

## **INFLUENCIA DEL REFORMISMO RELIGIOSO EN EL USO DE LA LENGUA VULGAR**

JUAN LUIS MONREAL PÉREZ

### *Resumen/Summary*

Las corrientes humanistas y religiosas que recorrieron la Europa renacentista fomentaron el desarrollo de la lengua vulgar, tales como el Erasmismo que canalizó y alentó los deseos de cambio en los valores religiosos y culturales de dicho periodo y las corrientes religiosas, especialmente las alumbristas, y cuyo núcleo doctrinal está relacionado con el Iluminismo. Juan de Valdés, Martín Lutero y el tandem Casiodoro de la Reina/Cipriano de Valera, aún salvando las notables diferencias que median entre ellos, contribuyeron sobremedida al desarrollo de la lengua vulgar, en un caso la lengua castellana y en el otro la lengua alemana. Lo que les aproxima al uso que hicieron de la lengua vernácula es el itinerario común que siguieron y que compartieron: su apuesta por el humanismo y su visión reformista de la cuestión religiosa.

*Palabras clave:* Europa renacentista, Erasmismo, Iluminismo, Reformismo religioso.

The humanistic and religious currents spreading throughout Renaissance Europe encouraged the development of the vernacular, as had that of Erasmus which canalized and fomented desires for change in the religious and cultural values of that period and the religious movements, especially that of the enlightened thinkers whose doctrinal nucleus is linked to the Age of Reason. Juan de Valdés, Martin Luther and the tandem Casiodoro de la Reina/Cipriano de Valera, whilst acknowledging the considerable differences between them, contributed significantly to the development of a common language, in one case that of Castilian Spanish and the other the German tongue. What brings them close to the use made of the vernacular is the common itinerary followed and shared: their commitment to humanism and their reformist vision on the religious question.

*Key words:* Renaissance Europe, Erasmus, Enlightenment, Religious reformation

## 1. Introducción: Humanistas y el uso de las lenguas vernáculas

Pudiera pensarse que la importancia que las lenguas clásicas tuvieron en el período renacentista, fundamentalmente el latín, conllevó la inexistencia de las lenguas vernáculas en este tiempo. Nada más lejos de la realidad. Desde finales de la Edad Media, el uso de las lenguas vernáculas, tanto como lenguas escritas, pero sobre todo como lenguas habladas fue un hecho. En este contexto es como hay que entender, por ejemplo, la contribución de Dante a la lengua moderna (Burckhardt, 1984: 207).

Los siglos XIV y XV fueron una época de especial desarrollo de la conciencia lingüística, lo que explica que progresivamente el latín fuera desplazándose en beneficio de las lenguas vernáculas, tanto en los diferentes países europeos, como Italia, Inglaterra, Francia, España y en la Europa central, como en los distintos campos de los saberes (Burke, 2006: 23-24).

A medida que corría el siglo XVI el uso de las lenguas vernáculas se fue intensificando, restringiéndose cada vez más el latín y quedando éste reservado fundamentalmente para espacios tan selectivos como la Iglesia, la Universidad, la Corte y la diplomacia internacional. Consecuencia de esta situación, fueron apareciendo gramáticas vernáculas que permitieron ir mejorando y normalizando los distintos lenguajes.

El desarrollo de las lenguas vernáculas en el Renacimiento no se produjo como una pura reacción a la importancia que se le daba a las lenguas clásicas. Al contrario, éstas al fomentar el interés de su conocimiento y al desarrollar el universo de la cultura que conlleva un mejor entendimiento del hombre y del sentido de la historia, facilitan la emergencia y el progreso de las lenguas vernáculas; razón por la que personajes tan significativos como Dante y Lutero escribieran lo que escribieron en sus respectivas lenguas vernáculas (Abellán, 1982: 53).

Los datos confirman que el desarrollo de las lenguas vernáculas tuvo mucho que ver también con el ejercicio de los poderes, tanto político, como cultural y religioso. Desde la perspectiva del poder político, éste consideró que la lengua vernácula era un instrumento útil para la expansión y construcción del imperio, reino o nación. A su vez, la lengua vernácula, bajo el brazo del poder político, encontraba la razón de su implantación, expansión

y desarrollo, tal como el humanista Lorenzo Valla puso de manifiesto al relacionar el esplendor y la decadencia del latín con el esplendor y la decadencia del Imperio Romano (Burke, 2006: 29).

Tan fuerte era la conciencia que el poder político tenía sobre el papel de las lenguas vernáculas al servicio del reino, que Carlos V –aún en tiempos en los que el latín todavía tenía su fuerte peso en los asuntos de la corte–, no hablaba o al menos no era partidario de hablar el latín, y sí, en cambio se expresaba en diferentes lenguas vernáculas.

