

LA SUMMA EN VERSO

JOSÉ MIGUEL MARTÍNEZ TORREJÓN
Temple University, Filadelfia

Los 23 *Diálogos de varias cuestiones*, de Lorenzo Suárez de Chaves, impresos en Alcalá, en casa de Juan Gracián, en 1577, constituyen una de esas colecciones de literatura didáctica o sapiencial que han pasado casi desapercibidas para el mundo de la historia y la crítica literarias, a pesar de que no están exentos de interés.¹

Al margen del que ofrece lo curiosamente anticuado de la versificación y los temas tratados en esta obra, nos importa hoy un aspecto menos común en los estudios literarios, como es su condición de diálogos. Llama la atención en este sentido una aparentemente rígida uniformidad, impuesta por el esquema propio de cualquier compendio de saber de tipo escolástico: la materia se divide en «questiones» u «obiecciones» y son dos los interlocutores, a los que un epígrafe inicial identifica por su nombre y papel simbólico o alegórico. Se les asigna también un puesto jerárquico: desde entonces sabemos que uno de ellos sólo «arguye», y por lo tanto no debemos dar crédito a sus palabras, mientras que el otro «concluye», siendo quien tiene y enseña la verdad.

El propio Suárez de Chaves recuerda en su prólogo cómo se han de leer sus versos:

Las más vezes, o casi siempre, se argumenta lo falso que los simples podrían tener por verdadero, para sacar en limpio la verdad de lo que se disputa. Pero porque no todos son prudentes, y los que no lo son podrían muchas vezes fundarse en

1. DIALOGOS/ DE VARIAS QVE-/stiones en Dialogos y metro/Castellano sobre diuersas materias, con vn romance al ca/bo del día final del juy-/zio y de sus se-/ñales/ Compuesto por Lorenzo Suarez de/ Chaves vezino de la ciudad/ de Merida./ DIRIGIDO A LA MAGESTAD/ Real del Rey don Phelippe nuestro señor/ rey de las españas./ Impresso en Alcalá de Henares en/ casa de Iuan Gracian. Año./ 1577.// Utilizo el ejemplar del Seminario Diocesano de Barcelona (R. 10.866).

los argumentos falsos, sin mirar a las conclusiones, que son la sustancia de las disputas, me ha parecido auisar a los tales letores que tengan quenta a los principios de los diálogos o cuestiones quiénes son los interlocutores que hablan, y siempre se atengan al que concluye, y no al que arguye, por lo qual pongo al principio de cada diálogo: «Fulano arguye, y Fulano concluye», para que si entendieren mal no me den a mí la culpa de su yerro.

Aparentemente estamos, pues, ante un caso genuino de lo que Luis Murillo llamaría diálogo de «estructura compendial», es decir, aquél que, carente por completo de intención especulativa, se propone acumular y exponer información de manera ordenada, ya sea mediante series de preguntas y respuestas, como en los catecismos, o dando cabida a objeciones que son indefectiblemente rebatidas, al modo de las *Summae* medievales.² Este tipo de diálogo vuelve a ser predominante después del Concilio de Trento, desplazando a los de «estructura crítica», es decir, aquéllos en los que se da un movimiento hacia la verdad dentro del mismo diálogo, ya sea mediante la especulación lógica, la duda o la sátira.

Pero en Suárez de Chaves tal uniformidad se queda en lo más externo, pues el pensamiento no discurre de manera igualmente escolástica en todos los diálogos, sino que muestra la herencia de casi todos los diferentes géneros dialogados de la Edad Media y el siglo XVI: hay, por ejemplo, pasajes pálidamente ciceronianos, en los que el personaje subordinado hace con sus observaciones que su maestro o superior jerárquico modifique o matice sus opiniones iniciales. Así sucede en el XIV, *De los provechos y daños del matrimonio*, el XVIII, *De elocuencia*, el XIX, *De amor desordenado*, y el XX, *De próspera y aduersa fortuna*. Hay también algún vago y puramente externo recuerdo del diálogo lucianesco-erasmiano cuando en los últimos diálogos se presenta la conversación como resultado de un encuentro casual en la calle. Hay pasajes de simple catecismo, en que un maestro y un discípulo intercambian preguntas y respuestas. Ninguno de estos modelos llega a ser particularmente relevante.

