



EN CONVERSACIÓN CON LA MUERTE: SENDEROS HACIA EL ÚLTIMO TRANCE EN EL DIÁLOGO LITERARIO DE LOS SIGLOS DE ORO¹

IN TALK WITH DEATH: WAYS TO THE LAST TRANCE IN THE LITERARY DIALOGUE OF THE SPANISH GOLDEN AGE

*Germán Redondo Pérez**

Fechas de recepción y aceptación: 22 de julio de 2023 y 2 de septiembre de 2023

DOI: https://doi.org/10.46583/specula_2024.8.1117

Resumen: en este artículo se realiza un estudio sobre un corpus de cinco artes de bien morir concebidas como diálogos literarios. Para ello, se han seleccionado textos escritos en diversas etapas de los Siglos de Oro de la literatura española: 1539, 1565, 1582, 1593 y 1612. El propósito ha sido observar cómo se tratan de manera diferente, similar o matizada temas análogos en textos con idénticos fines, pero creados en épocas distintas. El resultado consiste en la delimitación de varios aspectos predominantes en las cinco obras, ejemplificados mediante citas de cada uno de los textos estudiados, que permiten la comparación entre sí para establecer los rasgos propios del *ars moriendi* dialógica de época áurea.

Palabras clave: arte de bien morir, diálogo literario, Siglos de Oro, escatología, Contrarreforma, espiritualidad.

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto PID2021-125646NB-I00 (Ministerio de Ciencia e Innovación), *Dialogyca: Del manuscrito a la prensa periódica. Estudios filológicos y editoriales del diálogo hispánico en dos momentos 2 (DIALOMOM 2)*, Emilio Francisco Blanco Gómez (IP1), Ana Vian Herrero (IP2), Instituto Universitario “Seminario Menéndez Pidal” (Universidad Complutense de Madrid).

*Mail: gredondo@ucm.es. Departamento de Literaturas Hispánicas y Bibliografía / Instituto Universitario “Seminario Menéndez Pidal”, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología (edificio D), calle del Profesor Aranguren, S/N, 28040 Madrid.



Abstract: In this article a study is made on a corpus of five arts of dying conceived as literary dialogues. For this, texts written in different stages of the Golden Age of Spanish literature have been selected: 1539, 1565, 1582, 1593 and 1612. The purpose has been to observe how similar themes are treated in different or parallel ways in texts with identical aims, but created at diverse times. The result has been the delimitation of several predominant aspects in the five works, exemplified by citations from each of the texts studied, which allow a comparison with each other to establish the characteristics of the dialogic *ars moriendi* of the Spanish Golden Age.

Keywords: art of dying, literary dialogue, Spanish Golden Age, eschatology, Counter-Reformation, spirituality.

1. INTRODUCCIÓN

Aunque el tema de la muerte, como indiscutible motivo universal, se ha tratado por extenso en todas las épocas y culturas, es particularmente entre la Baja Edad Media y la primera mitad del siglo XVII cuando proliferan en Europa un sinnúmero de textos, tanto ensayísticos como literarios, así como creaciones artísticas en diferentes formatos, que tienen en el último trance su eje vertebrador y razón de ser, asunto que induce a la reflexión sobre el más allá y provoca el afloramiento de las diferentes tendencias espirituales que, con especial intensidad, se manifestaron durante esos siglos².

El diálogo literario ha sido un género propicio para la difusión de ideas desde tiempos muy remotos, y esto hace entender que, dadas sus características inmanentes, no se mantuviera ajeno a las corrientes espirituales en torno a la muerte que brotaron en Occidente desde finales de la Edad Media. Debido a sus condiciones para el debate y el análisis pormenorizado de diferentes posturas, el diálogo se convirtió en un género favorable al planteamiento de las propuestas relacionadas con el modo adecuado de morir, o con la forma óptima

² Algunos de los trabajos esenciales para aproximarse a las artes de bien morir son los de Chartier (1976, pp. 51-75), Ariès (1977, pp. 129-133), Vovelle, (1983, pp. 142-146 y pp. 205-212), Morel d'Arleux, (1993: II, pp. 719-734), Martínez Gil (2000, pp. 63-71), Rey Hazas (2003, pp. xi-xlv), Sanmartín Bastida (2006), Infantes de Miguel (2008, pp. 7-20) o Ruiz (2011, pp. 315-344).



de vivir, hasta la llegada del momento postrero, instante en el que cobrarían todo su sentido con el fin último de la salvación eterna³.

De este modo, son varios los diálogos que abordan el tema de la muerte no solo como marco ficcional que dé lugar a la interlocución sobre aspectos muy variopintos del ser humano, frecuentemente tratados con un visible tono satírico, tal y como se aprecia en los *Dialogi mortuorum* de Luciano y muchos de los que se escriben bajo su influjo, sino como verdadero motor y núcleo principal del proceso argumentativo desarrollado en el texto. La muerte se convierte, por tanto, en el corazón mismo de la creación literaria de carácter dialógico, y, como consecuencia de ello, en el motivo que propicia la reflexión trascendental anexa a la obra artística.

Durante los siglos XVI y XVII se escriben varios de estos diálogos en los que la muerte ocupa un lugar central. De todos ellos, se pueden destacar cinco, los que conforman el corpus estudiado en este trabajo, que dan buena cuenta de los elementos recurrentes en estas obras de carácter escatológico, donde, como se verá a continuación, su tratamiento resulta variable, o coincidente, dependiendo del momento histórico, autor, destinatario y propósitos que las definan. De este modo, se puede observar cómo en el primer diálogo de la serie existe un claro objetivo de apaciguar inquietudes, en sintonía con el género de la *consolatio mortis* que tanto interés despertó en la primera mitad del siglo XVI, para derivar hacia un desarrollo en el que aflora la ideología contrarreformista en los siguientes, que transitará hacia el tremendismo característico de las artes de bien morir finiseculares, hasta retornar de nuevo al espíritu consolatorio propio de los textos mortuorios de influencia erasmiana, algo que se observa en el último diálogo analizado y que nos sitúa ya en pleno siglo XVII.

Los diálogos que integran el corpus estudiado en este trabajo son los siguientes:

- 1) Anónimo, *Consuelo de la vejez. Aviso de bien vivir. Apercibimiento y menosprecio de la muerte*, Salamanca [s.i., pero Pedro de Castro], 1539.

³ Para las artes de bien morir en forma de diálogo, véanse los artículos de Redondo Pérez (2019a, pp. 13-25; 2019b y 2019c, pp. 179-192), donde se estudian particularmente dos de los diálogos incluidos en el corpus de este trabajo: *La última batalla y final congoja con que aflige el demonio al hombre en el artículo de la muerte* (1593) y el *Diálogo de la alegría del alma contra el temor de la muerte* (1612).



- 2) Pedro de Navarra, *Diálogos de la preparación de la muerte*, Tolosa, Jacques Colomies, [s.a., pero 1565].
- 3) Francisco Miranda Villafañe, *Fantástica filosofía*, Salamanca, Herederos de Mathías Gast, 1582.
- 4) Jerónimo de los Ríos Torquemada, *La última batalla y final congoja con que aflige el demonio al hombre en el artículo de la muerte para hacerle desesperar de su salvación*, Valladolid, Andrés de Merchán, 1593.
- 5) Tomás Bernabé, *Diálogo de la alegría del alma contra el temor de la muerte*, Cuenca, Salvador Viader, 1612⁴.

2. CONSUELO DE LA VEJEZ. AVISO DE BIEN VIVIR. APERCIBIMIENTO Y MENOSPRECIO DE LA MUERTE (ANÓNIMO, 1539)

La primera obra de este corpus es el *Consuelo de la vejez*, un diálogo anónimo impreso en Salamanca (1539) que se inspira en la obra *De preparatione ad mortem* de Erasmo, publicada solo cinco años antes, en 1534, y que su autor pudo haber leído en la versión castellana de Bernardo Pérez de Chinchón, impresa en Valencia en 1535 por Francisco Díaz Romano⁵. El *Consuelo de la vejez* presenta a dos amigos, ambos de edad avanzada, que se encuentran para conversar acerca de un tema del que derivarán muchos otros aparentemente tangenciales, aunque terminan convergiendo en el asunto central de manera decisiva, tal y como ocurre en buena parte de los diálogos literarios. El modelo dialógico más presente en el texto es el ciceroniano, con largas intervenciones de los interlocutores *in utramque partem*. La acción comienza *in media res*

⁴ Del total de cinco obras que integran este corpus, solo existen ediciones modernas del *Consuelo de la vejez*, a cargo de García de la Cruz (2007), y de los *Diálogos de la preparación de la muerte*, por Ocasar (2010, pp. 949-1078), que sigo para las citas que realizo de ambos textos.

⁵ Calero (2014) atribuye a Luis Vives, y no a Pérez de Chinchón, esta traducción al castellano del texto de Erasmo. Para el *Consuelo de la vejez*, consúltese en la base de datos *Dialogyca BDDH* la ficha elaborada por Críez (BDDH33): <https://iump.ucm.es/DialogycaBDDH/BDDH33/consuelo-de-la-vejez-aviso-de-bien-vivir-apercebimiento-y-menosprecio-de-la-muerte/>



con el interlocutor Albano quejándose de manera lastimera sobre el estado de su vejez, lamento interrumpido por la aparición de su amigo Briciano, que se halla en una situación similar, ya que parece tener, como Albano, muchos años y fatigas a sus espaldas, aunque, según se aprecia durante el transcurso del diálogo, este afronta los inconvenientes y lastres de su edad de una manera muy distinta a la actitud quejicosa de su compañero:

ALBANO: [...] Quiero por agora poner en esto silencio, porque veo venir a mi amigo Briciano, al qual, también como a mí, has traído al fin de sus días, y as puesto en tanto trabajo, y privado así de sus fuerças. ¡Qué lástima tengo! verle quál viene turbado, la cabeça blanca, pelada la calba, temblándole los pies y las manos, y tal que apenas puede acá llegar. Y a mí has así tratado que, aunque quiero, no puedo salir a recebirle para abraçarle y regocijarme con él como otro tiempo solía. (Anónimo, 2007 Ed., p. 181)

Según esta primera presentación, parece que ambos interlocutores se encuentran al mismo nivel: son dos amigos de edades parecidas y en circunstancias similares, pero hay un hecho que marca la diferencia, pues, tal y como se infiere de las palabras de Albano, Briciano es religioso y espera de él la bendición para aliviar su angustia:

ALBANO: [...] señor, perdonad y vos vengáis en *buena hora* bendito de Dios, que tanto plazer y consuelo me avéys dado con vuestra vista y venida. Por tanto, por la dignidad de las órdenes que tenéys, os suplico me deys vuestra bendición antes que os sentéys porque recibiré con ella grande descanso, según estoy trabajando con esta hedad que ansi a todos nos maltrata. (Anónimo, 2007 Ed., pp. 181-182)

Desde ese mismo momento, se establece el pacto argumentativo que hará progresar el diálogo hacia una multiplicidad de temas sobre los que Briciano, en su función de maestro, intentará persuadir a Albano. Aunque este último desempeña la función de discípulo, en absoluto se muestra sumiso a todas las enseñanzas que proceden de su amigo, pues se cuestiona muchas veces, y se niega a creer otras, aquello que le declara Briciano. Como suele ocurrir en muchos diálogos, la función del interlocutor que actúa como discípulo resulta fundamental, pues sirve para inducir las enseñanzas del maestro, refutarlas y,



de paso, señalar la equivocación del aprendiz, o acierto, de forma más o menos explícita según la intencionalidad del autor⁶.

