua basta harto saber lo que nos avéis dicho. Agora queríamos saber de vos, en lo que pertenece a la gramática, qué conformidad tiene la lengua castellana con las otras lenguas de que ha tomado vocablos con que ataviarse y componerse.

Valdés.- Muy larga me la levantáis, si queréis meterme en reglas gramaticales; pero, porque no digáis que no os obedezco, diré lo que assí de presto se me ofrecerá” (Valdés, 1995, p.144, *Diálogo de la Lengua*).

“Marcio.- Avéis notado alguna otra regla que pertenezca al acento?

Valdés.- Ninguna, porque ya sabéis que las lenguas vulgares de ninguna manera se pueden reduzir a reglas de tal suerte que por ellas se puedan aprender; y siendo la castellana mezclada de tantas otras, podéis pensar si puede ninguno ser bastante a reduzirlas a reglas” (Valdés, 1995, p. 153, *Diálogo de la Lengua*).

“Torres.- Vos me avéis respondido como yo merecía; proseguid adelante.

Valdés.- No tengo más que proseguir, ni vosotros os podréis quejar que no os he dicho hartas gramatiquerías.

Marcio.- No, que no nos quejamos de los dicho; pero quejáremos si no nos dezis más.

Valdés.- Quexáos quanto quisiéredes, que a mí no se me ofrece otra cosa que deziros.” (Valdés, 1995, p. 155, *Diálogo de la Lengua*).

“Marcio.- Soy contento. Bien os devéis acordar cómo, al tiempo que agora ha dos años partistes desta tierra para Roma, nos prometistes a todos tres que conservaríades y

entreterniades nuestra amistad, como avéis hecho, con vuestras continuas cartas. Agora sabed que, después de vos ido, nosotos nos concertamos desta manera: que qualquiera de nosotros que recibiese carta vuestra la comunicasse con los otros, y esto avemos hecho siempre assí, y con ello avemos tomado mucho descanso, passatiempo y plazer, porque con la lición refrescávamos en nuestros ánimos la memoria del amigo ausente, y con los chistes y donaires, de que continuamente vuestras cartas venían adornadas, teníamos de qué reir y de qué holgar; y, notado con atención los primores y delicadezas que guardávamos y usávades en vuestro escribir castellano, teníamos de qué hablar y contender, porque el señor Torres, como hombre nacido y criado en España presumiendo saber la lengua tan bien como otro, y yo, como curioso della dessaeando saberla assí escribir como la sé hablar, y el señor Coroliano como buen cortesano quiriendo del todo entenderla (porque, como veis, ya en Italia assí entre damas como entre cavalleros se tiene por gentileza y galantía saber hablar castellano, siempre hallávamos algo que notar en vuestras Cartas, assí en lo que pretenecía a la ortografía, como a los vocablos, como al estilo; y acontecía que, como llegávamos a topar algunas cosas que no avíamos visto usar a otros, a los cuales teníamos por tan bien hablados y bien entendidos en la lengua castellano quanto a vos, muchas veces veníamos a contender reziamente quando sobre unas cosas y quanto sobre otras, porque cada uno de nosotros quería ser maestro o no quería ser discípulo. Agora que os tenemos aquí, donde nos podéis dar razón de lo que assí avemos notado en vuestra manera de scrivir, os pedimos por merced nos satisfagáis buenamente a lo que os demandaremos: el señor Torres, como natural de la lengua, y el señor Coroliano, como novicio en ella, y yo, como curisoso della” (Valdés, 1995, p. 119-120, *Diálogo de la Lengua*).

“Valdés.- «No se haría más en el monte de Toroços»; o, como acá dezís, «en el bosque de Bacano»; y pues, como dizen en mi tierra, «donde fuerça viene, derecho se pierde» yo me determino en obedeceros. Empeçad a perguntar, que yo os responderé. Pero ya que assí lo queréis, será bien que todos tres os concertéis en el orden que queréis llevar en vuestras preguntas, porque no os confundáis en ellas; hacedlo assí, y entre tanto me salliré yo al jardín a tomar un poco de aire” (Valdés, 1995, p. 128-129, *Diálogo de la Lengua*).

“Marcio.- Bien me plaze esso; pero ¿por qué scrivís truxo, escribiendo otros traxo?

Valdés.- Porque es a mi ver más suave la pronunciación, y porque assí lo pronuncio desde que nací.

Marcio.- ¿Vos no veis que viene TRAXIT latino?

Valdés.- Bien lo veo, pero yo quando escribo castellano no curo de mirar cómo escribe el latín.

Torres.- En esso tenéis razón, porque yo siempre me acuerdo oír dezir “Fue la negra al baño, y truxo que contar un año” y no “traxo”.

Marcio.- No oso admitiros este truxo.

Valdés.- ¿Por qué?

Marcio.- Porque veo y siento que muchos cortesanos, cavalleros y señores dizen y escriven traxo.

Valdés.- Por la mesma razón que ellos escriven su traxo escribo yo mi truxo; vosotros tomad el que quisiéredes” (Valdés, 1995, p. 158, *Diálogo de la Lengua*).

“Marcio.- Vos tenéis razón, pero todavía queremos que, si os acordáis de algunos otros vocablos que no os contenten, nos lo digáis.

V. Si pensasse mucho en ello, me acordaría de otros, aunque, como no los uso, no los tengo en la memoria; y de los que os he dicho me he acordado por averlos oído dezir quando caminava por Castilla, porque en camino, andando por mesones es forçado platicar con aldeanos y otras personas grosseras; pero en esto podéis considerar la riqueza de la lengua

castellana; que tenemos en ella vocablos en que «escoger como entre peras» (Valdés, 1995, p. 209, *Diálogo de la Lengua*).

“Torres.- Para deziros verdad, esto se me haze un poco durillo.

Valdés.- ¿Por qué?

Torres.- Porque yo no sé con qué autoridad queréis vos quitar del vocablo latino la x y poner en su lugar la s.

Valdés.- ¿Qué más autoridad queréis que el uso de la pronunciación? Sé que diziendo experiencia no pronunciáis la x de la manera que diziendo exemplo.

Torres.- Assí es verdad, pero...

Marcio.- Esse pero si no os lo quisiéredes comer, tragáoslo por agora; que, pues a nosotros dos nos ha satisfecho, también vos os devéis contentar.

Torres.- Yo me contento” (Valdés, 1995, p. 184, *Diálogo de la Lengua*).

“Marcio.- (...) De manera que lo primero será del origen de la lengua, lo segundo de la gramática, lo tercero de las letras (adonde entra la ortografía), lo quarto de las sílabas, lo quinto de los vocablos, lo sexto del estilo, lo sétimo de los libros, lo último de la conformidad de las lenguas. ¿Conténtaos esta manera de proceder?” (Valdés, 1995, p. 130, *Diálogo de la Lengua*).

“Marcio.- ¿Cómo no? ¿No tenéis por tan elegante y gentil la lengua castellana como la toscana?

Valdés.- Sí que la tengo, pero también la tengo por más vulgar, porque veo que la toscana sta ilustrada y enriquecida por un Bocaccio y un Petrarca, los quales, siendo buenos letrados, no solamente se preciaron de scrivir buenas cosas, pero procuraron escribirlas con estilo muy propio y muy elegante; y como sabéis, la lengua castellana nunca ha tenido quien escriba en ella con tanto cuidado y miramiento quanto sería menester para que hombre quiriendo o dar cuenta de lo que scrive diferente de los otros, o reformar los abusos que ay oy en ella, se pudiesse aprovechar de su autoridad” (Valdés, 1995, p. 123, *Diálogo de la Lengua*).

“Torres.- No os hagáis, por vuestra fe, tanto de rogar en una cosa que tan fácilmente podéis cumplir, quanto más aviéndola prometido y no teniendo causa justa con que scusaros, porque lo que dezís de los autores que os faltan para defenderos no es bastante, pues sabéis que para la que llamáis ortografía y para los vocablos os podéis servir del autoridad del *Vocabulario* de Antonio de Librixa y, para el estilo, de la del libro de *Amadís de Gaula*.

Valdés.- Sí, por cierto, muy grande es el autoridad dessos dos para hazer fundamento en ella, y muy bien devéis aver mirado el *Vocabulario* de Librixa, pues dezís esso” (Valdés, 1995, p. 124, *Diálogo de la Lengua*).

“Marcio.- Ora sus, no perdamos tiempo en esto; si no tenéis libros, en castellano con cuya autoridad nos podáis satisfacer a lo que de vuestras Cartas os preguntaremos, a lo menso satisfazadnos con als razones que os mueven a escribir algunas cosas de otra manera que a los otros, porque puede ser que éstas sean tales, que valgan tanto quanto pudiera valer el autoridad de los libros; quanto más que, a mi parecer, para muchas cosas os podréis servir del *Quaderno de Refranes Castellanos* que me dezís cogistes entre amigos estando en roma, por ruego de ciertos gentiles romanos.

Torres.- Muy bien avéis dicho, porque en aquellos refranes se vee muy bien la puridad de la lengua castellana.

Coroliano.- Antes que passéis adelante, es menester que sepa yo qué cosa son refranes.

Valdés.- Son proverbios o adagios.

Coroliano.- ¿Y tenéis libro impresso dellos?

Valdés.- No de todos, pero siendo muchacho me acuerdo aver visto uno de algunos mal glosados.

Coroliano.- ¿Son como los latinos y griegos?

Valdés.- No tienen mucha conformidad con ellos, porque los castellanos son tomados de dichos vulgares, los más dellos nacidos y criados entre viajeas, tras del fuego hilando sus ruecas; y los griegos y latinos, como sabéis, son nacidos entre personas dotas y están celebrados en libros de mucha dotrina. Pero, para considerar la propiedad de la lengua castellana, lo mejor que los refranes tiene es ser nacidos en el vulgo” (Valdés, 1995, p. 126-127, *Diálogo de la Lengua*).

“El Apóstol san Pablo no escribió la Epístola de los Romanos á los teólogos predicadores que habia en Roma, sino á todos los que en roma eran Cristianos, i creían en Cristo, por haber oido, i rezado su Evangelio, para que con ella rezibiesen todos legítima i verdadera enseñanza de lo que pretende el Evangelio, i que así pudiese conformar su vida con la del autor que lo trajo del zielo, i lo mandó enseñar á los hombres. Ni tampoco escribió esta Epístola á los que en Corintio eran eminentes en autoridad, i en szienza sobre los otros, sino á todos los Cristianos que habia en Corintio: á chicos i grandes, altos i bajos, ignorantes i sabios. I si á todos pertenezia la epístola pues á todos fue enviada, también pertenezia á todos la intelijsia de ella.” (Valdés, 1856, p. XVIII, *Cartas a los Corintios*).

“He querido ir mui atado á la letra sacándola palabra por palabra, en cuanto me ha sido posible, i aun dejando ambiguidad adonde hallándola en la letra griega, la he podido dejar en la castellana, cuando la letra se puede aplicar á una intelijsia i á otra. Esto he hecho porque traduziendo á San pablo no he pretendido escribir mis conzeptos, sino los de San Pablo (...) Me he llegado en cuanto me ha sido posible á la mente de San Pablo, poniendo sus conzeptos, i no los mios i si en algo me he apartado ha sido por ignorancia i no por malizia (...)” (Valdés, 1856, p. XIII, *Epístola a los Romanos*).

“Valdés.- Y aun porque cada lengua tiene sus vocablos propios, y sus propias maneras de dezir, ay tanta dificultad en el traduzir bien de una lengua en otra; lo qual yo no atribuyo a falta de la lengua en que se traduze, sino a la abundanci de aquella de que se tarduze; y assí unas cosas se dizen en una lengua bien, que en otra no se pueden dezir assí bien; en la mesma otra ay otras que se digan mejor que en otra ninguna.

Coroliano.- Esso sta muy bien dicho, y es assí en la verdad.

Valdés.- Por esto es grande la temeridad de los que se ponen a traduzir de una lengua en otra sin ser muy diestros en la una y en la otra.

Marcio.- Desta manera pocas cosas se traduzirian.

Valdés.- Assí avría más personas que supiesen las lenguas necessarias, como son la latina, la griega y la hebrea, em las quales sta escrito todo quanto bueno ay que pertenezca assí a religion como a ciencia” (Valdés, 1995, p. 226, *Diálogo de la Lengua*).

“Considerando yo todo esto y, deseando ayudar con mis flacas fuerzas á V.E. en esta su aplicación á la piedad y á la justicia, y por ella y con ella á algunas otras personas en quienes conozco esta misma aplicación, y pareciéndome que para haceros muy pía os servirá mucho la lección de los Salmos de David, os los he puesto en Romance Castellano, sacándolos de la letra hebrea, casi palabra por palabra, en cuanto lo ha sufrido el hablar castellano, y áun me he atrevido más veces á la lengua castellana, hablando impropriamente, que á la hebrea alterándola; esto he hecho así, pareciéndome cosa conveniente y justa que las cosas escritas con Espíritu Santo, sean tratadas con mucho respeto. He mezclado del mío algunas palabras á

fin de que la letra lleve más lustre, vaya más clara y más sabrosa; estas, porque sean conocidas, van escritas con bastardilla, pretendiendo que se les ha de dar el crédito que se debe dar á palabras de hombre, haciendo diferencia entre ellas, y las que son de Espíritu Santo. Es bien verdad que por la mayor parte, las palabras que van escritas en bastardilla, se entienden de suyo en la letra hebrea” (Valdés, 1885, p. 5-6, *Epístola a los Romanos*).

