

Juan Luis Vives y Juan de Valdés ante Mt. 5-7: traducción y exégesis

Marco Antonio Coronel Ramos
Universitat de València/Estudi General

Cromacio de Aquileya en su *Comentario al Evangelio de San Mateo* compara el *Sermón del Monte* incluido en los capítulos 5-7 de dicho Evangelio con el *Decálogo* mosaico. Dirá que la ley judaica muestra el pecado y la severidad de Dios, mientras que la nueva ley es la gracia que se derrama sin distinción sobre todos por la resurrección de Cristo.¹ Esta contraposición entre ley y gracia —entre Moisés y Cristo, que tiene una profunda raigambre paulina, reaparece en los numerosos comentarios que se han escrito sobre el Evangelio de San Mateo. San Agustín *e.g.* contraponía la ley y la gracia enfrentando las *preceptos* celestes y terrestres,² o Santo Tomás, entre las razones que encuentra para explicar la ubicación del Sermón en un Monte, aduce la comparación con el decálogo entregado por Dios a Moisés también en un Monte.³

¹ Cromacio de Aquileya: *Comentario al Evangelio de San Mateo*. Madrid, 2002: 146.

² Aug. *De Sermone Domini in Monte*, I 1, 2: *Si quaeritur, quid significet mons, bene intellegitur significare maiora praecepta iustitiae, quia minora erant quae Iudaeis data sunt. (...) Nec mirum est quod dantur praecepta maiora propter regnum caelorum, et minora data sunt propter regnum terrenum ab eodem uno Deo, qui fecit caelum et terram.*

³ Tomás de Aquino, *Super Mat.* Cap. 5, l. 1: *Ascendit autem in montem propter quinque rationes: prima ad ostensionem suae excellentiae (...) Secunda ad ostendendum quod doctor huius doctrinae debet ad eminentiam vitae concendere (...) Tertia ratio ad ostendendum altitudinem Ecclesiae cui doctrina proponitur (...) Quarto ad ostendendum perfectionem huius doctrinae, quia perfectissima (...) Quinto ut congrueret ista veteri legislatione, quae data fuit in monte.* Estas ideas se repiten en muchos autores citados por el propio aquinate: *Catena in Mat.*, cap. 5, l. 1.

Esta contraposición de las bienaventuranzas con la ley mosaica transformó a las primeras en una manifestación del reino de Dios en el corazón del hombre de fe.⁴ Ya en la *Didaché*, al cotejarse las diferencias entre el camino de la vida y el de la muerte, se alude a las bienaventuranzas como el camino de la vida,⁵ o, en la *Carta a los Corintios* de Clemente de Roma, se las vincula con el amor cristiano.⁶ Las diferentes exégesis de las escrituras de los Padres de la Iglesia contribuyeron a profundizar en esta interpretación. Así aparece en San Jerónimo que, al no haber tenido tiempo de acudir a los numerosos comentaristas evangélicos para ilustrar su propio análisis de San Mateo,⁷ según explica en el prefacio de su *Comentario al Evangelio de San Mateo*, se limitará a realizar un comentario puramente histórico impregnado de notas de interpretación espiritual.⁸ Esa interpretación espiritual es precisamente la que convertirá las bienaventuranzas, por contraposición con la ley mosaica, en el espejo de la nueva ley cristiana. Por ello San Agustín considerará las palabras de Jesús como preceptos o normas de vida cristiana,⁹ llegando a ofrecer estos tres capítulos de Mateo como espejo de imitación para el hombre.¹⁰

Estas exégesis se trasladan al siglo XVI y sitúan el Sermón de la Montaña —junto a las epístolas paulinas— en el centro de todas las variantes del pensamiento cristiano en la época.¹¹ Podría decirse, como hace L. Kolakowski, que las diferentes corrientes espiri-

⁴ Jerónimo: *Comentario al Evangelio de San Mateo*. Madrid, 1999: 36-7.

⁵ *Enseñanza de los doce Apóstoles o Didaché*, en *Padres Apostólicos*. Madrid, 2000: pp. 15-54; texto aludido en pp. 39-45.

⁶ Clemente de Roma: *Carta a los Corintios*, en *Padres Apostólicos*, pp. 121-192; texto aludido en pp. 180-1.

⁷ Véase también cómo Orígenes concibe a Moisés como el legislador de los hebreos y a Cristo como el origen de la nueva religión que toma de él su nombre. Orígenes: *Comentario al Cantar de los Cantares*. Madrid, 2002: 301.

⁸ Jerónimo: *op. cit.*: 55-79.

⁹ Aug. *Quaestionum septemdecim in Evangelium secundum Matthaeum Liber I*, 4. En concreto en su *De Sermone Domini in Monte*, I 1, 1 dice: *puto quod inveniet in eo* (en el Sermón del Monte), *quantum ad mores optimos pertinet, perfectum vitae Christianae modum*.

¹⁰ Aug. *De Scriptura Sacra Speculum*, 282-4.

¹¹ L. Kolakowski: *Chrétien sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIIe. siècle*. Paris, 1987: 28.

tuales europeas podrían singularizarse desde el uso que hacen de este Sermón.¹² Entre esas corrientes destaca el cristianismo moral y reformista de Erasmo de Róterdam y de J.L. Vives, el espiritualista y —en expresión de Kolakowski— *sin iglesia* de Juan de Valdés y el teológico-doctrinal de M. Lutero. Prueba de ello es la *In Evangelium Matthaei Paraphrasis* de Erasmo,¹³ el *Evangelio de San Mateo declarado por Juan de Valdés*¹⁴ y el *Comentario al Sermón del Monte* de M. Lutero.¹⁵ En todos estos textos renacentistas se contraponen el *Sermón del Monte* al decálogo mosaico y Moisés a Cristo siguiendo la tradición patristica. Así Erasmo comparará, siguiendo la tradición patristica señalada, la subida de Cristo al monte con la subida de Moisés para recoger las tablas de la ley.¹⁶

Pero, si Moisés se limitó a trasladar a su pueblo la ley de Dios, Cristo se presenta con autoridad para completar o transformar esa ley.¹⁷ Por ello Lutero se esforzó por convertir las palabras de Cristo en el Monte no en unos simples *consejos*, sino en una auténtica exhortación que el propio Cristo hace a la vida de la gracia.¹⁸ De esta manera, el sermón crístico queda definido en el siglo XVI como formulación de una nueva *ley* basándose en las palabras del propio evangelista, cuando éste recalca la admiración que causó las palabras de Cristo en su auditorio, porque hablaba con *autoridad*, es decir, como *legislador*, y no como comentarista de la ley, que

¹² L. Kolakowski: *op. cit.*: 13-4.

¹³ Erasmo de Róterdam (1962): *In Euangelium Matthaei Paraphrasis. Opera Omnia VII*. Hildesheim: 1-146.

¹⁴ Parece ser que Juan de Valdés escribió este comentario sobre 1539, pero no vio la luz hasta que E. Boehmer descubrió el manuscrito en Viena, publicándolo en Madrid: *El evangelio según San Mateo, declarado por Juan de Valdés. Ahora por primera vez publicado*. Madrid, Librería Nacional y extranjera, 1880. Este comentario fue traducido al italiano conservándose en el ms. R.V. 21 de la *Biblioteca Nazionale di Torino*. Esta traducción fue estudiada por C. Ossola: «Tradizione e traduzione dell'Evangelio di San Matteo di Juan de Valdés». *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I*. Sansoni Editore —The Newberry Library, Firenze— Chicago, falta año, 241-68. Contamos con una edición digital, de la que citamos, en www.iglesiareformada.com/Valdes_Mateo.html.

¹⁵ M. Lutero: *Comentarios de M. Lutero: El Sermón del Monte y el Magnificat*. Barcelona, 2001.

¹⁶ Erasmo de Róterdam (1962): *op. cit.* VII, 23.

¹⁷ Aug. *De spiritu et littera* 13, 21-22; 14, 23.

¹⁸ M. Lutero: *op. cit.*: 21-2.

era el tono que aplicaban a sus discursos los maestros de la ley mosaica.¹⁹ Pero, si el Cristo del *Sermón* proclama *autorizadamente* la ley de la gracia, el auténtico cristiano se definirá por aceptar con humildad las palabras de Dios y por confiar en sus promesas. Por esta razón Vives afirma que el cristiano no se cuestiona las promesas de Dios, sino que las acepta confiado en la autoridad de Cristo.²⁰

La realización de estas promesas exigen en Erasmo y en Vives un compromiso moral, de ahí la calificación de *moral y reformista* que antes dimos al cristianismo humanista abanderado por estos filólogos. Este cristianismo, sustentado por San Pablo y por el *Sermón de la Montaña*, tiene dos pilares claros en interpretación de A. Huerga: (1) la crítica de la superstición, del fariseísmo y de lo exterior y (2) la búsqueda de un cristianismo *puro y simple*.²¹ Ambos elementos acaban por racionalizar la religión²² y alejan a Erasmo y Vives de las corrientes espiritualísticas como la representada por Juan de Valdés. De aquí surge el diferente acercamiento al *Sermón de la Montaña* de unos y otro: la visión moral de la religión de un Erasmo o de un Vives exige intelectualizar, comprender y explicar las palabras de Cristo, y hacerlo con el aparato verificador de la filología; sin embargo, la visión espiritual de la religión pone el acento en el acatamiento de las palabras de Cristo, y a hacerlo desde su *literalidad* y no desde su exégesis. La frontera del espiritualista —místico a veces— es, como explicará S. Juan de la Cruz, la inefabilidad o el *balbuceo*;²³ la frontera del moralista es la razón.

¹⁹ Mt. VII 28-29.

²⁰ *Admiraris, scio, et rationem quaeris, qui fieri possit ut is rem aliquam obliviscatur, cuius ante oculos sunt semper omnia nuda et aperta? alias scies, nunc a tanto magistro rationem ne requisito; una tibi auctoritas dicentis satis est.* L. Vives: *Meditationes in septem psalmos paenitentiales*, en *Opera Omnia I*. Valencia 1782-90: 178.

²¹ A. Huerga: «Erasmismo y Alumbradismo». M. Revuelta Sañudo – C. Morón Arroyo eds.: *El erasmismo en España*. Santander, 1986: 348.

²² De este cristianismo moral surgirá a lo largo del siglo XVII, gracias a un proceso de abstracción y universalización, el ideal de hombre y ciudadano ilustrados. La filosofía de T. Hobbes y de B. de Spinoza son buena prueba de este proceso. Con ellos la religión se transforma en una especie de moral universal asumible desde la razón.

²³ J. Farrés Buisán: «Testimonios de San Juan de la Cruz sobre la inefabilidad». M^a.J. Mancho Duque coord.: *La espiritualidad española del siglo XVI: aspectos literarios y lingüísticos*. Salamanca, 1997: 143-54.

Este distinto acercamiento a la religión puede ejemplificarse comparando el común menosprecio —también paulino— de moralistas y espiritualistas contra la especulación filosófica. Juan de Valdés también está contra este tipo de especulación siguiendo la estela del humanismo. Sin embargo, el conquense traslada este desprecio a toda la filosofía, como explica D. Ricart.²⁴ Erasmo y Vives, por el contrario, limitan esta crítica a la especulación vacía, pero no a la filosofía en general. En consecuencia, como matiza el propio Ricart, en Valdés hay una lucha contra la especulación en temas de fe que le lleva a despreciar toda filosofía; en Erasmo o Vives la idea es enfrentarse a la especulación vacía e intrascendente social y políticamente. En concreto, lo que critica Vives es que la sencillez del mensaje cristiano esté intrincado por una filosofía puramente especulativa.²⁵

La consecuencia de esta censura en Valdés es la omnipresencia del conocimiento de la fe y, con ella, la aparición constante del *yo* a través del concepto de *experiencia*; Erasmo y Vives, sin embargo, se ubican en el *nosotros*, es decir, en lo universal y en lo racional. Es a esto a lo que antes nos referíamos al indicar que para Erasmo el cristiano es un hombre moral, es decir, un hombre con conciencia del valor de las cosas y del valor de sí mismo que sabe reconocer y escoger lo que más se ajusta a lo aceptable. De aquí nace una antropología que sitúa al hombre en el centro del universo y a sus obras en una colaboración activa con la gracia. Este hombre erasmista contrasta con el cristiano espiritualista —y también con el luterano— caracterizado por la conciencia de una pequeñez *original* que le conduce a someterse en todo a la voluntad de Dios.

Ambas tendencias utilizan el término *conciencia*, pero, en el caso de los erasmistas, la *conciencia* califica al hombre que pone su intención en *conocer* lo divino, mientras que, en el de los espiritualistas y luteranos, la conciencia es el espejo que sitúa al hombre en los derrubios de la creación en razón del pecado. Este hombre *humillado* está a merced de la misericordia gratuita de Dios. La

²⁴ D. Ricart: *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII*. México, 1958: 48-9.

²⁵ *Nos autem in hoc opere universo dedimus operam, ut argumenta quibus utimur, quibus etiam possit intelligere, si mentem adverterit. nam quaedam nimis vel intricata, vel arguta, circulis scholarum relinquimus, quibus ea videbantur magis convenire.* L. Vives: *De veritate fidei Christianae. Opera Omnia*, vol. VIII: 4.

conciencia de unos y de otros pone el corazón del hombre en el tesoro de la gracia de Dios, por utilizar términos del evangelio de Mateo.²⁶ La diferencia es que el hombre, en Erasmo y Vives, actúa así para obrar moralmente, mientras que el hombre, en los espiritualistas y luteranos, se *deposita* en manos de la providencia y de la gracia, y a ella encomienda todo mérito. Es decir, para ambos el tesoro es la gracia de Dios, pero, en el caso de Erasmo o Vives, es el tesoro de un hombre que puede actuar moralmente y, en el caso de los luteranos y reformados, lo es de un hombre que sólo puede obrar bien como concesión de la propia gracia y providencia. Por ello si para Juan de Valdés la conciencia permite al hombre experimentar su miseria intrínseca y personal;²⁷ para Vives la conciencia es el delator y el testigo de nuestros comportamientos y acciones y es la que en última instancia rige el hacer y el progreso social y colectivo del hombre.²⁸

Desde esta perspectiva, Juan de Valdés, como hiciera San Agustín en su *De Spiritu et Littera* o en su *De Sacra Scriptura Speculum*, afirma que la Biblia es el espejo del hombre. Lo afirma matizando que conocerla proporciona al cristiano dos beneficios: (1) conocerse a sí mismo e (2) imitar a Cristo.²⁹ Este conocimiento de sí mismo

²⁶ *Allí estará vuestro corazón, donde estuviera vuestro tesoro.* Mt. 6, 21.

²⁷ Estamos de acuerdo con D. Estrada Herrero en que la *experiencia* de la que habla Juan de Valdés es la vivencia del amor de Dios que parte de Dios y desciende hacia el hombre a través del Espíritu. Juan de Valdés: *Diálogo de doctrina. Introducción y edición de D. Estrada Herrero.* Sevilla, 2008: 37-8.

²⁸ *Nam conscientia, sclerum domesticus testis, ac delator, assiduis rugitibus ira furorisque plenis ac plusquam leoninis, clamat scelestum flagitiosum. At mala caro tacet, peccata occultat, de lege Domini nihil loquitur (...).* L. Vives: *Meditationes in septem psalmos poenitentiales. Opera Omnia.* vol. I: 176.

²⁹ (...) *la una che non mi stimo per la opinione che gli uomini tengono di me, mala e bona, se non per quella che io medesimo tengo di me stesso, riservandomi sempre la opinione che Iddio tiene di me conoscendomi membro di Cristo; l'altra che a poco a poco vo formando l'animo mio, riducendolo con la imitatione di Cristo e de' suoi santi a quello che io conosco in lui et in loro, ansioso e desioso di comprendere e di conseguire quella perfettione nella quale, incorporato in Cristo e fatto membro di Cristo, son compreso, pretendendo, non per propria gloria né per proprio interesse, ma per gloria di Dio e di Cristo e della gratia del Vangelio di Cristo, che mi conosca Iddio*

y esta imitación de Cristo no es, sin embargo, intelectual, sino que, como explica D. Estrada Herrero,³⁰ es una experiencia del amor que procede de Dios y cuyo reconocimiento permite al hombre reconocerse en su miseria original y dependiente de la gracia de Dios. Esta *conciencia* propia e individual, que es experiencia de la gracia, integra a cada ser singularmente en el cuerpo de Cristo. Por ello el fruto de la lectura de la Biblia es también individual, porque sitúa a cada ser ante su conciencia de pequeñez y ante la grandeza infinita del amor de Dios. Por ello, insistir en que la Biblia ayuda al hombre a interpretar su propia alma, equivale a decir que ayuda al hombre a reconocerse pecador.³¹ Es en este sentido en el que la Biblia se convertirá en el libro de lo que imitan a Cristo. Pero lo imitan no por la fuerza de su voluntad, sino por la acción de la fe. En este sentido el hombre, para alcanzar la perfección de las bienaventuranzas, sólo puede contar con la fe y no con la voluntad.³²

cosí giusto, pio e santo in me medesimo come mi conosce giusto, pio e santo in Cristo. Juan de Valdés: *Alfabeto cristiano, a cura di Adriano Prosperi.* Roma, 1988: 136.

³⁰ Juan de Valdés, *op. cit.*, 2008: 34-8.