Albano, el discípulo, cumple con una función análoga a la del enfermo o agonizante en las artes de bien morir, pues, en este caso, sustenta sobre la duda las reflexiones que a la postre le permiten redimirse. No obstante, aquí no se observa una instrumentalización de la duda para obtener la condena del alma, práctica que ejerce de forma constante la Tentación, *alter ego* del demonio y abstracción personificada como interlocutor, en el arte de bien morir de Jerónimo de los Ríos Torquemada que se analizará más adelante, sino que la duda es en este caso hábilmente manejada por Briciano para conseguir el efecto contrario, estrategia que también aplicará la abstracción del Alma en la *Fantástica filosofía*, lo que equipararía a este interlocutor con el maestro-confesor que aparece a menudo en estas artes de bien morir.

El tema de la vejez se presenta en esta obra desde su doble vertiente, contemplando pros y contras, un recurso muy habitual en el género dialógico para suscitar el debate y la reflexión del lector. Si bien es cierto que el intercambio de argumentos en la mayoría de los casos se termina decantando del lado del maestro, es interesante observar cómo la defensa de una idea resulta más eficaz si se hace una disección de todas las opiniones, incluida la del discípulo, con la que se evidencia el error frente al auditorio particular, conformado por el interlocutor discípulo en el texto, y ante el auditorio general, configurado por el lector, para reforzar y legitimar la tesis del maestro cuando se pone de manifiesto su hegemonía argumentativa⁷. En este caso, por un lado, se expone la visión negativa sobre la vejez que tiene el discípulo, y, por otro, la encomiástica, completamente opuesta a la de Albano, que tiene el maestro sobre el mismo asunto. Los argumentos de Albano se dirigen, principalmente, a poner de relieve el deterioro físico y sensorial del cuerpo, mientras que los de Briciano insisten en el beneficio espiritual que la vejez aporta. Los razonamientos que elabora el interlocutor maestro se pueden desgranar en varias ideas clave

⁶ Véase Vian Herrero (2021, pp. 321-339) para un análisis detallado de la complejidad que puede adquirir ese tipo de interlocutor.

⁷ Para los conceptos de ‘auditorio universal’ y ‘auditorio particular’, sigo a Perelman y Olbrechts-Tyteca (2015, pp. 65-78).



que conforman el relato consolatorio de la vejez, algunas de ellas tópicos muy reconocibles para los lectores de la época.

Por un lado, Briciano remarca el carácter inexorable del paso del tiempo, que termina consumiendo todo y a todos, por muy perdurables que estos parezcan:

BRICIANO: ¿Cuál figura o ymagen avéys visto, por de duro metal que sea, que la antigüedad no la aya deshecho y el tiempo desfigurado y afeado y consumido? Pereció la antigua Babilonia; despoblóse la poblada Thebas; cayéronse los muros de la cercada y torreada Corintho; deshízose la fuerte Troya; fenesció la rica Carthago; no ha quedado Pyramis, ni algún superbo sepulcro que no aya fenescido. ¿Y vos, siendo de tan vil masa, tan flaca y deleznable, y de un poco de ceniza, queríades siempre permanecer en una figura? (Anónimo, 2007 Ed., pp. 187-188)

Asimismo, se idealiza el estado de la vejez como momento previo a la muerte y, en consecuencia, como antesala de la salvación. Así lo expresa Briciano sirviéndose de Cicerón⁸:

¡O, bienaventurado y dichoso el día aquél en que me partiré para el colegio y eternal compañía de los divinos espíritus! Lo qual tanto desseo y con tanto hervor cobdicio, que aunque alguno de los dioses me hiziese rejuvenir y bolver a mi primera hedad, no lo tomaría ni lo aceptaría por más compellido e importunado que fuesse, porque me parece que sería como a quien acabado un largo y *fragoso* camino le buelven al principio d'él. (Anónimo, 2007 Ed., p. 193)

También se plantea en este texto la vejez como penitencia y, por consiguiente, como oportunidad irrenunciable para el arrepentimiento y la posible salvación. Al igual que en otros diálogos del corpus estudiado —en la *Fantástica filosofía*, por ejemplo—, el tipo de vejez que experimenta el doliente, o el enfermo si se realiza la generalización como personaje tipo del *ars moriendi*, está directamente relacionada con el modo de vida que este haya tenido durante su juventud, es decir, se ve como su consecuencia directa, tanto física como espiritual. Así pues, Briciano muestra que la vejez debe llevarse como una cruz

⁸ Según García de la Cruz (2007, p. 193, n. 113), recurre al menos a *De senectute*, XXIII, p. 84.



con la que hacer la debida penitencia por los errores cometidos en el pasado, algo de lo que debería sentirse afortunado su portador, pues se trata de una vía hacia la salvación; así se lo dice Briciano a su amigo:

Mirad que nos haze señalada merced Dios, que pues siendo moços no quesimos tomar su cruz y ponerla sobre nosotros, agora Él nos la pone, y Él nos la carga, y Él nos favorece a *llevarla*. No penséys que es otra cosa estas enfermedades, pasiones, tristezas, gemidos, çoçobras, desdichas, dissavores, persecuciones que esta hedad trae consigo sino aquella amargosa cruz en que Dios manda nos pongamos; por tanto ved cuánto nos va en tener paciencia con ella, holgar con nuestras penas, descansar en nuestros llantos, reposar con nuestros gemidos, purgarnos con este azivar [sic] que tan poco amarga y tan larga salud nos cobra. ¡O, señor Albano, y si esto advertiéssemos, por quán dichosa edad terníamos ésta! [...] ¡O, senetud, menosprecio del mundo, açote de nuestra carne, médico de nuestra enfermedad, purga y sangría que nos evacuas todos los vanos humores de enfermedades passadas! (Anónimo, 2007 Ed., pp. 212-213)

Del mismo modo que se realiza un encomio de la vejez, se produce una denostación de la juventud. Si se considera la vejez como el estado óptimo para lo espiritual, en el lado opuesto se situaría la juventud, momento propicio para la irreflexión y el pecado, con lo que se concluye en la superioridad de una frente a la otra. Así habla Briciano a su amigo en referencia a la juventud que Albano tanto añora:

¿Qué mayor locura queréys de aquella edad que ver andar como locos, oy en juegos, mañana en farsas, otro día en questiones? Ni saben qué piden ni qué es lo que quieren, ni a dó van ni a dó vienen, qué les plaze ni qué les desplaze, qué les es nocivo o qué provechoso, no se acuerdan para qué nacieron y cómo van a la muerte, sino andan como salvages y muchos dellos mueren como animales, cercados de sus juveniles movimientos y de sus y [sic] bestiales desseos. Pues si esto no, ¿qué otra cosa os agrada? ¿Aquél olvido de Dios? ¿aquél descuydo de vida? ¿aquél desperdiciar tiempo? la pérdida del qual con más justo título lloraríades, a mi ver, si enteramente alcançásedes a conocer su valor. (Anónimo, 2007 Ed., pp. 216-217)

Asimismo, se detallan en este diálogo algunas de las quejas habituales sobre la vejez que también se observan en textos como la *Fantástica filosofía*.



Un ejemplo de ello es la pérdida de visión que se manifiesta tras el periodo de juventud, algo de lo que se lamentan tanto Albano en el *Consuelo de la vejez* como Bernaldo en la *Fantástica filosofía*. La merma en la capacidad para ver se analiza en el doble plano físico-espiritual que, según ya se ha apuntado, desde un principio emplea Briciano para contraponer la juventud a la senectud, si bien terminan interrelacionándose, como también ocurre en la *Fantástica filosofía*. De este modo, el interlocutor maestro realiza una defensa de la vista trascendental, es decir, aquella que permite observar desde el alma, en oposición a la vista física, que es la que favorece el pecado mediante la observación ocular. Para ello, aduce algunos ejemplos de la vista física que inciden en lo libidinoso, atribuido de forma constante a la juventud en el texto, como el episodio de adulterio entre David y Betsabé, y el de incesto ocurrido entre Amnón y Tamar (Anónimo, 2007 Ed., p. 231). En contraste con ellos, se ofrecen otros ejemplos representados por hombres virtuosos que renunciaron voluntariamente a la vista física para lograr la vista espiritual, como Demócrito, quien, “por ver más interiormente se sacó sus propios ojos, al qual en esto otros muchos imitaron” (Anónimo, 2007 Ed., p. 232), u otros ilustres personajes a los que se les confirió, con cita a Petrarca mediante, la invidencia no como castigo divino, sino como don para la clarividencia: “Por tanto Tyresias, aquel famoso adevino al qual refiere Petrarcha, dezía: ‘Cubrió Dios los ojos de la cara y passó toda la luz al corazón’” (Anónimo, 2007 Ed., pp. 231-232).

El interlocutor maestro de este diálogo enfatiza la idea de que la vejez, con su pérdida de visión, es una oportunidad más para emplearse mejor en la contemplación de lo realmente importante, que, sin embargo, no es perceptible desde los sentidos físicos ya deturpados por el paso del tiempo. Al respecto, cabe señalar la cita del salmo 120 con la que comienza la *Última batalla y final congoja*, y a la que recurre el Enfermo para invocar la ayuda de Dios en su lucha contra el demonio: “Levavi oculos meos in montes”, donde los ojos, de acuerdo con lo dicho, son los del alma, los espirituales, que permiten contemplar a Dios y, en consecuencia, vislumbrar la vía correcta para la salvación.

Otra de esas quejas contra los achaques de la vejez que se producen en varios de los diálogos estudiados, como ocurre en el caso de la *Fantástica filosofía*, es la dificultad que tienen las personas en su senectud para conciliar el sueño. Como ya se ha comentado al respecto de la vista, también el sueño, o la falta de él, tiene un doble sentido, tanto real, que lo sitúa en el plano físico, como



figurado, que lo ubica en el plano espiritual. Según Briciano, la queja de su amigo no sería tal si este fuera capaz de apreciar las cualidades que tiene la carencia de sueño, pues, de nuevo, se insiste en la idea del don recibido, que, en este caso, favorece la reflexión acerca de Dios. Es la vigilia, y no el sueño, la que concedería la posibilidad de pensar en lo divino gracias al ambiente propicio que ofrece la tranquilidad de la noche:

Por tanto, esta edad nos recuerda y haze despertar con sobresalto, para que en el silencio de la noche, en lo más profundo della, quando todas las cosas callan y están quietas, y no hay quien nos estorve, entonces nos recojamos con nosotros mismos, entonces llamemos a Dios, entonces nos recordemos de las ofensas que contra Él cometimos, entonces lloremos delante d'Él y pidamos misericordia de nuestra sobrada malicia. (Anónimo, 2007 Ed., p. 237)

Se trata, como vemos, de un “despertador natural” que permite al alma estar vigilante, imagen que se mantiene en la órbita del género de los despertadores espirituales tan característicos de la época⁹.