“Pues aunque yo no hago prefession de soldado, pues tampoco soy hombre de haldas, pensad que no os tengo de consentir me moláis aquí preguntándome niñerías de la lengua; por tanto me resuelvo con vosotros en esto que, si os contentan las cosas que en mis Cartas avéis notado, las toméis y las vendáis por vuestras, que para ello yo os doy licencia; y que, si os parecen mal, las dexéis estar, pues para mí hartó me basta aver conocido por vuestras respuestas que avéis entendido lo que he querido dezir en mis cartas” (Valdés, 1995, p. 128, *Diálogo de la Lengua*).

“Si hablare con lenguas de hombres, i de Anjeles, i no tuviere caridad, seré como el metal que suena, ó zímbalo que retiñe (...) I si tuviere Profezia, i todo el conozimiento, i si tuviere toda la fe en tanto grado que traspase los montes de una parte á otra, i no tuviere caridad, no soi nada” (Valdés, 1856, p. 238 y 239, *Cartas a los Corintios*).

“Diziendo [si hablare lenguas de hombres, i de Anjeles, etc.] entiende, si yo viniere á tener dones de lenguas en tanta perfezion, que no solamente hable en todas las lenguas que han hablado todos los hombres del mundo, si no que tambien hable todas las lenguas que hablan todos los Anjeles del zielo, si con esto no tengo caridad, soi semjante al metal que suena, i al zimbalo que retiñe, etc. Porque como el metal, i como el zímbalo, sonando, no sienten ni gustan ningún sonido, ni retín, de lo que suenan, i delo que retiñen: así yo no teniendo caridad, no sentiré, ni gustaré de lo que hablaré con las lenguas” (Valdés, 1856, p. 239, *Cartas a los Corintios*).

“Seguid la caridad, i pretended las cosas espirituales, pero prinzipalmente que profetizeis. Porque el que habla con lengua, no habla al hombre si no á Dios: I es así que ninguno oy, mas con el espíritu habla misterios. Pero el que profetiza, habla á los hombres para edificazion, i exhortazion i consolazion. El que habla en lengua peregrina, se edifica á sí mesmo, mas el que profetiza, edifica á la Iglesia. Yo quiero que todos vosotros hableis en lenguas peregrinas, pero mas quiero que profetizeis, porque el que profetiza es mayor que el que habla en lenguas, exzepto si no interpreta, para que la Iglesia reziba edificazion” (Valdés, 1856, p. 251-252, *Cartas a los Corintios*).

“I que entre los dones espirituales, ó del Espíritu Sancto que mora en el que tiene los dones exteriores. I que entre los dones espirituales, ó del Espíritu Sancto, debe estimar en mas el don de Profezia que ninguno de los otros, mayormente que el don de lenguas: i pone la causa, diziendo, que el que habla diversas lenguas, no aprovecha con su hablar sino á sí mismo, porque él sólo se entiende. I que el que profetiza, es útil con su profetizar á los que lo oyen, porque lo entienden, i entendiéndolo reziben edificación, reziben exhortazion, i reziben consolazion (...) En que manera los que hablaban en lenguas no eran entendidos de los que escuchaban, entendiendose ellos mismos á si mesmos (...)” (Valdés, 1856, p. 252, *Cartas a los Corintios*).

“I aun también las cosas sin ánima que dan sonido, ora sea flauta, ora harpa, si no dieren alguna distinzion en sus sonos, ¿cómo se conozerá si tañen con flauta, ó con harpa? También si la trompeta no diere zierta voz, ¿quién se aparejará para la batalla? Así también si no

diéredes por la lengua palabra inteligible, *¿cómo se entenderá lo que se habla?* Sereis, zierito, vosotros como los que hablan en el aire” (Valdés, 1856, p. 254-255, *Cartas a los Corintios*).

“Por dos comparaciones muestra san Pablo que el hablar en lenguas sin interpretar lo que se habla, es inútil. En la primera, lo compara al instrumento de música que no da distinzion de voces: i despues lo asemeja á la trompeta que suena en la batalla sin hazer difrenzia en el sonido, como seria dezir, sonar de una manera para congregar la jente, i el sonar de otra para arremeter á los enemigos i dar salto (...) Por lo que dize aquí, [el sonido con la flauta, ó con la harpa], en el griego son dos palabras, como seria dezir, lo flautado, i lo harpado. Diciendo, [palabra bien clara], entiende inteligible, i que exprima bien lo que quiere dezir” (Valdés, 1856, p. 255, *Cartas a los Corintios*).

“I si a todos pertenezia la Epístola, pues á todos fue enviada, también pertenezia á todos la intelijenzia della. Porque no escribieron los Apóstoles, para que no los entendieran, sino para que entendidas las escrituras, sacasen de ellas el fructo que pretendía el Señor que se las mandaba escribir, i los inspiraba á ello” (Valdés, 1856, p. XVII, *Cartas a los Corintios*).

“Allende de esto, es bien que sepais que no todas las cosas que dijo y enseñó Cristo, pertenecen á todas las personas ni á todos los tiempos. Porque es así que hay muchas cosas de ellas, que eran necesarias en aquellos tiempos y serían dañosas en estos tiempos (...) De este aviso os serviréis así para saber que no habeis de pensar que os es dicho á vos sino aquello que Cristo dice á sus discípulos, a’lo cual solamente os habeis de aplicar, como para entender á estos tiempos sino las cosas que cuadran con la fe cristiana y con el vivir cristiano, pasando ligeramente por todas las otras cosas. Hora porque acostumbraba Cristo á exprimir y declarar algunos de sus conceptos con parábolas y comparaciones, en las cuales hallan mucha dificultad los que las quieren reducir á que cuadren en todo y por todo, os aviso que penseis vos como tampoco he pensado yo, reducirlas á esto, porque perdereis tiempo, pero pensad de hacer que cada una cuadre con el propósito que Cristo lo dijo y así acertaréis. Y que sea así en las parábolas no pretende Cristo que cuadren en todo y por todo, muy grande indiscreción sería la nuestra cuando las quisiésemos reducir á que cuadrasen en todo y por todo” (Valdés, 1880, *Evangelio según San Mateo*).

“Esto es sumariamente todo el intento de San Pablo en esta Epístola, en la cual aunque hay munchas cosas que solamente pertenezian para aquellos á quien se escribian hai también algunas otras que pertenezan a estos tiempos en jeneral, i a cada uno de nosotros en particular, que se puede bien dezir que toda la Epístola es utilísima para los despojados de toda curiosidad, llevaren en ella por guía al Espíritu Sancto que llevó San Pablo al tiempo que la escribió, i tuvieren alguna experienzia de lo que aquí trata San Pablo como buen apostol de Jesucrito nuestro Señor (...)” (Valdés, 1856, *Cartas a los Corintios*).

“(...) mal se puede entender, no teniendo, como no tenemos noticia de lo que era en aquel tiempo: i teniendo por cosa curiosa, i no útil, la investigazion de este secreto, lo remitiré á los que hazen profesion de entenderlo todo, i dar razon de todo, contentándome yo de entender lo que siento i experimento, i dar razon de ello (...)” (Valdés, 1856, p. 253, *Cartas a los Corintios*).

“Valdés.- Yo siempre la quito, porque no la pronuncio, y pongo en su lugar s, que es muy anexa a la lengua castellana; esto hago con perdón de la lengua latina, porque quando me pongo a escribir en castellano no es mi intento conformarme con el latín, sino explicar el conceto de mi ánimo de tal manera que, si fuere posible, qualquier persona que entienda el

castellano alcance bien lo que quiero decir” (Valdés, 1995, p. 183-184, *Diálogo de la Lengua*).

“Pregunta: Abiéndooos muchas vezes oydo decir que el propio estudio del christiano debe ser su proprio libro, teniéndole siempre abierto y leyendo siempre en él, e deseando entender cuál es mi libro y cómo tengo de estudiar en él y qué fructo tengo de sacar de la lección, por aplicarme yo también al studio christiano, pues con vuestras palabras me abéis puesto el deseo, justo es que con las mismas me satisfagáis en él.

Respuesta: En tanto el hombre estudia en libros agenos, conoce a los que escribieron aquellos libros, pero no se conoce a sí, porque al christiano pertenece conocerse a sí, conocer el ser que tiene como hijo de Adam por la generación humana y el que tiene como hijo de Dios por la regeración christiana, digo yo que el propio studio del christiano debe ser en su proprio libro, porque leyendo en él se conoce a sí mismo; y quanto más i mexor se conoce, tanto más fácilmente se desenamora de sí y del mundo y se enamora de dios y de Christo. Y éste a de ser nuestro yntento en esta elección de nuestro libro; y pro tanto abéis de advertir que, leyendo en vuestro libro, no abéis de pensar que os considera Dios tal qual vos os conocéis por vos; pero abéis de estar cierto que os considera por lo que soys encorporado en Christo, considerando en vos lo que considera en Christo. Y sabido esto, que ynporta mucho, sabed que a mi ánimo acostunbro yo a llamar mi proprio libro, porque allí están mis opiniones, las falsas y las verdaderas; allí está mi confiança y mi desconfiança, mi fee y mi incredulidad, mi esperança y mi descuido, mi caridad y mi enemistad. Allí también está mi humildad y mi presunción, mi massedumbre y mi impaciencia, mi modestia y mi insolencia, mi simplicidad y mi curiosidad, mi reçolución con el mundo y mi respeto del mundo, mi resolución conmigo mismo y mi amor proprio. Y en fin, *allí* está todo quanto favor de Dios y de Chrsito tengo de bueno, y de todo lo que por depravación natural u adquisita tengo de malo” (Valdés, 1999, p. 786, *Consideraciones*, nº121).

“Valdés.- Por esto os parece bien, porque os queréis bien. Más dejémoslo estar. Quiero, señora, daros aún más licencia, porque la dificultad que se os representará en este camino no os haga volver atrás. Ésta es que, si no podréis tan enteramente mortificar vuestros afectos y apetitos, de tal manera que seáis absolutamente señora de ellos, al menos los regléis y moderéis de suerte que ellos no sean señores de vos. Los estoicos soñaron con no sé qué preceptos reducir una persona a tal que de ningún modo pudiese ser perturbada ni molestada por sus afectos, pero a esto no pudieron jamás llegar. El buen cristiano no ha de buscar ni procurar carecer de afectos, porque nunca lo conseguirá, ni es bien que lo consiga, sino debe buscar el ser señor de sus afectos de tal manera que sus perturbaciones y sus molestias de ningún modo le puedan separar de Dios” (Valdés, 1997, p. 447, *Alfabeto Cristiano*).

“De donde reçulta que, allando yo siempre cosas nuevas que leer en este mi libro y viendo lo que aprovecho estudiando en él, me huelgo tanto de leer en él, que no me sobra tiempo para leer libros agenos, y así los he serrado todos, dexando solamente abierto el libro de la Santa Escritura, del qual me sirvo como de comentario para entender mejor mi libro, pasando ligeramente por todas las cosas que no me sirven para este efecto” (Valdés, 1999, p. 788, *Consideraciones*, nº 121).

“Valdés.- (...) Y porque la oración vocal muchas veces enciende y levanta el ánimo a la oración mental, no querría, Señora, que os obligaseis a cierto número de salmos o de padrenuestros para que estéis siempre libre y que, enviándoos Dios en la oración alguna buena inspiración, os podáis detener en ella tanto quanto sentís que vuestra alma la gusta” (Valdés, 1997, p. 460, *Alfabeto Cristiano*)

“Valdés.- (...) Y hágoos saber que la doctrina cocida y digerida en el ánimo hace su fruto, y que la que luego sale por la boca no alimenta al ánimo, y yo deseo que vos tengáis la doctrina en el ánimo, y no encima de la lengua” (Valdés, 1997, p. 455, *Alfabeto Cristiano*).

“Valdés.- (...) Por estas palabras nos enseña Cristo que nuestra *oración ha de ser secreta*, tanto para huir la ambición como porque el *ánimo* quieto en lo exterior más fácilmente se aquieta en lo interior (...)” (Valdés, 1997, p.459, *Alfabeto Cristiano*).

“Valdés.- (...) Y advertir, Señora, que no quiero que seáis supersticiosa ni escrupulosa en la confesión, porque os basta confesar al sacerdote las cosas que conocéis haber hecho con *ánimo* desobediente a Dios, de las cuales os doléis tanto que, conociendo que podéis vivir sin hacerlas, tenéis firme propósito y deliberación de no hacerlas jamás. Pero los defectos, sin los cuales apenas se vive en esta presente vida, que son signos de *ánimo* no mortificado, os confesaréis continuamente a Dios (...)” (Valdés, 1997, p. 464, *Alfabeto Cristiano*).