³¹ Juan de Valdés, *op. cit.*, 1988: 128-9. Esta idea se asienta en la afirmación paulina que vertebra la *Epístola a los Romanos* de que la ley sirvió para hacer consciente al hombre del pecado.

³² *Y si leyendo la perfección cristiana que particularmente está escrita en San Mateo, cap. 5. 6. 7, se os representara tan alta que, comenzando á desconfiar de poder llegar á ella, seréis tentada á apartaros de ella, os acordareis de aquellas palabras de Cristo: Omnia possibilis sutil credenti, y con ellas os certificaréis en esta verdad, que aunque el que no tiene fe cristiana es imposible reducirse á aquella tan alta perfección, porque le es imposible amar á Dios más que se ama á sí y amar al prójimo como se ama á sí, que á vos que tenéis fe cristiana os es posible, porque la fe cristiana os ha incorporado en Cristo é incorporada en él podéis decir con San Pablo: Todo lo puedo en él que me hace poderosa y poder lo que podía San Pablo. Y de esta manera iréis encomendando á vuestra memoria algunas palabras de Cristo con que estar apercebida para reprimir todos los afectos con que seréis asaltada, teniendo siempre intento á comprender aquella perfección en que sois comprendida por la incorporación en Cristo. Incorporada en Cristo por la aceptación de la gracia del evangelio y por el bautismo, sois muerta cuanto al mundo, y sois resucitada y vivís cuanto á Dios, siendo de vos lo que es de Cristo, en cuanto os considera Dios no por lo que sois por vos, sino por lo que sois por Cristo.* Juan de Valdés, *Comentario al evangelio de San Mateo*, proemio.

Estos principios *ideológicos* inciden, como no puede ser de otra manera, en los principios exegéticos con que Juan de Valdés traduce y comenta el Evangelio de San Mateo. Transcribamos sus palabras al respecto:

Y en las interpretaciones y declaraciones que he escrito sobre la letra he seguido lo que me ha parecido más conforme á lo que siento y conozco de la verdad de la fe cristiana y de la puridad del vivir cristiano, señalando la edificación espiritual que mientras escribía se me representaba que las personas cristianas aplicadas al vivir cristiano, á la imitación de Cristo pueden tomar de estas santas escrituras, y confesando ingenuamente mi ignorancia en las cosas que por mi incapacidad y poco espíritu no he podido alcanzar, pretendiendo que así sea ilustrada la gloria de Cristo por lo que no he entendido, como por lo que he entendido, y que así sean edificadas las personas cristianas con lo uno como con lo otro, considerando en lo uno lo que soy por mí y considerando en lo otro lo que soy por beneficio favorable de Dios, el cual me trujo á Cristo y me incorporó en Cristo, y por liberalidad de Cristo, el cual me comunica la parte que te place de aquellos divinos tesoros que su eterno padre ha puesto en él, para que él los comunice con los que estamos incorporados en él, á fin que en nosotros y por nosotros sea visto y conocido quién es Dios y quién es el Hijo de Dios Jesucristo nuestro señor.³³

En consecuencia, el conocimiento de la verdad cristiana y de la *puridad* de la vida cristiana nacen del *sentir*, es decir, de la propia experiencia de la fe. Por eso no es relevante para Juan de Valdés no poder explicar todos los aspectos derivados de las palabras de Mateo. Es más confiesa su ignorancia distinguiendo que esta puede provenir de la incapacidad o del *poco espíritu*, es decir, de no estar apegado lo suficiente a la inspiración espiritual. En cualquier caso, los que leen sus palabras serán edificados por lo que él sabe y por lo que ignora, porque, en última instancia, esa edificación espiritual está regida por el propio Dios, siendo el hombre un mero instrumento que Dios utiliza para comunicarse con cada hombre individualmente. De ahí que afirme que Cristo *me comunica la parte que te place de aquellos divinos tesoros que su eterno padre ha puesto en él, para que él los comunice con los que estamos incorporados en él*. La base del conocimiento de la fe es la incorporación a Dios y, desde esta perspectiva todo *incorporado* es instrumento de Dios para llamar a sí a todo creyente individualmente.

³³ Juan de Valdés, *Comentario al evangelio de San Mateo*, proemio.

En este sentido las bienaventuranzas dan contenido a la regeneración espiritual del hombre redimido,³⁴ que queda convertido en *sal de la tierra* y en *luz del mundo*, es decir, en referente de la acción de Dios sobre el hombre³⁵ y de la nueva vida de la gracia.³⁶ Por

³⁴ *La primera que el reino de los cielos que él predicaba no era ni exterior ni corporal en la presente vida sino interior y espiritual, si bien en la vida eterna después de la resurrección de los justos será exterior e interior, corporal y espiritual, siendo entera, cumplida y colmada la felicidad. La segunda, que la dignidad de sus discípulos es altísima y es divinísima, en cuanto son luz del mundo y son sal de la tierra. La tercera que, mientras él vivía corporalmente con ellos, quería que la ley en todo y por todo fuese respetada y guardada. La cuarta que á los, que entran en el reino de los cielos por la aceptación del evangelio, pertenece resolverse con el mundo y consigo mismos, reduciéndose á vivir según el deber de la regeneración cristiana; y poniendo la diferencia entre el deber de la generación humana y el de la regeneración cristiana, pone la propia idea de la perfección cristiana y los avisos para venir á ella. La quinta que los que pertenecen al reino de los cielos han de huir de todas apariencias de santidades exteriores, no queriendo que el mundo los tenga por santos. La sexta que los que están en el reino de los cielos se deben descuidar de sí, confiando en el cuidado que Dios tiene de ellos. Y la séptima que á los que están en el reino de los cielos, pertenece vivir con mucho recatamiento entre los hombres, y les pertenece atender á confirmar su fe cristiana con la experiencia del vivir cristiano. Juan de Valdés, Comentario al evangelio de San Mateo: V.*

³⁵ *Habiendo Cristo mostrado como la felicidad del reino de los cielos en la presente vida es toda interior y espiritual, viene á mostrar la grandeza de la dignidad de los que son sus discípulos, mayormente de aquellos que lo van imitando á él en todo lo que es imitable, y constituye esta dignidad en dos cosas: la una, en que son sal de la tierra, y la otra, en que son luz del mundo. Juan de Valdés, Comentario al evangelio de San Mateo: V.*

³⁶ *De manera que la ley fue cumplida por Cristo y fue cumplida en Cristo, y después cesó y fue abrogada, habiendo llegado al fin para que fue dada. Fué dada para que sirviese de pedagogo en el pueblo de Dios, como dice San Pablo Gal. 3, 33, mientras el pueblo era niño, y cesó y fue abrogada luego que el pueblo de Dios dejó de ser niño, teniendo cada uno de los que pertenecen al pueblo de Dios, dentro de sí al espíritu santo, el cual lo mantiene en la obediencia de Dios. Los que no tienen al espíritu santo, espíritu cristiano, no pertenecen al pueblo de Dios, porque, como dice San Pablo, Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus, Rom. 8; y es así con efecto que en los que aceptan la gracia del evangelio, siendo el espíritu cristiano eficaz en ellos, cesa todo respeto de ley, viven bien conforme á lo que manda la ley cuanto á las costumbres, pero su intento no es cumplir la ley, porque harían lo mismo aunque nunca hubiese habido ley, sino seguir el gobierno*

ello las *buenas obras* para Valdés no son actos o comportamientos, sino que la propia imitación de Cristo.³⁷ En coherencia con esto también la perfección cristiana se definirá como la imitación perfecta de Cristo³⁸ y el hombre regenerado³⁹ será aquel que posee la luz de la fe transparentada en su modo de imitar a Cristo.⁴⁰

del espíritu santo que mora en ellos, el cual los inclina por la regeneración y renovación que hace en ellos á vivir no ya como hijos de Adam sino como hijos de Dios, imitando al primogénito y unigénito hijo de Dios, Jesu-Cristo nuestro señor. Juan de Valdés, Comentario al evangelio de San Mateo, V.

³⁷ *Y diciendo Cristo «de manera que vean vuestras buenas obras» etc., muestra que la principal cosa en que los discípulos de Cristo son luz del mundo es en el vivir cristiano, imitando á Cristo, porque á este vivir entiendo que llama buenas obras, las cuales son luz del mundo en cuanto en ellas ven los hombres á Cristo. Las obras, en que puede haber fingimiento, quiero decir, que pueden estar sin fe y sin caridad, no son luz del mundo ni aún cuando son hechas de discípulos de Cristo, porque por la imitación de Cristo son luz del mundo. Añadiendo Cristo «y glorifiquen á vuestro padre» etc. enseña que el intento que sus discípulos deben tener siendo luz del mundo es la gloria de Dios y no la propia gloria. Juan de Valdés, Comentario al evangelio de San Mateo, V.*

³⁸ *Y siendo vosotros hijos de Dios, no os habéis de contentar con ser perfectos de la manera que son perfectos los hijos de Adam aún los muy depravados, los cuales aman á los que los aman y saludan á los que les son hermanos, pero habéis de pretender, desear y procurar ser perfectos de la manera que vuestro padre es perfecto. El muestra su perfección, haciendo bien á los que, siendo impios é infieles, le son enemigos; mostrad también vosotros vuestra perfección, haciendo bien á los que os son enemigos. Juan de Valdés, Comentario al evangelio de San Mateo, V.*

³⁹ *Y aquí se ha de entender que todos los, que por la regeneración cristiana nos conocemos hijos de Dios, habemos de pretender y procurar las costumbres que son propias de los que son hijos de Dios, aprendiéndolas del unigénito hijo de Dios Jesu-Cristo, nuestro señor, y del mismo Dios, porque á los hijos pertenece ser muy semejantes á su padre. Y aquí cuadra bien una respuesta que he escrito declarando en qué manera entienda San Pablo que los cristianos somos perfectos y que debemos atender á la perfección. Juan de Valdés, Comentario al evangelio de San Mateo, V.*

⁴⁰ *Entendido esto, se entiende bien que con estas palabras pretende Cristo avisarnos que no basta nuestra razón humana, nuestra lumbre natural, nuestra ciencia del bien y del mal á hacer que nuestro hombre interior esté así claro y resplandeciente que pueda atesorar en el cielo de la manera que conviene que atesoremos los que estamos en posesión del reino de los cielos por la aceptación del evangelio y regeneración cristiana, porque lo que en nosotros es lumbre, está obscuro y tenebroso mientras no es purifica-*

Esta formulación del cristianismo, como recordara M. Bataillon, aleja a Valdés del *miles christianus* de Erasmo.⁴¹ Este soldado que, con hondas raíces patrísticas,⁴² se incorpora voluntariamente a Cristo y lo hace combatiendo por el mundo y en el mundo con la palabra de Dios por espada y escudo. Es este el significado erasmista del Sermón del Monte: una guía moral para incorporarse a la milicia de Cristo. Desde luego que Erasmo también considera que el hombre debe reconocerse humilde y que debe incorporarse a Cristo, pero, mientras el holandés pone el acento en la incardinación en Cristo, el español lo hace en la miseria humana. Por ello lo que para Valdés es entrega a Cristo, en Erasmo es incorporación. En Valdés, sin embargo, es un hacer que, dirigido espiritualmente por el propio Dios, incorpora espiritualmente al hombre a Cristo permitiéndole responder conveniente y sumisamente al dictado de amor de Dios.

Estas ideas hacen del cristianismo de Valdés una religión de escogidos y aparta del universalismo de la religión moral de los autores inspirados en Erasmo. Por eso Valdés aconseja evitar predicar a Cristo con personas malvadas o no preparadas,⁴³ siguiendo

do y clarificado con la lumbre espiritual; y que, siendo esto así, debemos atender á alcanzar esta lumbre espiritual, á procurarla y á demandarla á Dios con fe y con importunidad. Y por convidarnos y movernos más á esto, dice: «pues si la lumbre que está en tí» etc., entendiendo: estando en tí la razón, que es tu luz, obscurecida, puedes pensar qué tales estarán las otras cosas interiores que en sí no son luz sino oscuridad. Por ojo sencillo entiendo lo contrario del ojo malo ó corrompido. Juan de Valdés, *Comentario al evangelio de San Mateo*, VI.

⁴¹ M. Bataillon: *Introduction au Diálogo de Doctrina Cristiana de Juan de Valdés (1529)*. Avantpropos de J.R. Armogathe, avec une étude inédite de Robert Ricard: *En Espagne: orthodoxie e inquisition*. Paris, 1981, Reimp. parcial de la edición de 1925: 130-2.

⁴² La comparación de la vida cristiana con una milicia aparece ya en el propio San Pablo cuando dice que hay que estar revestido con la coraza de la fe y de la caridad y con el yelmo de la esperanza de la salvación (1Tes 5 8). Luego será repetida por muchos autores para definir la vida cristiana en general y su lucha contra el mal y contra el diablo en particular. Dos ejemplos son Cirilo de Jerusalén: *Catequesis*. Madrid, 2005: 51 o Juan Crisóstomo: *Las catequesis bautismales*. Madrid, 2007³: 141-55.

⁴³ *Avisa Cristo á las personas espirituales, á los hijos del reino de los cielos que están en la regeneración cristiana, que no platiquen en cosas de espíritu y de regeneración en presencia de hombres carnales ni de hombres*

con ello el Sermón del Monte, mientras que en Erasmo y Vives la predicación de la palabra era el único método adecuado para dar a conocer a Dios y para asentar la paz en las sociedades europeas y ello incluso entre malvados y no-creyentes. No hay barrera para la predicación de la palabra de Dios en la *pietas litterata* erasmista porque la fe y la razón comparten el ser un producto *natural* y por ende universal.

Desde la perspectiva racionalista la plenitud no es una sumisión espiritual a Dios, sino un conocimiento certero de la voluntad de Dios tal y como se manifiesta en las escrituras. Por ello es tan significativo que en el *Diálogo de doctrina christiana* se incluya un resumen de la historia bíblica y una traducción de los capítulos 5-7 de Mateo, porque sin conocimiento de la palabra de Dios no hay asunción consciente —y racional— de la fe. Esto quiere decir que la traducción sirve no sólo para que el lector del *Diálogo* compruebe la veracidad y la justeza de las enseñanzas que el arzobispo ha ido desgranando a lo largo del *Diálogo*, sino para que conozca las palabras reales pronunciadas por Cristo, y comprenda y asuma en qué consiste la bienaventuranza de la gracia. Si en Juan de Valdés era suficiente la inspiración espiritual, el autor del *Diálogo* tiene por imprescindible el asentimiento del creyente, y éste sólo se produce si se conocen las palabras rectoras de la Biblia. Las escrituras no serán un *espejo* donde el hombre se mira y descubre sus pecados y miserias, y con ellos la gracia infinita de Dios; las escrituras, además de situar al individuo ante su realidad original pecadora, lo traslada a la sociedad aportándole recursos para que el hombre oriente su voluntad en consonancia con los principios morales propiciados por Cristo. En este sentido, en el *Diálogo de doctrina christiana* se defiende la idea de que la Biblia es una especie de escudo moral para las sociedades.⁴⁴

malignos, por el inconveniente que de ello se sigue, esto es que los carnales desprecian y burlan de las cosas que son de espíritu, y los malignos calumnian, persiguen y maltratan á los que les dicen las cosas espirituales. Los carnales las desprecian, porque no las entienden ni las sienten, y los malignos persiguen á los que se las dan, porque no quieren que otros tengan lo que ellos no tienen. Juan de Valdés, *Comentario al evangelio de San Mateo*: VII.

⁴⁴ El arzobispo explica que, tras el Credo, los niños deben aprender el decálogo, en el que están recogidos un conjunto de preceptos que el hombre debe cumplir de cara a Dios y de cara a los hombres. En la descripción

Con todo ello coincide L. Vives, que, en carta a Cranevelt no duda en aseverar que si la Biblia fuera conocida por todos, la sociedad humana sería más justa. Los problemas políticos y sociales radican en que la vivencia del evangelio es sólo exterior.⁴⁵ En este sentido destaca la crítica a la religión *ceremoniática* que comparten Erasmo y Valdés. Sin embargo, mientras Valdés critica las ceremonias vacías, porque su religión espiritual no las necesita, Erasmo censura las ceremonias cuando éstas se convierten en el modelo básico del compromiso cristiano, colisionando de esa manera con su idea de religión interior y racional, surgida del conocimiento, estudio y exégesis de la palabra de Dios. Cuando la religión es sólo ceremonia, la vivencia es huera y las consecuencias son las que describió Vives a Cranevelt.

Esta diferencia en Valdés y Erasmo o Vives radica en que para los dos humanistas el hombre debe esforzarse con su voluntad para permanecer sujeto a normas morales asentadas en el testimonio de Cristo, mientras que, para Valdés, el hombre está libre de toda norma y de toda ley, porque sólo está sujeto a la acción del Espíritu, básica incluso para moderar las pasiones y los afectos.⁴⁶ Para Valdés hasta el cumplimiento del decálogo es interior y espiri-

de cada mandamiento el arzobispo va matizando el contenido de cada precepto desde la perspectiva moral. Cito por la última edición del *Diálogo* publicada hasta la fecha, en la que aparece Juan de Valdés como su autor. Juan de Valdés: *op. cit.*, 2008: 107-33.