Si ya se ha visto cómo se reivindica la senectud por ser esta la etapa de la vida más próxima a la muerte, en el *Consuelo de la vejez* se produce también una alabanza explícita de la misma muerte como motivo de descanso. Difiere en ello de la perspectiva que se encuentra en diálogos como la *Última batalla y final congoja*, donde este momento final es causa de temor para el Enfermo, espanto para quien se sabe pecador y siente la amenaza constante de la Tentación. Así lo expresa Briciano:

¡O, dichoso cambio aquél adonde dexando este cuerpo dexaremos enfermedades!, morirá nuestra hambre, morirá nuestra sed, morirá nuestro frío, morirán

⁹“Era exactamente de este modo como el tópico de la calavera funcionaba culturalmente en nuestro barroco, en cuyo vocabulario podían incluso ser sinónimos los términos *memorar* y *despertar*, como sostiene Covarrubias en su *Tesoro*, en donde memorar, recordar, significa “despertar el que duerme o volver en acuerdo”. Despertar es, pues, salir del sueño, en este caso el sueño de la vida terrenal, del mundo. Éste es el sentido que permite entender también los “despertadores cristianos”, textos destinados a revelar el engaño del mundo, es decir, a engendrar el *desengaño*, como podrían ser el *Estímulo*, y *despertador del alma dormida* de Alonso de Vascones, quien advierte sobre la importancia de “traer siempre delante de los ojos la memoria de la muerte [...]” (Vives-Ferrándiz, 2011, pp. 15-16).



nuestras congoxas, morirán nuestras tristezas, fenescerán nuestras penas, acabarán las çoçobras y todo aquello que en esta vida contino nos acosava. (Anónimo, 2007 Ed., p. 263)

En un extremo contrario al agónico tránsito del Enfermo en la *Última batalla y final congoja*, que clama misericordia por los pecados cometidos con el fin de salvar su alma, se encuentra la reiteración que se produce en el *Consuelo de la vejez* sobre el correcto modo de vivir, que es lo que permitiría llegar con la tranquilidad necesaria al momento postrero, idea que se desarrolla principalmente en las *artes moriendi* con influencias erasmianas:

Y esto parece cierto, porque delante los ojos traemos la muerte y no la vemos, con las manos la palpamos y no la sentimos, danos muchas bozes y no la entendemos y *hazémonos* siempre sordos. Y así viene que cuando sentimos su peligro no hallamos ningún remedio. Por tanto esto poco que nos queda, trabajemos por bien vivir y mucho más por bien morir; vivamos de tal manera que no seamos pesados a nadie, ni ásperos en *nuestras* palabras, ni en condiciones rixosos, ni doblados en promesas, ni duros de coraçones. (Anónimo, 2007 Ed., pp. 294-295)

3. *DIÁLOGOS DE LA PREPARACIÓN DE LA MUERTE*, PEDRO DE NAVARRA (1565)

Los *Diálogos de la preparación de la muerte*, según manifiesta el autor en la carta con la que prologa su obra, dirigida a Francisco de Eraso, secretario del emperador Carlos V, son producto de un ejercicio literario presentado en la academia de Hernán Cortés a propuesta de Juan de Estúñiga, quien ofrece a Pedro de Navarra escribir sobre “la orden que todo buen cristiano ha de tener en aparejarse para bien morir” (Navarra, 2010 Ed., p. 951)¹⁰. Es importante destacar al respecto que, según se indica en la carta mencionada,

¹⁰ Véase la introducción de Ocasar (2010, pp. 813-834) a los *Diálogos* de Pedro de Navarra y, particularmente, su edición de los *Diálogos de la preparación de la muerte* (Navarra, 2010 Ed., pp. 949-1078), que, como se ha indicado anteriormente, sigo en las citas textuales de esta obra.



“el sujeto de la disputa fue el principal privado del César, Francisco de los Cobos” (Navarra, 2010 Ed., p. 951), personalidad que se proyectará en uno de los interlocutores principales de la obra, Basilio, como se verá a continuación.

Al igual que en el *Consuelo de la vejez*, se emplea aquí la configuración dialógica de maestro-discípulo con la intención de canalizar la doctrina que se quiere transmitir a través de esta *ars moriendi*.

Así pues, como ocurría en el texto anteriormente analizado, el lector asiste a un encuentro conversacional entre dos amigos, aquí llamados Cipriano y Basilio. El primero, religioso, desempeña la función de maestro y confesor que se aprecia en otras artes de bien morir en diálogo, especialmente en el *Consuelo de la vejez* y el *Diálogo de la alegría del alma contra el temor de la muerte*. Cipriano deja claro su objetivo desde el comienzo de la obra, cuando declara su intención a Basilio de forma inequívoca:

BASILIO.- Oh, hermano, ¿qué quieres que haga?

CIPRIANO.- Que te conviertas a la penitencia de tu pecado por persuasión mía, que soy órgano del Espíritu Santo, para que, alumbrado tu juicio de la lumbre de su gracia, conozcas a Dios que te crió y te ha de salvar, y remedies tu alma, que está totalmente dañada. (Navarra, 2010 Ed., p. 957)

Cipriano será el interlocutor que exponga las enseñanzas adecuadas con la intención de llevar a su amigo, Basilio, ante el último trance en las mejores condiciones para conseguir la salvación. Por su parte, Basilio, que ostenta el cargo de privado del rey –proyección de Francisco de los Cobos, mencionado como sujeto inspirador para el ejercicio académico ya referido, y del propio dedicatario de la obra, Francisco de Eraso–, desempeña el papel de discípulo, cuya trayectoria vital errada intentará corregir Cipriano.

La conversación entre Cipriano y Basilio se puede dividir en varios momentos, pues, tras el primer encuentro entre los dos amigos, se produce un hecho fundamental que reorientará el desarrollo de la obra hacia un arte de bien morir propiamente dicha, en la que el enfermo tendrá que enfrentarse directamente con la muerte. Este suceso clave para el desarrollo de los acontecimientos está constituido por la visita que le hace la Muerte, en forma de abstracción, a Cipriano, con quien mantendrá una conversación sobre temas



muy variados que derivarán en un aviso de la propia Muerte acerca de su visita inminente a algunos cortesanos, entre los que se encuentra el privado Basilio, lo que provocará la rápida intervención de Cipriano para auxiliarle y, como consecuencia de ello, el retorno a la conversación entre los dos amigos. Más adelante, la Muerte también dialogará con Basilio, si bien con distintas interrupciones que este, en su papel de enfermo, aprovechará para dejarse aconsejar por su amigo Cipriano. En el diálogo que mantienen con la Muerte, ambos interlocutores pasarán a ser discípulos, aunque las preguntas de cada uno tendrán propósitos muy distintos: en el caso de Cipriano, el conocimiento, y en el de Basilio, la salvación.

Con respecto a la tipología dialógica, encontramos aquí varias influencias que van desde el diálogo lucianesco de ultratumba a la interlocución *in utramque partem* propia del modelo ciceroniano e, incluso, algunas técnicas propias del diálogo platónico, como el uso de la mayéutica en varios fragmentos. Cipriano acude a este recurso para demostrarle a Basilio que, a pesar de conocer la verdad, es decir, el camino recto para su salvación, el privado ha optado por desviarse de él, tal y como se puede apreciar en momentos de la conversación como el siguiente:

BASILIO.- ¿Qué hablas entre dientes, amigo Cipriano?

CIPRIANO.- Que cuanta curiosidad tienes de emplear el tiempo en servicio de tu cuerpo y del diablo, has tenido descuido de Dios y de tu ánima. ¿Tú crees que hay Dios en el cielo?

BASILIO.- Sí.

CIPRIANO.- ¿Crees que crió Dios tu ánima y la unió con tu cuerpo?

BASILIO.- Sí.

CIPRIANO.- ¿Crees que en la ley en que vives hay pena y gloria, para castigo o premio de la vida, buena o mala?

BASILIO.- Sí.

CIPRIANO.- Pues, ¿qué pertinacia has tenido tan grande que en veinte años de vida tan regalada no haya una hora bien empleada? Di, ¿a dó está tu ángel custodio? ¿Qué es de tu conciencia? ¿A dó anda tu ánima? ¿Qué es de tu razón natural? ¿Con qué cegaste tu propio conocimiento, que traías en la boca tan bien a Dios y no conoces a Dios, como los infantes que saben leer latín y no entienden la latinidad? (Navarra, 2010 Ed., p. 955)



También en los *Diálogos de la preparación de la muerte* de Pedro de Navarra se establece una clara separación entre el plano material, es decir, el condenatorio, y el espiritual, esto es, el redentor, como ocurría en el *Consuelo de la vejez*. En este sentido, Basilio se muestra a lo largo de toda la obra extremadamente celoso de sus bienes terrenales, algo que caracterizará al enfermo en otros diálogos, como ocurre en la *Última batalla y final congoja*. El apego al dinero, las posesiones, los amigos y la familia representan un firme obstáculo para obtener la salvación en las artes de bien morir, de hecho, en los *Diálogos de la preparación de la muerte* es un escollo importante en el trabajo de persuasión que Cipriano lleva a cabo mediante su proceso argumentativo, ya que Basilio, aun siendo consciente del error en que está incurriendo, no es capaz de renunciar a los placeres y bienes terrenos¹¹. Tal es el grado de desesperación que siente Cipriano por la resistencia opuesta por Basilio para deshacerse de lo material, que le conduce a realizar esta crítica contra las riquezas:

CIPRIANO.- ¡Oh pertinaz, oh tenaz, oh porfiado y ciego varón, que se ve de ojos en el infierno y, por no perder su nombre en la tierra, huelga de no ir a Paraíso! No porque no me ha entendido, no porque no me he declarado, no porque no he muy bien trabajado, pero, pues él no carece del conocimiento de su daño, doblarle han la pena, y este será su perpetuo provecho. Oh, cuanta merced le hace Dios al que no le dio esta privanza, y mayor al que privó della siendo más privado [...] Pues maldita sea la hacienda, que por ella se pierde la vida, y maldita sea la vida, que por ella se condena el alma, y maldita sea el alma que pospone su santificación por los apetitos del cuerpo, pues al cabo condenan el cuerpo y no libran la triste alma. (Navarra, 2010 Ed., pp. 1002-1003)

Es importante reseñar aquí que la Muerte, en su conversación con Cipriano, ya había apuntado a la riqueza como una de las principales causas de la soberbia, y, en consecuencia, como motivo de condenación. Esta crítica pone

¹¹ El apego por los bienes materiales es una de las tentaciones que acechan al moribundo durante su agonía, junto con las dudas de fe, la desesperación, la intolerancia al dolor causado por la enfermedad y la vanagloria, según se detalla en el capítulo segundo del *Tractatus o Speculum artis bene moriendi* del siglo XV concebido en el contexto del Concilio de Constanza, entre 1414 y 1418, del que derivarán las artes de bien morir posteriores.



de relieve el rechazo de la avaricia y ambición desmesuradas de quienes en poco tiempo han hecho fortuna, como se puede apreciar en esta respuesta que da la propia Muerte a Cipriano:

CIPRIANO.- Pues ¿adónde reside ahora la soberbia?

MUERTE.- En las personas de bajo vuelo puestas en cargo real, dignidad o privanza. Hallarla has en un villano rico, en un pobre bien afortunado, en un rústico próspero. Hallarla has finalmente debajo los mantos y cogullas de algunos eclesiásticos. (Navarra, 2010 Ed., p. 986)

También en este caso se produce una alabanza de la muerte por parte del interlocutor maestro que realiza la función de confesor. Como en el *Consuelo de la vejez*, se destaca su carácter aliviador en oposición al temor que inspira entre quienes no han entendido su verdadero significado y, por tanto, necesitan de la instrucción que proporcionaría un arte de bien morir para hacer el tránsito adecuado hacia la verdadera vida. Además, se acude a la idea del *memento mori*, tópico habitual del *ars moriendi* en particular y de los Siglos de Oro en general; así se dirige Cipriano a su amigo:

Que al que siempre tiene en memoria que ha de morir y dar cuenta estrecha de sus obras, y que conforme a ellas ha de tener premio o castigo eterno, y tesoriza cada día para el cielo, estribando siempre en los méritos de la pasión de Cristo, no será terrible y espantosa la muerte, sino muy deseada y apacible, porque adonde cada tiene su tesoro, allá tiene su corazón. Por ende, yo soy de parecer que asosiegues tu espíritu y no confundas tu juicio con la imaginación de la muerte, sino que, apartado de todos los otros pensamientos, pienses solamente en la salvación de tu ánima, pues la tercera y más principal cosa en que se muestra un hombre cuerdo es en saber morir. (Navarra, 2010 Ed., pp. 992-993)

Esta descripción contrasta de forma clara con la percepción que tiene Basilio, quien la contempla como un animal horrendo, tal y como se puede observar en estas palabras que le dedica a la Muerte en el diálogo que mantiene con ella:

BASILIO.- Por cierto, eso fue mal empleado, según tu presencia horrible, espantable, tremebunda, que no pareces sino demonio disimulado: los muslos



de avestruz, las espaldas de camello, el cuerpo de potra trajinada y el gesto de cuerpo infernal. Creo sin duda tú eres la quimera que fingen los lógicos, compuesta de mil monstruosidades. ¡Qué gentil consuelo tiene en la muerte el que con tal visita fenece la vida! (Navarra, 2010 Ed., p. 1007)

La visión horrenda de la muerte se asemeja en lo truculento a la caracterización que hace el agonizante de la Tentación en la *Última batalla y final congoja*, quien, después de presentarse a los pies de la cama del Enfermo como una anciana venerable, termina mostrando el verdadero aspecto –espeluznante según refiere el moribundo– que se oculta tras su disfraz, pues se trata en realidad del demonio.