“Y saliendo de allí Jesus se apartó a las partes de tiro y Sidonia, y hé aquí una mujer cananea que salida de aquellos confines lo llamó a gritos, diciendo: ¡Compadécete de mí, señor, hijo de David! Mi hija malamente está endemoniada. Pero él no le respondia palabra, y allegándose sus discípulos le rogaban diciendo: Despídela, que viene gritando tras nosotros. Y él respondiendo, dijo: No soy enviado sino á las ovejas perdidas de Israel. Y ella allegándose lo adoró, diciendo: ¡Señor, ayúdame! Y él reponiendo, dijo: No es bueno tomar el pan de los hijos y echarlo á los perrillos. Y ella dijo: así es, señor, pero también los perrillos comen las migajas que caen en la mesa de sus señores. Entónces respondiendo Jesus le dijo: ¡Oh mujer, grande es tu fé! Hágase como tú quieres. Y fue sana su hija desde aquella hora” (Valdés, 1880, *Evangelio según San Mateo*).

“En esta misma mujer considero la diferencia que hay entre el que ora enseñado y el que ora inspirado, en cuanto el que ora enseñado es semejante á los que llama Cristo étnicos, que piensa que por su mucho hablar han de ser oídos, y el que ora inspirado es semejante á esta mujer que en dos palabras demandaba á Cristo lo que quería de él, proponiéndole su necesidad según la sentia dentro de su ánimo (...)” (Valdés, 1880, *Evangelio según San Mateo*).

“Señor, de mañana oirás mi voz, de mañana te me aparejaré y atalaré” (Valdés, 1885, p. 34, *Salmos*).

“Todo este salmo es una continuada oración de David á Dios, suplicándole lo ayude y lo favorezca contra los que, siendo impíos, le eran enemigos; y siéndole enemigos, lo perseguían con malignidad de ánimo. En el verso primero entiendo que, desconfiando David de saber esprimir con la lengua lo que tenía en el ánimo, no se contenta con demandar á Dios que le oiga lo que le quiere decir, y demanda que entienda lo que entiendo en su ánimo querría decir, si lo supiese esprimir” (Valdés, 1885, p. 34, *Salmos*).

10 ANEXO II

Diálogo de la Lengua

“Marcio.- Soy contento. Bien os devéis acordar cómo, al tiempo que agora ha dos años partistes desta tierra para Roma, nos prometistes a todos tres que conservaríades y entreterníades nuestra amistad, como avéis hecho, con vuestras continuas cartas. Agora sabed que, después de vos ido, nosotros nos concertamos desta manera: que cualquiera de nosotros que recibiese carta vuestra la comunicasse con los otros, y esto avemos hecho siempre así, y con ello avemos tomado mucho descanso, passatiempo y placer, porque con la lición refrescábamos en nuestros ánimos la memoria del amigo ausente, y con los chistes y donaires, de que continuamente vuestras cartas venían adornadas, teníamos de qué reír y con qué holgar; y, notando con atención los primores y delicadezas en vuestro escribir castellano, teníamos sobre qué hablar y contender, porque el señor Torres, como hombre nacido y criado en España presumiendo saber la lengua tan bien como otro, y yo, como curioso della desseando saberla así bien escribir como la sé hablar, y el señor Coroliano como buen cortesano quiriendo del todo entenderla (porque, como veis, ya en Italia así entre damas como entre caballeros se tiene por gentileza y galantía saber hablar castellano), siempre hallávamos algo que notar en vuestras Cartas, así en lo que pertenecía a la ortografía, como a los vocablos, como al estilo; y acontecía que, como llegábamos a topar algunas cosas que no avíamos visto usar a otros, a los cuales teníamos por tan bien hablados y bien entendidos en la lengua castellana quanto a vos, muchas veces veníamos a contender reziamente quando sobre unas cosas y quando sobre otras, porque cada uno de nosotros o quería ser maestro o no quería ser discípulo. Agora que os tenemos aquí, donde podéis dar razón de lo que así avemos notado en vuestra manera de scrivir, os pedimos por merced nos satisfagáis buenamente a lo que os demandaremos; el señor Torres, como natural de la lengua, y el señor Coroliano, como novicio en ella, y yo, como curioso della” (1995, p. 119-120).

“Valdés. Yo siempre la quito, porque no la pronuncio, y pongo en su lugar s, que es muy anexa a la lengua castellana; esto hago con perdón de la lengua latina, porque quando me pongo a escribir en castellano no es mi intento conformarme con el latín, sino explicar el conceto de mi ánimo de tal manera que, si fuere posible, qualquier persona que entienda el castellano alcance bien lo que quiero decir” (1995, p. 183-184).

“Marcio.- Y unos rasguillos que vos ponéis sobre algunos vocablos ¿sirven de lo mesmo que los que se ponen en griego y en toscano?

Valdés.- De lo mesmo, porque muestran al lector que falta de allí una vocal, la qual se quitó por el ayuntamiento de otra que seguía o precedía.

Marcio.- ¿Por qué no ponen todos esos rasguillos?

Valdés.- Porque no todos ponen en el escribir corretamente el cuidado que sería razón.

Marcio.- ¿Y los que no ponen dexan de scrivir las letras que vos dexáis?

Valdés.- Ni las dexan todos, ni las dexan todas.

Marcio.- Y los que las dexan ¿señalan con aquel rasguillo las que dexan?

Valdés.- No todos

Marcio.- ¿Por qué?

Valdés.- Pienso que porque no miran en ello, como hacía yo antes que tuviese familiaridad con la lengua griega y con la italiana; y, si os parece, será bien poner fin a estas inútiles pláticas.

Marcio.- ¿Cómo inútiles?

Valdés.- Porque estas cosas son de las que “entran por una oreja y se salen por otra”

Marcio.- Muy engañado estáis, si creéis esto assí como lo dezís, porque os prometo me bastaría *el ánimo* a repetiros todo lo sustancial que avéis dicho.

V. Y aun no haríades mucho, pues lo sustancial se podría escribir en la uña” (1995, p. 189).

“Coroliano.- ¿Queréis que os diga la verdad? No me plaze que seáis tan liberal en acrecentar vocablos en vuestra lengua, mayormente si os podéis pasar sin ellos, como se an pasado vuestros antepassados hasta agora. Y si queréis ver que tengo razón, acordáos quán atentadamente y con quánta modestia acrecienta Cicerón en la lengua latina algunos vocablos, como son QUALITAS, VISUM, que significa fantasía y COMPREHENSIBLE, aunque sin ellos no podía exprimir bien el conceto de su ánimo en aquella materia de que hablaba, que es, si bien me acuerdo, en sus *Questiones* que llama *académicas*” (1995, p. 222).

“Marcio.- esto es verdad, que ninguna lengua ay en el mundo a la qual no estuviesen bien que le fuesen añadidos algunos vocablos; pero el negocio sta en saber si querriades introducir éstos por ornamento de la lengua o por necesidad que tenga dellos.

Valdés.- Por lo uno y por lo otro.

Coroliano.- Pues os faltan vocablos con que sprimir los concetos de vuestros *ánimos*, ¿por qué hazéis tantos fieros con esta vuestra lengua castellana?

Valdés.- Ni nos faltan vocablos con que sprimir los concetos de nuestros *ánimos*, porque si algunas cosas no las podemos explicar con una palabra, esplicámoslas con dos o tres como mejor podemos; ni tampoco hazemos fieros con nuestra lengua, aunque, si quisiésemos, podríamos salir con ellos, porque me bastaría el *ánimo* a daros dos vocablos castellanos, para los cuales vosotros no tenéis correspondientes, por uno que me diéssedes toscano, para el qual yo no os diesse otro castellano que le respondiesse.

Coroliano.- Essa bravería española no la aprendistes vos en san Pablo” (1995, p. 223-224).

“Valdés.- Con deziros esto pienso concluir este razonamiento desabrido: que todo el bien hablar castellano consiste en que digáis lo que queréis con las menos palabras que pudiéredes, de tal manera que, explicando bien el conceto de vuestro *ánimo*, y dando a entender lo que queréis decir, de las palabras que pusiéredes en una cláusula o razón no se pueda quitar ninguna sin ofender a la sentencia della, o al encarecimiento, o a la elegancia.

Marcio.- Declaradnos más esso.

Valdés.- Que me plaze. Si quisiéssedes quitar deste refrán. “Ama a quien no te ama, y responde a quien no te llama”, con cualquier cosa que le faltasse gastariades la sentencia que tiene. Y si deste refrán “Quien guarda y condessa, dos vezes pone mesa” donde lo mesmo es guardar que condessar, quitássedes el uno dellos, aunque no gastariades la sentencia, quitaríades el encarecimiento que suelen hazer dos vocablos juntos que significan una mesma cosa. De la mesma manera, si deste refrán: “Qual la madre, tal la hija, y tal la manta que las cobija” quitássedes el segundo tal, o déste “Del monte sale quien el monte quema” quitássedes el segundo monte, aunque no gastariades la sentencia, ni disminuiriades el encarecimiento, estragariades de tal manera el estilo que las cláusulas quedavan coxas” (1995, p. 237-238).

Diálogo de Doctrina Cristiana

“Arçobispo.- No de ninguna manera, antes de más desto es menester que con syncero y puro *ánimo* pongamos en Él todo nuestro amor, esperança e confiança, y a abominemos y maldigamos a Satanás con toda la idolatría, y todas las amneras de artes mágicas, y que a un solo Dios adoremos, y ninguna cosa aya que tengamos en más ni en tanto como a Él, ni ángel,

ni padres, ni señor, ni riquezas, ni honras, ni deleytes, así que estemos aparejados a perder la vida por su causa, con entera e firme certidumbre que no puede perscer, el que se pone todo en sus manos” (1997, p. 20).

“EUSEBIO.- ¿Por qué se llama espíritu?

ARÇOBISPO.- Porque así como nuestros cuerpos viven mediante el hanélito o huelgo, así mediante las secretas inspiraciones que se atribuyen as Spíritu Santo son nuestros *ánimos* vivificados.

EUSEBIO.- Veamos, ¿es lícito llamar al Padre espíritu?

ARÇOBISPO.- Sí, ¿por qué no?

EUSEBIO.- Porque parece que se confunden las personas.

ARÇOBISPO.- No hacen, que el Padre llamáse espíritu porque es incorpóreo, lo qual es común a todas tres personas según la naturaleza divina. Pero la tercera persona llamáse espíritu porque a ella se atribuye que inspira e invisiblemente traspasa por nuestros *ánimos*, así como los ayres traspasan por la tierra, o por el agua” (1997, p. 26).

“ARÇOBISPO.- (...) Esta misma experiencia devéis de hazer en vos mismo cada día, y siempre hallaréis por muy bueno que a vuestro parescer seáis, que os falta algo, y aun mucho, y cuando os pareciere que no os falta nada, tened por cierto que os falta todo. También podemos probar qué tanta parte tenemos en este amor, desta manera. Tomad cuenta a nuestros *ánimos*, si están muy de veras determinados a perder hazienda, honra y fama, y a morir mil muertes, antes que consentir en un pecado mortal, y si viéremos que están firmes de todas partes en este propósito, buena esperança ay que avéis alcançado parte deste amor, pero no creáis que lo tenéis hasta que por suma experiencia lo provéis, empero si no halláremos nuestros *ánimos* con esta firme determinación que digo, podemos tener por cierto que somos amadores de nosotros mismos y no de Dios, y entonces debemos con ánimo varonil arrimarnos a Jesu Christo, y pedirle con grandíssima eficacia su gracia y favor divinal, para que cobremos esto que conoscemos nos falta, y si nosotros tuviéremos buena esperança que nos lo dará, sin dubda ninguna no nos faltará” (1997, p.58).

“ARÇOBISPO.- Dígoos en mi verdad que tengo yo en mi pensamiento a este pecado por el más grave de todos, que me parece que sale del ánimo apocado e cevil. El que pequa en éste va contra todos los diez mandamientos, pues derechamente va contra la charidad en que todos ellos están fundados, pero por las palabras de sant Juan veemos claramente que el quinto mandamiento es el que principalmente se quebranta con este pecado, porque él dize que el que aborrece a su hermano, teniéndole envidia, éste tal es homicida, y por esto me parece en extremo bien lo que leý una vez en sant Agustín, que conviene que resistamos a la yra, porque no se torne en invidia y en enemistad. Deviera él de ymaginar que la yra es como arbolico, y la invidia es como un árbol grande, e por esto mandó que cortásemos el arbolico de la yra, porque no se hiziese árbol grande de la invidia” (1997, p.69).