⁴⁵ *Nuestro rey se ha enredado en una guerra en favor de sus viejos amigos, que ni él había buscado, ni creía que le fuera útil, sino porque sirve para agradecer y otorgar préstamos; y porque, aunque está en la mano de uno declarar la guerra, no lo está el acabarla. ¿Qué buscas? Somos indignos de unos tiempos tranquilos, porque toda nuestra santidad está a flor de labios. ¡Evangelio, Cristo, caridad, piedad, religión, fe, todo esto está en la punta de la lengua, pero en el corazón, dinero y latrocinio!* Vives escribe estas palabras en Brujas, el 20 de junio de 1525. *Epistolario de Juan Luis Vives*. Edición de J. Jiménez Delgado, Madrid, 1978. Esta edición está digitalizada y es de libre acceso en www.digibis.com/vives2. Se trata de la carta 98.

⁴⁶ *Che io vi dichiarerò la legge di Dio non della maniera che siete obbligata da osservarla sotto pena di peccato mortale, ma della maniera che la debbono intendere tutte quelle persone che desiderano esser tanto signore degli affetti proprii et appetiti che in tutte le cose siano obediendi allo spirito. Perché così come va a pericolo di veleno quello che porta una vipera o uno scorpione in seno, così va a gran pericolo di peccare mortalmente quello che porta vivi e intieri gli affetti suoi e gli appetiti.* Juan de Valdés (1988): 48.

tual,⁴⁷ llegando a advertir, en coherencia con el historicismo de su época, que en la Escritura no todas las cosas son válidas siempre, sino que hay que situarlas en su momento histórico:

Allende de esto, es bien que sepáis que no todas las cosas que dijo y que 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, como es la observacion de la ley de Moisés, (...) y porque es tambien así que muchas cosas dijo Cristo que no se han de tomar en general para todos (...).⁴⁸

En este contexto supera Valdés la incomodidad ante las contradicciones internas de la Biblia que tanto preocuparon a muchos de sus contemporáneos afanados en explicarlas. Valdés las resuelve históricamente, es decir teniendo presente el momento de la redacción de cada texto bíblico.⁴⁹ Podría decirse que una de las causas de este postulado es la crisis en que entró la tétrada hermenéutica medieval ante la preponderancia de la interpretación literal e histórica. En consecuencia, lo que se salvaba antes a través del recurso de la alegoría, por poner un ejemplo, se supera ahora situando los textos en su momento de escritura y en su relevancia contextual.

Estos principios son muy distintos a los que Vives expone en su *De Veritate Fidei Christianae*, donde explica los fundamentos de la fe afirmando que la lectura de la Biblia la aviva, de ahí la importancia de su utilización en la enseñanza y de su constante lectura por

⁴⁷ Juan de Valdés: *op. cit.*, 1988: 50-4.

⁴⁸ Juan de Valdés: *Comentario al Evangelio de San Mateo*: proemio.

⁴⁹ *De este aviso os serviréis así para saber que no habéis de pensar que os es dicho á vos sino aquello que Cristo dice á sus discípulos, á lo cual solamente os habéis de aplicar, como para entender que no habéis de aplicar 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 acostumbra 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 no penséis vos, como tampoco he pensado yo, reducirlas á esto, porque perderéis tiempo, pero pensad de hacer que cada una cuadre con el propósito á que parece que Cristo la dijo, y así acertareis. Y que sea así que en las parábolas no pretende Cristo que cuadren en todo y por todo, consta por algunas que él propio declaró, y si él no hizo que aquellas cuadrasen en todo y por todo, muy grande indiscreción sería la nuestra cuando las quisiésemos reducir á que cuadrasen en todo y por todo.* Juan de Valdés: *Comentario al Evangelio de San Mateo*: proemio.

parte de los creyentes.⁵⁰ Es incontable el número de veces que este pensamiento aparece en el *Diálogo de doctrina Christiana* y muchas de ellas unido a la idea de que la Biblia es heredad de todos los creyentes y no sólo de teólogos. Vives parece opinar lo mismo cuando asegura que la Biblia —y ello sin pretender considerarse teólogo,⁵¹ es sustento de la fe porque es propiedad de todos los creyentes. Por ello considera que el mayor deber episcopal es justamente fomentar la lectura y comprensión de la Biblia,⁵² afirmación reiterada en el *Diálogo* defendida por el propio arzobispo de Granada.⁵³

Por estas mismas razones los racionalistas y moralistas cristianos como Erasmo y Vives se preocupan por reivindicar la altura literaria de la lengua bíblica, porque sólo si la Biblia es respetada literariamente, podrá cumplir con esta función social que se le atribuye. Este hecho explica la defensa que hacen estos autores de la tradición literaria bíblica y cristiana en general. Esta acucia no la encontramos en autores espiritualistas, porque para ellos el mensaje bíblico ha de estar alejado de toda retórica profana, no siendo importante, como decía antes Valdés, ni lo que conoce ni lo que ignora el comentarista bíblico. Para Erasmo y Vives, sin embargo, la piedad y el conocimiento van de la mano: la piedad define al cristiano y la facultad de conocer al hombre como ser racional.⁵⁴ No alude a otra cosa la *pietas litterata* erasmista ni el ideal de religión defendido por L. Vives en el que se conjugue a Marta y a María,⁵⁵

⁵⁰ J.L. Vives: *De veritate fidei christianae libri V. Opera Omnia VIII*: 20.

⁵¹ *Neque vero sum aliquem eorum qui de hac ipsa re scripserunt aemulatus, quippe qui nullum viderim, et forsitan longe ab illis diversum sectatus sum iter. Nemo mihi hanc ob rem succenseat, qui sciat tam latos, tam spatiosos esse campos sacrarum litterarum, et perinde tam multivios, tam fertiles etiam agros, tam uberes fundos, ut ubique varii flores nascantur, varii accipiantur fructus; hinc interpretes tot, et senta tot, neque tamen reprehenda. Spiritus enim est intelligentia sanctus, unicus et multiplex.* J.L. Vives: *Meditationes in septem psalmos paenitentiales. Opera Omnia*. vol. I: 217-8.

⁵² J.L. Vives: *Meditationes in septem psalmos paenitentiales. Opera Omnia*. vol. I: 162.

⁵³ Esta idea es, por otro lado, muy común en los clásicos patristicos. Véase, por ejemplo, Cirilo de Jerusalén: *Exposición del Simbolo de la fe*, Madrid, 1999: 42.

⁵⁴ J.L. Vives: *Veritas fucata. Opera Omnia VII*: 105-6.

⁵⁵ J.L. Vives: *De Disciplinis*. Edición dirigida por I. Roca Meliá. Valencia, 1997, vol. II: 13.

es decir, la oración y la acción, la fe y las obras⁵⁶ y desde luego la piedad con el conocimiento.⁵⁷

Esta es la principal divergencia entre Vives y Valdés en lo relativo a las bienaventuranzas: para el conquense las bienaventuranzas son expresión del hombre espiritual; para el valenciano describe la sociedad cristiana y la sitúa viva o mortecina en el concurso político contemporáneo,⁵⁸ de ahí que Vives tenga por necesario que

⁵⁶ *Quae potest maior esse beatitudo, quam ubi peccaris ignosci tibi ante iudicium. Et cuius criminis alius sit reus, de te nullam quaestionem fieri, quum idem feceris.* J.L. Vives: *Meditationes in septem psalmos paenitentiales.* *Opera Omnia.* vol I: 175.

⁵⁷ Para Vives el nivel cultural de una nación es sustancial para describir esa misma nación: 13. *En lo que dices de nuestros hombres no sé si darte la razón. No puedo disentir de ti, pues sé con cuánta prudencia te das cuenta y examinas todos los pormenores. Pero tal vez algún otro intérprete más malicioso, a lo que tú llamas indecisión, lo llamaría él en la mayor parte de los casos o pereza y vulgaridad de estilo, o error de impresores y dificultad de pronunciar el nombre. Con todo, hay que hablar bien de la propia patria, aunque sea distinto el juicio que de ella uno se haya formado.* 14. *Y ciertamente no negaré que haya en España, sobre todo estando tú ahí, quien pueda competir en erudición y ciencia con cualquiera de otras naciones; pero créeme, por fuerza tiene que haber en general más erudición allí donde hay más abundancia de libros. Los estudiosos no pueden adivinarlo todo. La erudición hay que sacarla de los escritores, muchos de los cuales son de primera categoría; de los cuales muchos que aquí gozan de gran reputación, sobre todo en punto a filología, sus obras ahí no son conocidas ni por el título.* 15. *Nunca pensaré que hay ahí gran cantidad de estudiosos hasta que sepa que existen diez o doce impresores en toda España, que publiquen y divulguen los autores clásicos; pues por este camino las demás naciones limpiaron de barbarie su suelo. Mucho me alegrarás, si me escribes qué ha pasado después en el asunto de Erasmo.* *Epistolario de Juan Luis Vives: op. cit.:* Carta 129 de Vives a Juan de Vergara de 14 de agosto de 1527.

⁵⁸ *La guerra de los príncipes es una enfermedad lenta, como ves, y una fiebre ética, como dicen los médicos. Más grave es la guerra de Alemania, hasta el punto de que me temo no tengas que llamar a las otras un juego y un puro pasatiempo, en comparación con la virulencia de esta otra.* 4. *Al fin de cuentas, esto es asegurar el Evangelio con trescientos mil soldados, talarlo todo y sembrar de calamidades y de muertes los lugares donde entran. Cristo en persona no preveía tantos miles, a saber, diez legiones de ángeles. Estos tienen cuarenta legiones, aunque no de ángeles, como indica de por sí la cosa. Todo es cuestión de dinero. Esto es lo que se indica en los capítulos quinto, sexto y séptimo de Mateo y en muchas afirmaciones de los apóstoles. Ciertamente buscamos nombres especiosos para nuestras maldades.*

el hombre sea capaz de reconocer el bien y el mal de las cosas para poder voluntariamente escoger uno u otro.⁵⁹ Esto equivale a decir que, aunque el hombre esté siempre inspirado en su camino de salvación, debe conocer el camino de su salvación y ser responsable de ese tránsito. El *Diálogo de Doctrina Christina* no es más que esto: un catecismo que sistematiza y racionaliza lo que se debe creer y lo que se debe hacer. De ahí debe nacer la voluntad del hombre para progresar en el conocimiento de Cristo.

Todos estos conceptos están integrados en el concepto de amor neoplatónico que sostiene el cristianismo moral de Erasmo o Vives.⁶⁰ Este cariz moral traslada el amor —la caridad— a las obras, es decir, a ese hombre social que es el que Vives tiene en su cabeza, al que Cristo perdonó sus pecados por la gracia, pero que debe con la caridad y el amor lograr la misericordia del misericordioso o, lo que es lo mismo, la bienaventuranza.⁶¹ De hecho, es una idea central en Vives que la religión es el retorno *platónico* a la sabiduría y a la bienaventuranza, y en este sentido el Sermón encarna la plenitud del amor cristiano que se representa para el valenciano en forma de caridad, paz o concordia.⁶² En este sentido la auténtica sabiduría es, como en Juan de Valdés, un don de Dios,⁶³ pero, a diferencia de la opinión del conquense, es un don que se manifies-

Pero todo esto que para otro sería tal vez poco, para ti es sin duda demasiado. Epistolario de Juan Luis Vives: op. cit.: Carta 98 de Vives a Cranevelt.

⁵⁹ J.L. Vives: *De veritate fidei christianae libri. Opera Omnia*. Vol. VIII: 10-22.

⁶⁰ J.L. Vives: *De Disciplinis. Opera Omnia*, vol. VI: 256.

⁶¹ *Vere beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum peccata tecta sunt caritate, quae operit multitudinem peccatorum.* J.L. Vives: *Meditationes in septem psalmos paenitentiales. Opera Omnia*: 175.

⁶² *Idcirco in divinis oraculis pii homines, beati iam nunc nominantur. Beati, inquit sanctus propheta, immaculati in via, qui ambulant in lege Domini; beati, qui scrutantur testimonia eius, in toto corde exquirunt eum; et Dominus noster in Evangelio: Beati eritis, quum vos oderint homines propter me; beati pacifici; beati mites; beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam.* J.L. Vives: *De concordia et discordia in humano genere. Opera Omnia V. Valencia*: 311.

⁶³ *Vera sapientia est, de rebus incorrupte iudicare, ut talem unamquamque existimemus, qualis ipsa est: ne vilia sectemur tanquam preciosa, aut preciosa tanquam vilia reiiciamus, ne vituperemus laudanda, neve laudemus vituperanda.* J.L. Vives: *Introductio ad sapientiam. Opera Omnia I. Valencia*: 1.

ta en la capacidad de elegir y de usar la voluntad —también para obrar— sin que se produzca necesariamente un error en el entendimiento humano. Ese error lo explica Vives con tintes estoicos como una equivocación a la hora de valorar las cosas.⁶⁴

Con estos argumentos construye Vives en su obra una idea cristocéntrica de la religión, precisamente la misma que aparece en el *Diálogo de Doctrina christiana*. Un ejemplo de ello cuando, imitando la descripción virgiliana del escudo del Vulcano, describe el escudo de Cristo para presentarlo como culminación de la historia sagrada y a Pedro y Pablo como *milites* de esa milicia cristiana.⁶⁵ Este mismo papel de Cristo como culminación de la historia sagrada lo cumple en el *Diálogo* la presencia ya mencionada de un resumen de la historia sagrada. En este sentido Cristo es la misma sabiduría,⁶⁶ un Cristo con indumentaria platónico-joánica que se presenta como verbo o como palabra. Por ello Vives identifica la sabiduría de Dios con la verdad de Dios, con la palabra de Dios o simplemente con Dios.⁶⁷ En que la voluntad siga esa sabiduría consistirá para Vives la bienaventuranza.⁶⁸

Por tanto, la fe lo que hace es predisponer la voluntad, no conducirla sin el concurso de la razón. Esto supondría imaginar que la razón es un obstáculo para el hombre, que debe despojarse de ella para acceder al conocimiento de la fe. No se pierda de vista que hablamos de *razón* —el mayor don que los dioses entregaron a los hombres a juicio del valenciano,⁶⁹ no de *especulación filosófica*, indagación que Vives sí que tiene por inútil, en especial, en asuntos de fe. Ese debate especulativo es, a juicio del valenciano, el responsable de las disputas religiosas⁷⁰ y desde luego de las herejías. En

⁶⁴ *Hinc enim error omnis in hominum mentibus, ac vitium oritur, nihilque est in humana vita existiabilius quam depravatio illa iudicorum, quum rebus non suum precium redditur.* J.L. Vives: *Introductio ad sapientiam. Opera Omnia I.* Valencia: 1.

⁶⁵ J.L. Vives: *Clipei Christi Descriptio. Opera Omnia VII:* 33-40.

⁶⁶ J.L. Vives: *Christi Iesu Triumphus. Opera Omnia VII:* 118-122.

⁶⁷ J.L. Vives (1782-90): *Veritas fucata. Opera Omnia VII:* 103.

⁶⁸ J.L. Vives (1782-90): *Veritas fucata. Opera Omnia VII:* 107-8.

⁶⁹ J.L. Vives (1782-90): *De initiis, sectis et laudibus philosophiae. Opera Omnia III:* 3-4.

⁷⁰ *Iam dissensiones et cum haereticis, et inter nos ipsos plurimis de rebus, dici non potest quantum in animis nostris attulerunt detrimenti. Postremo auctoritas Ecclesiae diminuta, et verbum Dei alias neglectum, alias etiam suspectum, turpissimo instiatorum exemplo, ut oratio eorum careret*

este sentido la honestidad espiritual del intérprete bíblico garantiza que sus palabras, que pueden diferir racionalmente de la de otros intérpretes, no se inspiren en la voluntad de polémica huera.

De esta manera se integra en Vives el ideal erasmista de la *pietas litterata*, en el que la fe abarca y toma posesión de un hombre que posee como facultad máxima y definitoria la razón. En este sentido, la verdadera religión es simplemente piedad⁷¹ y la piedad, según Erasmo y Vives, es el esfuerzo del cristiano por ser cristiano, para lo cual debe tener presente, con esa *simplicidad* contraria al envanecimiento filosófico, las palabras de Cristo en el Sermón del Monte. Larga tradición tenía esta idea que vertebra el *Elogio de la locura* de Erasmo y que es la esencia de la *devotio moderna*, según Erasmo escribía al propio Valdés.⁷² En ella reposa el *hominis sapientia pietas* de San Agustín,⁷³ la *docta ignorantia* de N. de Cusa⁷⁴ o a afirmación de un Petrarca que, en los albores del humanismo, decía que la filosofía solo era aceptable si estaba *indirizzata a dar*

fide, quorum esset vita exosa, gravem nostris pectoribus plagam inflixit. Renovanda est fides, hoc est, corroboratio veritatis illius producenda, atque ostendenda, ut hoc tamquam novo nitore vetus color resplendescat; nec solis iam divinis oraculis standum, ut olim quum firmissima esset, altasque in mentibus sanctorum hominum radices egisset. J.L. Vives: De veritate fidei christianae libri. Opera Omnia VIII: 21.

⁷¹ Conati sumus verae pietatis ac religionis aperire fontes, adnixi sumus rem theologicam, plus satis prolapsam et argutas magis quam necessarias quaestiunculas, priscae maiestati pro virili restituere; et sic in me debacchantur monachi quidam, quasi sacrilegium admiserim; quum tu tam gratos et commodos experiaris sophistas, irritabile, ut vulgus existimat, hominum genus. Proinde postea quam res tibi tam feliciter cessit, perge qua coepisti, studiis ad meliora reuocandis inuigilare. Parisiensis Academiae candorem ac ciuilitatem iam olim sum admiratus, quae tot annos Faustum tulerit, nec tulerit solum verum etiam aluerit euexeritque. Cum Faustum dico, multa tibi succurrunt quae nolim litteris committere. Qua petulantia solitus est ille in theologorum ordinem debacchari! Quam non casta erat illius professio! Neque cuiquam obscurum erat qualis esset vita. Tantum malorum Galli doctrinae hominis condonabant, quae tamen ultra mediocritatem non admodum erat progressa. P.S. Allen (ed.): *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*. Oxford, 1992 reimpr. Vol IV: 102.