Al margen de todo ello, nos ocuparemos de tres que sí lo son. Podemos hablar de una «estructura compendial» clara, según el modelo escolástico, en los primeros trece diálogos. Ello no es de extrañar cuando se estudian sus fuentes: el primero, *De vida actiua y contemplatiua*, es una adaptación bastante servil de los pasajes correspondientes de la *Suma Teológica* de Santo Tomás (2-2, 179-82), aunque se cambia el orden de los artículos —aquí lla-

2. Luis MURILLO, «The Spanish Dialogue of the Sixteenth Century». Tesis doctoral, Harvard University, 1953. Véase también un extracto de esta tesis: «Diálogo y Dialéctica en el siglo XVI español», *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, IV (1959), 56-66. Sobre el renovado auge de la escolástica, *vid.*, p. ej., Otis H. GREEN, *España y la tradición occidental*, [Madison, 1964], trad. Cecilio Sánchez Gil (Madrid, Gredos, 1969), III, pp. 368-76.

mados «obiecciones»— para alternar los relativos a la vida activa y a la contemplativa.

Los diálogos II-VI, dedicados a una revisión general de la vida religiosa, son traducción versificada, artículo por artículo, de las cuestiones 184-89 de la misma *Secunda Secundae*. Dentro de cada artículo, es habitual que Suárez de Chaves cambie el orden, pero no el contenido: intercala las «dificultades» de la *Summa* con sus respectivas «soluciones», transformándolas en las «preguntas» y «respuestas» de «Melpómene, musa», representante de la ignorancia religiosa, y Eusebia, portavoz de la religión oficial. Por otra parte, la llamada «respuesta» en la *Summa*, o discurso central en que se contiene la doctrina, al margen de su demostración, aparece a veces en Suárez de Chaves al final, a guisa de recapitulación por parte de Eusebia. En los tres primeros, aunque la estructura ha cambiado, Suárez de Chaves sigue más de cerca a su modelo en el sentido de que se oyen dos voces: el personaje que «arguye» (Melpómene) pone realmente objeciones a las que Eusebia tiene que contestar. En los otros diálogos, ese carácter se pierde progresivamente: el conjunto se aproxima más y más a un catecismo o un *Lucidario* medieval,³ desde el momento en que la dinámica de objeciones y conclusiones da paso a una de preguntas y respuestas.

En cuanto a los diálogos VIII-XIII, dedicados a la vida matrimonial, tienen un desarrollo totalmente catequético, exponiendo fielmente los decretos del Concilio de Trento en combinación con las regulaciones de Santo Tomás. Los tres de contenido más puramente normativo, *Impedimentos del matrimonio* (IX), *De las maneras del desposar* (X) y *De los contratos, votos y vicios del matrimonio* (XI), vuelven a ser traducción fiel de la *Summa* (2-2, 45-67). Hay que recordar que todas estas reglas de Santo Tomás habían quedado completamente reemplazadas por los decretos del Concilio, pero éstos no ofrecían un *corpus* tan ordenado y completo como la *Summa*, y Suárez de Chaves, antes que suplir la falta en campo que podía ser peligroso, prefiere no añadir nada, y ceñirse a la autoridad incontestable del doctor Angélico, muy en boga después del Concilio, a pesar de que su tratado no tenía ya vigencia jurídica. Su fidelidad a la *Summa* es tanta que no duda en incluir entre las formas legales de matrimonio el celebrado por palabras de presente, tan socorrido como motivo literario y que para entonces no tenía ninguna validez. El detalle no

3. Lucidarios y catecismos pertenecen a la misma familia, pero conviene no confundirlos. Los primeros acogen y organizan un saber enciclopédico o que tiende a serlo, los segundos se ocupan solamente de la doctrina cristiana, para exponerla de una forma didáctica, aunque fragmentaria. Vid. ELIZABETH, «The Dialogue in the Middle Ages», *The Dialogue in English Literatures*, Nueva York, Yale University Press, 1911; pp. 14-30. Sobre los catecismos, cf. Ferreras, *Les dialogues espagnols du XVIe siècle ou l'expression littéraire d'une nouvelle conscience*, París: Didier érudition, 1985, p. 1060, Murillo *op. cit.*, pp. 337-38, cf. también 225-57.

hace más que confirmar, paradójicamente, el afán de ortodoxia de Suárez de Chaves.