“ARÇOBISPO.- Mirad, padre cura, lo que yo en todas mis pláticas pretendo es mostraros lo que conviene para que todos seamos verdaderos xprianos., legítimos o no fingidos, evangélicos e no ceremoniáticos, espirituales e no supersticiosos, de *ánimos* generosos e no escrupulosos, e para que pongamos nra. Xpiandad. En la sinceridad del ánimo y no es solas las apariencias exteriores, y en fin para que conozcamos en qué consiste la libertad evangélica e a cuánto se estiende, e para que hagamos nra. Cuenta que si agora somos niños en Jesu Xpo. Quiero decir que no tenemos criado del todo a Jesu Xpo. En nras. *Ánimas*, es menester trabajar por criarle, y entonces lo ternemos criado quando fuéremos varones perfectos, a la qual perfección somos sin dubda obligados todos los xpianos., aldemenos si no a tenerla

cierto a procurarla, pues para este efecto os digo que tengo yo por muy averiguado que daña en alguna manera el demasiado escudriñar de circunstancias, como hacen algunos escrupulosos, porque engendra escrúpulos en las consciencias, e los que tienen son como las mugercillas a quien reprehende sant Pablo, que andan siempre aprendiendo e nunca acaban de alcançar el perfecto conocimiento de la verdad. ¿Queréis que os diga qué es lo que yo hallo que agravia o disminuye principalmente el pecado? El ánimo con que se haze” (1997, p. 71).

“ARÇOBISPO.- (...) Y así como a éste tal podrían sin dubda ninguna ser causa de hacerle caer en el vicio de la soberbia, porque no atribuyéndolas, ni endereçándolas a Dios sino a sí mismo, es forçado que se preciaría dellas, así también si caen en un ánimo xpriano. Contienen en sí gran bien, de manera que para que ellas sean verdaderas es menester que las hagamos xprianas. Y las baptizemos, pues si las baptizamos ningún inconveniente es que les quitemos el nombre, specialmente pues veemos que injustamente lo poseen, e quando vos, padre cura, a vros. Niños y a otros qualesquiera enseñárades estas virtudes, será bien que las apliquéis a la doctrina de Iesu Xpo. (...)” (1997, p. 78).

“ARÇOBISPO.- (...) De las cosas que desta madre y raíz de todas virtudes os dixe en el principio del Credo, y en los dos mandamientos del amor de Dios y del próximo, bien creo que os acordáis, por tanto a ello me remito, pues charidad no es otra cosas sino amor de Dios y del próximo, ésta es mucho menester que esté encaxada en nuestros ánimos, pues sin ella no podemos ser christianos (...)” (1997, p. 79).

“ARÇOBISPO.- Primeramente, el don de sabiduría da Dios comúnmente al ánima para que le conozca y guste y particularmente lo da a los que an de enseñar a sus próximos, para que mediante él sepan enseñar toda verdad con mucho fervor y sin temor ninguno, y enseñar, no por interesse ni con ambicione de ser tenidos y estimados por sabios, sino solamente de magnificar y engrandescer la dotrina de Jesu Christo, y imprimirla, y encaxarla en los ánimos de todos. (...)porque esta sabiduría venida del cielo es sciencia sabrosa, de tal manera se imprime y encaxa en nuestros ánimos que nos da fervor y eficacia para predicar la bondad y misericordia de Dios muy de otra manera que si no la tuviésemos, puesto caso que la alcançássemos toda la sciencia, que con fuerças humanas se puede alcançar” (1997, p. 81-82).

“ARÇOBISPO.- El quarto don, que es fortaleza da Dios al que es aconsejado, para que con buen ánimo fuerte y perseverante ponga en efecto el consejo que recibe. Este don es en todos muy necesario, porque todos tenemos necesidad de consejo, unos más y otros menos, pero ninguno se escapa por más estirado que sea, y el que piensa que hemos lo ha menester, aquél tiene más necesidad dél” (1997, p.83).

“ARÇOBISPO.- Pues yo digo désta, porque al que ésta no tiene, poco le aprovecha esotra, y el que ésta tiene, no ha menester que le diga nadie qué es lo que ha menester que le diga nadie qué es lo que ha de tomar desotra. Creedme padre, y el principal fundamento que oviéredes de poner en los ánimos de los niños sea amor del bien y aborrescimiento del mal, y luego hazed que encaxen en sus ánimos la ley de Dios de tal manera que jamás se les pueda desencaxar” (1997, p.105).

“ARÇOBISPO.- (...) Y si assimesmo uviesse muchos maestros tales como el vuestro, no se corromperían los ánimos de los niños tan temprano como veemos que se corrompen por falta de los maestros que los tienen a cargo. (...)” (1997, p.131).

“ARÇOBISPO.- (...) Agora yo os digo a vosotros que de ninguna manera juréis, ni por el cielo, porque es trono de Dios, ni por la tierra, porque es banquillo de sus pies, ni por Jerusalem, porque es ciudad del gran Rey, ni tampoco jurarás por tu cabeça, pues no tienes poder para hazer un cabello blanco o negro, pero será vuestra palabra, sí por sí, y no por no, porque lo que se añade de más desto de ánimo malo sale” (1997, p.144).

Alfabeto Cristiano

“(Introducción) La otra es que este diálogo se sirva como se sirven de la gramática los niños que aprenden la lengua latina, de manera que lo tome como un alfabeto cristiano en el cual se aprenden los principios de la perfección cristiana, haciendo estima de que, aprendidos éstos, ha de dejar el alfabeto y aplicar su ánimo a cosas mayores, más excelentes y más divinas” (1997, p.372-373).

“JULIA.- (...) Y esto, ya más, ya menos, según las cosas que se me ofrecen. Más nunca siento tan calma en mi ánimo, que queriendo hacer cuenta con él, pueda acabar de entender qué es lo que querría, qué le satisfaría, o con qué se contentaría, de modo que no puedo pensar qué pudiese ofrecérseme hoy en día que bastase a quitarme esta confusión y calmarme esta inquietud y resolverme esta perplejidad. De esta manera que os digo hace ya muchos años que vivo, en los cuales, como sabéis me han acontecido tantas cosas que bastarían para alterar un espíritu sosegado, tanto más para inquietar y confundir un ánimo disgustado y confuso como es el mío. Sabed , además de esto, que en los primeros sermones que oí a nuestro predicador me persuadió con sus palabras de que pro medio de su doctrina podría serenar y apaciguar mi ánimo, pero hasta ahora me ha sucedido al revés de lo que pensaba (...) Esta contrariedad la han engendrado en mi ánimo los sermones del predicador, mediante los cuales me veo fuertemente combatida, de una parte por el temor al infierno y por el amor al paraíso, y de otra, por el temor de las lenguas de las gentes y por el amor a la honra del mundo” (1997, p. 375-376).

“JULIA.- Con esta confianza he entrado con vos en esta plática, con la cual primeramente quiero que me digáis dónde creéis que nazca la confusión, duda y perplejidad, que hace ya tanto tiempo siento en mi ánimo (...)”

VALDÉS.- (...) Sabido esto y examinado qué son las cosas que ponéis ante vuestro ánimo, entenderéis claramente cómo toda la inquietud y todo el afán y toda la confusión que sentís, procede de que vuestro ánimo quisiera que procuraseis restituírle la imagen de Dios a la cual fue creado y de la que parece que le habéis privado obedeciendo a vuestros afectos (...) Esto mismo que os pasa, pasó siempre a las personas del mundo, de ingenio especulativo y juicio claro, las cuales, conociendo en verdad que sus ánimos no hallaban ni podían hallar entera satisfacción en las cosas corporales, se dieron a buscarla en las cosas que pertenecen al ánimo (...) y si ellos hubieran tenido un poco de lumbre de fe facilísimamente y con la gracia de Dios la habrían conseguido, y así habrían aquietado y pacificado sus ánimos. ¿Habéis entendido la causa de donde procede vuestra inquietud, confusión y trabajo?” (1997, p. 378-379).

“VALDÉS.- (...) El remedio está en vuestra mano (...) porque siempre que queráis disponeros a hacer lo que os digo y que dice san Pablo en cuanto al renovar y restaurar en vos la imagen y semejanza de Dios, encontraréis la paz, la quietud y el sosiego del ánimo.

JULIA.- ¿Y cómo he de hacer esto?

VALDÉS.- Apartando vuestro ánimo de las cosas caducas y transitorias y aplicándolo a las estables y eternas, no queriendo ni procurando alimentarlo con cosas corporales sino

espirituales, no alimentándolo de cosas mundanas sino de cosas celestiales. Y de este modo, hallando así vuestro ánimo el verdadero nuevo a cuya imagen y semejanza fue creado, vivirá siempre alegre y contento y aquí en esta vida comenzará a gustar de la felicidad de la que esperará gozar perpetuamente en la vida eterna, siendo así que la felicidad del hombre consiste en conocer con lumbre de fe a Dios por Cristo y en la unión del alma con Dios mediante la fe, la esperanza y caridad. A la cual felicidad solamente llega el verdadero cristiano” (1997, p. 379-380).

“JULIA.- Bien creería esto que decís, porque en verdad me parece fundado en razón; más conociendo muchas personas que tienen tan y aun quizá más borrada la imagen de Dios que yo la tengo, y no presentando a sus ánimos cosas más espirituales que yo presento al mío, viven a gusto y hallan contento y satisfacción en las cosas de este mundo, no sé qué me crea.

VALDÉS.- Esas tales personas tendrían ánimos bajos y plebeyos, y por eso se darán paz con cosas bajas y plebeyas. Pero un ánimo gentil y generoso como el vuestro no puede aquietarse ni sosegar sino con la dignidad para la que fue creado. Por tanto vuelvo a decir que si estáis disgustada y si vivís en confusión, es porque lo tenéis siempre ocupado en la contemplación de estas cosas bajas y transitorias (...) Parten dos personas para España, de las cuales una es tan descuidada y olvidada de sí misma que si en el viaje le acontece algo agradable y deleitable, no solamente lo toma y lo goza, sino que olvidado de su viaje principal, con el cuerpo y con el ánimo se regocija y se entretiene con ello” (1997, p.380).

“VALDÉS.- (...) y pensad como buena cristiana que en esta vida no podéis tener más reposo ni más contentación que los que os vendrán mediante el conocimiento de Dios y de la fe y amor de Dios, y muy de veras afirmaos en este pensamiento, dejando a un lado todas las cosas que son transitorias y que no pueden durar y, haciéndolo así, os prometo que tardaréis mucho menos en sosegar y mitigar y dar paz a vuestro ánimo que lo que habéis tardado en inquietarlo. Y si no os sale esto así, soy contento de que jamás deis crédito a nada de cuanto os diré” (1997, p.382).

“VALDÉS.- (...) Y porque, por nuestra incapacidad y fragilidad, la luz de esta verdad evangélica no resplandece en los principios tanto en nuestros ánimos cuanto sería menester para desde luego echar de ellos del todo la oscuridad, de tal suerte que clara y manifiestamente pudiésemos conocer el valor y ser de las cosas, acontece, que combatiendo todavía las tinieblas con la luz y la razón humana con el espíritu cristiano, y hacen que se sientan los terremotos de contradicciones internas que vos, Señora, sentís (...)” (1997, p. 385).

“VALDÉS.- (...) Por mí tan sólo os certifico que no habría cosa en el mundo que me pudiese dar igual satisfacción y contento como sería el veros caminar por este camino cristiano, porque conozco vuestro ánimo tan bien inclinado, que tengo por cierto que si comenzaseis a enamoraros de Dios, venceríais en santidad a muchas santas de las que están en el cielo” (1997, p. 389).

“VALDÉS.- (...) Estas mismas personas tienen algunos defectos y algunos descuidos, que son señales de que sus ánimos no están en todo mortificados (...)” (1997, p. 392).

“JULIA.- Yo soy débil y no puedo hacer tanta resistencia a mi ánimo cuanta sería necesaria para hacer todo lo que dice el predicador” (1997, p.393).

“VALDÉS.- (...) Pues yo entiendo y conozco bien lo uno y lo otro y quiero que sin más encarecérme lo resueltamente me digáis si os basta el ánimo a ponerme en un camino que tire un tanto al que vos habéis diseñado, aunque no sea tan licencioso, porque no estoy tan sujeta a mis apetitos, como vos debéis pensar según habéis mostrado por vuestras palabras” (1997, p.394).

“VALDÉS.- Si yo, Señora, conociese en vuestro modo de vivir y conversar exterior alguna cosa deshonesto y fea, o que tuviese alguna reliquia o alguna muestra o apariencia de mal, libremente os diría que no me bastaría el ánimo para satisfaceros en esto que deseáis, porque en tal caso, siendo necesario que dejaseis, porque en tal caso, siendo necesario que dejaseis todo lo que fuese malo, sería necesario que se viese en vos otra cosa que la que ahora se ve y conoce (...) y viendo que toda la reforma que es necesaria para conquistar y alcanzar el fin que deseáis consiste en los afectos y en los apetitos del ánimo, los cuales corregidos y reformados sería cosa fácil reformar lo exterior en lo que pareciese tener necesidad de reforma; os o deciros que me basta el ánimo a ponerme en el camino que deseáis (...)” (1997, p.394-395).

“VALDÉS.- (...) y si alguna vez, descuidada, pondréis los ojos en las cosas del mundo de tal manera que sintáis que vuestro ánimo se inclina a ellas, volved sobre vos y tornad a poner vuestros ojos en Cristo crucificado, y de este modo andarán bien vuestras cosas (...)” (1997, p. 396).