⁷² P.S. Allen (ed.): *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*. VIII, 342.

⁷³ Agustín de Hipona: *Enchiridion de fide, spe et charitate liber unus*, I.2.

⁷⁴ Nicolás de Cusa: *De Dios escondido. De la búsqueda de Dios*. Buenos Aires, 1977; *Id. : La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*. Madrid 1999.

*norma alla tua esistenza, non al vacuo plauso del volgo o a vano vantamento.*⁷⁵

La constatación de estos hechos conduce a dudar de que Juan de Valdés sea el traductor de los capítulos 5-7 de Mateo incluidos en el *Diálogo de Doctrina Christiana* e incluso el autor del propio *Diálogo*, ya que la idea del hombre que subyace en el *Diálogo* concuerdan más con el cristianismo moralista de Erasmo que con el cristianismo espiritualista o con el cristianismo luterano o reformado.⁷⁶

La atribución a Juan de Valdés se ha venido repitiendo por el peso de la autoridad de M. Bataillon, que publicó la edición facsímil del *Diálogo* del único ejemplar que ha sobrevivido conservado en la Biblioteca Nacional de Lisboa.⁷⁷ En su comentario M. Bataillon descubre numerosas coincidencias ideológicas y textuales entre el *Diálogo* y diversas obras de Erasmo, de ahí que calificara la obra de *catecismo erasmista*.⁷⁸ Con posterioridad otros autores han criticado esta afirmación proponiendo otras filiaciones para el *Diálogo de Doctrina Christiana*: J.C. Nieto sostiene que el *Diálogo* se debe inscribir en la tradición autóctona de los alumbrados;⁷⁹ A. Huerga lo sitúa dentro de la literatura espiritual española de corte místico y heterodoxo;⁸⁰ A. Selke dice que es un catecismo luterano⁸¹ o C. Gilly asegura, siguiendo a Nieto, que es un diálogo criptoluterano

⁷⁵ F. Petrarca: *Secretum*. Milano-Napoli, 1977²: 13.

⁷⁶ Otro obstáculo para aceptar la autoría valdesiana del *Diálogo de Doctrina Christiana* es la edad con la que el conquisador tendría que haberlo redactado. En concreto, como recuerda D. Estrada Herrero, Nieto, que es el que retrasa más su nacimiento, sitúa su nacimiento en torno al 1509 o 1510 (Juan de Valdés, *op. cit.*, 2008: 22). De ser así Juan de Valdés hubiera escrito el *Diálogo* con unos 19 años. Si se aceptan otras dataciones del nacimiento de Valdés habría que concluir que lo escribió con unos 14 años. En uno y otro caso el *Diálogo* encierra una profundidad teológica y doctrinal que parece no casar bien con un individuo de esa juventud.

⁷⁷ J. de Valdés: *Diálogo de doctrina cristiana. Reproducción en facsímil de l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne, avec une introduction et des notes par M. Bataillon*. Coimbra, 1925.

⁷⁸ J. de Valdés: *op. cit.*, 1925: 204.

⁷⁹ J.C. Nieto: *Juan de Valdés y los orígenes de la reforma en España e Italia*. México, 1979.

⁸⁰ A. Huerga, *art. cit.*, 1986: 355.

⁸¹ A. Selke: *El Santo Oficio de la Inquisición*. Madrid, 1968.

en el que el erasmismo es solo una apariencia para hacer posible su difusión en España.⁸²

No es éste el lugar para debatir sobre el tiempo y las formas de penetración del luteranismo en España ni tampoco sobre la difusión de Erasmo y de las polémicas sobre su obra. Más allá de este debate, que en otro lugar abordaremos y que demostrará lo difícil que es aceptar una tesis como la de A. Selke y C. Gilly, lo que parece claro, a tenor del contenido concreto del *Diálogo* y de la exégesis de los capítulos 5-7 de Mateo, es que el autor del *Diálogo* no es ni un alumbrado, ni un místico ni un heterodoxo ni un luterano, sino más bien un racionalista y un reformista de corte erasmiano, tal y como había indicado M. Bataillon, por muchas matizaciones que las palabras del hispanista francés requieran.

Pero debemos puntualizar que no estamos negando que Valdés sea un espiritualista o incluso un heterodoxo de tradición hispánica. Aceptamos esta caracterización de Valdés, porque es la que se trasparenta de la lectura de sus obras, como ha sido indicado por los autores anteriormente mencionados. Lo que afirmamos aquí es que estos rasgos no casan con el carácter moral y racionalista del *Diálogo de doctrina christiana*, de ahí que creamos que no se puede sostener que Juan de Valdés sea su autor.

Pero no solo desde lo ideológico puede llegarse a esta conclusión, sino también desde el análisis de la traducción de los capítulos 5-7 de Mateo insertos en el *Diálogo*. Ese análisis puede realizarse desde las técnicas concretas de traducción empleadas, como desde la labor exegética que subyace necesariamente en toda traducción. En este sentido, llama la atención que estudiosos como R. Ricard puntualicen que los méritos de Valdés como exégeta contrastan con su falta de maestría como escritor.⁸³ Semejante es el juicio de

⁸² C. Gilly: *Juan de Valdés, traductor y adaptador de escritos de Lutero en su Diálogo de Doctrina Christiana*. Barcelona, 1982. Posteriormente esta trabajo se publicó en alemán: *Juan de Valdés, Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinen Diálogo de Doctrina Christiana*. Basel, 1983.

⁸³ *bien que certains de ses exégètes le rangent parmi les plus hauts génies religieux, il ne s'agit pas d'un écrivain du premier rang, peut-être parce que, disparu en pleine jeunesse, il ne fut pas donné de remplir tout son destin*. R. Ricard: «En Espagne: hétérodoxie et inquisition». En M. Bataillon: *Introduction au Diálogo de Doctrina Cristiana de Juan de Valdés (1529)*. Paris, 1981 reimpr.: 321-2.

D. Ricart, que pone de manifiesto sus deficiencias en el conocimiento del hebreo y de la tradición rabínica.⁸⁴

Pero más allá de todos estos juicios hemos de destacar que Juan de Valdés manifiesta no importarle hacer hablar a sus traducciones impropriamente castellano siempre que no se altere la lengua original. Lo dice al hablar de su traducción de los salmos:

Los salmos de David, os los he puesto en romance castellano, sacándolos de la letra hebrea casy palabra por palabra, en quanto lo ha sufrido el hablar castellano. Y aun me he atrevido más vezes a la lengua castellana, hablando impropriamente, que a la hebrea, alterándola.⁸⁵

Sin embargo, lo más importante de esta cita no es, como hace D. Ricart, determinar el grado de conocimiento del hebreo que tenía Valdés, sino ilustrar que para él el objetivo de la traducción es la *literalidad*. Este objetivo parece propio de toda traducción, pero no lo es, y menos en su época, si va unido a la necesidad de forzar la propiedad de la lengua castellana. En este sentido resulta muy interesante la calificación de *funcionales* que D. Ricart da a la obra de Valdés para indicar que lo que le preocupa es la intención y el objetivo de su obra más que el estilo o la propiedad lingüística.⁸⁶

Esta *literalidad* es sólo una de las exigencias que se presuponian en la época a toda traducción, pero había otros requisitos, como el de que el texto de destino conserve la altura estilística que caracterice al texto de partida. Juan de Valdés, no obstante, antepone la primera exigencia a la segunda y por ello se esfuerza por indicar en el título que pone a su comentario del Evangelio de San Mateo que lo ha traducido directamente del griego.⁸⁷ Con ello, la exigencia estilística queda explícitamente equiparada a la vanagloria filosófica y retórica.

Sin embargo, si se trata de aplicar estos criterios a la traducción de los capítulos 5-7 de Mateo incorporada en el *Diálogo de Doctrina Christiana*, la conclusión es bien distinta, a saber, que el traductor

⁸⁴ Juan de Valdés: *Diálogo de Doctrina Christiana. Comentario a los salmos*. Ed. de D. Ricart. México, 1964: 9.

⁸⁵ Juan de Valdés, *op. cit.* 1964: 10.

⁸⁶ D. Ricart: *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII*. México, 1958: 9-10.

⁸⁷ *El evangelio según San Mateo declarado por Juan de Valdés Traducido fielmente del griego en romance castellano y declarado según el sentido literal con muchas consideraciones sacadas de la letra, muy necesarias al vivir cristiano*.

de estos capítulos de Mateo en el *Diálogo* ha tenido presente tanto el original como el respeto por la lengua de llegada, y que ha intentado, como demostraremos más abajo, no forzar la lengua de llegada para no impedir su comprensión. Esta praxis, en consecuencia, no es sólo distinta, sino contraria, a la que Juan de Valdés aplica a su traducción de los salmos en la cita anterior.

El traductor de Mateo en el *Diálogo* ha tenido en cuenta no sólo el mensaje evangélico, sino el público al que se dirige. Este doble requerimiento, que se une a la necesidad de respetar la lengua original y la de destino, es defendido por L. Vives que, siguiendo a Aristóteles, identifica la naturaleza humana con la capacidad de hablar, y la capacidad de hablar con la comunicación de la verdad.⁸⁸ Esto hace que, como sucedía en Valdés, no le baste el espíritu para la transmisión del mensaje bíblico, un espíritu que Valdés, siguiendo la tradición de San Jerónimo, identifica con la *literalidad*. Para Vives el hombre es un ser racional, y este hecho implica que la fe se transmita por la palabra, que es la herramienta de la razón,⁸⁹ de ahí que la filología resulte imprescindible a la hora de traducir la Biblia, como ya había demostrado Erasmo, tras

⁸⁸ J.L. Vives: *In quatuor rhetoricorum ad Herennium. Opera Omnia III*: 87-88.

⁸⁹ 6. Cuando el Emperador trató de hacerles cambiar de opinión, le amenazaron terriblemente, incluso que pactarían con los turcos; pero, con todo, que se someterían a la decisión de un Concilio. Dicen que el Emperador se avino a ello. Veo muy difícil ese camino. ¿Quiénes serán los árbitros en tantas desavenencias? ¿Quiénes los jueces en tan grandes enemistades y partidos, para contentar a unos y a otros? Los eclesiásticos no agradecerán a los alemanes, sobre todo si se tratara de frailes. Los laicos no agradecerán a los eclesiásticos, como hombres tenidos por bárbaros e incultos. El solo hecho de llevar una causa a manos de gente inculta es sembrar la perturbación. 7. ¿Quién elegirá a los doctos con juicio íntegro y sereno, principalmente cuando sobre el docto sólo puede juzgar otra persona docta? ¿Será que Dios nos ha metido en estos apuros, para que se vea clara su sabiduría y su bondad en socorrernos? 8. Esto que hizo el Emperador con los Príncipes, hubiera yo preferido que lo hubiera hecho con los maestros y doctores del pueblo ignorante, porque si no se acepta con facilidad lo que sucede al vulgo, los Príncipes no tendrán en su mano devolver al Príncipe lo que han recibido; pero en cuanto a aquellos eclesiásticos se dice que tienen en su poder el ánimo de los pueblos. *Epistolario de Juan Luis Vives: op. cit.* Se trata de la carta 142 de Vives a Juan de Vergara.

el rastro de L. Valla, con sus *Adnotationes in Novum Testamentum* (1516).

Por otro lado, la palabra no sólo es reflejo de la racionalidad, sino también sostén de la comunicación. Partiendo de esta idea, Vives se sitúa de nuevo en lo social para defender con Aristóteles que la palabra permitió la constitución de la sociedad.⁹⁰ Una de las consecuencias de esta afirmación es que se imponga como exigencia primera de toda traducción que el texto resultante sea reconocido por los lectores como propio. En consecuencia, si la fe proporciona creer, la intelección de las Escrituras afianza y *racionaliza* —o justifica— esa fe.

Por ello Vives critica las traducciones malas y en especial las de la Biblia. Entonces, en consonancia con lo dicho, sostiene que no debe causar problema alguno que las palabras se adecuen a su momento, porque por naturaleza evolucionan y tienen edad.⁹¹ Además, en un terreno más estilístico, considera que el hombre debe sazonar la lengua con sal, para que la palabra sea realmente una transmisora de comunicación.⁹² Entonces, para contrarrestar la oposición de los que se asustan por considerar las traducciones causantes de herejías, afirma que no son las traducciones las que azuzan las herejías, sino los debates filosóficos sobre palabras.⁹³

Junto a estos postulados generales sobre la traducción, Vives defiende que, cuando se traduce, hay que tener sin duda presente el mensaje, pero también el público, la lengua y el estilo.⁹⁴ Estas exigencias son fruto de la opinión del valenciano de que la traducción debe regirse por el principio de necesidad y comodidad,⁹⁵ es decir por la reflexión sobre qué requiere la obra y sobre qué recur-

⁹⁰ J.L. Vives: *De ratione dicendi. Opera omnia II*: 93.

⁹¹ J.L. Vives: *De ratione dicendi. Opera omnia II*: 95-6.

⁹² J.L. Vives: *De ratione dicendi. Opera omnia II*: 90.

⁹³ J.L. Vives: *Las Disciplinas*. Ed. de L. Riber. Valencia, 1992 reimpr. Vol. I: 388-97.

⁹⁴ Sobre la traducción de Vives son imprescindibles los dos trabajos siguientes: Coseriu, E., «Vives y el problema de la traducción», en *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje: estudios de historia de la lingüística*, Madrid, 1977, pp. 86-102 y Calero, F., «Sobre la teoría de la traducción de Luis Vives», *Homenatge a José Esteve Forriol*, Valencia, Universitat, 1990, pp. 39-46. Véase también la tesis de M. Furlan, *La retórica de la traducción en el Renacimiento. Elementos para la constitución de una teoría de la traducción renacentista*, Barcelona, 2002.

⁹⁵ J.L. Vives: *De ratione dicendi. Opera omnia II*: 100-101.

los lingüísticos facilitan al lector, al que siempre hay que tener en cuenta,⁹⁶ acceder a su contenido. Desde esta perspectiva resulta no solo aceptable sino recomendable la amplificación de contenidos⁹⁷ y desde luego, el mantenimiento de la belleza del original en el texto traducido.⁹⁸

Todas estas indicaciones están en consonancia con la teoría de la traducción elaborada por los humanistas. Esta coincidencia es especialmente notable con L. Bruni, que manifestó en diversas ocasiones, algunas polémicas,⁹⁹ que el traductor debe conocer en profundidad el tema que trata,¹⁰⁰ que siempre está relacionado con las palabras que definen al hombre como animal racional,¹⁰¹ de ahí la crítica de los solecismos que enmarañan la claridad de las pala-

⁹⁶ J.L. Vives: *De ratione dicendi. Opera omnia II*: 158-196.

⁹⁷ J.L. Vives: *De ratione dicendi. Opera omnia II*: 112-117.

⁹⁸ J.L. Vives: *De ratione dicendi. Opera omnia II*: 140-142.

⁹⁹ M. Pérez González: «Leonardo Bruni y su tratado *De recta interpretatione recta*». *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* 8 (1995): 193-233. T. González Rolán, A. Moreno Hernández y P. Saquero Suárez-Somonte: *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV*. Edición y estudio de la *Controversia Alphonsiana (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*, Madrid, 2000. M. Morrás: «El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: las razones de una polémica», *Quaderns. Revista de Traducció* 7 (2002): 33-57.

¹⁰⁰ *Para que así sea, se ha de dominar el asunto del que se quiere debatir; y no solo se debe tener conocimiento del tema en sí, sino de sus consecuencias, antecedentes, causas y efectos; en fin, de todo lo relacionado con el tema en cuestión. Cualquiera que ignore todo eso no podrá sino aparecer como un inepto en una discusión.* L. Bruni: *Diálogo a Pier Paolo Vergerio*, en *Petrarca, Bruni, Valla, Pico della Mirandola, Alberti. Manifiestos del Humanismo*. Selección, traducción, presentación y epílogo de M. Morrás. Barcelona, 2000: 37-74; la cita en p. 43.