Asimismo, se aprecian en estos diálogos varias ideas que pueden relacionarse con la postura contrarreformista atribuida a su autor, Pedro de Navarra, si bien, igualmente, se diseminan a lo largo de la obra varias críticas a la Iglesia, sobre todo dirigidas a la ambición y severidad que la Muerte atribuye a ciertos perlados, lo que habría inducido al recelo de algunos y, como consecuencia de ello, a la heterodoxia:

Y como la austeridad de la religión sea grave de tolerar, y el modo de algunos superiores no muy bueno en el gobernar, veis más religiosos apostatados que canonizados. Y aun de no advertir en esto han venido algunos religiosos en grandes errores, como leemos de Sergio y vemos de Martino Lutero y otros muchos. (Navarra, 2010 Ed., pp. 978-979)

Otro de los elementos que se pueden vincular al pensamiento contrarreformista del autor es la insistencia que se hace a lo largo de toda la obra en la necesidad de salvarse por las obras, y no solo por la fe. De este modo, en varios fragmentos de los diálogos que componen esta arte de bien morir se advierte a Basilio que las obras son fundamentales para la salvación, pero no aquellas realizadas con dinero, obtenido ilegítimamente desde una posición social privilegiada como la privanza que ostenta este personaje, según se le recuerda al interlocutor en otras partes del diálogo, sino aquellas obras pías encaminadas a obtener la gracia de Dios, según declara Cipriano a su amigo en este fragmento:

BASILIO.- Pide lo que quisieres, con que cases huérfanas, remedies pobres y adotes hospitales.



CIPRIANO.- Todo eso que has nombrado y todo lo que te resta de nombrar y todo cuanto todos los príncipes del mundo tienen, no es parte para te remediar, si no procuras ponerte en estado de gracia, porque las obras hechas en pecado mortal ninguna cosa aprovechan, si no es ayuda para salir dél. (Navarra, 2010 Ed., p. 965)

En esta otra intervención de la Muerte en su diálogo con Basilio, se deja clara su posición al respecto, enlazando del mismo modo con el sentido de arte de bien vivir, mediante el cual se resalta la idea de obrar correctamente para llegar con tranquilidad al momento de la muerte, según ya se ha visto en el *Consuelo de la vejez*:

MUERTE.- No se teme en tal paso la muerte que se recibe, sino la pena que se espera, por la mala vida y obras que han precedido. De manera que el que viviere como bueno en la vida, ningún temor le fatigará en la muerte. (Navarra, 2010 Ed., p. 1012)

Por último, es muy interesante observar cómo los elementos tremendistas que se encuentran en las artes de bien morir del siglo XV, atenuados en las denominadas “artes de bien vivir” de influencia erasmiana de principios del siglo XVI, y que aflorarán de nuevo en los textos del último tercio de ese mismo siglo, se encuentran ya en estos *Diálogos de la preparación de la muerte* publicados en 1565, donde se puede destacar un elogio del enfermo a su sepultura en el que se la compara con una madre. Asimismo, se asocia de nuevo la muerte al descanso, como ocurre en esta intervención final del enfermo, Basilio, en el momento en que afronta sus últimos instantes de vida una vez que ha realizado el acto de contrición requerido:

¡Oh, dichosa y felicísima madre, y cuán sin precio es la clausura de tu vientre, pues con ella nos libras de toda tentación! ¡Qué resplandecientes son tus tinieblas, pues al fin se nos convierten en luz! ¡Qué dulces son tus gusanos, pues nos deshacen el cuerpo de pasiones para hacerle glorificado y lleno de los cuatro dones! ¡Cuán fortísima lápida la con que nos cubren, pues es escudo con que nos defienden de calenturas, de heridas violentas, de sangre, de cuidados, de engaños, de malicias, de pasiones y de muerte! Recíbeme, madre mía, en las entrañas de tu piedad, vestido desta sola mortaja de la inmortalidad, pues,



por más desnudo que vaya, no temo al humor corrupto ni a los gusanos ni a la lodosa tierra ni a la pesada piedra ni al estrecho agujero ni a tu soledad ni a tus tinieblas ni a la perpetua clausura, pues todas esas penalidades son para mí descanso. (Navarra, 2010 Ed., p. 1076)

4. *FANTÁSTICA FILOSOFÍA*, FRANCISCO MIRANDA VILLAFañE (1582)

La *Fantástica filosofía* se encuentra incluida en una colección dialógica casi homónima, con título *Diálogos de la fantástica filosofía*, que se publicó en 1582 (Salamanca, Herederos de Mathías Gast)¹². Además de este diálogo, incluye otros dos más: *Diálogo entre las armas y las letras* y *Diálogo del honor*. Según señala Jesús Gómez (2016, p. 134), recogiendo la opinión de Armand L. de Gaetano (1976, pp. 359-392), la *Fantástica filosofía* es un plagio de *I capricci del bottaio* (Florencia, 1548), de Giambattista Gelli, una obra que se incorporó al índice inquisitorial veneciano de 1554, como también lo es el *Diálogo del honor*, en este caso, principalmente del *Dialogo dell'honore*, de Giambattista Possevino (Gómez, 2016, p. 134, n. 5). Si bien Miranda Villafañe conocía los problemas de censura que había tenido *I capricci del bottaio*, realiza una traducción *ad hoc* de los diez *ragionamenti* del original para expurgarlos de cualquier aspecto herético y adaptarlos a la perspectiva contrarreformista que quería ofrecer en su *Fantástica filosofía*¹³, algo que la hace singular y particularmente interesante dentro de este estudio sobre artes de bien morir hispánicas en diálogo.

En la *Fantástica filosofía* encontramos un marco lucianesco que da lugar a la conversación mantenida en los momentos de vigilia de un oficial mecánico, Bernaldo, con su propia alma. Como el interlocutor Giulio del texto original italiano, Bernaldo es un hombre ya en su senectud –nacido hace 70 años, según

¹² Consúltese la ficha BDDH68 sobre la *Fantástica filosofía* publicada por Jesús Gómez en *Dialogyca BDDH*, desde la que, a su vez, se puede enlazar con BDDH67, la ficha dedicada a la colección que contiene este y los otros dos diálogos que la componen: <https://iump.ucm.es/DialogycaBDDH/BDDH68/fantastica-filosofia/>

¹³ Véase Gómez (2016, pp. 134-148) para un análisis detallado de esas modificaciones que hace Miranda Villafañe siguiendo un propósito fundamentalmente ideológico.



se indica en el folio 24v– que conversa con su interlocutora acerca de temas muy variados, algo que enriquece mucho la obra, del mismo modo que ocurría en los *Diálogos de la preparación de la muerte*, para terminar confluyendo en un arte de bien morir. También en este caso el Alma, principal interesada de que su cuerpo la cuide para realizar este último tránsito, manifiesta un elogio de la muerte como verdadera vida, algo que se repite en los diálogos estudiados, si bien la perspectiva depende de la situación más o menos precaria en que se encuentre el enfermo para salvarse¹⁴:

ALMA.- Porque, quien considerare estas cosas con buen entendimiento, y sin pasión, entenderá que su felicidad no consiste en esta vida donde la tienen los animales inferiores a él, y, certificado por razón natural y alumbrado con la luz de la fe, no terná en precio el vivir, mas antes se consumirá de deseo de pasar desta vida a la otra. (Miranda Villafañe, 1582, f. 13r)

Asimismo, al igual que ocurría en los diálogos anteriores, principalmente en el *Consuelo de la vejez*, se desarrolla aquí una visión de la juventud como fuente de errores que condicionan el alma, pues, tanto el aspecto material como el espiritual, si bien de distinta naturaleza y con preponderancia del segundo sobre el primero, tienen consecuencias recíprocas, por lo que el descuido del alma en favor del cuerpo influiría de manera determinante en el devenir del perfeccionamiento requerido para los últimos instantes de la vida, algo que se reitera con frecuencia en este texto:

BERNALDO.- ¿Pues, de qué te puedes quejar de mí?

ALMA.- Porque, después que llegaste a la edad de discreción, y ya que tenías oficio con que ganabas de comer, y tenías algún dinero, no te acordaste de mí para darme parte de perfección, como te dabas a los pasatiempos y placeres.

BERNALDO.- ¿Cómo lo podía hacer?

¹⁴ Para las citas de este diálogo, transcribo el texto de la edición publicada en Salamanca (1582), modernizando grafías, siempre que no tengan valor fonético, y desarrollando abreviaturas sin indicarlo. He tenido a la vista el ejemplar con signatura R-29226 de la Biblioteca Nacional de España. También existe un testimonio manuscrito de esta obra, datado en 1580 y considerado “original de imprenta” por Gómez en la ficha BDDH67 mencionada, donde se pueden consultar ambos testimonios, tanto el impreso como el manuscrito: <https://iump.ucm.es/DialogycaBDDH/BDDH67/dialogos-de-la-fantastica-filosofia/>.



ALMA.- Dándote a los estudios de las ciencias, partiendo el tiempo de manera que no te estorbase tu oficio. (Miranda Villafañe, 1582, ff. 22v-23r)

Igualmente, como en el *Consuelo de la vejez*, también se habla en la *Fantástica filosofía* sobre las dificultades para conciliar el sueño en la senectud, como le pasaba a Albano allí y le sucede a Bernaldo aquí. En este caso, la falta de sueño permite al interlocutor dialogar con su alma, luego se puede observar el mismo propósito de reflexión interior, si no sobre Dios, como en el *Consuelo*, sí sobre otros aspectos tocantes al plano espiritual. La vigilia, como se ha indicado, es lo que posibilita a este oficial mecánico hablar con el Alma, y lo que induce al momento de quietud en que se pueden analizar varios temas complejos, y no menos polémicos, desarrollados en este diálogo:

BERNALDO.- ¡Oh, váleme Dios!, ¡qué mal he dormido esta noche! No sé qué es la causa, porque no siento en mí ninguna mala disposición, empero alguno podría decir que no es otra cosa sino lo que trae consigo este mal tan deseado de la vejez, dormir mal, velar peor, mas, por ventura, será que yo he estado en esta imaginación de tornar a hablar con mi ánima, con quien he tenido tanto placer y contento. (Miranda Villafañe, 1582, f. 25v)

Más adelante, el Alma dejará clara su opinión sobre la falta de sueño de la que se queja Bernaldo:

BERNALDO.- ¿Por qué, ánima mía, en verdad que me hagas creer que no somos una misma cosa, como me has dicho, pues dices que tengo de estar obligado a quien no me deja reposar?

ALMA.- Sí, porque el sueño es una privación de la mayor parte de nuestras obras.

BERNALDO.- Antes es un alivio de todos nuestros cuidados, y un reposo de nuestros trabajos.