“VALDÉS.- (...) Y porque las cosas del mundo con las cuales más se corrompe la caridad cristiana, son las contiendas, los odios y las enemistades, de las cuales proceden los homicidios, advertid, Señora, en tomar por segunda regla hacer vuestro ánimo paciente, quieto, pacífico, humano, misericordioso, desterrando y desarraigando del todo el afecto del odio, de la ira y de la venganza (...) Ésta será que procuréis cuanto os será posible, tener mortificados de tal manera todos vuestros sentidos exteriores que por ellos no pase jamás a vuestro ánimo cosa fea ni deshonesto (...) y conviene también que seáis templada en el comer, en el beber y en el dormir, en conversar con las personas del mundo, y en fin en todas aquellas cosas que pueden engendrar en vuestro ánimo algún deseo deshonesto. Y sabed de cierto que tanto por conversar nuestros ánimos puros y limpios cuanto porque no se ofenda la caridad cristiana, es necesario que mueran del todo estos apetitos lascivos, de los cuales nacen muchos inconvenientes contra el amor del prójimo (...) Porque, teniendo vuestro ánimo tan bien dispuesto, voluntariamente haréis lo que dice Cristo así en cuanto a dejar el manto a quien querrá llevaros a pleito por la túnica, como en cuanto a dar de vuestros bienes a todos cuantos os pedirán (...)” (1997, p.402-403).

“VALDÉS.- (...) Y sabed cierto que ésta es la verdadera vía para echar y arrancar de vuestro ánimo la maldita avaricia, que es un mal tan intrínseco que de ordinario aquéllos lo conocen menos que están más conjuntos con él (...) Y concluyendo digo que conforme a estas cinco reglas que habéis oído debéis componer vuestro ánimo, si queréis adquirir perfectamente el amor del prójimo y manteneros en él, las cuales comprendió Cristo en una sola regla, diciendo: hazed con los hombres todo lo que querréis que hiciesen con vosotros (...)” (1997, p.404-405).

“VALDÉS.- (...) y mientras que no lo alcanzan, conocen y confiesen con dolor de su ánimo que no son tales cuales Dios quiere que sean, y con este vivo conocimiento dicen de todo corazón lo del Padrenuestro “perdónanos nuestras deudas” (...)” (1997, p.406).

“VALDÉS.- (...) Antes sabed, Señora, que en esto ha mostrado Dios el amor que nos tiene tan bien como en todo lo demás que ha hecho por nosotros, siendo que el ánimo humano es tan arrogante que si no se conociese por deudor del cumplimiento de la ley no se tendría por pecador (...)” (1997, p.407).

“VALDÉS.- (...) Con esta confianza recobraré ánimo para descubriros de este camino de perfección cristiana que sé y he podido entender (...)” (1997, p. 416).

“VALDÉS (...) Puesto que así es, encomendándonos con un afecto intrínseco a Dios para que ayude esta su obra, haced que con todo el ánimo estéis muy atenta.” (1997, p. 418).

“VALDÉS (...) el cuarto paso es que dispongáis vuestro ánimo a celebrar el sábado cristiano, quiero decir, que dejéis de pecar, y no me contento con que no tengáis pecado exterior, porque quiero que comencéis a dejar los interiores, pues sabéis que son los que os privan de la gracia de Dios, y quiero que dejéis de entender en cosas curiosas y que diestramente apartéis de vos todas aquellas compañías y conversaciones que pueden alejar de Dios y distraer vuestro ánimo y de las cuales ninguna utilidad podéis conseguir para el fin que os proponéis de vivir para Cristo y no para el mundo. Bien desearía yo que Dios moviese vuestro ánimo con aquel mismo ímpetu de espíritu que movió en Éfeso a quienes, oído la predicación de san Pablo, se convirtieron a Cristo (...)” (1997, p. 419).

“VALDÉS.- (...) Consideraréis también en Cristo que subió a los cielos para levantar nuestros ánimos a la contemplación de las cosas celestiales. A la cual nos convida san Pablo diciendo: Si habéis, hermanos, resucitado espiritualmente con Cristo, levantad vuestros ánimos a las cosas altas, donde Cristo está sentado a la diestra de su Padre eterno, investigad las cosas altas, no las que están sobre la tierra (...)” (1997, p. 429)

“VALDÉS.- (...) y habiéndoo absuelto él, y habiendo vos dado crédito a la absolución que de parte de Dios os dio, sentís vuestro ánimo pacificado y aquietado (...)” (1997, p. 432).

“VALDÉS.- Fuerte sería para un ánimo bajo, plebeyo y servil, mas para un ánimo alto, generoso y valeroso como es el que Dios os ha dado, no es nada fuerte (...)” (1997, p. 441).

“VALDÉS.- No digáis eso, Señora, por vuestra vida, mas recobrad ánimo y no desmayéis, y pensad que el peso de todo esto no lo habéis de llevar vos, sino Cristo por vos, porque el amor os lo hará fácil y ligero” (1997, p. 441).

“VALDÉS.- (...) Y porque quiero que estas virtudes cristianas vivan siempre en vuestra alma, quiero que de tantos en tantos días examinéis y toméis cuenta a vuestro ánimo para saber lo bien fundado que está en ellas (...)” (1997, p. 444).

“VALDÉS.- Pero sabed, Señora, que esta consideración y la otra las he aprendido yo de un filósofo gentil, el cual, para estas cosas tan difíciles como vos decís, no buscaba sino no sé qué tranquilidad de ánimo. Ahora pensad vos si han de ser dificultosas a un ánimo cristiano, que las toma para caminar más desembarazado a Cristo y para salir de sí más presto y más de raíz para entrar en Cristo (...)” (1997, p. 452).

“VALDÉS.- (...) Y hágoos saber que la doctrina cocida y digerida en el ánimo hace su fruto, y que la que luego sale por la boca no alimenta al ánimo, y yo deseo que vos tengáis la doctrina en el ánimo, y no encima de la lengua” (1997, p. 455).

“VALDÉS.- (...) Haced, hermanos, que vuestros ánimos tengan el mismo desprecio del mundo y de su propia estima que conocéis que tuvo Cristo Jesús (...)” (1997, p. 457).

“VALDÉS.- (...) A oír el sermón iréis con el ánimo humilde y obediente, como si fueseis a oír a Cristo (...)” (1997, p. 458).

“VALDÉS.- (...) Y cuando leeréis en cosas de la Sagrada Escritura, habéis de pensar que habla Dios con vos, y por eso habéis de dirigiros a ella con ánimo humilde y obediente, y pensar que leéis no para saber razonar, sino para entender cómo habéis de vivir (...)” (1997, p.459).

“VALDÉS.- (...) Por estas palabras nos enseña Cristo que nuestra oración ha de ser secreta, tanto para huir la ambición como porque el ánimo quieto en lo exterior más fácilmente se aquieta en lo interior (...)” (1997, p.459).

“VALDÉS.- (...) Y porque la oración vocal muchas veces enciende y levanta el ánimo a la oración mental, no querría, Señora, que os obligaseis a cierto número de salmos o de padrenuestros para que estéis siempre libre y que, enviándoos Dios en la oración alguna buena inspiración, os podáis detener en ella tanto cuanto sentís que vuestra alma la gusta” (1997, p. 460).

“VALDÉS.- Quiero decir que si diciendo el Pater noster, llegáis a decir adveniat regnum tuum y en aquel lugar Dios os muestra la felicidad que el ánimo tiene cuando reina Dios en él, que os detengáis en esa consideración (...)” (1997, p. 460).

“VALDÉS.- (...) Y advertir, Señora, que no quiero que seáis supersticiosa ni escrupulosa en la confesión, porque os basta confesar al sacerdote las cosas que conocéis haber hecho con ánimo desobediente a Dios, de las cuales os doléis tanto que, conociendo que podéis vivir sin hacerlas, tenéis firme propósito y deliberación de no hacerlas jamás. Pero los defectos, sin los cuales apenas se vive en esta presente vida, que son signos de ánimo no mortificado, os confesaréis continuamente a Dios (...)” (1997, p. 464).

“VALDÉS.- (...) y ayudar así a la mortificación del hombre viejo y a la vivificación del nuevo, porque habéis de tener por cierto que todos estos efectos y muchos otros más hace en el ánimo la santísima comunión del preciosísimo cuerpo y sangre de Jesu Cristo nuestro Señor (...)” (1997, p. 468).

“VALDÉS.- (...) Veamos qué salida me daréis y cómo me la acomodaréis en el ánimo. El predicador dice que solamente acepta Dios las buenas obras que hacemos puramente movidos por el amor de Dios, sin que a ellas nos mueva temor o infierno ni deseo o amor de gloria, y esto creo yo cierto que sea así pues que él lo dice. Ahora, para decir verdad y hablar con vos libremente, queriendo yo examinar bien mi ánimo, hallo que no me movería a obrar cosa ninguna si no fuese por temor a ese infierno y a veces por amor a la gloria, pero ninguna por puro amor a Dios (...)” (1997, p. 471).

“VALDÉS.- ¡Si pudiese echar de vuestro ánimo todo vuestro amor propio como sabré acomodar eso!” (1997, p. 471)

“VALDÉS.- (...) Ya, Señora, habéis entendido de dónde nace la confusión de ánimo en la que aquí habéis vivido, y juntamente el remedio podréis tomar para ella (...)” (1997, p. 474).

Ciento Diez Divinas Consideraciones

“Pasando más adelante, entiendo que esta imagen de Dios era en Christo quanto al ánimo antes de su muerte, porque era vegnino, misericordioso, justo, fiel e verdadero; y quanto al ánimo y cuerpo, después de su resurrección, en quanto, allende la vinignidad, misericordia e inpasibilidad (...)” (1997, p. 495-496).

“Los hijos de Dios se sirven algunas vezes de la medicina para conservar la sanidad del cuerpo, como se sirven también de la escritura para conservar la santidad del ánimo. Esto azen sin confiarse en ésta ni en aquélla, porque toda confianza está puesta en Dios. Sírvense también, para conservar la sanidad del cuerpo, de observaciones de lugares y tiempos, como se sirven de algunas cirimonias para conservar la santidad del ánimo (...)” (1997, p. 499).

“El tercero es que, considerando los píos quanto es Dios ageno de venganza y acordándose que lo que a ellos pertence en la presente vida es recobrar la ymajen de Dios con que el primer onbre fue criado, reduzen sus ánimos a dexar todo efeto u otras semejantes palabras (...)” (1997, p. 501).

“Añadiré aquí tres cosas. Primera que, mandándome Dios que yo perdone a los que me azen injuria, es lo mismo que mandarme que yo sea semejante a él y que yo aga como él aze. Segunda que el afecto de la venganza procede de ánimo vil y que la inclinación a perdonar procede de ánimo generoso (...)” (1997, p. 502).

“Naturalmente es esto así que el onbre no se fía de otro onbre sino en lo que no puede azer por sí, ni tampoco se confía en Dios sino en lo que conoce y ve no poder alcanzar por medio de criatura ninguna. Tal es la impiedad del ánimo umano. De manera que con mayor facilidad verná a confiarse en Dios el que terná menos favor de las criaturas” (1997, p. 502).

“Esta obligación podemos llamar ley de natura, e podemos decir que, para descubrir esta obligación nra. Y la depravación, vino la ley que por medio de Moysés dio Dios al pueblo hebreo. Mas es tanto poderosa en los ánimos de los hombres la mala inclinación, que por mucho que se fatiguen, no vienen jamás a satisfacer enteramente a su obligación (...)” (1997, p. 509).

“De manera que entrando el Spíritu Santo en dos personas, e n una mucho fácil a creer y en otra mui difícil, les pone en este estado: que la una conbate consigo misma, trabajando por echar fuera de su ánimo las cosas falsas que con facilidad se a persuadido, y la otra conbate consigo misma trabajando de certificarse en aquella cosas verdaderas las quales no a podido creer por relación de los hombres (...)” (1997, p. 513).

“Ay otros que, si bien se conocen rebeldes y si bien tienen por cierto el perdón, abrazan el evangelio, lo leen y lo predicán, no pueden reducir sus ánimos a que entren en el reyno de Dios, porque confían más en sí mismos y así quieren más estar debaxo del gobierno de su prudencia umana que venir al reyno de Dios (...)” (1997, p.518).

“(...) y entrándose en el reyno de Dios, en el qual provee Dios a los suyos juntamente de las cosas que pertenecen al cuerpo y al ánima, aun todavía alla mucha repunancia en su ánimo quando lo quiere reducir a que totalmente espere de Dios la sustentación del cuerpo y la del ánima, y es así que siempre va pensando (...)” (1997, p.520).

“Pensando más adelante y quiriendo examinar entre la sustentación del cuerpo y la del ánimo cuál es cosa que con más y mayor dificultad se reduce el hombre a esperar de Dios, pienso que es la sustentación del cuerpo (...)” (1997, p.520).

“Siendo en mis consideraciones llegado aquí, entiendo bien qué es la causa porque el rico con dificultad entra e el reyno de Dios (Mt, 19,23), y quiero persuadir a mi ánimo que se reduzca a depender de Dios tan bien en las cosas corporales como en las espirituales. Le traigo a la memoria como las promete X^o por añadidura a los que buscan el reyno de Dios (Mt.6,33) y pienso que, pues allo verdad en todo lo que X^o me promete que pertenece al ánimo, no tengo de qué dudar que lo allaré también en lo que pertenece al cuerpo (...)” (1997, p. 520-521).