¹⁰¹ Así se dice e.g. en el *Dialogo delle lingue* de Sperone Speroni: *Trattatisti del Cinquecento*. A cura de M. Pozzi. Milano-Napoli, 1978: 593. En este diálogo se defiende la necesidad de traducir como consecuencia de la realidad lingüística de las ciudades: *A me pare, messe Lazaro, che le vostre ragioni persuadano altrui a non parlar mai vulgarmente; la qual cosa no si può fare, salvo se non si fabricasse una nuova città, la quale abitassero i litterati, ove non si parlasse se non latino. Ma qui in Bologna chi non parlasse volgare, non arebbe chi l'intendesse e parrebbe un pedante, il quale con gli artigiani facesse il Tullio fuor di proposito.* Sperone Speroni 1978: 598.

bras y con ellas la de las cosas.¹⁰² Pero no es este la única razón de una mala traducción. L. Bruni las resume de la siguiente manera: (1) mala comprensión del contenido, (2) traducir sin respetar la propiedad de la lengua original y (3) dar lugar a un texto sin armonía en la lengua de destino.¹⁰³

Asentados estos principios, el humanista valenciano sitúa la traducción en una cadena de maneras de trasladar contenidos en la que incluye las paráfrasis, las declaraciones, los comentarios y la propia traducción, también llamada *interpretación*.¹⁰⁴ La paráfrasis, el punto inicial de la cadena, es una manera de *explicar* palabras, mientras que la traducción lo es de *explicar* cosas. A su vez, el epitome es la reducción de lo no necesario para la inteligencia de las cosas; los comentarios aclaran el sentido y la versión es la conservación del sentido de una lengua en otra, pudiéndose omitir lo que sea necesario.¹⁰⁵ Qué lejos quedan estos postulados de la *literalidad* de Valdés. Qué lejos el pensamiento vivesiano de que el habla está al servicio de la razón y la razón de la presentación de lo sagrado. A su juicio, sin la lengua no hay sabiduría ni justicia,¹⁰⁶

¹⁰² *¡Oh preclaros filósofos de nuestro tiempo que enseñan lo que no saben! No puedo asombrarme lo suficiente de que hayan podido aprender filosofía ignorando las letras. Y es que cuando hablan dicen más solecismos que palabras, por lo que prefiero escucharles antes roncando que hablando.* L. Bruni, *op. cit.* 2000: 45. Con el correr del siglo XVI F. Bacon llamará a los errores en el conocimiento de las cosas que nacen de las palabras *idola fori: mala et inepta verborum impositio miris modis intellectum obsidet (...)* *verba plane vim faciunt intellectui et omnia turbant.* F. Bacon: *Novum Organum*. Ed. Th. Fowler. Oxford, 1878: I, 43, pp. 212-3.

¹⁰³ *Denique interpretis vitia sunt: si aut male capit quod transferendum est, aut male reddit, aut si id, quod apte concinneque dictum sit a primo auctore ipse, ita convertit, ut ineptum et inconcinnum et dissipatum efficiatur.* M. Pérez González, *art. cit.* 1995: I 6, p. 210. Vives define la *versio* como sigue: *Versio est a lingua in linguam verborum traductio sensu servato.* J.L. Vives: *De ratione dicendi. Opera omnia II*: 232.

¹⁰⁴ J.L. Vives: *De ratione dicendi. Opera omnia II*: 228-237.

¹⁰⁵ *Nec video quorsum pertineat soloecismum aut barbarismum admittere, ut totidem verbis sensa repraesentantes, quod fecerunt quidam in Aristotelis, et in sacris litteris.* J.L. Vives: *De ratione dicendi. Opera omnia II*: 233. La alusión a *Aristóteles* remite a Bruni y la referencia a la Biblia a toda la problemática sobre el *mysterium* bíblico en lenguaje de San Jerónimo cuestionado en el humanismo.

¹⁰⁶ J.L. Vives: *De ratione dicendi. Opera omnia II*: 198-199.

es decir, no hay sociedad. A todos estos postulados responde la traducción de los capítulos 5-7 del Evangelio de San Mateo en el *Diálogo de Doctrina Christiana*.

Pero, junto a todo ello, hay otro dato no desdeñable que sitúa la traducción de Mateo del *Diálogo* fuera de la órbita de Juan de Valdés. Nos referimos a que Valdés asegura en el prólogo de la traducción y comentario al *Evangelio de San Mateo* fehacientemente suya que ha traducido directamente del griego. Sin embargo, si se analiza la traducción del *Diálogo* se encuentran muchos indicios de que dicha traducción se realizó desde la traducción latina de Erasmo. El propio M. Bataillon apuntó esta posibilidad en la nota 84 con que completó su edición del *Diálogo*. En esa nota cita algunos ejemplos para demostrar su afirmación. Los siguientes ejemplos no citados por M. Bataillon conducen en la misma dirección:

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIALOGO</i>
5 44	καλῶς ποιείτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς haced bien a los que os aborrecen	benefacite iis qui vos odio prosequuntur hazed bien a los que con mala voluntad os persiguen
5 37	ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναὶ, οὐ οὐ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονεροῦ ἐστίν. será, pues, vuestra palabra: sí sí, no no, y lo demás de estos de mala parte es	sed erit sermo vester, est est, non non. Porro ultra haec <i>adjungitur</i> , ex malo proficiscitur será vuestra palabra sí por sí y no por no, porque lo que se añade de más desto, de ánimo malo sale ¹⁰⁷
5 28	πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα todo hombre que mira a la mujer	quicumque adspexerit uxorem <i>alterius</i> quienquiera que mirare la muger agena
6 34	ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει τὰ εἰρησῆς mañana pensará por sí	nam crastinus dies curam habebit sui ipsius el día de mañana terná cuydado de si

¹⁰⁷ Ejemplo citado por Bataillon en su nota 86. M. Bataillon *op. cit.*, 1981 reimpr.: 304.

7 1	μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε no juzgueis, a fin que no seáis juzgados	nolite condemnare, ne condemnemini no condenéis porque no seáis condenados
6 30	οὕτως ἀμφιένυσιν, οὐ πολλῶ μᾶλλον ἡμᾶς, ὀλιγόπιστοι· ¿no vestirá mucho mejor a vosotros, oh hombres de poca fé?	annon multo magis vobis id faciet, o parum fidentes? ¿no os parece que lo hará mucho mejor con vosotros, o hombres de poca confianza?
6 31	μὴ οὖν μεριμνήσητε no penséis pues	ne sitis igitur solliciti no tengáis solicitud
6 34	μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον no penséis pues a mañana	ne sitis igitur solliciti in crastinum no tengáis cuydado ni solicitud de mañana
5 20	μὴ εἰσέλθητε no entraréis	non possitis ingredi no podréys entrar
5 24	Ἰπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἔλθων πρόσφερε τὸ δῶρόν σου primero reconcíliate con tu hermano y entonces ven y ofrece tu don	et abi, prius reconcilieris fratri tuo, et tum veniens offer munus tuum ve primero y reconcíliate con tu próximo y entonces torna y ofrece tu ofrenda
6 2	ὅταν οὖν ποιῆς ἐλεημοσύνην cuando harás limosna	itaque quum praestas eleemosynam quando tú quisieres dar limosna
6 3	σοῦ δὲ ποιῶντος ἐλεημοσύνην cuando harás limosna	tu quum praestabis eleemosynam quando quisieres dar limosna
6 16	μὴ γίνεσθε (...) σκυθρωποι no estéis mustios	ne sitis (...) tetrici no os hagays (...) tétricos ¹⁰⁸

¹⁰⁸ Ejemplo citado por Bataillon en su nota 89bis. M. Bataillon *op. cit.*, 1981 reimpr.: 305.

6 26	ἐμβλέψατε considerad	vertite oculos volved vuestros ojos
6 26	οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας que no siembran ni cogen ni ayuntan en trojes	neque metunt neque convehunt in horrea que ni siembran ni allegan en graneros ¹⁰⁹
6 27	μερμυῶν pensando	sollicite cogitando pensando con solicitud
6 28	περὶ ἐνδύματος τί μερμυᾶτε; y del vestido, ¿para qué pensáis?	ac de indumento quid solliciti estis de lo que os avéys de vestir, ¿para qué tenéys cuidado?
7 6	μήποτε καταπατήσωσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς porque no acontezca que estos las pisen con sus pies y aquellos vueltos a vosotros os despedacen	ne quando hi conculcent eas pedibus suis, et illi versi in vos lacerent vos porque los unos no las pateen alguna vez con sus pies, y los otros, bueltos contra vosotros, os despedacen
6 13	ἡ δύναμις, καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας la potencia y la gloria por siglos	et potentia et gloria in secula seculorum el poderío y la gloria en los siglos de los siglos ¹¹⁰
5 33	οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ Κυρίῳ τοὺς ὄρκους σου no perjurarás, pero darás al señor tus juramentos	non peierabis, sed persolves Domino ea quae iuraveris no perjurarás, pero satisfacerás a Dios aquello porque jurarás
6 19	μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς no os atesoréis tesoros en la tierra	ne reponatis vobis thesauros in terra no pongáys vuestros thesoros en la tierra

¹⁰⁹ Ejemplo citado por Bataillon en su nota 91. M. Bataillon *op. cit.*, 1981 reimpr.: 306.

¹¹⁰ Ejemplo citado por Bataillon en su nota 89. M. Bataillon *op. cit.*, 1981 reimpr.: 305.

6 20	θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ atesoraos tesoros en el cielo	recondite vobis thesauros in coelo asconded vuestros thesoros en el cielo
------	--	--

En todos estos casos la dependencia de la traducción del *Diálogo* con respecto a Erasmo es clara. Hay ejemplos como el versículo 5 44 en que la glosa erasmiana del verbo griego μισέω —*vos odio prosequuntur*— es vertida en español de manera literal: *con mala voluntad os persiguen*. Lo mismo puede decirse del versículo 6 34 donde *terná cuydado de sí* es traducción de *curam habebit sui ipsius*. También es claro que en el versículo 7 1 la traducción *non condenéis y no seáis condenados* traslada el texto erasmista *nolite condemnare, ne condemnemini*, en 6 19 *no pongáys* traslada *ne reponatis* o en 6 20 *asconded* vierte *recondite*. Todos los casos reportados son claramente traducción del texto de Erasmo o, al menos, inspirados en la versión del holandés. Por otro lado, hay ejemplos, como los versículos 5 37 y 5 28, en los que el traductor del *Diálogo* llega a incorporar al texto el verbo *adiungitur* y el pronombre *alterius* que aparecen en la traducción de Erasmo en cursiva, para indicar que es un añadido del rotterodamo para facilitar la comprensión del pasaje.

La traducción de algunos de estos pasajes no se sostiene solamente con la correspondiente traducción de Erasmo, sino que parecen depender también de la explicación que el holandés ofreció de estos versículos en sus *Adnotationes*.¹¹¹ En algunos casos, para entender la traducción del *Diálogo*, es más relevante la nota de Erasmo que su propia traducción. Ejemplos de la importancia de las notas son los detallados seguidamente:

TRADUCCIÓN DEL <i>DIALOGO</i>	<i>ADNOTATIO</i> QUE EXPLICA LA TRADUCCIÓN
5 7 Bienaventurados son los que hazen misericordia, porque con ellos será Dios misericordioso ¹¹²	<i>Misericordiam consequentur]</i> ἐλεηθήσονται. (...) Hilarius longiore, sed dilucidiore circumitione est usus, <i>quia</i>

¹¹¹ Erasmo de Róterdam: *Novum Testamentum, cui, in hac editione, subjectae sunt singulis paginis adnotaciones. Opera Omnia*. Hildesheim, 2001: VI, cols. 25-44. [Facsimil de la edición de *Lugduni* de 1705].

¹¹² Erasmo tradujo por *quoniam ipsi misericordiam consequentur* y Valdés por *porque ellos alcanzarán misericordia*, que puede responder a la

*ipsis, inquiens, misericordiam praestabit Deus. Et Augustinus, quoniam ipsorum miserebitur Deus.*¹¹³

5 9 Bienaventurados los que ponen paz **a sus próximos**, porque serán llamados hijos de Dios¹¹⁴

*Beati pacifici] εἰρηνοποιοί. Ut intelligas haud satis esse Christianis, ipsos esse pacatos, nisi accesserit et inter alios pacis conciliandae studium. Annotavit hoc diligenter Chrysostomus.*¹¹⁵

5 11 Bienaventurados soys quando **los hombres** os dixeren injurias, y os persiguieren, y por mi causa os dixeren, mintiendo, qualquiera mala palabra¹¹⁶

*Cum maledixerint vobis homines] Homines non est in Graecis, sed hoc vel Interpres, vel, quod probabilius est, librarius addidit de suo, quanquam non erat admodum opus. Ideo visum est admonere, ne quis frustra philosophetur hic in dictione homines. Quod genus est apud Paulum, si adhuc hominibus placerem.*¹¹⁷

versión de Erasmo, pero desde luego, guiado por su noción de la literalidad, no toma en consideración a la hora de trasladar el versículo la nota de Erasmo, que sí tiene presente el traductor del *Diálogo*.

¹¹³ Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 26.

¹¹⁴ Erasmo: *Beati pacifici*; Valdés: *Bienaventurados los que apaciguan*

¹¹⁵ La nota obliga al traductor del *Diálogo* a insistir en que hay que poner paz entre el prójimo, sea cristiano o no lo sea. Esta idea es la que reproduce *a sus próximos*. Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 26-7.

¹¹⁶ Erasmo: *Beati estis, quum probra jecerint in vos, et insectati fuerint, et dixerint omne malum verbum adversus vos, mentientes, propter me*; Valdés: *Bienaventurados soys cuando os injuriarán y perseguirán y dirán toda mala palabra contra vosotros, mintiendo, por mi causa*. En ninguna de las dos traducciones se incluye *homines*.

¹¹⁷ La nota explica que *homines* es un añadido sin base manuscrita, pero avisa para no convertir esta cuestión en causa de debate. El traductor del *Diálogo* la introduce probablemente por entender que no falsea la

- 5 17 No penséys que vine **a destruir** la Ley o los prophetas¹¹⁸ *Quoniam veni solvere] (...) et ad solvendum potius quam solvere. Quanquam hoc ipso καταλύσαι **potius significant destruere ac demoliri vel abrogare, quam solvere.** Aliter enim solvitur lex, aliter pecunia debita, aliter zona, sive nodus.¹¹⁹*
- 5 18 Digoos **de verdad**¹²⁰ *Amen dico vobis] (...) **apud Hebraeos sonat fiat, sive vere,** ceu vocem Hebraeis peculiarem nemo Latinus vertit, neque quisquam Evangelistarum Graece scribens. Est autem vox confirmantis et asseverantis.¹²¹*
- 6 1 Guardaos de hazer vuestras limosnas delante de los hombres **con intención de** ser vistos dellos¹²² *Videamini ab illis] (...) Apud Latinos enim hic sermo anceps est, *ut videamini*, id est, *sic ut videamini*, aut *hoc animo ut videamini* (...).¹²³*

tradición pero que, en español, reforzaba la idea de la persecución que el cristiano puede padecer de sus congéneres. Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 27.

¹¹⁸ Erasmo: *Ne existimetis quod venerim ad destruendam Legem ac Prophetas*; Valdés: *No penséis que soy venido a romper la ley o los profetas*. El autor del *Diálogo* reproduce claramente el verbo *destruo* de Erasmo.

¹¹⁹ Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 28.

¹²⁰ Erasmo: *Amen quippe dico vobis*; Valdés: *os certifico*. El traductor del *Diálogo* hace caso a Erasmo, aunque el holandés mantenga *amen* reforzado con *quippe*.

¹²¹ Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 28.

¹²² Erasmo: *attendite ne eleemosynam vestram praestetis coram hominibus, quo spectemini ab illis*; Valdés: *adverted no hagáis vuestra limosta en presencia de los hombres por ser vistos de ellos*.

¹²³ Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 34. El traductor del *Diálogo* opta por la segunda de estas posibilidades.

- 6 5 Y tú, quando orares, no serás como los hipócritas, porque estos **suelen** (...) orar (...) ¹²⁴
- Qui amant] φιλοῦσιν. Quod licet significet amant, tamen Graecis frequenter usurpatur pro solent. Hoc certe loco magis quadrabat solent.* ¹²⁵
- 6 12 y perdónanos **nuestros pecados** ¹²⁶
- Debita nostra] ὀφειλήματα. Quidam hic argutantur debiti vocem plura complecti quam peccati, videlicet poenam culpae debitam; quod an verum sit nunc non excutio. Certe divus Augustinus simpliciter interpretatur debita peccata, et Lucas undecimo pro ὀφειλήματα ponit ἁμαρτίας, et Interpres vertit peccata nostra.* ¹²⁷
- 6 26 **Bolved vuestros ojos** a las aves del cielo ¹²⁸
- Respicite volatilia] ἐμβλέψατε τὰ πετεινά, id est, intuemini ad volatilia, ut verbum verbo reddam. Certe respicito qui in tergum deflectis oculos, unde maluimus circumloqui, vertite oculos ad volatilia coeli.* ¹²⁹

Estos ejemplos demuestran que la imitación de Erasmo no es nunca irreflexiva. Es más, en algunos pasajes el traductor inter-

¹²⁴ Erasmo: *Et quum oraveris, non eris quemadmodum hypocritae, nam illi solent (...)*; Valdés: *Y cuando orarás, no serás como los hipócritas, los cuales huelgan orar (...)*. El traductor del *Diálogo* está siguiendo la traducción y la nota de Erasmo.

¹²⁵ Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 35.

¹²⁶ Erasmo: *Et remitte nobis debita nostra*; Valdés: *Y perdónanos nuestras deudas*.

¹²⁷ Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 37. Erasmo no se atiene a su nota en su traducción, cosa que sí hace el traductor del *Diálogo*.

¹²⁸ Erasmo: *Vertite oculos ad volatilia coeli*; Valdés: *Considerad las aves del cielo*.