ALMA.- Eso no contradice lo que digo, ni menos prueba que el sueño sea bueno porque, en cuanto a mí, es molesto, que me priva de poder contemplar y considerar la naturaleza de las cosas, ocupando las partes necesarias para la contemplación, y así no me da reposo, porque no me canso ni trabajo en mis obras, antes, cuanto más obro, más contento tengo porque no soy corporea ni compuesta de materia como tú eres. (Miranda Villafañe, 1582, f. 75v)

Uno de los temas que se tratan en este diálogo es la dualidad entre alma y cuerpo. Si bien, como resulta evidente de la configuración del diálogo, alma



y cuerpo son entidades distintas –ya se ha visto al respecto la constante separación entre lo material y lo espiritual–, ambas se encuentran unidas en un mismo ser, son inseparables y no se pueden desligar hasta la muerte, según se encarga de recordarle el Alma a su cuerpo en esta réplica que da a Bernaldo:

BERNALDO.- ¿Qué cosa es hábito, que no lo entiendo?

ALMA.- Una cierta conveniencia y inclinación que tengo para obrar en ti, para comenzar a gustar de mi perfección, que no me fue dada por Dios en mi creación como a los ángeles, porque, si la tuviera, no hubiera menester tu compañía, y esto es lo que me diferencia de las ánimas de otros animales, mas, dejemos esto, a mí me parece que tienes tanto miedo deste nuestro apartamento, que será bien que te libre deste trabajo, y así has de saber que, aunque me he mostrado, y te ha parecido que he salido de ti, no lo he hecho, ni menos lo puedo hacer si no es con la muerte. (Miranda Villafañe, 1582, ff. 26v-27r)

Del mismo modo que se aborda el dualismo, también se trata el fenómeno de la inmortalidad del alma. A lo largo del capítulo sexto, el Alma expone a Bernaldo las diferentes teorías al respecto, entre las que refiere las de Aristóteles, Platón y San Agustín, para confirmar, en línea con la ideología que subyace a lo largo de todo el diálogo, que el alma es inmortal, a pesar de que algunos teólogos y filósofos, basándose en la soberbia del entendimiento humano, según declara el Alma, y no en la iluminación que dimana de la fe, hayan realizado interpretaciones erróneas:

BERNALDO.- Pues, que has determinado que me afirme con la lumbre de la fe en todo lo que tiene y cree la sancta madre Iglesia romana, ruégote que me declares lo que sobre esto profesa y predica.

ALMA.- Lo que nuestra religión afirma es que, luego que los cuerpos son formados y dispuestos, Dios, con su infinita potencia, cría las ánimas divinas y inmortales, y las infunde en un instante en ellos, haciéndolas a todas iguales, en cuanto a las potencias, sin las cuales no seríamos ánimas racionales. (Miranda Villafañe, 1582, ff. 50r-50v)

Asimismo, existen otras ideas en este texto que reafirman su carácter contrarreformista, como el comentario sobre la Santísima Trinidad que no deja lugar a dudas sobre la adscripción católica del Alma:



ALMA.- Persuadirnos primeramente que hay un solo Dios, y que este Dios son tres personas, Padre, Hijo y Spiritu Sancto, y una sola esencia, que crió y hizo de nada todas las cosas superiores y inferiores, visibles y invisibles, y que es una primera causa y un primer entendimiento, y que, si nosotros no alcançamos a entender la profundidad de su alteza y alta sabiduría y poder con que puede hacer todas estas cosas, que no se sigue que por esto no se pueda hacer. (Miranda Villafañe, 1582, f. 49v)

Igualmente, se realiza una defensa constante del conocimiento y su transmisión a través de las lenguas vernáculas, sobre las que el Alma, demostrando gran sabiduría a pesar de que su cuerpo no parece que la haya cultivado demasiado en su juventud, refiere incluso la procedencia del eusquera sirviéndose de la obra historiográfica de Esteban de Garibay al señalar lo siguiente:

ALMA.- Lo que más he oído decir acerca desta lengua es que Tubal, nieto de Noé y sus compañeros, la trujeron a España, y que es una de las setenta y dos de la dispersión de las lenguas del mundo, y así no tiene participación con otra, y ser esta lengua la primera de España no hay que dubdar, por ser Cantabria y Navarra las primeras provincias que se poblaron después del diluvio. (Miranda Villafañe, 1582, ff. 30r-30v)

No obstante, como era de esperar, el Alma no tarda en dejar patente que, si bien las lenguas vernáculas son muy útiles para las ciencias humanas, y, en consecuencia, deseables las traducciones desde las lenguas clásicas, de ningún modo deben aplicarse a los textos sagrados, pues, como ya anticiparon los Reyes Católicos al prohibir estas traducciones al vulgar, en opinión del Alma, este hecho puede derivar en interpretaciones erróneas que conducen a la herejía:

ALMA.- Por lo cual, con su espíritu divino, los Católicos Reyes, don Fernando y doña Isabel, de gloriosa memoria, mandaron publicar aquella sanctísima ley, en que prohibieron debajo de grandísimas penas que ninguno fuese osado a trasladar la Sagrada Escripura en lengua vulgar, ni las ya trasladadas tene-las, ni leerlas, por no dar ocasión a muchos errores que, por no entender la Escripura, sino literalmente, podía succeder como se ha visto por experiencia



después en toda Alemaña, Flandes y Francia, por permitir los príncipes que la Sagrada Escripura anduviese en su lengua vulgar, con que dieron ocasión para producir y multiplicar tantas herejías como por nuestros pecados el día de hoy están levantados en la mayor parte de Europa. (Miranda Villafañe, 1582, f. 41v)

Incluso hay referencias explícitas a las sesiones tridentinas, como se puede apreciar en el siguiente fragmento, donde se indica el capítulo cuarto de la decimocuarta sesión del Concilio en el margen del impreso. Si ya se vio que la renuncia a las riquezas es una condición indispensable para afrontar con alguna solvencia el último trance en las artes de bien morir dialógicas que se han analizado, en la *Fantástica filosofía* se vuelve a utilizar este tema para fijar la penitencia que debe hacerse de acuerdo a los cánones contrarreformistas. De este modo, se observa cómo se aprovecha un texto prohibido por la Inquisición de forma muy temprana, el original de Gelli, para reafirmar la ortodoxia de Miranda Villafañe:

ALMA.- [...] Así en vida conviene que satisfagamos a todos los que debiéremos dejando con qué pasar lo poco de la vida que queda, lo demás repartirlo a quien lo ha de haber después de nuestra separación, por no tener trabajo de guardar la hacienda, que bien sabes cuánto se pasa, y así quitaremos el amor della, para que, si acaso se viniere a perder, no nos dé pesar por la pérdida, porque el que vive en riqueza, con el miedo que tiene de perderla, es pobre y miserable. Después, discurriendo con la memoria nuestra vida pasada, pidiendo a nuestro señor perdón, con vera contrición, por haber ofendido a Él y nuestros prójimos, confesando nuestros pecados a sus ministros y cumpliendo las penitencias con devoción para satisfacción dellos. (Miranda Villafañe, 1582, ff. 63v-64r)

Por último, cabe señalar las semejanzas que existen entre este diálogo y otros de los ya analizados, principalmente el *Consuelo de la vejez*, a la hora de alabar la senectud en oposición con la juventud, de tal modo que se destaca la parte racional y, por extensión, la espiritual, frente a la material, basada meramente en la concupiscencia:

BERNALDO. Sí, cuando fuese como dices, mas, ¿de qué sirve vivir en esta vida un hombre si no tiene jamás placer ninguno?



ALMA. La vejez no los quita todos, mas de solamente los que tienen en común con los otros animales.

BERNALDO. ¿Pues cuáles son los que les queda?

ALMA. Todos los que convienen propriamente al hombre, y son permitidos de la razón, que son los deleites que se sacan de las buenas obras.

BERNALDO. ¿Cuáles son estas?

ALMA. Las contemplaciones y ejercicios virtuosos. (Miranda Villafañe, 1582, f. 88v)

Asimismo, como ya se vio en el *Consuelo de la vejez*, se establece una relación causal entre los excesos de la juventud y los achaques de la senectud. Estos problemas de la vejez pueden entenderse como una consecuencia directa también de la condición del ser, pues, dependiendo de su grado de virtud, así será la salud del cuerpo, por lo que lo material y lo espiritual vuelven a quedar estrechamente vinculados. Así se lo expone el Alma a su cuerpo, sirviéndose de Platón y Volaterrano, según se indica en los escolios marginales, a lo largo de la siguiente respuesta:

BERNALDO. Bien está, yo concedo que destas enfermedades peligrosas que la vejez no tenga más que las otras edades. ¿Qué me dices de cierta tose, catarros, paralíticos, gota, cortos de vista, ciegos, ojos lagrimosos, sordos, caer de cabellos sin que se peinen, falta de dientes, no poder comer sino el pan rallado y carne picada, piernas hinchadas, temblar de cabeza y de manos, y otras mil enfermedades de que los viejos están llenos?

ALMA. Todo lo que has dicho procede más por culpa de los que las tienen que de la vejez, porque, si consideramos la vida pasada destos tales, hallaremos que los vicios de su mocedad les ha traído a casa estas reliquias, demás que no conocen su edad, y, cuanto sea menos poderosa la virtud que cuando eran mozos, beberán y comerán lo mismo que solían, y aún por ventura más, donde, no pudiendo naturaleza hacer buena digestión, engendra en ellos aquellas demasías y superfluidades que causan tales accidentes, mas un viejo que considerase bien su virtud, y cuánta y cuál fuese su complisión, y viviese regladamente según razón comiendo y bebiendo, solamente tanto que bastase a restaurar su valor, y no la apremiase, no hay duda sino que viviría más sano que un mozo. (Miranda Villafañe, 1582, ff. 86v-87r)



5. *LA ÚLTIMA BATALLA Y FINAL CONGOJA CON QUE AFLIGE EL DEMONIO AL HOMBRE EN EL ARTÍCULO DE LA MUERTE PARA HACERLE DESESPERAR DE SU SALVACIÓN*, JERÓNIMO DE LOS RÍOS TORQUEMADA (1593)

Jerónimo de los Ríos Torquemada, muy probablemente uno de los hijos del humanista Antonio Torquemada¹⁵, escribe esta arte de bien morir dialogada siguiendo la disposición más clásica del género, donde un enfermo agonizante es asediado por diferentes tentaciones que debe sortear con la ayuda de un interlocutor que ejerce una función de guía y confesor. En este caso, los interlocutores principales del texto dialógico están representados por el Enfermo –nombrado como tal–, la abstracción de la Prudencia y la de la Tentación, junto con la Fe, que acompaña a la Prudencia, asida de su mano, e interviene brevemente en el coloquio¹⁶.

Es particularmente llamativo el hecho de que este diálogo comience con un discurso interior del personaje protagonista, es decir, el Enfermo, donde conversa consigo mismo acerca del momento final que está a punto de enfrentar. El agonizante toma conciencia de que se encuentra próximo a la muerte, y no precisamente en una posición favorable para evitar la condenación eterna, lo que implica una reflexión sobre su propio yo, algo que no deja de ser interesante en un texto prosístico de finales del siglo XVI¹⁷:

Habiendo pasado el medio del camino, que comunmente se suele hacer, levantáronse sobre la desgobernada nao de mi cuerpo los oscuros y espantosos nublados de las fatigas [...] los arrebatados y terribles rayos de las enfermedades. De manera que creció la espantable tormenta hasta ponerme cerca de los

¹⁵ Véase la ficha 318, de Redondo Pérez, en *Dialogyca BDDH* sobre este diálogo, en particular, la nota 1: <https://iump.ucm.es/DialogycaBDDH/BDDH318/la-ultima-batalla-y-final-congoja-con-que-aflige-el-demonio-al-hombre-en-el-articulo-de-la-muerte-para-hacerle-desesperar-de-su-salvacion/>

¹⁶ Véase el trabajo de Ferreras (2015, pp. 313-323), un estudio filológico pionero sobre esta desconocida e interesante obra.