La primera sección de sus diálogos, pues, resulta ser la más acorde con el esquema propuesto en el prólogo. El tema religioso exige particular precaución, pues nada de lo tratado es discutible, no puede haber una segunda opinión. En la forma más genuinamente escolástica, las objeciones aparecen sólo para ser rebatidas, y confirmar así la proposición del *respondens*. El diálogo no tiene más función que exponer clara y ordenadamente una verdad previamente establecida. Como decía Murillo, este esquema, válido para los propósitos ordenadores medievales, volvía a ser indicado en la España postridentina, impelida a respetar una ortodoxia dada.

Otro modelo dialógico de procedencia medieval fácilmente detectable en Suárez de Chaves es la literatura de debates. En todas las lenguas y corrientes poéticas medievales, pero sobre todo en la poesía clerical y en la cancioneril castellana del siglo XV se habían desarrollado familias y géneros que tienen en común el cultivo intencional del desacuerdo y la primacía dada al ingenio por encima de la solidez lógica de la argumentación.

Del mismo modo que el esquema escolástico se había mostrado conveniente para contenidos dogmáticos, en Suárez de Chaves el uso del debate está de nuevo ligado al contenido de los diálogos en que aparece. El tema principal tratado de este modo es, en efecto, el de la condición de la mujer, probablemente el principal objeto de los debates poéticos del siglo XV. En el diálogo XIV, *De los provechos y daños del matrimonio*, los personajes olvidan los papeles que tienen asignados para ponerse a discutir en un plano de igualdad. Frente al Casado, su superior jerárquico, el Soltero acumula ataques hacia la condición femenina, con abundantes ejemplos de pecadoras famosas de la antigüedad, la Biblia y la mitología. Se da una situación parecida cuando en el diálogo XVIII, *De nobleza y fama*, Maestro y Discípulo discuten durante más de cien versos sin posibilidad de acuerdo sobre si merece más fama Judit o David, de nuevo con más resonancias de la misoginia cuatrocentista que del tema de la fama.

El defensor de la mujer tiene en ambos casos la razón que le da su dominio jerárquico sobre el otro. El lector también le concede mayor crédito: el tema de la condición de la mujer no era ya motivo de discusión para 1577, aunque seguía siendo objeto de exhibición erudita, con sus largos catálogos de mujeres famosas. El diálogo-debate queda aquí, pues, al margen de toda aspiración didáctica. Su presencia queda justificada sólo por razones de tradición literaria: el recuerdo de los debates del siglo XV sobre la mujer y el hecho mismo de que el debate se hubiera consagrado como forma de pura exhibición ingeniosa.

Pero hay otro grupo de diálogos-debates en los que la situación es distinta.

Se trata del XV, *De la libertad*, y, sobre todo, de los tres últimos: *De pobreza* (XXI), *Del desprecio del mundo* (XXII), y *De muerte* (XXIII).

Hay entre ellos una suerte de encadenamiento en cuanto al tema, y en todos ellos los personajes discuten sin posibilidad de acuerdo, con la particularidad de que el lector —en diferente medida— le da la razón siempre a quien no la tiene en el epígrafe. Jacqueline Ferreras llama a este tipo de diálogos «cerrados contradictorios».⁴

En el XV, *De la libertad*, se trata el tema desde el punto de vista social, y es significativo que la defensa del estado de servidumbre y sus ventajas morales corra a cargo de Archonte, el señor, mientras que el siervo Teraponte arguye que la dureza del estado en que vive es injusta y contraria a la ley de Dios. El epígrafe da la razón al primero, pero, al margen del desarrollo mismo del diálogo, en el que el siervo dirige realmente la argumentación y corrige numerosas veces las inconsistencias lógicas de su señor, las palabras de éste están desacreditadas por el propio hecho de que la autoridad de que es depositario no es de orden moral o sapiencial, como en los demás casos, sino sólo social.