¹²⁹ Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 40. La traducción de Erasmo responde también a esta nota.

viene en el texto sin tener el paralelo de Erasmo para enfatizar lo importante, obviar lo no-sustancial o suprimir todo tipo de ambigüedad. Este tipo de intervenciones textuales fueron defendidas por Vives, como se indicó más arriba, en aras siempre de la altura literaria del texto de llegada y desde luego en pro de la comprensión e inteligibilidad de la traducción. Buenos ejemplos de lo que decimos son los dos versículos siguientes:

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIÁLOGO</i>
5 45	ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροῖς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους que hace que nazca su sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos	quia solem suum exoriri sinit super malos ac bonos, et pluviam mittit super iustos et iniustos el qual permite que su sol salga sobre los buenos y sobre los malos y llueva sobre los justos y sobre los injustos
6 34	μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον no penséis pues a mañana	ne sitis igitur solliciti in crastinum no tengáys cuydado ni solicitud de mañana

En efecto, el verbo *permite* de la traducción del *Diálogo* remite a la forma *sinit* de Erasmo, pero el traductor, frente a Erasmo y al propio original griego, suprime el quiasmo *malos y buenos, justos e injustos* e introduce el paralelismo *buenos/malos y justos/injustos*. De esta manera parece querer indicar la preeminencia de la bondad y la justicia aludiendo a ellas en primer lugar. Por otro lado, en el versículo 6 34, el traductor del *Diálogo*, en convergencia con la teoría vivesiana de la traducción, introduce la bimetración *cuydado/solicitud* para reforzar la idea de indiferencia con que el hombre debe mirar al mañana.¹³⁰ Esta atención por el texto está vinculada, como antes se indicó, a una no menor atención por el destinatario de la traducción. Esto es especialmente evidente en ejemplos como los siguientes:

¹³⁰ Este tipo de bimetraciones también servía para la introducción en castellano del cultismo *solicitud* como variación de *cuydado*.

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIÁLOGO</i>
5 22	ἔιπη (...) ῥάκα dirá raca	dixerit racha ¹³¹ con señal exterior menospre- ciare
5 26	τὸν ἔσχατον κοδράντην Postrer cuadrante	extremum quadrantem postrera meaja ¹³²
6 7	ὡσπερ οἱ ἔθνηκοί según hacen los étnicos	sicut ethnici como hazen los gentiles
6 32	Πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητεῖ Porque todo esto lo buscan las gentes	nam omnia ista gentes exquirunt porque los infieles son los que buscan todas estas cosas

En todos estos versículos encontramos un término de difícil traducción. Valdés, en coherencia con su concepto de la traducción, introduce los extranjerismos en castellano. El traductor del *Diálogo*, sin embargo, se esfuerza por reproducir estos vocablos de manera que cualquier hablante de español pudiera comprenderlos a primera vista. Este proceder responde al que Vives defiende en los textos aducidos más arriba.

El primero de esos términos es *raca*, probablemente un vocablo arameo que significa *vacío*. En este sentido llamar *raca* a alguien es hacerlo de menos o no considerarlo. El traductor del *Diálogo*, conocedor de este significado explicado en nota por el propio Erasmo,

¹³¹ Erasmo explica el vocablo *racha* del siguiente modo: *Qui dixerit fratri suo racha*] Apud Hebraeos contumeliae vox est quasi Latine dicas *cerebrosum*, aut *cerebro carentem* sive *vacuum*. (...) Quin et Graeci hominem nihili ῥακός appellat, a veste detrita rejiculaque sumpto convicio. Quod indicat et divus Augustinus Commentariorum, quos in hunc eddidit locum, libro primo. (...) Atque ita sentit Augustinus eo loco, quem paulo ante adduxi, addends se id a Judaeo quopiam accepisse, *Racha Hebraeis interjectionis instar esse, eaque voce nihil certi, sed tantum indignationem significari*. Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 29.

¹³² Erasmo explicaba en su nota a este versículo que *quadrans* era la cuarta parte del as, es decir, *nummus* o moneda de poco valor. Así se justifica la traducción del *Diálogo*. Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 30.

traduce el *dixerit racha* del holandés por *menospreciare con señal exterior*, es decir con un sintagma que explica y glosa el significado del vocablo arameo que tanto Erasmo como Valdés incorporan en sus traducciones.

Lo mismo puede decirse de los otros ejemplos, en los que el traductor del *Diálogo* busca un léxico que refleje el original pero sin traicionar la lengua de destino: *meaja* para *quadrantem*, *gentiles* para *ethnici* e *infieles* para *gentes*. En el primer caso, explicado por Erasmo en una nota, pasa por alto el referente monetario del original, ya que es ajeno al siglo XVI, y opta por utilizar un término más general, pero que aluda a algo que es insignificante; en los otros dos ejemplos resulta muy interesante cómo el traductor de *Diálogo* distingue con su doble traducción *gentiles* e *infieles* las dos significaciones con que el vocablo *gentil* pasó al latín cristiano: (1) como *pagano* o *no-cristiano* —traducción del griego ἔθνικοί— y (2) como *no-creyente* —*gentes*.¹³³ Erasmo explicó el griego ἔθνικοί en una anotación, pero prefirió dejarlo en griego en su traducción. Esto puede explicarse porque estos vocablos tuvieran un uso pleno y preciso en el latín de los cristianos, hecho que no sucedería en el castellano de los cristianos, de ahí el esfuerzo que hace el traductor del *Diálogo* por evitarlos. Con el correr del siglo algunos de estos vocablos podrán irse incorporando a los diversos vernáculos bíblicos y cristianos.

Esta atención por la lengua de destino para que el texto produzca en ella el mismo efecto que en el original es una exigencia en la que Vives insistía tal y como antes se indicó. Y parte importantísima de esta exigencia era precisamente evitar los extranjerismos no incorporados al acervo común de la lengua de destino. En este hecho había insistido especialmente L. Bruni, que considerará, en concreto, que la introducción de términos griegos en una traducción latina lo que revela es la ignorancia del traductor y no su cultura.¹³⁴ Para L. Bruni nada hay dicho en griego que no se pueda

¹³³ En este sentido lo usa Ramon Llull en su obra *El gentil i els tres savis*: el *gentil* es un no-creyente que se enfrenta a tres creyentes. No puede ser un no-cristiano porque, de sus tres interlocutores, sólo uno es cristiano.

¹³⁴ *ut quodammodo in ea dominetur et in sua totam habeat potestate, ut, cum verbum verbo reddendum fuerit, non mendicet illud aut mutuo sumat aut in Graeco relinquat ob ignorantiam Latini sermones; vim ac naturam verborum subtiliter norit.* M. Pérez González, *art. cit.*, 1995: I 4, p. 210.

traducir al latín.¹³⁵ Este pensamiento fue trasladado por algunos traductores vernáculos a sus propias versiones. Este es el caso del traductor del *Diálogo*, como queda patente en los ejemplos señalados.

Con todo hay que indicar que esta renuencia al extranjerismo queda limitada por la propia evolución de la lengua, de manera que, si ese extranjerismo se incorpora al acervo común, nadie pondrá obstáculo a su utilización. Por tanto, lo censurable no es usar lo conocido por todo, aunque sea un extranjerismo, sino transcribir palabras griegas, por poner un ejemplo, sin esforzarse por reproducir ese término con material autóctono, sobre todo cuando el vocablo originario no es conocido mayoritariamente por los hablantes de la lengua de destino. En este sentido es muy esclarecedora la obra de J. du Bellay titulada *Défense et Illustration de la Langue française*, en donde su autor sostiene que hay que procurar respetar la lengua de destino esforzándose por trasladar en términos autóctonos los vocablos de la lengua de la que se traduce, y ello, a pesar de la necesidad de adoptar términos griegos en ciertos ámbitos. La perifrasis, como también consideraba Vives y como practica el traductor del *Diálogo*, será el procedimiento principal para evitar los grecismos manteniendo en la traducción todo el sentido del original.¹³⁶ Lo importante, dice poco después, es no

¹³⁵ *Quid de verbis in Graeco relictis dicam, quae tam multa sunt, ut semi-graeca quaedam eius interpretatio videatur? Atqui nihil Graece dictum est quod Latine dici non possit.* M. Pérez González, *art. cit.*, 1995: II 15, p. 230. Esta es la causa principal de su disputa con A. de Cartagena. T. González Rolán, A. Moreno Hernández y P. Saquero Suárez-Somonte, *op. cit.*, 2000: 208; 210.

¹³⁶ *Vu que les Latins ne se sont point efforcés de traduire tous les vocables grecs, comme rhétorique, musique, arithmétique, géométrie, philosophie, et quasi tous les noms des sciences, les noms des figures, des herbes, des maladies, la sphère et ses parties, et généralement la plus grande part des termes usités aux sciences naturelles et mathématiques. Ces mots-là donc seront en notre langue comme étrangers en une cité: auxquelles toutefois les périphrases serviront de truchements. Encore serais-je bien d'opinion que le savant translateur fit plutôt l'office de paraphraste que de traducteur, s'efforçant donner à toutes les sciences qu'il voudra traiter l'ornement et lumière de sa langue, comme Cicéron se vante d'avoir fait en la philosophie, et à l'exemple des Italiens, qui l'ont quasi toute convertie en leur vulgaire, principalement la platonique.* J. du Bellay: *Défence et illustration de la langue française*, en *Poésies*. Paris, 1967: 221.

confundir la erudición con conocer palabras extrañas, sino que el cometido principal de la traducción es trasladar la sabiduría del texto original al texto de destino.¹³⁷ Con este argumento legitima du Bellay la acuñación de nuevos términos o la recuperación de vocablos autóctonos antiguos.¹³⁸

Juan de Valdés no toma en consideración estas reflexiones. Así lo observamos antes en sus palabras sobre cómo traducir y así se observa en sus traducciones. Sin embargo, hay un ejemplo en el que Valdés ha evitado el extranjerismo, coincidiendo en ello con su traducción *interpretativa* con el traductor del *Diálogo*:

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIÁLOGO</i>
6 24	μαμμωνᾶ a la hacienda	mammonae a las riquezas ¹³⁹

Como vemos, se trata de la traducción del término *mammon*, palabra caldea que alude tanto al dinero como al dios del dinero y la riqueza. El traductor del *Diálogo*, siguiendo el mismo procedimiento anterior e inspirado en la nota de Erasmo al versículo, suprime la imagen cultural antigua y traduce por el término propio castellano más cercano al original. Valdés hace lo mismo tal vez también por razón fonética, pero su traducción *hacienda* es mucho más concreta que el genérico *riqueza*, ciertamente más ajustado al

¹³⁷ *La vérité si bien par eux cherchée, la disposition et l'ordre des choses, la sentencieuse brièveté de l'un et la divine copie de l'autre est propre à eux, et non à autres: mais la nature, dont ils ont si bien parlé, est mère de tous les autres, et ne dédaigne point se faire connaître à deux qui procurent avec tout industrie entendre ses secrets, non pour devenir Grecs, mais pour être faits philosophes.* J. du Bellay, *op. cit.*, 1967: 225-6.

¹³⁸ *Ne crains donc, poète futur, d'innover quelques termes, en un long poème principalement, avec modestie toutefois, analogie et jugement de l'oreille, et ne te soucie qui le trouve bon ou mauvais: espérant que la posterité l'approuvera, comme celle qui donne foi aux choses douteuses, lumière aux obscures, nouveauté aux antiques, usage aux non accoutumées, et douceur aux âpres et rudes.* J. du Bellay, *op. cit.*, 1967: 245.

¹³⁹ Explica Erasmo en sus notas que la voz *mammonae* significa en griego πλοῦτος. Esta aclaración puede explicar la traducción del *Diálogo*. Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 40.

original. Por otro lado, San Agustín había explicado que *mammona* equivalía a *divitiae*.¹⁴⁰

La misma coincidencia entre la traducción de Valdés y la del *Diálogo* la encontramos en los ejemplos siguientes con respecto a la interjección *amén*:

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIÁLOGO</i>
5 18	ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν os certifico	amen quippe dico vobis dígoos de verdad
6 2	ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν Dígoos de verdad: ya tienen su galardón	amen dico vobis, habent mercedem suam en verdad os digo que los tales ya reciben su galardón

La razón de esta coincidencia está en que *amén* era un término completamente aclimatado en el lenguaje litúrgico, por lo cual su utilización como adverbio de afirmación era desaconsejable. Hasta aquí la coincidencia, porque la traducción concreta del término es diferente en cada caso: en el versículo 5 18 la locución *de verdad* reproduce la interpretación que Erasmo ofrece de *amen* en sus anotaciones más que su traducción, mientras que Valdés traduce ἀμὴν γὰρ λέγω como *certificar*; en el versículo 6 2 el sentido confirmativo aparece reforzado en la traducción del *Diálogo* por la colocación al principio de la frase de la locución *en verdad* frente al pospuesto *de verdad* de Valdés.

En todos estos ejemplos Valdés, como se indicó más arriba, fuerza la lengua de destino hasta el límite de la comprensibilidad. El traductor del *Diálogo*, tal y como Vives defendía, respeta la lengua de destino, prefiriendo incluso sacrificar los referentes de las locuciones bíblicas en aras de la intelección del contenido. Así se vió antes con su traducción *meaja* o así puede observarse ahora en el siguiente ejemplo:

¹⁴⁰ De *Sermone Domini in Monte*, II 14, 47. Lo mismo en Orígenes, *frag.* 129 in Mt.

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIÁLOGO</i>
6 2	μή σαλπίσης ἔμπροσθέν σου no tengas la trompeta delante de ti	ne tubis canatur ante te no la dé con atruendo

Se observa claramente que el traductor del *Diálogo* ha suprimido la imagen de la trompeta que sopla delante de todos aquellos que quieren que se conozcan sus grandes obras. La expresión *dar con atruendo* recoge el sentido de vanagloria del original sin una imagen que sería incomprensible a primera vista para un hablante castellano. Valdés, que mantiene la imagen bíblica se ve obligado a explicar su traducción en una nota.¹⁴¹

El autor de *Diálogo* sólo mantendrá los biblismos, como esperar, ya perfectamente aclimatados en las lenguas de destino. En estos casos su traducción converge con la de Valdés, como en el caso de la utilización del verbo *escandalizar* en el versículo siguiente:

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIÁLOGO</i>
5 30	σκανδαλίζει σε te escandaliza	obstaculo tibi fuerit ¹⁴² Te escandalizare

Esta traducción es especialmente importante porque el traductor del *Diálogo* contaba en este caso con el contraejemplo de Erasmo, que había suprimido en su versión latina el grecismo *scandalizare* tras explicar su sentido detenidamente en sus notas. El traductor del *Diálogo* debió entender que el verbo *escandalizar* tenía ya un uso general en el español bíblico y que su significación iba más

¹⁴¹ Juan de Valdés, *Comentario al evangelio de San Mateo*, VI: Diciendo «no tangas la trompeta», entiende: no quieras ser visto de los hombres. Hipócritas son los que muestran ser lo que no son, como los que en las comedias representan otro de lo que son. Sinagogas ya he dicho que eran los lugares ó casas públicas adonde los judíos se ayuntaban á oír doctrina. Diciendo «no sepa tu mano izquierda» etc., entiende: hazla lo más secretamente que te será posible. Diciendo «y si no», entiende: y si lo haceis de otra manera, si no lo haceis así, etc.

¹⁴² Sobre *scandalizare* dice Erasmo en una nota: Mirum est Graecam vocem usque adeo placuisse, cum dicere licuerit, *offenderit*, sive *obstaculo* aut *offendiculo fuerit*. Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 30.

allá del *obstaculizar* originario. El vocablo cristiano tendría una acepción más cercana al *obstaculizar provocando efectos perniciosos contra las leyes de Dios*. Este hecho demuestra que el traductor del *Diálogo* no sólo tendría presente la traducción y las notas de Erasmo, sino la realidad lingüística sincrónica del castellano.

Con todo, el traductor del *Diálogo* sí acepta la nota de Erasmo en cuanto a la determinación del tiempo verbal: *te escandalizare* equivale a *fuert*, mientras que Valdés traduce en presente de indicativo por seguir al pie de la letra el original griego. A Valdés, por tanto, no le importa, como él mismo reconocía, forzar la lengua de destino ni, a juzgar por los casos siguientes, trata de evitar los numerosos italianismos que su larga estancia en Italia habían dejado en su castellano. En este sentido es especialmente destacada su traducción en futuro de indicativo de muchos verbos que el autor del *Diálogo*, más atento a la pureza del castellano, vierte en tiempos de subjuntivo. Nos referimos a ejemplos como los que siguen:¹⁴³

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIALOGO</i>
5 11	ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς Cuando os injurarán	dixerint omne malum verbum adversus vos cuando los hombres os dixeren injurias
5 19	ὅς ἐάν οὖν λύσῃ cualquiera que romperá	quisquis igitur solverit quienquiera que quebrantare
7 8	τῷ κρούοντι ἀνοιγίσεται al que llamará, será abierto	et pulsanti aperietur al que llama, abren

En consecuencia, frente a la teoría y al uso traductorio de Valdés, el traductor del *Diálogo* se esfuerza por respetar la lengua de destino y, al mismo tiempo, procura respetar el contenido original matizándolo según el contexto con añadidos y supresiones. Estas son las dos normas que Vives destaca en la labor de traducción:

¹⁴³ El mismo uso del futuro de indicativo en 5 11, 5 19, 5 20, 5 21, 5 22, 5 23, 5 25, 5 28, 5 32, 5 39, 5 40, 5 41, 5 42, 6 2, 6 3, 6 5, 6 16, 6 22, 6 23, 6 9, 6 10, 7 11 y 7 21. Frente a este calco del italiano el autor del *Diálogo* evita las pasivas que no son usuales en castellano como en el ejemplo como en 5 6, 5 13, 6 33 y 7 19.