¹⁷ Transcribo las páginas de la primera y única edición conocida de esta obra, impresa en Valladolid por Merchán (1593), modernizando las grafías sin valor fonético y desarrollando las abreviaturas sin indicarlo. He tenido a la vista el ejemplar R/29813 de la Biblioteca Nacional de España.



peñascos, que son los terribles temores de la muerte [...] Y considerando cuán poco era lo que yo sentía y se podía sentir con los trabajos de la tierra, en comparación de los peligros del infierno, tuve mis males por pequeños, conociendo la distancia que hay de los unos, que se acaban, a los otros, que son infinitos y eternos. (Ríos Torquemada, 1593, ff. 3v-4r)

En este diálogo la angustia experimentada por el interlocutor que hace las veces de individuo próximo a la muerte, de enfermo o de viejo en los otros diálogos analizados, es mucho mayor que la manifestada por los interlocutores análogos en el resto de obras que integran el corpus estudiado. Esta arte de bien morir, donde se escenifica una verdadera lucha contra lo diabólico para salvar el alma, conecta con la truculencia de otros textos hispánicos, como la *Agonía del tránsito de la muerte* de Alejo Venegas, “publicada por primera vez en 1537 y enmendada en 1543” (Rey Hazas, 2003, p. 94). De este modo, se plantea el proceso de redención del enfermo como una batalla, símil bélico que se encuentra presente desde el propio título hasta el desarrollo del proceso argumentativo llevado a cabo en el diálogo y que no es ajeno a las artes de bien morir, en las que los momentos previos a la muerte se conciben como una lucha contra lo demoníaco.

Para librar tal batalla son cruciales dos interlocutores de carácter alegórico: por un lado, la Tentación, encubridora del demonio en su inicial aspecto de anciana y enemigo necesario de la pugna y, por otro, la Prudencia, defensora del enfermo, representante de Dios y personaje que hace las veces de confesor del arte de bien morir.

Como ya se indicó al analizar el *Consuelo de la vejez*, la duda es un elemento primordial en la reflexión característica del interlocutor con función de discípulo, aquí representado por el Enfermo, si bien esta puede utilizarse para la redención, como en ese diálogo, o para todo lo contrario, como ocurre en este. En la *Última batalla y final congoja*, la Tentación busca confundir al Enfermo para hacerle dudar y condenar su alma. Desde la primera intervención de este personaje encarnado por una anciana encubridora del diablo, luego ambigua también en su apariencia, persigue sembrar la confusión y la desesperanza en el Enfermo, haciéndole creer en la imposibilidad de su salvación; así se dirige este interlocutor al Enfermo por primera vez:



TENTACIÓN.- De tus fatigas me duelo, de tus trabajos recibo pena, y tu enfermedad me congoja, y el engaño que recibes en tus pensamientos con el descuido que les das crédito me espanta, porque la muerte te rodea, de cada parte estás cercado de sus mensajeros, que te amenazan, los tormentos del infierno te están esperando, y tú, embebecido en vana esperanza, esperas librarte dellos por tu autoridad con el poco arrepentimiento y satisfacción que has tenido y al presente tienes, teniendo por cierta la salvación de tu ánima, que por sí y por tu cuerpo en tantos géneros de pecados abominables e inormes maldades y ofensas de tu hacedor y redentor has caído. (Ríos Torquemada, 1593, ff. 6v-7v)

Si en el *Consuelo de la vejez* Briciano le aconsejaba a Albano que intentara vivir de forma recta durante el poco tiempo que le quedaba con el objetivo último de morir bien (“Por tanto esto poco que nos queda, trabajemos por bien vivir y mucho más por bien morir” [Anónimo, 2007 Ed., pp. 294-295]), en la *Última batalla y final congoja* la Tentación le transmite al Enfermo la idea contraria, es decir, que de nada le sirve vivir bien porque la condena de su alma es inevitable:

Y mira cuán poco tiempo tienes para igualarlos, que, aunque todo el tiempo que vivas fuesen mil años más de este poquito espacio que te queda, y no hicieses sino hacer obras virtuosas, sería como nada en comparación de tus iniquidades, pues el justo juicio de Dios no puede sino condenarte. (Ríos Torquemada, 1593, f. 9r)

La Prudencia, sin embargo, defiende la idea contraria a la que se infiere de lo manifestado por la Tentación, o el diablo, mediante estas palabras, pues presenta la divina providencia como algo variable en función de la libertad que les ha concedido Dios a los seres humanos, indicando de forma explícita que las sentencias divinas no son inapelables si se tiene una verdadera voluntad de salvarse, algo muy conveniente para un arte de bien morir centrada en los últimos momentos del agonizante:

y así, las amenazas y castigos que Dios hace, que parecen sentencias difinitivas e irrevocables, se han de entender condicionalmente, si el hombre no se convirtiere. Por lo cual, dicen bien los teólogos, que si un ángel dijese de parte de Dios a un hombre, viniendo al mundo, que era prescito y se había de condenar,



que no lo debe tomar por sentencia definitiva, sino cominatoria, y mudar la vida y mejorarla, que haciendo lo que es en sí, Dios le ayudará y dará su gracia y le salvará. (Ríos Torquemada, 1593, ff. 31v-32r)

Teniendo en cuenta que, según se ha indicado, esta es un arte de bien morir contextualizada en un ambiente puramente postridentino, en este punto se puede atisbar el concepto de predestinación inexorable contra el que luchará la Prudencia a lo largo de todo el diálogo, transmitiendo así al agonizante, a diferencia de lo que sugiere la Tentación, la idea de que la salvación aún es posible. No obstante, la Tentación también recurre a menudo a argumentos de autoridad cristianos, con los que pone de relieve que la fe, sin obras, no salva, si bien la diferencia principal entre estos y los consejos que da la Prudencia radica en que esta última considera que el Enfermo aún puede obrar para obtener la salvación, idea habitual en las artes de bien morir centradas más en los últimos momentos de la muerte que en la ancianidad o en la vida del sujeto. De este modo insiste la Tentación en que para salvarse no sirve solo la fe:

TENTACIÓN.- [...] ¿No has oído decir lo que dice Sanctiago en la Canónica?: “¿Qué aprovecha, hermanos míos, si alguno dijere que tiene fe, y no tuviere las obras?, ¿por ventura podrá le salvar la fe sola? Y lo que dice más adelante: la fe sin obras es muerta. Si la fe desta manera es muerta, ¿cómo puede dar vida, que es en el cielo? Por fuerza ha de dar la muerte en el infierno: tú tienes fe y esperanza. Dime, ¿con qué razón la tienes?, ¿con qué razón esperas? Mira que te faltan las obras, y las que has hecho todas son contra ti, todas son para tu condenación. (Ríos Torquemada, 1593, ff. 13r-13v)

El contrapunto a la caracterización de este interlocutor que pone a prueba al Enfermo es la Prudencia, a quien se describe como una doncella hermosa, oponiéndose así a la Tentación, una anciana venerable en su primera intervención que transmuta a una imagen espantosa después:

vi en mi presencia una muy hermosa doncella, cuyo gesto resplandecía como los rayos del sol, sus vestidos eran de inestimable valor, su hermosura parecía celestial, y su gracia exceder a la que puede dotar naturaleza humana. (Ríos Torquemada, 1593, ff. 19r-19v)



La aparición de la Prudencia se debe a la petición de misericordia a Dios que realiza el Enfermo invocando el salmo 120, “Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi” (Ríos Torquemada, 1593, f. 18v), con el que se establece una relación entre la vista y la posibilidad de contemplar lo divino, es decir, la capacidad para ver de forma espiritual, muy diferente de la vista física, mermada por la ancianidad, de la que se lamentan Albano en el *Consuelo de la vejez* y Bernaldo en la *Fantástica filosofía*. Así pues, el Enfermo de este diálogo, ante el momento de desesperación al que le ha conducido el diablo, busca la manera de contemplar a Dios y solicitar su ayuda, quien permanece rodeado de montes simbólicos que, no obstante, son transpasables mediante la vista metafísica a la que se apela:

Levanté mis ojos en las alturas, que son los cielos, porque si de allí no me viene la ayuda, no tengo de dónde me venga. Está Dios en los cielos, que son los montes, y está cercado dellos, como dice el salmo: *Montes in circuitu eius*. Y, poniendo el corazón y los ojos en ellos, comencé a decir lo que el profeta: ‘Señor Dios mío, en ti espere, hazme salvo de todos los que me persiguen’. (Ríos Torquemada, 1593, ff. 18v-19r)

Al contrario que la Tentación, la Prudencia actúa como verdadera maestra del Enfermo, despejando rápidamente la confusión en la que este se encuentra por su presencia, y evitando en todo momento la duda generadora de desconcierto que emplea el diablo:

PRUDENCIA.- Bien solías conocernos en algún tiempo queriendo de ti encubrirnos, y agora que tan manifestamente nos mostramos, nos desconoces: no quiero más increpar tu desconocimiento ni dejarte estar en él por el peligro que se te podía seguir. Sabe que yo soy la Prudencia que a ti te falta para echar de ver la voluntad que esta malvada hembra tiene de tu perdición, y que todas sus palabras, enderezadas a ello, procuran engañarte para hacerte desesperar. (Ríos Torquemada, 1593, ff. 20v-21r)

No obstante, la verdadera pugna de este diálogo se establece entre la Prudencia y la Tentación, pues es en ambas interlocutoras donde residen los procesos argumentativos contrarios que se desarrollan a lo largo de la obra. Para ello, recurren a un intercambio de diferentes razonamientos teológicos *in utramque*



partem ante los que el Enfermo se convierte en un mero espectador. Como consecuencia de ello, es la Prudencia quien obtiene la victoria en esta lucha gracias a los argumentos esgrimidos a lo largo de todo el diálogo, y no el Enfermo, del que se puede destacar su debilidad de juicio, producida por la enfermedad, el miedo y las dudas generadas por la Tentación. De este modo se dirige la Prudencia al Enfermo una vez que la Tentación ha quedado derrotada:

Mira en cuán poco has estado de perder el ánima y el cuerpo según te he visto ciego escuchando esta diabólica persuasión, y tan engañosa y disimulada tentación de tu enemiga. Piensas que, aunque ella ha traído en su favor todas las cosas que ha sabido y podido, que yo para confundirla dije todo lo que pudiera, mayores y más eficaces razones, y para concluirla más presto hubiera y pudiera decir, mas aquellas bastan para aclarar la verdad y que confesase su vencimiento. (Ríos Torquemada, 1593, ff. 103v-104r)

En definitiva, *La última batalla y final congoja con que aflige el demonio al hombre en el artículo de la muerte* es un arte de bien morir dialógica que se centra en los últimos momentos del agonizante, y en la que los interlocutores que llevan a cabo el intercambio argumentativo confrontan directamente sobre un asunto central: la salvación, a pesar de las obras pasadas, en los instantes previos a la muerte. Este planteamiento difiere en buena medida de los otros diálogos ya vistos, pues, aunque en ellos también se reconoce la justificación por las obras y por la fe, no solo por la fe, se entiende como un proceso de preparación más extenso, al menos desde que el interlocutor que representa el arquetipo de enfermo, en su ancianidad, toma conciencia de sus errores, ayudado por un interlocutor maestro-confesor para poder remediarlos, mientras que en la *Última batalla y final congoja* se trata de una lucha *in extremis* entre el diablo y un representante de Dios, a la que el Enfermo solo puede asistir temeroso y en actitud de clemencia en el momento de su propia agonía.