En el diálogo XXI, *De pobreza*, arguye Microtimia, alegoría de la pusilanimidad, que es lo que significa su nombre en griego, y concluye Pomonia, identificada, en contrapartida, con la paciencia. Sin embargo, su nombre alude a todas lucas a la riqueza, con lo que sus argumentos, autorizados frente a la pobreza de espíritu por proceder de una virtud, son puestos en tela de juicio al acusárseles, de modo semejante al caso anterior, pero más veladamente, de parcialidad. Así se insinúa, de nuevo en el epígrafe, la perspectiva desde la que hay que leer este diálogo, en el que Microtimia y Pomonia debaten largamente (1620 vv. de pie quebrado) y sin posibilidad de acuerdo. Frente a la defensa monocorde que de la pobreza hace la rica, predicando la resignación cristiana y recordando que las riquezas son origen de pecados como la avaricia, la pusilánime se queja insistentemente desde una perspectiva realista de los daños terrenos y ultraterrenos de la pobreza. En efecto, más allá del sufrimiento terrenal del pobre, Microtimia presenta la pobreza como causa de condenación, pues dificulta la fe y provoca la envidia, pecado capital que nunca tienta al rico:

4. «Il se peut faire aussi que le personnage auquel l'auteur donne tort soit plus convaincant que celui qui est censé avoir raison» (*op. cit.*, p. 1067). Se refiere de modo general a la obra de Suárez de Chaves como ejemplo de este tipo de diálogos, y concretamente al XVIII, *De nobleza y fama*: «Il est remarquable qu'à la constatation raisonnée du disciple, le maître ne répond que par de sentences: curieusement on dirait que c'est le disciple qui pense, et non le maître. S'il (el maestro) ne discute pas un état de choses choquant, il ne cherche pas non plus à convaincre par un raisonnement; au point que l'on pourrait prêter à Suárez de Chaves la position suivante: "voilà ce qu'on pourrait dire, mais qu'il ne sied pas de défendre, et voilà ce qui est, donc c'est qu'il faut admettre": c'est ce que je suggère, au niveau du style, l'alternance raisonnement-sentence, l'auteur prenant la précaution d'avertir que le personnage qui raisonne a tort, bien que ses raisonnements reposent sur des constatations concrètes, et que les sentences se caractérisent par leur abstraction» (909-910).

Casi siempre deuoción
y oración,
faltando pobreza, obra,
pero mucha maldición,
detración
y embidia contino sobra.

Pues luego no solamente
pestilente
es la vil pobreza, y fiera
para la vida presente,
mas es fuente
del mal de la venidera.

(535-46)

Apela, además, a su debilidad humana y pecadora, que hace que en momentos de dificultad no se tengan en cuenta los consuelos de la religión ni los de la razón, y aunque los entiende y acepta, llega a tener salidas de tono, como cuando a Pomonia se le ocurre el consuelo de que el desprecio que sufre el pobre no nace de que su estado lo merezca, sino de la «flaqueza» de ánimo del rico, y Microtimia le contesta:

Nazca de lo que naciere,
que do fuere
la pobreza dolorida,
triste del que la suffriere,
pues que muere
viviendo mísera vida.

(445-50)

La tensión entre la verdad oficial que detenta Pomonia, y los comentarios realistas de Microtimia se resuelve de manera conciliadora cuando aquélla reconoce que la pobreza no tiene cuantas ventajas le había intentado atribuir, aunque sí sea un mérito sufrirla con paciencia. De este modo, además, se consigue restaurar, sin crear contradicciones, la relación jerárquica asignada a los personajes en el epígrafe.