“Y questo aya sido así lo veo en que entre las otras penas con que Dios le castigó su rebelión está ésta: in sudore vultus tui vesceris pane tuo (Gen. 3, 19). De todas estas consideraciones colijo que me conviene estar con el ánimo yntento a depender de Dios tanto en la sustentación del cuerpo, ya que es creydo y acetado el bando del perdón general (...)” (1997, p. 521).

“Quando una persona pía se alla en cualquier trabajo o afán, es solicitada del demonio por medio de la prudencia humana, persuadiéndole que es malo creer que Dios le aya de librar de cualquier trabajo e afán en que se alla, y que es malo creer que aquello que ella toca es solamente reducir su ánimo a contentarse de aquello que Dios hará della (...)” (1997, p. 521).

“Esta persuasión parece pía e santa más ensaminada con espíritu christiano, esse conosce en ella no sé qué de desesperación y desconfianza, la qual consiste en la primera parte, a do dize que es malo el confiar en Dios; y aunque la segunda parte de reducir el ánimo es buena, la primera la destruye (...)” (1997, p. 522).

“Y quando la persona pía tribulada es echa capaz desta verdad y está firme y constante en esta esperança, le persuade que redusga su ánimo a contenatrse de aquello que querrá hazer Dios con aquella tribulación (...)” (1997, p. 522).

“De todo lo que se a dicho se puede colegir que una persona christiana, quando es maltratada por la su piedad y justicia, gozando que en ella y por ella sea ilustrado el nombre de Dios, se debe remitir toda y del todo a Dios, reduciendo su ánimo a contentarse de aquello que Dios ordenará y dispondrá dél; y quando es maltratado como persona del mundo, debe creer y tener por cierto que Dios lo librárá y quitará de aquel afán y trabajo con mucha satisfacción y contento suyo, y debe reducir su ánimo a contentarse de aquello que Dios hará. Y ésta es disposición de ánimo verdaderamente christiano, la qual se halla solamente en aquellos que están encorporados en Christo nro. Señor.” (1997, p. 523).

“Esto entendía el sabio diciendo (Sab. 1,4) que no entra la sabiduría divina en ánimo mal inclinado ni mora en cuerpo sujeto a pecados. Por donde entendiendo que al onbre que desea confiar, creer y amar por alcanzar piedad, justicia y santidad, [pertenece] atender a saber, entender y conocer despojando el ánimo de toda mala inclinación y apartando el cuerpo de todo mal exercicio y de toda mala costumbre. Mas entiendo que para despojarse el ánimo de toda mala inclinación conviene que el onbre animosa y generosamente se resuelva con el mundo volviendo las espaldas a toda su gloria (...)” (1997, p. 525).

“Porque aziéndolo todo esto así, purificará el ánimo y purificará su cuerpo (...)” (1997, p. 525).

“El del cuerpo sufrían los verdaderos Xnos. en la primitiva iglesia quando los que eran públicos enenmigos de Dios y de X^o, les quitaban las vidas porque creían en X^o. Y en el ánimo an sufrido y sufren de mano en mano los verdaderos Xnos. que an seguido las pisadas de los antiguos (...)” (1997, p. 525).

“Entiendo que no alcanza el onbre la piedad, la justicia y la santidad por resolución ni por el martirio, sino por la imitación de X^o en quanto, imitando a X^o, va recobrando en su ánimo la imagen y semejanza de Dios con lo que el primer onbre fue criado (...)” (1997, p. 526).

“(...) como sea en no ver lo que a sus ojos da satisfacción i en no oír lo que deleyta a sus oídos y así en todos los otros sentidos exteriores en los quales el onbre se puede vencer apartando el cuerpo quando no podrá apartar el ánimo (...)” (1997, p. 527).

“Y desta manera no dexará de satisfacerlos para no satisfacerlos, sino para ofender a la piedad y para no dar al ánimo suyo pabulo de propia satisfación (...)” (1997, p. 527).

“Estas cosas le serán muy fáciles de azer, porque de si todas son de calidad que en sí tienen ligereza y leviandad de ánimo, trayendo siempre cuidado de sí (...)” (1997, p. 527).

“(...) pero pretenderá solamente tener bien dispuesto su ánimo y bien moderadas sus costumbres a fin que, quando a Dios le placera darle piedad, la justicia y la santidad, caigan estas en su ánimo así felice y próperamente como cae el agua en la buena tierra quando está cavada, despedregada y escardada, teniendo pro cierto que así como no obliga a Dios el labrador cavando, despregando y escardando la tierra que envíe sobre ella su sol o su lluvia, así tampoco obliga a Dios el onbre cavando y despedregando y escardando los apetitos de su cuerpo ni los afetos de su ánimo a que envíe a él su Spíritu Santo. Y que así como el sol y la lluvia aprovechan más en la tierra que allan cavada, despedregada y escardad, así también el Spíritu Santo aprovecha más en el ánimo que alla libre y desembarazado de afetos y de apetitos (...)” (1997, p. 528).

“quen las enfermedades, en las convalecencias y en las sanidades del ánimo se deven gobernar los onbres como en las del cuerpo” (1997, p. 531).

“Y entiendo que al enfermo del cuerpo conviene desear la salud y procurarla, que al enfermo del ánimo conviene desear la salud y procurarla. Entiendo que el convaleciente de la enfermedad corporal queriendo recobrar entera sanidad tiene mucho cuidado sobre sí en lo que come y en lo que bebe y en su vestir y conversar (...)” (1997, p. 531).

“También entiendo que al que ya está sano en comer cosas contrarias al cuerpo ni azer ejercicios dañosos por no tornar a enfermar; y que al que está ya sano de la enfermedad del ánimo pertenece no descuidarse jamás en ejercicios que sean contrarios a la salud del ánimo por no tornar a enfermar, considerando que así son peores las recaídas que las caídas en las enfermedades del cuerpo (...)” (1997, p. 532).

“Todos los hombres que pecan, o pecan a sí mismo, o contra sus próximos, o contra Christo, o contra Dios. Pecan contra sí mismos ensuciando los cuerpos con vicios carnales e con enbriaguez; depravando los sus ánimos con ambición, con envidia e con ira (...)” (1997, p. 533).

“(…) quando entendía que si bien está en mi mano y puedo yo ocupar mi memoria en Dios como en otra cosa, no está en mi mano ni puedo yo azer que mi ánimo sienta la presencia de Dios y assi se libre de la sequedad y estirilidad y del agenamiento de Dios (…)” (1997, p. 536).

“(…) y entonces entiendo que se desenamora del mundo quando quita y aparta de su ánimo todo pensamiento de satisfacer y agradar al mundo en cosas del mundo y ofreciéndose alguna ocasión executa con effeto aquella su deliberación. Y entonces entiendo quel ombre se aficiona de las personas que aman a Dios quando se aplica con el ánimo a ellas (…)” (1997, p. 541).

“(…) Los diez terceros sirven como hijos obdientes, no pervertiendo el orden ni la voluntad del señor, y sirven con los cuerpos y con los ánimos, y éstos son los onbres regenerados por Spíritu Santo (…)” (1997, p. 545).

“que con la mortificación se mantiene el onbre en la resolución, y con la reducción del ánimo se mantiene en la certificación de la providencia de dios” (1997, p. 546).

“Y aquí entiendo también que el resentirse la persona pía por las cosas que le entrevienen de mal para el cuerpo no es señal de no tener la certificación de la providencia de Dios, sino de no tener reduzido el ánimo a contentarse con lo que Dios aze. Y así me resuelvo en esto, que juntamente con atender el onbre a la mortificación de sus afetos y de sus apetitos debe atender a reproducir su ánimo a esta conformidad con la voluntad de Dios (…)” (1997, p. 548).

“Con estas consideraciones pongo mi ánimo en paz quando lo allo enpaciente y malsufrido en el esperar de Dios (…)” (1997, p. 551).

“(…) y averiguando que la viveza de los affetos consiste en la satisfacción interior que es según la carne, conviene a saber en estar el ombre vivo y entero en gustar con los cinco sentidos del ánimo de las cosas que son del mundo (…)” (1997, p. 551).

“(…) y tanto quanto es más dino el ánimo que el cuerpo, tanto es más dañosa y más contraria al espíritu la viveza de los affetos que la de los apetitos” (1997, p. 552).

“Querría yo que en mí estuviesen del todo muertos los affetos y muertos los apetitos de tal manera que ni mi ánimo se deleitase en cosa que no fuese espiritual y divina ni mi cuerpo tomase más de las cosas del mundo de quanto le bastase para sustentarse (…)” (1997, p. 553).

“(…) y mientras no le tiene en su ánimo, no siente ni gusta el beneficio de la pasión de Cristo. Y acontece quando este indocto se mueve a rogar algo a X^o, pareciéndole que le basta mirarlo pintado con los ojos corporales, no cura de levantar su ánimo a mirarlo con los ojos espirituales, de manera que se podría decir que no ruega a Cristo sino aquella pintura” (1997, p.555).

“De la misma manera tiene un ombre docto sin espíritu escritas en la santa escritura las cosas que pertenecen a un cristiano, lo que a de creer y lo que a de obrar, de manera que siempre que abre su libro entiende lo uno y lo otro, pareciéndole que basta esto, emplea todo estudio y toda diligencia en tener muchos libros que declaren la santa escritura, no curando él de imprimir en su ánimo lo que lee y estudia en la santa escritura, de formar sus opiniones y de formar sus conceptos en las cosas de la piedad cristiana según lo allí lee. Y [acontece] que,

veníéndole deseo de entender algún secreto de Dios de las cosas espirituales, ateniéndose de buscarlo en la santa escritura, no levantará su ánimo a rogar a Dios que se lo muestre y se lo enseñe, de manera que no tiene por maestro al espíritu de Dios sino a los que por su yngenio y por su industria alcanza de lo que escribieron los que tuvieron del espíritu de Dios” (1997, p. 555).

“(...) quando le basta a ympremir en su ánimo lo que Cristo padeci6 y gustar y sentir el beneficio de Cristo (...)” (1997, p.555).

“(...) no cura de poner los ojos corporales en la pintura, pero pone los ojos espirituales en la impresión que tiene su ánimo” (1997, p. 556).

“De la misma manera el ombre docto que tiene espíritu sírvese de las santas escrituras como de alfabeto de piedad cristiana, adonde lee lo que pertenece a la piedad, asta tanto que le penetra en al ánimo, que lo gusta y lo siente no con el yngenio ni con el juicio umano sino con el propio ánimo, en el qual se ymprime aquellos conceptos y aquellas opiniones de Dios que allí están escritas, de manera que, quando le viene deseo de entender algún secreto de Dios, primero va al libro de su ánimo, primero consulta con el espíritu de Dios, y después va a comprobar lo que a entendido con lo que está escrito (...)” (1997, p. 556).

“La paciencia consiste en que, si bien nos parece que tarda el conplimiento de lo que deseamos, ensanchamos. Ánimos para esperar más y más, no apartándonos de la confiança, y la consolación de las santas escrituras consiste en que, leyendo en ellas los prometimientos de Dios, de nuevo nos confirmemos y fortifiquemos en la esperança.” (1997, p. 557).

“Y en esta manera, ni el no conocerla le hará vivir con superstición y en miseria, ni el conocerla con espíritu humano le ará vivir licencioso en las costumbres e inpío en el ánimo (...)” (1997, p.564).

“Entendiendo pues esto, alcançan fuera de sus ánimos los escrúpulos, los temores, los terrores (...)” (1997, p.567).

“(...) y entiendo que el hombre regenerado e renovado por el Espíritu Santo pertenece tener el ánimo atento por todo el tiempo de su vida a despojarse de la opinión y de los concetos de Dios que son por relación de hombres (...)” (1997, p. 569).

“Los que dizen estas palabras *fiat voluntas tua* y no las entienden desta manera, si escudriñan y examinan sus ánimos, soy cierto que allarán que las dizen a más no poder (...) Los que dizen a Dios *fiat voluntas tua* pretendiendo como está dicho ser sujetados a la voluntad de Dios que es ynmediata lo dizen con todo el ánimo (...)” (1997, p. 574).

“Y porque conosce que el ánimo del hombre es arogantísimo, entonces es más sordo a la petición del hombre quando al hombre paresce confiar más en la oración (...)” (1997, p. 575).

“Donde entiendo que Dios quiere del honbre que aplique su ánimo a darle todo el su amor, a confiar sólo en él y a esperar dél todo aquello que pertenesce a la vida presente y a la futura (...)” (1997, p. 576).

“De manera que el que sentirá en su ánimo un querer que no uviese otra vida, téngase por ageno de piedad por más que ame el morir y no se desespere, porque, si bien está fuera de la piedad (...)” (1997, p. 582).

“(...) y no ba del todo a scuras, pero no ba sin temor ni va seguro en su ánimo, ni es cierto de no aber de caer en muchos enconbenientes” (1997, p. 583).

“(...) y no abiendo podido salir con su yntento quedan siempre en sus ánimos inpiós, aunque desimulen e finjan (...)” (1997, p. 585).