Además, en este caso la concentración temática es mucho mayor, pues no existe en este diálogo la multiplicidad de temas que se puede observar en los otros textos ya analizados, como, por ejemplo, la *Fantástica filosofía*, donde el interlocutor con función de discípulo, que hace las veces de enfermo, y el Alma, con función de maestro-confesor, disertan sobre cuestiones de muy diversa índole hasta converger en el asunto central, es decir, en la toma de conciencia para acudir correctamente a los últimos momentos de vida. Esto



quizá sea debido a que en la *Última batalla y final congoja* el tiempo escasea: el Enfermo transmite una sensación constante de apremio y la Prudencia una necesidad urgente de contrarrestar de forma frontal las dudas que intenta sembrar la Tentación.

6. *DIÁLOGO DE LA ALEGRÍA DEL ALMA CONTRA EL TEMOR DE LA MUERTE*, TOMÁS BERNABÉ (1612)

El *Diálogo de la alegría del alma contra el temor de la muerte*, escrito por el doctor Tomás Bernabé –teólogo, predicador y canónigo de la catedral de Amberes, según se indica en la portada del impreso conguense de 1612 en que se puede leer¹⁸–, retoma el carácter afable de la conversación entre dos amigos que ya se vio en el *Consuelo de la vejez*, sin que exista, como ocurre en los *Diálogos de la preparación de la muerte* o en la *Última batalla y final congoja*, una amenaza inminente de la muerte.

Los dos interlocutores que protagonizan este diálogo son Tomás, razonable proyección del autor en el texto, y Antonio. El primero desempeña una función de maestro y confesor del segundo desde el principio del diálogo, momento en el cual se establece el pacto argumentativo, se realiza la caracterización inicial de los personajes y se indican los propósitos de cada interlocutor. El modelo dialógico predominante es el ciceroniano, si bien toma elementos de influencia aristotélica, como la conversión del autor en interlocutor del diálogo. Antonio es un hombre preocupado por la muerte, aunque no se encuentra en la situación límite del Enfermo que interviene en la *Última batalla y final congoja*, o de Basilio en los *Diálogos de la preparación de la muerte*, donde, recordemos, el tiempo de ambos para reconducir su camino hacia la salvación, ayudados de sus respectivos maestros y confesores –en uno la Prudencia y en el otro Cipriano–, es bastante limitado. De este modo se realiza la presentación de ambos personajes al inicio del diálogo:

¹⁸ Transcribo en las citas el ejemplar con signatura 3/22862, ubicado en la Biblioteca Nacional de España, de la edición conguense impresa por Salvador Viader en 1612. Modernizo las grafías sin relevancia fonética y desarrollo las abreviaturas sin indicarlo.



ANTONIO.- Con tus saludables y buenos consejos, amantísimo Tomás, has hecho que yo, a quien las cosas adversas han desmayado, abrazando el mejor parecer, no reúse sufrir la suerte de la condición humana, y así parece que, después de Dios, tú principalmente has puesto mis cosas en mejor estado. Pero, para decirte la verdad, una importuna y ordinaria memoria de la muerte de todo punto escurece la serenidad de mi ánimo, y la dulzura de los buenos y agradables sucesos [...] Por aliviar el ánimo he venido a ti, para trocar con tu discreta plática esta amargura en contento, si es que hay modo para ello. (Bernabé, 1612, pp. 2-3)

También se deja patente en este diálogo la idea de la inmortalidad del alma y su indivisibilidad con respecto al cuerpo hasta el momento en que se produce la muerte física. Como ya se vio en la *Fantástica filosofía*, se concibe el alma como una parte esencial del ser humano, que es capaz de sobrevivir a lo material y que debe ser perfeccionada a lo largo de toda la vida para realizar el proceso de justificación adecuado. Si tenemos en cuenta el título de este diálogo, la muerte es un motivo de alegría, en vez de una causa de pesar, según se ha visto también en otras de las artes de bien morir dialógicas que se han analizado:

ANTONIO.- A mi parescer, de tan atrás son las enemistades de los hombres con la muerte que es imposible reconciliarse. Mucho tiempo ha que hay entre ellos una odiosa competencia, y con razón la aborrecen los hombres, pues ella siempre les anda poniendo asechanzas para quitarles la vida, cosa más amada de cuantas hay en este mundo.

TOMÁS.- Engañaste, Antonio, porque esta muerte que tú tanto aborreces no causa total fin de un hombre, sino desata tan solamente las partes que estaban unidas y aparta lo que tenemos de divinidad de lo terreno y caduco, y saca como de una vaina o vaso de barro el ánima, joya preciosísima que al presente no la vemos. (Bernabé, 1612, pp. 15-16)

Además, se insta a tener siempre la muerte en la memoria, enlazando así con el tópico del *memento mori* y el concepto de ‘despertador del alma’ que ya se vio en el análisis del *Consuelo de la vejez*, arte de bien morir que, como el *Diálogo de la alegría del alma contra el temor de la muerte*, y a diferencia de la *Última batalla*, presta mayor atención al desarrollo de la virtud en vida



que a los últimos instantes previos a la muerte. Tomás aconseja a Antonio estar preparado, pues este debe entender que la muerte acecha y se ha de permanecer alerta, o despierto, para acudir dispuesto a ese último trance:

TOMÁS.- [...] Así como el que se promete muy larga vida se halla burlado, así sin duda anda acertado el que se persuade que está muy cercana la muerte y, como dicen, a la puerta, sin atender ni pensar en aquellas vanas treguas, antes, estando en centinella, se apareja sin género de tardanza para caminar. Por tanto, es mejor que imprimamos en nuestro ánimo, trayendo siempre en la memoria, esta sentencia: brevemente habemos de morir. (Bernabé, 1612, p. 72)

Otro de los elementos en común de esta arte de bien morir con los diálogos ya vistos es el énfasis que se hace en la necesidad de despreciar los bienes terrenales, una de las tentaciones clásicas de las *artes moriendi*, para poder consumir un buen tránsito hacia la vida eterna. En este sentido, el *Diálogo de la alegría del alma contra el temor de la muerte* tiene paralelismos evidentes con los *Diálogos de la preparación de la muerte*, de Pedro de Navarra, pues el interlocutor maestro dedica una buena parte de sus intervenciones a disuadir a su interlocutor sobre este obstáculo para la salvación. En la obra de Tomás Bernabé, el personaje Tomás, como se ha dicho, lógico *alter ego* del autor, destina todo el capítulo XIII a realizar una crítica de los deleites, apegos y bienes terrenales, algo que lastra a quien pretende disfrutar de la vida eterna. Por tanto, de nuevo se vuelven a contraponer los planos material y espiritual, contraste en el que el primero siempre es motivo de contaminación del segundo. De este modo explica Tomás a su amigo Antonio cómo es preferible lo celestial a lo terrenal:

TOMÁS.- [...] Por lo cual, a los que aman las cosas eternas, les es conveniente el menospreciar las cosas caducas y terrenas, y no tratar de otra cosa sino de lo que fuere enderezado para su salvación y que todo lo que hubieren vaya enderezado al servicio y amor de Iesu Christo, porque todo lo que no es perteneciente para alcanzar la mansión y morada celestial es inútil y sin provecho. ¿En qué pues nos fundamos los que confiamos en las cosas terrenas?, ¿qué cuidado es el nuestro en adquiririllas, pues se nos proponen las cosas celestiales? (Bernabé, 1612, p. 191)



En este diálogo, como en el *Consuelo de la vejez* y la *Fantástica filosofía*, también se reflexiona sobre los achaques de la senectud. Si bien en el caso del *Diálogo de la alegría del alma contra el temor de la muerte* no se establece esa relación explícita entre la mala vida de la juventud y las dolencias de la vejez que se observa en los anteriores, sí se ve en la enfermedad una ocasión para redirigir la vida hacia la buena muerte, algo similar a la penitencia de la que Briciano habla en el *Consuelo de la vejez* cuando le aconseja llevar orgulosamente, como si fuera una cruz, el sufrimiento corporal causado por la edad. Así pues, la enfermedad, según Tomás, permitiría al doliente prepararse con antelación para morir, ya que, de nuevo, se considera algo positivo, un aviso con el que tener presente el momento en que rendir cuentas ante Dios y, en consecuencia, para saber rectificar a tiempo:

TOMÁS.- [...] por lo cual la divina providencia envía grandes enfermedades y varias, y la muerte, para que entendamos que no nos hemos de satisfacer con las cosas corruptibles, sino que busquemos la eterna felicidad; débese también considerar ser cosa de buena esperanza cuando Dios, antes de la muerte, envía enfermedades y dolores porque, con ellos, son amonestados los hombres a que se preparen para que la muerte no los coja de repente. (Bernabé, 1612, pp. 205-206)

Otro elemento característico de las artes de bien morir que está muy presente en este diálogo es la lucha contra la tentación. Aquí no se escenifica la pugna entre un enfermo y el diablo, con la Prudencia como intermediaria y protagonista, que ya se vio en la *Última batalla y final congoja*, sino que, siguiendo con el tono sereno del resto de la obra, algo que la aleja del tremendismo propio de las artes de bien morir de mediados del siglo XVI, el interlocutor con función de maestro reflexiona, como si fuese un tratado de tipo técnico, sobre la manera más eficaz de contrarrestar las tentaciones diabólicas. A ello le dedica todo el capítulo XV de su obra, del que se pueden extraer las siguientes palabras a modo de ejemplo representativo:

TOMÁS.- [...] Empero, si alguno porfiare diciendo que por eso los que están cercanos de morir han de temer a los demonios, porque con muchas y diversas acusaciones procuran con grandísima ansia que las ánimas, así como salen de los cuerpos, se les adjudiquen, este tal debe considerar que ellos son acusadores, pero no jueces. Ciertamente, se debe advertir con diligencia ser cosa verisímil



que Dios, nuestro Señor, al tiempo de la muerte, para que la fe de cualquier cristiano más verdaderamente se conozca, suele algunas veces de tal manera negar su presencia que cualquiera se pueda juzgar por desamparado, y que entonces los enemigos astutos salgan a plaza y la procuren persuadir que ellos solos son los que le pueden ayudar, y así, con ardidés diabólicas y con tentaciones, le persuadan a dejar la fe y negar el nombre de Cristo. Por tanto, cada uno se tenga persuadido en guardarse de semejantes lazos. (Tomás Bernabé, 1612, pp. 222-223)

Finalmente, se puede hacer referencia a la ideología tridentina que también se manifiesta en este diálogo de forma indubitable. Aunque, como ya se ha señalado, se distancia de los elementos tremendistas característicos de las artes de bien morir de mediados del XVI, que, a su vez, conectan con la versión breve del *Tractatus o Speculum artis bene moriendi* primegenio del siglo XV, y se retorna a la senda de las artes de bien vivir de influencia erasmiana, lo cierto es que el pensamiento contrarreformista tiene una presencia muy destacada en este diálogo. Al igual que en algunos de los diálogos ya vistos, existen críticas firmes y claras contra toda opinión que entre en conflicto con la Iglesia católica, lo que no deja lugar a dudas sobre el carácter ortodoxo de esta *ars moriendi*, según se puede apreciar en esta intervención de Tomás donde le explica a Antonio qué debe hacer para evitar los pensamientos erróneos en temas de religión:

TOMÁS.- Para huir de semejante peligro, lo más seguro pienso que es no desmembrarse de la unión del cuerpo de la Iglesia, no admitir peregrinas opiniones, aborrecer todo lo que públicamente por la Iglesia está reprobado, obedecer a aquellos que Cristo mandó que fuesen obedecidos, estribar siempre en la autoridad católica, la cual es columna de la verdad, tener por sospechosas todas las disputas fundadas solamente en subtileza, y por sospechosos a los que solamente van arrimados a la elocuencia: amar la simplicidad allegándose siempre a ella. (Tomás Bernabé, 1612, pp. 227-228)

7. CONCLUSIONES

Después de comentar algunas de las características más destacables de cada uno de estos diálogos, se pueden extraer varias conclusiones que nos permitan



obtener una perspectiva general sobre las artes de bien morir dialógicas escritas en castellano durante los Siglos de Oro.