(1) respeto a la lengua de destino, que no es otra cosa que respeto al público al que a dirigida la obra, y (2) respeto al contenido original. Ninguno de estos dos principios traductorio-exegéticos ya elaborados por L. Bruni son propios de Valdés.

El respeto a la lengua de destino se materializa en la traducción del *Diálogo* en una serie de hechos como el reforzamiento de la coherencia textual. Hay que tener en cuenta a este respecto que los capítulos 5-7 de Mateo reproducen un discurso, en consecuencia presenta muchos rasgos propios del lenguaje oral como braquilogías o elisiones. El traductor del *Diálogo* opta por darle al pasaje un tono más retórico con la inclusión de elementos hilativos,¹⁴⁴ expresiones enfáticas¹⁴⁵ o apelaciones que mantienen el orden pragmático del discurso.¹⁴⁶ Un ejemplo extremo es la inclusión de una frase completa para resumir un pensamiento fundamental de Cristo, en concreto la idea de que Cristo es un Dios providente y que se ocupa en todo del hombre:

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIÁLOGO</i>
6 25	<p>Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε καὶ τί πίητε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσθησθε· οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος</p> <p>Por tanto os digo: no penséis á vuestra ánima qué comeréis ni</p>	<p>Propterea dico vobis, ne sitis solliciti vite vestrae, quid esuri sitis aut bibituri, neque corpori vestro, quibus indumentis usuri. Nonne anima pluris est quam cibus, et corpus pluris quam indumentum?</p> <p>Por tanto, os digo que no tengáis congoxa por lo que habéis</p>

¹⁴⁴ luego (5 1; 7 11), entonces (5 12), pero (5 19; 5 37), agora (5 22), aliende desto (5 22; 6 16), ciertamente (5 29), ya (5 38), también (5 33; 5 43), tampoco (5 36).

¹⁴⁵ claro está que dende adelante (5 13), pues de tal manera quiero yo que (5 16), agora os digo yo (5 32), agora os digo yo a vosotros (5 27; 5 34; 5 39; 5 43), porque, si así lo hazéys (6 1), pues dígoos que (6 8), ya sabéis que (6 22), pues que así es (6 31), pues así es que (7 17), os digo de verdad (7 12), pues digo que (7 20).

¹⁴⁶ sabed que (5 17), dezidme (5 46; 6 27; 7 9), pero mirad que (6 7), dad acá, veamos (6 25), pues veamos (6 27; 6 28), catad que (7 6), veamos (7 16, 22).

qué beberéis, ni á vuestro cuerpo qué vestiréis. ¿Cómo y él ánima no es más que el manjar y el cuerpo que el vestido?

de comer o beber para sustentar vuestra vida, ni por lo que avéis de vestir para cubrir vuestros cuerpos. Dad acá, veamos ¿la vida no es más que el manjar y el cuerpo más que la vestidura? **Pues creed que quien os dio lo que es más os dará lo que es menos**

El mismo efecto de coherencia tiene la inclusión de verbos sobrentendidos en el texto original. Este es el caso de los dos versículos siguientes, en los que el traductor del *Diálogo* introduce una forma verbal implícita en el original y que resulta necesaria para que el contenido bíblico quede libre de todo peligro de ambigüedad:¹⁴⁷

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCION DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCION DEL <i>DIALOGO</i>
6 10	<p>γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς</p> <p>sea hecha tu voluntad como en el cielo, así también en la tierra</p>	<p>fiat voluntas tua, quemadmodum in coelo, sic etiam in terra</p> <p>cúmplase tu voluntad en la tierra así como se cumple en el cielo</p>
7 28	<p>ἐξεπλήσσουντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ</p> <p>se espantaron¹⁴⁸ las gentes de su doctrina</p>	<p>obstupuerit turbae super doctrina illius</p> <p>espantaronse aquellas compañías de oír su doctrina</p>

¹⁴⁷ En el versículo 6 10 modifica el traductor del *Diálogo* el orden *cielo/ tierra* por *tierra/ cielo*. De nuevo, como en el caso anterior de los buenos y de los justos frente a malos e injustos, parece opinar que lo importante es que se cumpla la voluntad de Dios en la tierra a imitación del cielo porque su cumplimiento en el cielo *va de soi*.

¹⁴⁸ *Habiendo puesto San Mateo este divinísimo razonamiento de Cristo, pone el efecto que hizo en los ánimos de los que lo oyeron, diciendo que se espantaron, que quedaron atónitos, y, diciendo la causa de donde procedía su espanto, dice «porque enseñaba» etc., entendiéndolo que no se espantaban tanto de lo que decía, cuanto de la majestad y autoridad con que lo decía, como señor y patrón de lo que decía y no como siervo y sujeto á ello, cuales*

Más interesantes, sin embargo, son los casos siguientes, en los que el traductor del *Diálogo* frente a Valdés, que se limita a reproducir el griego incluso en su orden y sintaxis, busca una sintaxis más propia del castellano que permita que el texto se entienda sin ningún esfuerzo —o nota— adicional:

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIÁLOGO</i>
6 24	<p>ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει</p> <p>Porque o aborrecerá al uno y amará al otro o se allegará al uno y desprejará al otro</p>	<p>aut enim hunc habebit odio, et alterum diliget: aut huic adhaerebit, et alterum diliget</p> <p>porque es forçado que o ha de amar al uno y aborrecer al otro, o allegarse al uno y menospreciar al otro</p>
6 25	<p>μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε καὶ τί πίητε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσθηθε</p> <p>no penseis¹⁴⁹ a vuestra ánima qué comeréis ni qué beberéis,</p>	<p>ne sitis solliciti vitae vestrae, quid esuri sitis aut bibituri, neque corpori vestro, quibus indumentis usuri</p> <p>no tengáys congoxa por lo que avéys de comer o beber para</p>

eran los escribas. Adonde entiendo que la diferencia, que había entre Cristo y los escribas, la hay también entre los que, teniendo del espíritu de Cristo, enseñan por experiencia, siendo también ellos señores y patronos de lo que dicen, y los que, teniendo por opinión las cosas cristianas, enseñan por ciencia, no siendo señores de lo que dicen. Esta diferencia la habrán experimentado en sí mismos los que, habiendo en su tiempo enseñado por ciencia, son venidos á enseñar por experiencias á enseñar con espíritu y no con letra; y experimentanla también los que, habiendo oído á los escribas que enseñan por ciencia, oyen á los cristianos que enseñan por experiencia, enseñando aquello que ellos propios experimentan dentro de sí mismos. Juan de Valdés, *Comentario al evangelio de San Mateo*, Conclusión.

¹⁴⁹ Cuanto á las limitaciones con que son limitadas estas palabras, me remito á los que aciertan mejor, tomando esto para mí que, (como he dicho), me tendré por imperfecto, hasta que me halle tan descuidado de lo que tengo de comer para sustentar mi vida, cuanto están descuidadas las aves del cielo, y tan descuidado de lo que me tengo de vestir, cuanto están descuidados los lirios del campo. Esto he tornado á replicar porque me place, y para mí tanto no quiero limitación en estas palabras, holgándome de conocer con ellas mi imperfección. En todas las partes adonde dice «penséis» y «pensando», el vocablo griego significa algo más que pensar, tener cuidado ó

	ni a vuestro cuerpo qué vestiréis	sustentar vuestra vida, ni por lo que avéis de vestir para cubrir vuestros cuerpos ¹⁵⁰
6 7	προσευχόμενοι y orando	orantes pero mirad que, quando oráis
7 25	τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν Porque estaba fundada sobre piedra	fundata enim fuerat super petram la causa es que estava fundada sobre piedra
5 42	τῷ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῆς al que te demandará, dale, y al que querrá alguna cosa prestada de ti no se la niegues	petenti abs te dato, et cupientem mutuum accipere abs te, ne averseris y assi mismo te mando que des al que te pidiere y que al que quisiere que le prestes algo no se lo niegues
5 22	ὃς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥακά, ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ el que dirá a su hermano racha, será digno de concilio ¹⁵¹	quicumque vero dixerit fratri suo racha, obnoxius erit concilio el que con señal exterior menospreciare a su próximo, se obliga a que se sobre él se haga concilio

solicitud; es bien verdad que el evangelista lo usa por pensar simplemente, como veremos en el cap. 10, adonde, diciendo Cristo á sus discípulos que no piensen en lo que han de decir en su defensión cuando serán llevados delante de los príncipes del mundo, porque el espíritu santo hablará por ellos, usa de este mismo vocablo, y allí claramente consta que lo usa el evangelista por «pensar.» Adonde dice «hacienda», el vocablo griego significa, como sería decir, «vitualia», las cosas de comer y de vestir. Por «ánimas» entiende vidas. Juan de Valdés, Comentario al evangelio de San Mateo, VI.

¹⁵⁰ Ejemplo citado por Bataillon en su nota 90. M. Bataillon, *op. cit.*, 1981 reimpr.: 306.

¹⁵¹ *Cuanto á las particularidades de la letra, se ha de advertir que iguala Cristo á la ira con el homicidio; diciendo que todos dos son dignos de juicio, entiende de ser juzgados como prevaricadores. Por «concilio» el vocablo griego significa el lugar adonde es pronunciada la sentencia, y parece que significa mas que juicio, así como el fuego del infierno es más que el concilio. Va Cristo encareciendo la cosa por desarraigarla de nuestros ánimos, conociendo que la ira y el odio nos son naturales, y así igualando á la ira*

- | | | |
|------|---|---|
| 5 18 | ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἔν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται | amen quippe dico vobis, donec praetereat coelum et terra, jota unum, aut unus apex non praeterierit ex lege, quoad omnia facta fuerint |
| | Porque os certifico que hasta que pase el cielo y la tierra, una jota o un ápice no pasará la ley hasta que todo sea hecho | digoos de verdad que primero dexará ser ser el cielo y la tierra que una jota o una tilde ¹⁵² quede por cumplirse de lo que está escrito en la ley |
| 6 28 | καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνει· οὐ κοπιᾷ, οὐδὲ νήθει | cognoscite lilia agri quomodo crescant: non laborant, neque nent |
| | reconoced los lirios del campo, cómo crecen, bien que no trabajan ni hilan | mirad cómo crecen los lirios del campo, que ni trabajan ni hilan |
| 7 12 | Πάντα οὖν ὅσα ἂν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὕτω γὰρ ἔστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται | omnia igitur quaecunque volueritis ut faciant vobis homines, sic et vos facite illis: haec enim est lex et prophetarum |
| | todo pues, cuanto querréis que los hombres hagan con vosotros, haced también vosotros así con ellos, porque esta es la ley y los profetas | pues mirad que hagáis con los hombres todo lo que queriades que ellos hiziesen con vosotros porque os digo de verdad que en esto consiste la ley y los profetas |
| 5 16 | οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν Πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς | sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant vestra bona opera, glorificentque patrem vestrum |

con el homicidio le pone el juicio como seria decir la pesquisa. Al «raca», que es vocablo de menosprecio y significa vano ó vanidad, pone el concilio como seria decir la sentencia, y al bobo pone el fuego del infierno, como seria decir la ejecución de la sentencia. Por este rigor entiendo que han de pasar todos los que partirán de la presente vida sin Cristo. Juan de Valdés, *Comentario al evangelio de San Mateo*, V.

¹⁵² La traducción *tilde* se explica a partir de la explicación que del vocablo originario ofrece Erasmo: Sed quid *apicem* dixit? Cum ne Graecorum quidem vetustissimis mos fuerit *apicibus* uti, et sero apud Hebraeos

	resplandezca vuestra luz en presencia de los hombres de manera que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro padre	quiero yo que vuestra luz resplandezca delante de los hombres, que vean vuestras buenas obras y den gloria a vuestro Padre
5 32	ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, παρεκτός λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι καὶ ὅς ἐάν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται	quisquis repudiaverit uxorem suam, nisi causa stupri, efficit ut illa sit adultera; et quicumque repudiatam duxerit, adulterium committit
	cualquiera que dejará a su mujer, no siendo por causa de adulterio, la hacer ser adúltera, y cualquiera que se casará con la dejada comete adulterio	quienquiera que desechare su muger, si no fuere por causa de adulterio, le da causa que cometa adulterio y, quienquiera que se casare con ella comete assi mesmo adulterio
5 12	οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν	sic enim persecuti fuerunt prophetas, qui fuerunt ante vos
	así también persiguieron a los prophetas que fueron antes de vosotros	dígoos de verdad que los prophetas que fueron antes de vosotros de la misma manera fueron perseguidos

Fijese el lector en el versículo 6 24, en el que el traductor del *Diálogo*, amén de introducir la expresión *es forçado*, sigue el principio de situar en primer lugar lo evidente y esperable o lo positivo y justo -en este caso lo primero es el amor y lo segundo el *aborrecer* y lo primero es el *allegarse* y lo segundo el *menospreciar*. El versículo 6 25 es, a su vez, un magnífico ejemplo de una sintaxis respetuosa con las exigencias de la lengua castellana, frente a Valdés que, además del italianismo *pensar a*, reproduce en un castellano de difícil comprensión el texto griego. El traductor del *Diálogo* no siente reparo en introducir léxico siempre que se necesita para la intelección del texto, como en los versículos 6 7, 7 25 y en todos los restantes.

receptum sit, accentiuncularum notas adscribere, quibus tamen hodie non utuntur (...).Erasmus de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 28.

Algunas de esas incrementaciones léxicas suponen la introducción de un período subordinado que clarifica el contenido original evitando la braquilogía. Ejemplo de ello son todos lo versículos siguientes:

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIALOGO</i>
5 21	ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις ya habéis que fue dicho a los antiguos	audistis quod dictum sit veteribus ya oýstes cómo fue dicho a los antiguos ¹⁵³
5 15	οὐδὲ καίουσιν λύχνον ni encienden candela	neque accendunt lucernam Y quando alguna candela encienden
5 15	τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μῶδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ y la ponen debajo del almud sino sobre el candelero y alumbr a todos los que están en casa	et ponunt illam subter modium, sed super candelabrum, et lucet omnibus qui sunt in domo no la ponen debaxo del almud, sino encima del candelero para que alumbr a todos los que están en la casa
5 41	καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἓν si alguno te alquilará para una milla	et qui te adegerit ad miliarium unum si alguno te alquilar para que vayas con él una legua

También es muy usual la resolución de participios en forma de oración de relativo como en los fragmentos siguientes:

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIALOGO</i>
5 14	οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη no se puede esconder la ciudad que está puesta encima de un monte	non potest oppidum abscondi supra montem situm la ciudad que está assentada sobre algún monte es imposible que se asconda

¹⁵³ Ejemplo citado por Bataillon en su nota 85. M. Bataillon, *op. cit.*, 1981 reimpr.: 304.

5 39	μη ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ no resistáis al mal	ne resistatis malo no resistáis al que os hiziere mal ¹⁵⁴
5 4	οἱ πραεῖς los mansos	mites los que tienen mansedumbre
5 6	οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην los hambrientos y sedientos por justicia	qui esuriunt et sitiunt justitiam los que están hambrientos y sedientos de justicia
5 7	οἱ ἐλεήμονες los misericordiosos	misericordes los que hazen misericordia
5 8	οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ los limpios en el corazón	mundo corde los que tienen el corazón limpio
5 9	οἱ εἰρηνοποιοί los que apaciguan	pacifici los que ponen en paz a sus próximos
7 6	τὸ ἅγιον lo santo	quod sanctum est lo que es santo ¹⁵⁵

La resolución del participio o del adjetivo en forma de oración de relativo contribuye en muchos casos a concretar el sentido del original. En este sentido destaca *e.g.* el versículo 5 39 en el que la traducción del *Diálogo* opta por una de las dos significaciones que Erasmo atribuye en sus notas al griego τῷ πονηρῷ. Erasmo, sin embargo, mantuvo la ambigüedad en su traducción con el latín *malo*. Lo mismo puede decirse del versículo 5 9 en el que, también ins-

¹⁵⁴ Erasmo explica que *malo* puede *vel ad rem referri potest, vel ad hominem*, pero señala que S. Juan Crisóstomo prefiere la interpretación *ad hominem*. Esta es precisamente la que acepta el traductor del *Diálogo*. Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 32.

¹⁵⁵ Erasmo explica su traducción, imitada en el *Diálogo*, del siguiente modo: *Sanctum autem positum est neutro genere pro re sancta, τὸ ἅγιον: nos vertimus, quod sanctum est. Judaei sanctum appellabant, quod esset semotum ab usu profane vulgi, et a consecratis cum reverentia tractandum.* Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 42.

pirado en la correspondiente nota de Erasmo, se le da un sentido activo al erasmiano *pacifici*. En otros versículos, como en el 5 6 y 7 6, el traductor del *Diálogo*, además de con las notas de Erasmo, contó con la propia traducción del humanista holandés.