En otra Institución de poder como era la Iglesia, el latín estaba muy arraigado. Esta lengua funcionaba realmente en esta organización como una verdadera lengua franca, dado el carácter universal de la Iglesia. Sin embargo, al menos hasta el concilio de Trento, en el que se tomaron las debidas medidas para la formación del clero, no conviene pensar que todo él hablaba latín. Más bien, existían dos tipos de cultura en el clero: el de los que hablaban latín (*litterati*), y que correspondía a los que no lo hablaban (*laica*, *vulgus* o *illitterati*), que en la baja Edad Media representaban la gran mayoría; de hecho, la mayor parte del clero en este tiempo usaba las lenguas vernáculas como forma de comunicación.

El latín también estuvo muy vinculado al poder académico, es decir, a las universidades. En toda la baja Edad Media y siglo XVI, la lengua oficial era el latín y, en la práctica, el uso de las lenguas vernáculas estaba prohibido, bien que ya se estudiaban las lenguas romances. En este medio académico, donde lo natural parecía ser el uso del latín, empezaron a producirse ya en este tiempo las razonables reivindicaciones del uso de las lenguas modernas, que desembocaron en la progresiva permisión respecto al uso de las lenguas vernáculas.

Es en este contexto temporal y cultural, cuando los humanistas, en general, defendían por ejemplo el retorno a las lenguas clásicas y, más concretamente al latín, lo que querían es que se hiciera un uso de éste, siguiendo el buen hacer de los clásicos, es decir, siguiendo los cánones establecidos por la gramática. Cuando criticaban las lenguas vernáculas, no era porque sintieran desprecio por ellas sin más, sino porque su uso se producía sin seguir la gramática. Por ello, la corriente humanista hacia las lenguas fue igualmente crítica, tanto frente al mal uso del latín como frente al uso hablado y escrito de las lenguas vernáculas que no se ajustaba a ningunos patrones gramaticales.

Desde esa perspectiva hay que reconocer que los humanistas contribuyeron a desarrollar y dignificar el uso de las lenguas vernáculas, ya que reclamaban que éste se realizara siguiendo el rigor de las normas gramaticales, al

igual que exigían también el mismo comportamiento al latín, en cuanto a su uso. Por ello, se entiende bien la gran contribución de Nebrija al desarrollo de la lengua vernácula castellana, ya que para éste:

(...) la forma más segura de elevar y ennoblecer la lengua castellana es dotarla de una gramática, similar a la latina, para conseguir estabilidad y romper la barbarie (Hinojo, 1998: 70).

## 2. Influencia de las corrientes humanistas y religiosas en los usos de la lengua vulgar

Con carácter general se puede decir que las corrientes humanistas y religiosas que recorrieron la Europa renacentista fomentaron el desarrollo de la lengua vulgar. En dicha situación encontramos, en primer lugar, el movimiento llamado *Erasmismo*, que canalizó y alentó los deseos de cambio en los valores religiosos y culturales de dicho periodo; y, en segundo lugar, identificamos las corrientes religiosas, especialmente las denominadas como alumbristas y cuyo núcleo doctrinal fundamental reposa sobre la doctrina iluminista.

### 2.1. *Erasmismo y desarrollo de la lengua vulgar*

Con la expresión *Erasmismo* se suele significar –en términos generales– la corriente de adhesión o de crítica y rechazo que generó la obra de Erasmo. No conviene, por tanto, entender tal término como un movimiento organizado y dirigido ni por Erasmo ni por ningún otro. El propio Erasmo se encarga de repetir su fidelidad a la Iglesia y su ortodoxia con la doctrina cristiana, independientemente de lo que otros pudieran pensar al respecto.

En primera instancia, podría parecer que se trata de un movimiento casi exclusivamente religioso, debido a que en el origen del término está el nombre de Erasmo de Rotterdam, hombre vinculado a la Iglesia, y su amplia obra buscó la renovación espiritual y evangélica de la misma, aunque ésta se enmarcara en lo que se ha denominado Humanismo renacentista. Sin embargo, este movimiento sobrepasó lo estrictamente religioso y tuvo un carácter más general al convertirse en una nueva visión que se manifestó en los ámbitos cultural, político y filosófico, tanto en Europa como en España (Abellán, 1982: 79).

Aunque la vida y obra de Erasmo discurrió entre los años 1469-1536, lógicamente su influencia, es decir, todo el movimiento que se generó a

partir de sus escritos y que denominamos *Erasmismo*, hay que localizarlo fundamentalmente en la primera mitad del siglo XVI, que es cuando, por una parte, el movimiento reformista en la Iglesia toma verdadera importancia y, por otra, el conflicto luterano se produce. No obstante, los límites temporales de la influencia del Erasmismo hay que establecerlos con flexibilidad dándole cierta amplitud temporal, porque los estudios realizados al respecto extienden la presencia de dicho movimiento también a la segunda parte del siglo XVI y con carácter más residual dicha filosofía permanece a lo largo del tiempo.