Por su contenido y también por su forma externa, se puede decir que el diálogo de la pobreza forma pareja con el siguiente, *Del desprecio del mundo* (XXII). En una primera parte, Logostina, la voz oficial de la razón, sostiene que es mejor no tener apego a las cosas de este mundo. Frente a ella, Philargiria, pese a ser la representación alegórica de la avaricia y de manera semejante a la Microtimia del diálogo anterior, no se opone abiertamente a cuanto oye, ni lo contradice, pero da su opinión, incompatible con la otra, más realista y nunca

contradicha: sea como fuere, lo cierto es que los impulsos naturales hacen al hombre amar las cosas de este mundo, y no se puede huir a la propia naturaleza.

El último diálogo, *De muerte* (XXIII), aunque más irregular, también puede ser llamado contradictorio. Recoge la conversación de Phobosio y Aphobia (temor y osadía), sobre el origen y causas de la muerte, y sobre si hay que temerla y huir de ella o, por el contrario, desearla e incluso buscarla. Teóricamente, según el epígrafe, es Phobosio quien «arguye», y por tanto no tiene razón oficialmente. En realidad, lo que hace es responder a las preguntas de Aphobia, y en ocasiones este intercambio parece externamente un catecismo típico, pero no es así, pues sus respuestas provocan repetidos momentos de desacuerdo en los que su opinión nunca se doblega, y llega a concluir, en contra de Aphobia, que la muerte procede de la mujer (cuestión I) y que pese a todos los consuelos y razonamientos posibles, hay que temerla (II y III). En la cuestión IV, «Si es lícito huir la muerte como quiera, o tomarla de nuestra mano», es de nuevo Phobosio quien acaba por poner las cosas en su sitio, de manera ortodoxa y sin profundizar en el espinoso tema del suicidio: no hay que huirla ni buscarla; sólo Dios puede decidir, aunque es natural que el hombre, débil, tenga miedo:

Ni huylre ni buscarle
ni temerle no os conuiene,
pues que Dios el cargo tiene
de la desuiar o darle. (*sic*)
(232-35)

La cuestión —y el diálogo— podrían concluir aquí, de manera tan conciliadora y ortodoxa. Pero el esquema escolástico con que Suárez de Chaves trabaja exige que la osadía frente a la muerte triunfe de manera visible. Por ello, se da un giro a la conversación semejante al que ya vimos al final del diálogo sobre la pobreza: Phobosio recupera su papel y —dada la debilidad que éste le confiere— pide consejo para vencer al temor:

Mas yo soy de tal natura,
porque de carne muy floxa,
que de pequeña congoxa
me viene gran calentura.
Mas dime de qué manera
es muerte menos temida,
queriendo menos la vida
presente perecedera.
(236-43)

Aphobia aprovecha para insertar unos consejos lejanamente erasmianos: la mejor manera de no temer a la muerte es vivir siempre preparado para

ella.⁵ Termina todo con una disquisición didáctica, al margen de lo que se estaba hablando, sobre las causas de la encarnación y muerte de Cristo.

Vemos cómo en ninguno de sus diálogos da Suárez de Chaves la menor muestra de heterodoxia, tampoco pone en duda ningún dogma religioso, pero, protegido precisamente por la confianza que inspira el esquema escolástico, lo aprovecha para el propósito contrario del que había sido concebido: la crítica social, la contradicción vital de recomendaciones religiosas.

Su ejemplo muestra cómo la identificación de Contrarreforma y escolasticismo, aunque básicamente cierta, puede ser matizada. Nos revela también la conveniencia de estudiar el diálogo desde la perspectiva de su dialéctica interna, no sólo al margen de las afirmaciones de su autor, sino también más allá de la apariencia que le prestan sus elementos externos. Tal estudio puede revelar detalles importantes para la historia del pensamiento, y sobre todo puede ser un buen medio de acercarnos a las escurridizas dimensiones artísticas del diálogo renacentista.

5. Consejo que seguía siendo moneda corriente (*vid.* O.H. GREEN, *op. cit.*, IV, pp. 121-40).