Esta búsqueda de la expresión más adecuada y menos ambigua se resuelve en ocasiones con introducción de léxico, es decir, el castellano exige a veces léxico para reproducir lo que en el original es sintaxis o para trasladar la semántica de una palabra en toda su amplitud. Para ello el traductor del *Diálogo* utiliza sistemáticamente la bimetración de un único vocablo original, tal y como Vives había aconsejado. He aquí los casos más sobresalientes:

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIÁLOGO</i>
6 22	ὁ λύχνος la candela	lucerna la candela y la lumbre
6 22	φωτεινόν Claro	lucidum claro y resplandeciente
6 16	ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν descoloran sus caras	obscurant enim facies suas entristecen y desfiguran ¹⁵⁶ sus caras
6 26	τρέφει αὐτά las mantiene	alit illa las cría y sustenta
7 29	ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς como persona que tenía auto- ridad y no como los escribas	velut habens auctoritatem et non sicuti scribae como persona que tiene aucto- ridad y no como los letrados y phariseos ¹⁵⁷

¹⁵⁶ Esta traducción se basa en la nota que Erasmo escribe para este versículo diciendo lo siguiente: Est enim *obscurare*, ac *velut e conspectu tollere*: velut qui fucus utuntur, celant suam faciem, ac ceu persona tegunt; ita qui ficta macie tristisque pallore sanctimoniam simulant. Nam et pietas suam habet tenuitatem, suum pallorem, sed in quo Christi relucent alacritas.

¹⁵⁷ Ejemplo citado por Bataillon en su nota 93. M. Bataillon, *op. cit.*, 1981 reimpr.: 307.

7 22	δυνάμεις πολλάς muchos milagros	multas virtutes muchas maravillas y cosas grandes ¹⁵⁸
6 13	μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν no nos metas en tentación	ne inducas nos in tentationem no permitas que seamos derribados y vencidos en la tentación

Entre estos versículos es especialmente digno de destacarse el 6 16, en el que el traductor del *Diálogo*, inspirado en la nota de Erasmo, explica con su versión el sentido de *obscurecer* las caras. También interesante es el versículo 7 29, en el que incorpora el término *phariseos* como nombre técnico de los letrados. A este respecto es preciso anotar que el traductor del *Diálogo* añade *phariseos* aunque Erasmo explícitamente afirma en sus notas que esa palabra no aparece en ningún manuscrito.¹⁵⁹ Creemos que este traductor lo incorpora para aclarar el término *letrado* que en su época tenía una semántica bien alejada del término bíblico. Optó entonces por un vocablo con un significado parecido, es decir, un término que alude a aquel que entiende la religión como conjunto de formalismos.

Por último, parece adecuado que se comente el versículo 7 22, por ser otro ejemplo en el que Erasmo no refleja en su traducción la interpretación que él mismo hace del versículo.¹⁶⁰ A esta interpretación se atiene, sin embargo, el traductor del *Diálogo* que, con la acumulación de dos conceptos sinónimos recoge los dos sentidos del vocablo griego *δυνάμεις*: las cosas que se salen de lo normal y las cosas de especial envergadura. Valdés había traducido por *muchos milagros*, probablemente porque entendió que nadie, ni siquiera el que hace milagros, que es un signo de santidad, puede salvarse por sí mismo sin la gracia de Dios.¹⁶¹ El traductor del

¹⁵⁸ Ejemplo citado por Bataillon en su nota 92. M. Bataillon, *op. cit.*, 1981 reimpr.: 306-7.

¹⁵⁹ Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 44.

¹⁶⁰ *Virtutes multas*] *δυνάμεις*, ut intelligas *potenter facta*, quae vim divinam demonstrarent. Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 44.

¹⁶¹ Juan de Valdés, *Comentario al evangelio de San Mateo*, VI: La sexta cosa es que, si bien seremos tentados para ser humillados y mortificados con las tentaciones, que no seamos vencidos ni sobrepujados en ellas. Esto no lo pueden demandar deseándolo sino los que confían en Dios, y

Diálogo habla de *maravillas*, un término más general y menos apegado a la noción de santidad, y de *cosas grandes*, reproduciendo la nota de Erasmo. De esta manera la traducción explica y evita ambigüedades en el original, y lo hace teniendo en cuenta al hablante español.

En consecuencia, en todos estos ejemplos, la adición de léxico tiene como finalidad explicar, enfatizar o desambiguar un determinado término. Estos tres son los propósitos que rigen la traducción incorporada al *Diálogo* también en los casos siguientes:

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIÁLOGO</i>
5 1	τοὺς ὄχλους las gentes	turbas las compañías de gentes que le seguían
6 2	ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ταῖς ρύμαις, ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων e las sinagogas y en las calles por ser glorificados de los hombres	in conciliabulis et in vicis, ut glorificentur ab hominibus en los ajuntamientos de gentes, por las calles y lugares públicos, ¹⁶² porque los hombres los alaben y glorifiquen
7 22	ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ en aquel día	in illo die en aquel día del juicio
6 8	ὁ Πατὴρ ὑμῶν vuestro padre ¹⁶³	pater vester vuestro padre celestial

conocen la malignidad propia, la cual tiene necesidad de ser humillada y mortificada; los otros todos no querrian ninguna suerte de tentacion.

¹⁶² Esta traducción se explica desde la nota que Erasmo escribe para este versículo para explicar el término *synagoga*: Significat enim conventicula, quae solent fieri in plateis, ac foro, seu triviis. Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 34.

¹⁶³ El mismo ejemplo en 6 15. En 6 26 y 6 32 el original griego incluye el adjetivo οὐράνιος, traducido por Erasmo como *coelestis*. En 7 11 el traductor del *Diálogo* dice también celestial para trasladar el griego ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, que Erasmo reproduce también mediante una oración de relativo: *qui est in coelis*. Vives pensaría que es irrelevante en este caso el mantenimiento de la oración y, como el traductor del *Diálogo*, opta por

En conclusión, el traductor de *Diálogo* pretende que su traducción explique, enfatice o suprima toda ambigüedad del original, mientras Valdés procura seguir el original griego. Esta diferente opción traductoria es patente también en los casos siguientes, en los que el objetivo del traductor del *Diálogo* no es ya la matización de un vocablo, sino la utilización del término propio más adecuado sin aumentar ni reducir el léxico. En todos estos ejemplos, también como propone Vives, el vocablo de la traducción debe ser el adecuado al contexto y el sancionado por el uso:

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIÁLOGO</i>
5 13	ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῆ Si la sal se desvanece	quod si sal infautatus fuerit ¹⁶⁴ si la sal pierde su fuerza
5 19	ὅς ἐάν οὖν λύσῃ cualquiera que romperá	quisquis igitur solverit quienquiera que quebrantare
5 19	ποιήσῃ καὶ διδάξῃ hará y enseñará	fecerit et docuerit los guardare ¹⁶⁵ y os enseñare
5 46	τίνα μισθὸν ἔχετε· ¿qué premio tendréis?	quod praemium habetis? ¿qué galardón alcançaréys?
5 19	κληθήσεται será llamado grande	Vocabitur alcançará gran nombre
5 44	εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὕμᾱς decid bien de los que os mal- dicen	bene precemini devoentibus vos dessead bien a los que os di- zen mal

Entre todos estos ejemplos resulta interesante de destacar la traducción *pierde su fuerza* del versículo 5 13, donde Valdés dice *se desvanece*. El traductor del *Diálogo*, haciendo caso a la nota de

reducir la frase. Valdés en todos estos ejemplos sigue el testimonio griego fidedignamente.

¹⁶⁴ Erasmo explicó este versículo con las siguientes palabras: *Sal evanuerit* μωρανθῆ. (...) quid est *evanescere*? (...) Hic cum de sale loquatur, dicere debuit, *infatuatus fuerit*, sive *insipidus factus fuerit*, aut certe, ut Vallae placet, *desipuerit*. Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 27.

¹⁶⁵ Mismo ejemplo en 5 19.

Erasmus, parece considerar que el desvanecimiento sólo es aplicable a seres vivos. Lo mismo pasa en el versículo 5 19, porque la ley no se *rompe*, se *quebranta*, como dice el traductor del *Diálogo*.¹⁶⁶ Es muy habitual también en el traductor del *Diálogo* evitar el verbo *demandar* de uso jurídico y, donde Valdés lo utiliza, él dice sistemáticamente *pedir*.¹⁶⁷ Por último, en 5 46 se dice *alcançar* porque, unido a *galardón* frente al *premio* Valdés, insiste en el esfuerzo que debe hacer el hombre por conseguir la recompensa de sus acciones. El mismo sentido tiene el verbo *alcançar* en 5 19.

Esta misma justeza se observa en un vocablo tan repetido en estos fragmentos de Mateo como el griego ἀδελφός. El traductor del *Diálogo* lo traduce de dos formas según el contexto (1) como *hermano* cuando se usa en sentido propio y (2) como *prójimo* cuando aparece en sentido general:

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIÁLOGO</i>
5 47	ἐὰν ἀσπάσησθῃ τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον si solamente saludaréis a vuestros hermanos	et si complexi fueritis fratres vestros tantum si tan solamente amaredes a vuestros hermanos ¹⁶⁸
5 22	τῷ ἀδελφῷ hermano	fratri prójimo
5 23	ὁ ἀδελφός Hermano	frater prójimo
7 3	τοῦ ἀδελφοῦ hermano	fratres hermano
7 4	ἢ πῶς ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου cómo dirás a tu hermano	aut quomodo dicis fratri tuo con qué cara dirás tú a tu hermano

¹⁶⁶ Lo mismo en el versículo 5 19.

¹⁶⁷ Véanse los versículos 5 42, 6 8, 7 7, 7 8, 7 9, 7 10 y 7 11.

¹⁶⁸ Erasmo en su nota correspondiente a este versículo explica que *fratres* equivale en este contexto a *cognatos*. El traductor del *Diálogo* le sigue traduciendo *hermanos*. Esto es relevante porque, la mayor parte de las veces, traduce por *prójimo*, salvo cuando Erasmo propone otra cosa en una nota. Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 33.

Otros ejemplos semejantes son los siguientes:

	TEXTO GRIEGO / TRADUCCIÓN DE VALDÉS	ERASMO / TRADUCCIÓN DEL <i>DIALOGO</i>
5 23	τὸ δῶρον don	munus ofrenda
5 25	εἰς φυλακὴν ministro	ministro executor ¹⁶⁹
6 25	τῇ ψυχῇ (...) τῷ σώματι ánima (...) cuerpo	anima (...) corpus vida (...) cuerpo ¹⁷⁰
6 29	ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ en toda su gloria	in universia gloria sua en toda su prosperidad
7 3	τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος ves la arista	vides festucam miras tú la pajuela
7 16	ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς por sus frutos los conoceréis ¹⁷¹	a fructibus ipsorum agnoscetis eos por sus obras los conoceréis
7 18	δένδρον σαπρὸν árbol malo	arbor putris árbol podrido ¹⁷²

¹⁶⁹ Esta traducción se basa en la nota de Erasmo, en la que explica que *minister* equivale a *exactor* o persona que ejecuta la sentencia. Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 30.

¹⁷⁰ Erasmo aclara que en este pasaje el evangelista *animam pro vita posuit*. Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 40. El holandés, sin embargo, dice *anima* en su traducción. Este ejemplo, por tanto, es otro de los señalados más arriba en los que el traductor del *Diálogo* tiene presente las notas de Erasmo más allá de la traducción misma del gran humanista.

¹⁷¹ Idéntica traducción en 7 17, 7 18, 7 19 y 7 20.

¹⁷² Erasmo en nota explica su traducción con palabras que son tenidas en cuenta por el traductor del *Diálogo*: *Arbor mala* | καρπὸν est, non ποιηρὸν, quod magis *putrem* sonat et *carie vitiatam*, aut *marcidam*, quam *malam*, si quid Suidae credimus. Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, 2001: VI, col. 43.

7 24	ἀνδρὶ φρονίμῳ	viro prudente/viro fatuo
7 26	ἀνδρὶ μωρῷ al hombre sabio/hombre ne- cio	varón prudente/varón necio
6 22	ἀπλοῦς sencillo	simples simple
6 23	σκοτεινόν obscurio	tenebrosum tenebroso

En todos estos ejemplos, en los que siempre se comprueba el esfuerzo del traductor del *Diálogo* por reproducir su original del modo más correcto,¹⁷³ destaca la traducción *vida* en el versículo 6 25, que identifica el alma con el principio vital siguiendo la nota indicada de Erasmo, o el 6 29, donde suprime el término *gloria* por aludir a la gracia de la salvación que alcanzan los escogidos. También destaca la versión *obras* que remite de nuevo al valor que a juicio de un autor como Vives tienen las obras.

No parece necesario acumular más ejemplos. El análisis de la traducción de los capítulos 5-7 de Mateo inserta en el *Diálogo de Doctrina Christiana* atribuido por M. Bataillon a Juan de Valdés, y la confrontación de las ideas religiosas del propio Juan de Valdés con las que se derivan del propio diálogo y de la exégesis inherente a toda traducción, conducen a negar la autoría valdesiana de la traducción —y del diálogo. A modo de resumen puede decirse que no concuerda con Valdés la religión moral defendida en el *Diálogo* ni la concepción y uso de la biblia apoyada en sus páginas. Tampoco concuerdan con Valdés las técnicas de traducción utilizadas en la versión del *Diálogo*. Como se ha puesto de manifiesto, la noción de *literalidad* defendida por el conqueño es diametralmente opuesta a la traducción interpretativa que realiza el traductor de los pasajes de Mateo del *Diálogo*. Si Valdés fuera el traductor de los capítulos de Mateo recogidos en el *Diálogo* habría que suponer no ya una evolución, sino un cambio radical e incluso contradictorio al menos en sus técnicas de traducción y en su exégesis del pasaje.

¹⁷³ Las traducciones de los versículos 6 22, 6 23, 7 18 y 7 24 remiten también a la traducción de Erasmo.

Por otro lado, no sería suficiente para justificar este hecho la curiosa teoría defendida por J.C. Nieto¹⁷⁴ y recogida por C. Gilly¹⁷⁵ y por D. Estrada¹⁷⁶ de que el uso de Erasmo en el *Diálogo* es una máscara. De ser así sería una máscara poco *cubridora*, pero, además, exigiría en el autor del *Diálogo* un esfuerzo de disociación tan grande que, si se permite la expresión, estaríamos más ante una esquizofrenia que ante un intento consciente de ocultarse. En cualquier caso si el *Diálogo* es coherente, si el uso de los capítulos 5-8 de Mateo casa con la espiritualidad erasmista y si la traducción se justifica desde los postulados humanísticos de respeto por las dos lenguas implicadas en la translación, por qué razón entender esta coherencia como *máscara*. Tal vez la máscara no se la puso el traductor del *Diálogo*, sino que se la han puesto los que han querido ver a Juan de Valdés como su traductor —y autor. Tal vez esta teoría fuera la única posibilidad de conciliar las diferentes *ideologías religiosas* de Valdés y del traductor del *Diálogo*.

Esto no quiere decir que no pueda haber puntos de coincidencia entre uno y otro, como los hay entre Erasmo y Lutero, sobre todo si no se olvida que estos autores no siempre pensaron igual el uno del otro, sino que se fueron separando a través de la matización de su pensamiento a medida que la distancia entre Roma y Lutero se hacía más grande e insalvable. Este hecho hizo necesario que los humanistas se definieran y delimitaran su pensamiento. Lo mismo cabe decir de Vives, que no siempre pensó lo mismo de Lutero. Por tanto, las convergencias de pensamiento entre el *Diálogo* y Lutero o Valdés podrían explicarse de manera sencilla como convergencia ideológica en un momento en el que las posturas de las diferentes reformas todavía no estaban petrificadas sin descartarse, como parece lógico, que uno y otros utilizaban las mismas fuentes paulinas o patrísticas, caso de San Agustín. Muchas veces la sincronía, el contacto, los intereses comunes resultan más explicativos que la filiación.

¹⁷⁴ J.C. Nieto: *Juan de Valdés y los orígenes de la reforma en España e Italia*. México-Madrid-B. Aires, 1979: 229.

¹⁷⁵ C. Gilly, *art. cit.* 1983: 257-306. Este autor ha repetido la misma idea en otros trabajos.

¹⁷⁶ Juan de Valdés, *op. cit.*, 2008: 32-4; 39; 76.

CORONEL RAMOS, Marco Antonio, «Juan Luis Vives y Juan de Valdés ante Mt. 5-7: traducción y exégesis», *SPhV* 10 (2007), pp. 321-378.

RESUMEN

El Sermón del Monte, transmitido por Mt. 5-7, se convierte en el fundamento doctrinal de las diversas reformas europeas del siglo XVI. En el *Diálogo de Doctrina Christina* atribuido a Juan de Valdés por Bataillon se incluye una traducción de estos capítulos evangélicos. El autor del trabajo trata de demostrar que el uso teológico que se hace en el *Diálogo* de Mt. 5-7 así como su exégesis y traducción no coinciden con el pensamiento ni con el quehacer filológico y escriturístico de Juan de Valdés. Esta traducción debe ser colocada en la órbita del erasmismo representado por autores como Luis Vives.

PALABRAS CLAVE: Humanismo, Reformas, Juan de Valdés, Luis Vives, Exégesis Bíblica, Teoría de la traducción.

ABSTRACT

The Sermon of the Mount, transmitted by Matthew 5-7, becomes the doctrinal foundation of the diverse European Reforms of the 16th century. In the *Diálogo de Doctrina Christina* attributed to Juan de Valdés by M. Bataillon, a translation of these evangelical chapters is included. The author of this paper tries to demonstrate that the theological use of Matthew 5-7 in the *Diálogo* as well its exegesis and translation does not coincide neither with the thought nor with the philological and biblical patterns of Juan de Valdés. This translation must be placed in the orbit of the European erasmism represented by authors such as Luis Vives.

KEYWORDS: Humanism, Reforms, Juan de Valdés, Luis Vives, Biblical Exegesis, Translation's Theory.