“La tercera contraseñal es aprobar las cosas del Spíritu Santo, los conceptos, los conocimientos y los sentimientos que alcança por el Spíritu Santo, y aquello con el ánimo y no con el ingenio. La prudencia humana aprueba a las vezes las cosas spirituales, no con el ánimo, sino más con el ingenio y por opinión, y no con sentimiento interior. Y entiendo que el hombre que con sentimiento interior las conoce, fácilmente conocerá cuándo uno las aprueba con el ánimo o con el ingenio” (1997, p. 586).

“La quarta contraseñal es la mortificación del ánimo y del cuerpo; del ánimo, en todos los afetos que son según el mundo, entre los quales pongo principalmente la coriosidad por qualquier bía ella sea encobierta e adornada (...)” (1997, p. 586).

“El ánimo umano es presuntuoso y arogante (...)” (1997, p. 587).

“De manera que, quiera o no quiera, el ánimo umano es forzado que confiese lo que dize san Pablo, que no sabemos qué ni cómo debemos orar (...)” (1997, p.588).

“Añadiré esto, que los que oran con Spíritu propio, quando alcanzaren lo que en sus oraciones demandan, sienten en sus ánimos una contenteza mezclada con superbia, con propia estimación, y que los que oran con espíritu santo, alcanzando lo que en sus oraciones demandan, sienten en sus ánimos grandísima conteteza mezclada con umildad y con mortificación (...)” (1997, p. 588).

“(...) de manera que esaminando una persona su ánimo después que a obrado, podrá con esta consideración entender si a obrado en ella la prudencia umana o el Spíritu de Dios (...)” (1997, p. 589).

“El ánimo umano, soberbio y altivo (...)” (1997, p. 590).

“El que conoce y entiende las cosas de Dios con su propio yngenio y con su propio juyzio, alla la satisfazió que en los otros conocimientos y en las otras inteligencias de las cosas umanas y de las escrituras de los onbres, y con la satisfazió siente, mirando en ello, en el ánimo soberbia y propia estimación, y el que conoce y entiende con Espíritu Santo alla en lo que conoce y entiende diferentísima satisfazió de la que alla en las otras cosas que conoce y que entiende, y siente en el ánimo humildad y mortificación” (1997, p. 590).

“De manera que por el sentimiento que una persona allará en su ánimo quando alcanzará un conocimientos de Dios (...)” (1997, p. 590).

“(...) como para todas las cosas en que todos los onbres nos exercitamos con el ánimo y con el cuerpo en la presente vida, tenemos necesidad del Spíritu de Dios (...)” (1997, p.591).

“(…) tanto los apetitos de la sensualidad que los podría azer viciosos e insolentes quanto los afetos del ánimo que los podría azer interesales y amadores de sí mesmos (…)” (1997, p. 594).

“Y los que están en esto no vienen jamás a disculpar su licencioso vivir ni la viveza de sus ánimos diciendo que así plaze a Dios que sea, antes, allando en sí algún vicio y allando en sus ánimos alguna viveza (…)” (1997, p. 594).

“(…) por el pecado del primer onbre de aquel ser perfecto y semejante al ser de Dios es venido el hombre a este ser inperfeto y semejante al ser de los otros animales en quanto al cuerpo y al ser de los malos espíritus en quanto al ánimo (…)” (1997, p. 598).

“Adonde entiendo que, porque el mal en que cayó la umana generación por el pecado toca a los onbres en los cuerpos y en los ánimos (…) comienza a perder la depravación del ánimo y así comienza a gozar de la primera reparación que es del ánimo y es por la muerte de X^o (…) De manera que los que son miembros de X^o por la muerte de X^o reparan el mal de sus ánimos en la presente vida si no en todo a lo menos en parte (…) después de aver entendido todo esto, me resulevo en que el propio exercicio del xno. En la presente vida es atender a la reparación de su ánimo, a recobrar la ymagen y semejanza de Dios (…) Quando por parte de la depravación de su ánimo será solicitado a impiedad (…) Y así discurriendo por todas las cosas con que uno puede ser solicitado de sus afetos por la depravación del ánimo, allará en Dios perficiones con que reprimirlos y así su poco a poco yrá acrecentando en sí la reparación del ánimo que es la primera y se yrá abilitando más para la reparación del cuerpo que será la última” (1997, p. 598-599).

“Y en la mesma se aquietan y se aseguran en sus ánimos entendiendo que son sustentadas, regidas y gobernadas del que tiene en su ánimo [mano] todas las cosas (…)” (1997, p. 602).

“(…) que aprendamos la humanidad de corazón, y entendiendo también que san Pablo [dize] que reduzgamos nuestros ánimos a aquello que conoscemos de Iesu Christo (…) humildad de ánimo es la cosa más provechosa al christiano (…)” (1997, p. 603).

“Desea el ánimo humano mantenerse bibo y conservarse en su viveza con diversos manjares (…) Y entiendo que esta curiosidad es tan sabrosa al ánimo humano que se apascienta por qualquier manera que est manjar baya gisado e aparejado, con que sea curiosidad. Hora, siendo necesario que muera este ánimo humano (…) Y entre aquéllas tengo por peligrosísimo el estudio de la Santa escritura quando es curiosidad; porque, aunque por lo ordinario es buen medio para matar el ánimo humano, es el ánimo de la otra parte tan bibo, que lo convierte en curiosidad (…) y atendiendo a la experiencia, tanto atenderá a la total mortificación del ánimo, pribándolo de toda curiosidad (…)” (1997, p. 609).

“La otaba diferencia es que, aquellos que se mortifican con propia industria, principalmente atendiendo [atienden] a la mortificación de la carne, no teniendo yntento alguno a mortificar el ánimo, no conociendo que dél nasce todo el mal; y aquellos que son mortificados del Spiritu Santo, atienden principalmente a la mortificación del ánimo, conociendo que dél procede todo el mal, y conociendo que, mortificado el ánimo, queda mortificada la carne” (1997, p. 616).

“(…) así entrando el Spíritu Santo en el ánimo del hombre que atiende a la piedad, serbiéndose para ello de la santa Escritura, acaesçe que el hombre entiende y conosce las cosas de Dios y al mismo Dios más claramente que no hazía antes, quedando la Santa Escritura quanto a él sin luz e sin resplandor, de manera que ya él, queriendo entender las cosas de la piedad y queriendo conocer a Dios, aquello que guarda menos es la santa Escritura atendiendo a considerar con el Spíritu Santo que está en el su ánimo, y no en aquello que es escrito en ella. Y por eso san Pedro alaba bien el estudio de la Santa Escritura, mas mentre el hombre está en lugar obscuro de la prudencia humana; y quiere que este estudio dure asta tanto que la luz del Spíritu Santo resplandezca en el ánimo del hombre, entendiendo que, viniendo esta luz, el hombre no tiene más necesidad de buscar aquella de las Escrituras Santas, la qual de sí mismo se desapareçe, así como se desaparece la luz de la candela entrando los rayos del sol (…)” (1997, p.623).

“La sétima cosa que considero es que, así como no es de esencia del sol, quando entra en el lugar do está la candela, mostrar e descubrir todo aquello que en sí contiene la candela, así, ni más ni menos, no es de esencia el Spíritu Santo quando entra en el ánimo de aquel, el qual, aplicado a la piedad, se sirve de la Santa Escritura, mostrar e descubrir todos los secretos que estñan ynclusos en ella (…)” (1997, p. 624).

“(…) la qual certificación aze en ellos este efeto que, si bien sienten la muerte quanto al cuerpo, no la sienten quanto al ánimo, por la cierta esperanza de la resureción.” (1997, p. 627).

“(…) tornando sobre mí y n me allando con esta fee así eficaz, conozco quánto es débil y flaca la mi fee, ya a la ora revuelvo mi ánimo a Dios (…)” (1997, p. 633).

“(…) Destas dos partes que ay en la fe, que son creer y confiar, entiendo que de la una es capaz el ánimo umano, quiero decir que basta por sí el onbre a reducirse y a creer [persuadirse que cree]” (1997, p. 635).

“En estos deseos y en estas demandas entiendo están y perseveran las personas pías, no solamente por la dotrina exterior de Iesu Cristo nro. Señor que allan escrita en la su historia, mas también por la dotrina interior del Spíritu Santo, el qual pone los ánimos dellos estos deseos y los mueve a pedir estas cosas (…)” (1997, p.640).

“(…) era el hombre semejante a Dios quanto al ánimo en la piedad, justicia e santidad, y quanto al cuerpo en la impassibilidad e inmortalidad (…)” (1997, p. 641).

“La piedad, justicia e santidad perdimos por Adam, y perdimos la impassibilidad e inmortalidad de los cuerpos; y por Christo recobramos en esta vida la piedad, la justicia e la santidad en los ánimos y recobramos en la vida eterna la impassibilidad e inmortalidad de los cuerpos” (1997, p. 641).

“(…) ni más ni menos las personas van conociendo las cosas spirituales e divinas según que ban purificando sus ánimos con fee, con amor y con unión con Dios” (1997, p. 648).

“Y es Dios escandalizado de los inpíos, quando con sus pecados y vicios muestran y descubren la impiedad e infidelidad de sus ánimos (…)” (1997, p. 658).

“(…) y no abiendo quedado satisfecho en mi ánimo ni con aquello que oya decir ni con aquello que leya en los libros que tratan esta materia (…)” (1997, p.669).

“Tornando a considerar aquello que otras vezes e considerado serca de las dos depravaciones que son en el hombre, de las quales la una es natural y es hereditaria y al otra es adquesita e aprendida, bengo a entender que ambas estas depravaciones están en el ánimo y están en el cuerpo. Quiero dezir que de los nuestros primeros padres los hombres heredaron esto: que nascen en los ánimos, ynpíos y enemigos de Dios, infieles a Dios y llenos de amor propio; en los cuerpos nascemos viciosos y mal enclinados. Y digo más, que con los malos exercicios y las malas compañías y con las falsas dotrinas, vamos aumentando tanto la depravación del ánimo por la qual nascemos hijos de ira, quando la del cuerpo por la qual somos muchas vezes peores que las vestias” (1997, p. 673).

“La prudencia humana no conociendo la depravación, la natural del ánimo ni del cuerpo, antes no conociendo sino la depravación adquesita del cuerpo (…)” (1997, p. 673).

“(…) Así como un nombre, al qual san Pablo en el qual hera gran parte de la imagen de Christo), obiese descubierto todo el ánimo suyo, todas sus cosas ynteriores,abría podido dezir con verdad que conosce a Christo en san Pablo, bien que esta comparación no sirve para acertar, mas para atinar en aquello que quiero dezir (…)” (1997, p. 675).

“(…) que es que solamente son píos aquellos que con sus ánimos aprueban aquello que Dios obra, y de tal manera se contentan, que no lo mudarían ni alterarían aunque podiesen (…)” (1997, p. 678).

“Si Christo obiera tomado la forma de vivir de san Juan Bautista, abría bien mostrado la bía de la mortificación del cuerpo por la aspereza de la vida, mas no ya de la mortificación del ánimo por la reputación que tiene en el mundo esta forma de vivir (…).Por eso, fue necesario que tomase la forma del vivir que tomó, con la qual mucho mejor que en ninguna otra alcança el hombre la mortificación del ánimo; y por aquella del ánimo la del cuerpo (…)” (1997, p.687).

“La flaqueza y la enfermedad entiendo que la abemos todos en el cuerpo y en el ánimo; a la flaqueza y enfermedad del cuerpo entiendo que pertenescen todas aquellas cosas en las quales delicadamente y con deleite corporal servimos a la necesidad corporal; y a la flaqueza del ánimo entiendo que pertenescen todas aquellas cosas en las quales tenemos intento a satisfacer a los ojos del mundo (…).y procurando que la cabalgadura sea polida y bien guarnida, tengo intento a sastifacer a los ojos del mundo, y ésta es flaqueza y enfermedad del mi ánimo (…)” (1997, p.690).

“(…) como sería a dezir, en la obediencia a Dios, en la mansedumbe, en la humildad del ánimo y en la caridad (…)” (1997, p.691).

“(…)se reduzen a conformarse con ella, en la qual conformidad hallan contento y satisfacción en sus ánimos, aunque la carne sienta dolor y aflicción estando en aquella cosa en la qual no quería estar (…)” (1997, p. 692).

“La tercera, que en aquello que me viene contra mi voluntad, aunque la carne se resienta y se duela, al ánimo se a de contentar y satisfacer (…)” (1997, p. 694).

“Mas no entiendo que esta mortificación y este odio sean en tratos perfetos y enteros en el ánimo y en el cuerpo del hombre que vuelve hijo de Dios por la acetación del Evangelio y por la encorporación en Christo, ni entiendo que sean perfetos y enteros, ni aun en ánimo sólo; mas entiendo que la encorporación en Christo haze este efeto en el hombre que aceta el Evangelio. Que así como antes que lo hazetase, se deleitava y se gozaba con el ánimo y con el cuerpo de las onras y de las dinidades del mundo buscándolas y procurándolas y teniendo el yntento principalmente en ellas, no gozando ni gustando de las cosas espirituales e divinas ni teniendo algún yntento dellas, por eso no buscándolas ni procurándolas; así después que lo a acetado, aborrece en el ánimo suyo aquello que antes procuraba y buscaba, y ama aquello que antes despreciaba y huía, mudando del todo su intento (...)” (1997, p. 695).