Es evidente, según se ha expuesto al comienzo de este artículo, que el género del diálogo literario se muestra como una vía óptima para enseñar deleitando y, si bien el tema de estos textos no es el más lúdico, sí al menos se puede hacer más cercano mediante la mimesis de la conversación de dos amigos. Es lo que ocurre en el *Consuelo de la vejez*, los *Diálogos de la preparación de la muerte* y el *Diálogo de la alegría del alma contra el temor de la muerte*. En otros, como en la *Fantástica filosofía* y la *Última batalla y final congoja* se recurre a entes sobrenaturales, como las abstracciones del Alma, la Prudencia y la Tentación, para introducir al lector de lleno en el contexto religioso al que se encuentran fuertemente vinculados estos textos.

Asimismo, se puede concluir que la configuración dialógica más utilizada en este corpus de cinco obras es la de maestro-discípulo, con la que habitualmente el discípulo es persuadido, si bien, como se ha señalado, las dudas y preguntas que este plantea juegan un papel fundamental para la elaboración del discurso del maestro. El esquema de maestro-discípulo se encuentra en todos los diálogos analizados, aunque en la *Última batalla y final congoja* la Tentación conforma un interlocutor de tipo plenamente erístico que no es persuadido como los discípulos, sino derrotado por los argumentos teológicos de la Prudencia basados en autoridades cristianas y en las Sagradas Escrituras.

Con respecto al molde dialógico empleado, aunque el género se caracteriza por su carácter proteico y es habitual ver diversas influencias en estos textos, predomina el modelo ciceroniano, que se sirve de las intervenciones *in utramque partem* para facilitar los elaborados parlamentos retóricos de los dialogantes con función de maestro. No obstante, también existen claras influencias lucianescas, como en el caso de la *Fantástica filosofía* y los *Diálogos de la preparación de la muerte*, este último también con elementos platónicos, o incluso alguna técnica procedente del diálogo aristotélico, como ocurre en el *Diálogo de la alegría del alma contra el temor de la muerte*.

Es también destacable que en los cuatro diálogos escritos a partir de la segunda mitad del siglo XVI se encuentren muy presentes las ideas tridentinas, y, sobre todo, que se aprovechen modelos erasmianos –como ocurre en el *Diálogo de la alegría del alma contra el temor de la muerte*, influido por las “artes de bien vivir”– o de textos directamente censurados por la Inquisición, como



el texto de Gelli del que plagia Francisco Miranda Villafañe en la *Fantástica filosofía*, para reafirmar de forma explícita, y en ocasiones vehemente, varios conceptos de la ortodoxia católica derivada de Trento.

Por otro lado, en varios de ellos se desarrollan temas tangenciales, en ocasiones muy alejados, en apariencia, del tema central de la obra, es decir, el arte de bien morir, al que, sin embargo, complementan, confluyendo en él finalmente: este es el caso, sobre todo, de la *Fantástica filosofía*, pero también del *Diálogo de la alegría del alma*, los *Diálogos de la preparación de la muerte* y el *Consuelo de la vejez*. No obstante, la *Última batalla y final congoja* concentra su núcleo temático en la pugna del ángel custodio del agonizante, a saber, la Prudencia, contra la Tentación, o el diablo, lo que impide las desviaciones temáticas que se observan en los otros textos.

Además, se puede establecer una gradación que va desde la serenidad característica del modelo de “arte de bien vivir”, visible en el *Consuelo de la vejez*, al tremendismo que se va intensificando a partir de los *Diálogos de la preparación de la muerte* hasta alcanzar su cénit en la *Última batalla y final congoja* para, de nuevo, retornar al modelo mucho más sobrio y calmado de la conversación amistosa sobre el arte de bien vivir, para bien morir, que encontramos en el *Diálogo de la alegría del alma contra el temor de la muerte*.

Para concluir, se pueden delimitar varios temas comunes que no solo son propios de las artes de bien morir dialógicas, sino, en general, de las *artes moriendi* influidas, asimismo, por la cultura escatológica y religiosa del momento, que también hunden sus raíces en la tradición clásica. De este modo, vemos cómo existe en todos ellos una contraposición entre lo material y lo espiritual donde el primer elemento siempre es causa de corrupción del segundo y, por ello, consecuencia de la condena del alma. También se hace un encomio de la muerte en todos ellos como descanso de los pesares de la vida. Igualmente, se observa la insistencia en el *memento mori* como forma de aparejarse para el último trance. Además, se deja clara la inmortalidad del alma en todos, si bien en la *Fantástica filosofía* se da lugar al debate gracias a las opiniones, desautorizadas por el interlocutor maestro, que ofrece el personaje con función de discípulo. Finalmente, se explota el tópico de la alabanza de la vejez en oposición con la juventud, de tradición clásica, para anular uno de los elementos ante los que el enfermo debía luchar en estos combates contra las tentaciones del diablo, es decir, las enfermedades y las afecciones de la edad. En este sen-



tido, son destacables la falta de vista y de sueño, que tanto en el *Consuelo de la vejez* como en la *Fantástica filosofía* se entienden como dones divinos para poder concentrarse en lo realmente importante, es decir, el plano espiritual.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo (2007). *Consuelo de la vejez. Aviso de buen vivir* (Ed. F. García de la Cruz). Fundación Universitaria Española.
- Ariès, P. (1977). *L'Homme devant la mort*. Éditions du Seuil.
- Bernabé, T. (1612). *Diálogo de la alegría del alma contra el temor de la muerte*. En casa de Salvador Viader.
- Calero, F. (2014). La traducción de obras de Erasmo atribuidas a Bernardo Pérez de Chinchón. *eHumanista*, 28, 278-302. <https://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/28>
- Chartier, R. (1976). Les arts de mourir, 1450-1600. *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 31^e année, 1, 51-75.
- Críez, P. (18 de junio de 2019). *Consuelo de la vejez. Aviso de bien vivir. Apercibimiento y menosprecio de la muerte*. Dialogyca BDDH. <https://iump.ucm.es/DialogycaBDDH/BDDH33/consuelo-de-la-vejez-aviso-de-bien-vivir-apercibimiento-y-menosprecio-de-la-muerte/>
- Ferreras, J. (2015). Le dialogue humaniste au service de l'écriture de soi: *La última batalla y final congoja...* de Jerónimo de los Ríos Torquemada (1593). En E. Buron, Ph. Guérin y C. Lesage (Eds.). *Les États du dialogue à l'âge de l'Humanisme* (pp. 313-323). Presses Universitaires François Rabelais de Tours, Presses Universitaires de Rennes.
- Gaetano, A. L. de. (1976). The plagiarism of Giambattista Gelli's *Capricci del bottaio* by Francisco Miranda Villafañe. En Gaetano, A. L., de. Ed., *Giambattista Gelli and the Florentine Academy. The Rebellion against Latin* (pp. 359-392). Olschki.
- García de la Cruz, F. (2007). Introducción. En F. García de la Cruz Ed., *Consuelo de la vejez. Aviso de buen vivir* (pp. 11-173). Fundación Universitaria Española.
- Gómez, J. (2016). El problema de la censura religiosa en los *Diálogos de la fantástica filosofía*. En A. Vian Herrero, M. J. Vega y R. Friedlein Eds.,



- Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)* (pp. 133-152). Iberoamericana-Vervuert.
- Gómez, J. (25 de julio de 2019). *Fantástica Filosofía*. <https://iump.ucm.es/DialogycaBDDH/BDDH68/fantastica-filosofia/>
- Gómez, J. (29 de junio de 2023). *Diálogos de la Fantástica Filosofía*. Dialogyca BDDH. <https://iump.ucm.es/DialogycaBDDH/BDDH67/dialogos-de-la-fantastica-filosofia/>
- Infantes de Miguel, V. (2008). El auditorio fúnebre de la plegaria tanatográfica: las *Oraciones para el artículo de la muerte* (1575). *Via Spiritus*, 15, 7-20. <https://ojs.letras.up.pt/index.php/vsp/article/view/6853/6290>
- Martínez Gil, F. (2000). *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Miranda Villafañe, F. (1582). *Fantástica filosofía*. Herederos de Mathías Gast. <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000193842>
- Morel d'Arleux, A. (1993). Los tratados de preparación a la muerte: aproximación metodológica. En M. García Martín Ed., *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro. Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro* (pp. 719-734). Vol. II. Universidad de Salamanca.
- Navarra, P. de. (2010). Diálogos de la preparación de la muerte (Ed. J. L. Ocasar). En A. Vian Herrero Ed., *Diálogos españoles del Renacimiento* (pp. 949-1078). Almuzara.
- Ocasar, J. L. (2010). Introducción a los *Diálogos* de Pedro de Navarra. En A. Vian Herrero Ed., *Diálogos españoles del Renacimiento* (pp. 813-837). Almuzara.
- Perelman, C. y Olbrechts-Tyteca, L. (2015). *Tratado de la Argumentación. La nueva retórica*. Gredos.
- Redondo Pérez, G. (26 de julio de 2018). *La última batalla y final congoja con que aflige el demonio al hombre en el artículo de la muerte para hacerle desesperar de su salvación*. Dialogyca BDDH. <https://iump.ucm.es/DialogycaBDDH/BDDH318/la-ultima-batalla-y-final-congoja-con-que-aflige-el-demonio-al-hombre-en-el-articulo-de-la-muerte-para-hacerle-desesperar-de-su-salvacion/>
- Redondo Pérez, G. (2019a). Disenso, argumentos y persuasión como nutrientes del debate en el *Diálogo de la alegría del alma contra el temor de la muerte* (Cuenca, 1612). *Criticón*, 137, 13-25. <https://doi.org/10.4000/criticon.7502>



- Redondo Pérez, G. (2019b). Decisiva y postrera pugna argumentativa en *La última batalla y final congoja con que aflige el demonio al hombre*, de Jerónimo de los Ríos Torquemada. *Atalaya*, 19. <https://doi.org/10.4000/atalaya.4749>
- Redondo Pérez, G. (2019c). Tres manifestaciones de la identidad literaria en el *Diálogo de la alegría del alma contra el temor de la muerte* (Cuenca, 1612): autor, editor y dedicatario. *Arte nuevo*, 6, 179-192. <https://doi.org/10.14603/6G2019>
- Rey Hazas, A. (2003). Introducción. En A. Rey Hazas Ed., *Artes de bien morir. Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro* (pp. xi-xxv). Ediciones Lengua de Trapo.
- Ríos Torquemada, J. de los (1593). *La última batalla y final congoja con que aflige el demonio al hombre en el artículo de la muerte para hacerle desesperar de su salvación*. Andrés Merchán.
- Ruiz García, E. (2011). El *ars moriendi*: una preparación para el tránsito. En N. Ávila Seoane, M. J. Salamanca López y L. Zozaya Montes Eds., *IX Jornadas Científicas sobre Documentación: La muerte y sus testimonios escritos* (pp. 315-344). Universidad Complutense de Madrid.
- Sanmartín, R. (2006). *El arte de morir. La puesta en escena de la muerte en un tratado del siglo xv*. Iberoamericana-Vervuert.
- Vian Herrero, A. (2021). Elogio del discípulo y parresía en *Demócrates* de Juan Ginés de Sepúlveda (1535/1541): Una contribución del Humanismo a las grandes discusiones de la ética civil. En J. Burguillo y A. Rueda Benito Eds., *El Renacimiento literario en el mundo hispánico: de la poesía popular a los nuevos géneros del humanismo* (pp. 321-339). IEMYR. https://iemyrhd.usal.es/wp-content/uploads/2021/06/PTHD_IV-1.pdf
- Vives Ferrándiz-Sánchez, L. (2011). *Vanitas. Retórica visual de la mirada*. Encuentro.
- Vovelle, M. (1983). *La mort et l'Occident. De 1300 à nos jours*. Gallimard.