“(...) aborreciéndolo también con el cuerpo como el ánimo exterior y enteriormente, como son las cosas que en sí son suzias y brutas, las quales aborrescerán también los hombres los quales con la lumbre natural pretenden ser justos e santos (...) aborresciéndolas primero con el ánimo y reduziéndose poco a poco aborrecerlo también con el cuerpo y trabajando porque cresca en él el odio dellas, tanto aquel del ánimo quanto aquel del cuerpo (...)” (1997, p. 696).

“(...) no es la total mortificación, el total odio del mundo y de mí mismo con el ánimo y con el cuerpo en todas las cosas (...) quando abiendo venido sin ser procurado ni buscado con industria humana y quando está en el ánimo, bien que la carne y la sensualidad quiera, busque y procure lo contrario, y bien que en aquello que se le ofrece se goze y se deleite, estando el ánimo libre de aquel goze y de aquel deleite (...) basta a suplir la su necesidad corporal, de manera que el cuerpo reziba aquellas cosas y no el ánimo, sintiendo el hombre juntamente con la su satisfacción del cuerpo el affán del ánimo (...)Y entiendo que san pablo estando en este contraste del su ánimo – no quería que el su cuerpo tomase de las cosas criadas más de aquello que bastaba para sustentarse bibo (...)” (1997, p. 697).

“Todo aquello que padescemos en la presente vida nosotros que atendemos a la perfición cristiana, o es en los cuerpos, o es en los ánimos, o es por nuestra boluntad o es por boluntad agena (...)” (1997, p. 698).

“El ánimo humano, como muchas vezes he dicho, es arrogantísimo y, siendo tal, en toda cosa busca la su propia gloria y el su propio onor; y por eso, según que en nosotros está bibo el ánimo humano más o menos, así hallamos más o menos satisfacción en aquello que padescemos. Si el ánimo está muy bibo, hallamos mucha satisfación en aquello que padescemos por nra. Propia voluntad, y poca en aquello que padescemos por voluntad agena. Y si el ánimo está mucho muerto, hallamos poca satisfación en aquello que padescemos por nra. Propia voluntad (...)” (1997, p. 698).

“La persona que tiene muy bibo el ánimo, siempre se siente y se resiente en las cosas que padesce por voluntad agena, así porque ella no piensa que sofriendo aquello con paciencia agrade a Dios, paresciéndole que es a más no poder, así porque siendo el ánimo humano arrogantísimo, no puede sufrir que le sea hecha violencia. La misma persona que tiene mucho bibo el ánimo siempre se alegra y se contenta en las cosas que padesce por voluntad propia, así porque ella piensa que padesciendo agrada a Dios, así porque a do conosce propia voluntad halla siempre satisfación” (1997, p. 698).

“(...) un dibinísimo exenplo de ánimo en el padescer por voluntad agena en las cosas christianas” (1997, p. 700).

“Los primeros se deleitan de aquello que agrada a la sensualidad, buscan la propia gloria y la propia satisfacción de los sus ánimos (...)” (1997, p. 706).

“(...) aprobando con el ánimo todo aquello que Dios haze (...)” (1997, p. 709).

“Prozede de la viveza del ánimo e de la lascivia de la carne, en quanto, siendo el ánimo del hombre amigo de vivir; e siendo la carne amiga de gozar, contrasta accéribamente contra la fee, entendiendo o adebinando que la fee mata en el hombre la vileza del ánimo e mortifica la lascivia de la carne. Que esto sea verdad consta por eso: que según que en el hombre ba moriendo la viveza del ánimo e la lascivia de la carne, así se ba en él facilitando el creer (...) De manera que la prudencia humana, la mala consnciencia y la viveza de los muertos ánimos con las lascivias de la carne son tres instrumentos de los quales se sirven los malos espíritus (...) y dél la repunancia de la viveza del ánimo y de la lascivia de la carne (...) no repunaría tanto a la muerte de la viveza del ánimo, ni a la mortificación de la lascibia de la carne; y así cesarían las contradicciones” (1997, p. 720).

“Del estar los ánimos de los escribas y fariseos indinados contra Christo (...)” (1997, p. 730).

“(...) rogando affetuosa y fervientemente a Dios que le abra los ojos del ánimo de manera que venga a estos conoscimientos (...)” (1997, p. 739).

“Esto he dicho a este propósito que abiendo yo entendido que el negocio christiano, no es ciencia, mas experiencia; y abiendo procurado por muchas comparaciones hazer capaz desta verdad a algunas personas, no e quedado xamás satisfecho en mi ánimo de manera que me paresciese aber espresado a mi modo el mi conceto, hasta agora que por mi juicio abiéndolo comprehendido con más claridad, me paresce poderlo exprimir mejor (...)” (1997, p. 748).

“Al presente os reduzgo a la memoria que os a llamado Dios para que de oy más olvidéis la grandeza que es según el mundo y apliquéis vuestro ánimo a aquella grandeza que es según Dios (...)” (1997, p. 756).

“Por conclusión os acuerdo que el ánimo así piadoso y así justo, siempre hobra hobra de caridad; ante todo, lo que haze es charidad (...)” (1997, p. 757).

“La otra es que, el día que una persona aplica su ánimo a Dios por el camino spiritual, entra en canpo con el demonio y dura en el conbate todo el tiempo de su vida (...)” (1997, p.759)

“De tres cosas me pareçe al presente que tenéis necesidad para asegurar y fortificar vuestro ánimo en el camino de Dios de tal manera que el mismo Dios lo posea como absoluto señor y pacífico poseedor (...)” (1997, p. 761).

“Verdaderamente es santo y pío deseo querer entender lo que las Santas Escrituras se peude coligir cerca de las tentaciones, mayormente quando este querer no nasce de ánimo curioso, sino zeloso de mantenerse siempre saldo y firme en el fervor y en la garcia de Dios (...)” (1997, p.767).

“Los hombre impíos del todo no tientan a Dios, porque tienen por cierto y firme en sus ánimos que Dios no les a de cumplir lo que les promete; y quando ay esta certidumbre, no ay tentación (...)” (1997, p. 768).

“(…) y paresciéndooos que después que començastes a aplicar vuestro ánimo a la fee, quiero dezir a confiar en Dios y a depender todo y del todo de Dios, no sentís tanto los males que padescen vuestros próximos, ni os halláis tan movido a remedialles sus necesidades (…)” (1997, p. 783).

“(…) Antes que aplicásedes vuestro ánimo a remetiros todos a Dios y confiaros totalmente en él, dando entera fee y entero crédito a sus palabras y a sus promesas, teníades opiniones falsísimas; la una, que la infelicidad e la felicidad del hombre en la presente vida consiste en el estar bien o mal en las cosas exteriores y corporales; y la otra, que el hombre por sus obras se justifica delante de Dios” (1997, p. 783).

“Véis aquí de qué calidad era y en qué estaba fundad aquella charidad que vos teníades antes que vos aplicásedes vuestro ánimo a confiar en Dios (…) Después que aplicastes vuestro ánimo a confiar en Dios, porque el mismo Dios llamándoos para sí os dio su gracia y espíritu (…)” (1997, p.784).

“(…) Y sabido esto, que ynporta mucho, sabed que a mi ánimo acostunbro yo a llamar mi propio libro, porque allí están mis opiniones, las falsas y las verdaderas; allí está mi confiança y mi desconfiança, mi fee y mi incredulidad, mi esperança y mi descuido, mi caridad y mi enemistad. Allí también está mi humildad y mi presunción, mi massedumbre y mi impaciencia, mi modestia y mi insolencia, mi simplicidad y mi curiosidad, mi reçolución con el mundo y mi respeto del mundo, mi resolución conmigo mismo y mi amor propio (…)” (1997, p. 786).

“(…) La una, que no me estimo por la opinión que los hombres tienen de mí, mala o buena, sino por la que yo conozco de mí, reservándome siempre la opinión que Dios tiene de mí, conociéndome miembro de Christo; y la otra mi poco a poco boy formando mi ánimo, reduciéndolo en la emitación de Christo y de sus santos a aquello que conozco en él y en ellos, ansioso y deseoso de comprehender y alcançar aquella perfición en que, encorporado en Christo, hecho miembro de Chrsito, soy comprehendido (…)” (1997, p. 789).

“Vos me abéis demandado os diga cuál es vuestro libro, cómo ábeis de estudiar en él y qué ábeis de sacar dél. Yo os e respondido que mi libro es mi ánimo, que estudio en él esaminando lo que tengo en él, y que me aprovecho del estudio conociéndome a mí y conociendo a Dios y a Christo, y así desconfiando de mí, confiando en Dios y en Christo” (1997, p. 790).

Salmos

(Salmo 34-3) “Señor, de mañana oirás mi voz, de mañana te me aparejaré y atalaré.” (p. 34) (Comentario de Valdés) “Todo este salmo es una continuada oración de David á Dios, suplicándole lo ayude y lo favorezca contra los que, siendo impíos, le eran enemigos; y siéndole enemigos, lo perseguían con malignidad de ánimo. En el verso primero entiendo que, desconfiando David de saber esprimir con la lengua lo que tenía en el ánimo, no se contenta con demandar á Dios que le oiga lo que le quiere decir, y demanda que entienda lo que entiendo en su ánimo querría decir, si lo supiese esprimir” (1885, p. 34).

“Todo este salmo es una continua oración de David á Dios, en la cual parece que ruega ser librado de una currel y peligrosa enfermedad en que entonces se hallaba (…) Aquí considero en el hombre tres suertes de enfermedades. La una en el cuerpo, y las dos otras en el ánimo

(...) En la segunda enfermedad, que pertenece al ánimo, pongo los afectos de ira, de envidia, de soberbia, de ambición, de avaricia y de prodigalidad; y pongo los desenfrenados apetitos con todos los vicios que son en ellos y por ellos. Para estas enfermedades considero que tienen los hombres sus médicos y medicinas. Los médicos son filósofos, legistas y teólogos, los cuales todos tienen intento de sanar estas enfermedades del ánimo (...) Las medicinas son leyes, reglas, preceptos, estatutos y ordenaciones. Estos médicos, curando estas enfermedades, por el ordinario, sanando una, engendran otra; y resolutamente ni ellos ni sus medicinas han sido jamás bastantes á sanar enteramente un hombre. La tercera enfermedad, que es también del ánimo, es la impiedad, todo lo que es anejo á ella. Para esta enfermedad nunca la prudencia humana ha hallado médicos ni medicinas, porque no la siente ni la conoce; y porque de esta, como de fuente, proceden otras (...)” (1885, p. 222).

Evangelio según San Mateo

“Y saliendo de allí Jesus se apartó a las partes de tiro y Sidonia, y hé aquí una mujer cananea que salida de aquellos confines lo llamó a gritos, diciendo: ¡Compadécete de mí, señor, hijo de David! Mi hija malamente está endemoniada. Pero él no le respondía palabra, y allegándose sus discípulos le rogaban diciendo: Despídela, que viene gritando tras nosotros. Y él respondiendo, dijo: No soy enviado sino á las ovejas perdidas de Israel. Y ella allegándose lo adoró, diciendo: ¡Señor, ayúdame! Y él reponiendo, dijo: No es bueno tomar el pan de los hijos y echarlo á los perrillos. Y ella dijo: así es, señor, pero también los perrillos comen las migajas que caen en la mesa de sus señores. Entónces respondiendo Jesus le dijo: ¡Oh mujer, grande es tu fé! Hágase como tú quieres. Y fue sana su hija desde aquella hora.” (1880, cap. XV, Edición Electrónica)

“En esta misma mujer considero la diferencia que hay entre el que ora enseñado y el que ora inspirado, en cuanto el que ora enseñado es semejante á los que llama Cristo étnicos, que piensa que por su mucho hablar han de ser oídos, y el que ora inspirado es semejante á esta mujer que en dos palabras demandaba á Cristo lo que quería de él, proponiéndole su necesidad según la sentía dentro de su ánimo (...)” (1880, cap. XV, Edición Electrónica).

Cartas de San Pablo a los Romanos y a los Corintios

“Por tanto os ruego, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que todos digáis una misma cosa, i que no haya entre vosotros discordias; pero que seais enteros en un mismo ánimo i en una misma sentenzia” (1856, p. 8).

“Aquellos [que digáis todo una misma cosa], se entiende bien por lo que dirá luego, que nos dezian: Yo soi de tal, i otros: Yo soi de tal. Diciendo [discordias] divisiones, parzialidades i bandos. Por lo que aquí dize [enteros], el vocablo Griego, significa como seria dezir, entereza de miembros. I pareze que aludiendo san Pablo á que todos los Cristianos somos miembros de Cristo, quiso dezir que seais miembros sanos i enteros, sin que os falte cosa ninguna. Lo mismo pienso que entiende por [una misma sentenzia], que por [un mismo ánimo], i su intento es dezir: Pues sois miembros de un mismo cuerpo, pára mientes que no haya en vosotros sino una voluntad, i un parezer, i una lengua con que se exprima aquella voluntad i aquel parezer” (1856, p. 9).