Uno de los campos específicos que Erasmo y el Erasmismo movilizaron fue el estudio y el interés por las lenguas, tanto clásicas como vernáculas. En el caso de Erasmo, las lenguas clásicas constituyeron su centro de interés, especialmente el latín. El Erasmismo, en su conjunto, continuó con la herencia clásica de Erasmo, pero –al mismo tiempo–, incorporó la utilización de las lenguas vernáculas como instrumentos necesarios para difundir y popularizar el Evangelio de Cristo, tal como Fray Luis de León hizo decididamente en España al fortalecer el uso de la lengua vernácula y de la traducción y, en menor medida, Juan Luis Vives, que tuvo al respecto una posición más ecléctica, si no ambigua, al usar el latín en sus escritos, pero al mismo tiempo al recomendar la utilización de las lenguas vernáculas como forma de facilitar el aprendizaje y la transmisión de los conocimientos.

Una vez afirmado el carácter europeo del Erasmismo, hay que señalar dos aspectos de cierto interés: por una parte, que este movimiento posiblemente arraigó en España más que en cualquier otro lugar por la filosofía que le caracterizaba y, por otra parte, porque la influencia de Erasmo, especialmente, a través de su obra, alcanzó una difusión y receptividad grandes (Bataillon, 1986: 218). La expansión de la obra de Erasmo en España fue de tal magnitud que, utilizando una expresión de Bataillon, podemos hablar de *invasión erasmiana*, tal como señala el siguiente fragmento:

En la corte, en los conventos, en las catedrales, en las escuelas, hasta en las posadas de los caminos, pululaban los lectores y entusiastas de Erasmo (García Villoslada, 1968: 360).

Lógicamente, esta configuración concreta del fenómeno erasmista español debe tener una explicación, ya que –como se ha señalado anteriormente–, posiblemente en ningún país europeo la obra de Erasmo generó tanto entusiasmo como en España. La respuesta a tal hecho parece que se encuentra en que nuestro país tenía las adecuadas condiciones culturales y sociales para propiciar dicha situación, tales como la inexistencia de

heterodoxias dogmáticas debido al papel unificador que producía la Inquisición, la existencia de problemas relacionados con la moral y las costumbres (depravaciones sexuales, simonía, venta de indulgencias, captación de beneficios y riquezas por malas artes...), y la marginación que sufrían los judeoconversos (cristianos nuevos) por parte del resto de cristianos viejos. Estas condiciones culturales y sociales de España se constituyeron en el mejor caldo de cultivo para la expansión y atractivo del Erasmismo, ya que éste defendía la unidad de dogma, el comportamiento ético y de costumbres inspirado en la fe, la caridad y el amor de Cristo a todos los hombres, sin atender a la sangre, ni a la tradición. Por tanto, el mensaje erasmiano, al tener una orientación unificadora, reformista y fraternal, tenía la fuerza suficiente como para llegar al corazón de la España cristiana, sin distinción de viejos y nuevos cristianos.

No obstante, el conjunto de razones que pueden explicar la implantación del Erasmismo en España, éstas –como afirma José Luis Abellán–:

(...) no son diferentes a las del resto de Europa, pero tienen, sobre todo, mucho que ver con lo que dijimos de la inmoralidad y paganización del ambiente» (Abellán, 1996: 108).

## 2.2. *Iluminismo y fomento de la lengua vulgar*

En el arraigo considerable que alcanzó el Erasmismo en España, aparte del papel que jugaron las condiciones culturales y sociales existentes y anteriormente mencionadas, también influyeron unas corrientes de espiritualidad que fueron tomando cuerpo en España desde finales del siglo XIV y principios del XVI, a cuyos defensores y propagadores se les denominó con el término de *Alumbrados*. Aunque las corrientes alumbristas tienen matices diferentes, sin embargo, su núcleo doctrinal fundamental reposa sobre la doctrina iluminista, que, siguiendo a Febvre, se puede entender como:

(...) un cristianismo interiorizado; un sentimiento vivo de la gracia, que tiene sus métodos, en cierto modo opuestos: el del recogimiento y el del abandono. Contra todo formalismo religioso, el iluminismo apela a la inspiración divina. Está en contra del monaquismo, o, al menos, lo juzga con gran libertad; está en contra de las bulas de indulgencia, las excomuniones, los ayunos, las abstinencias, el culto de los santos y los intermediarios. Algunas de sus afirmaciones tienen un sabor lutera-

no; otras presentan cierto parentesco con el evangelismo de los erasmistas y su libre cristianismo, pero no por eso es hijo de Erasmo, y menos aún de Lutero (Febvre, 1970: 125).

Dos cuestiones aparecen claras en el texto anterior: que el Iluminismo es una corriente de espiritualidad; que no es hijo ni de Erasmo ni del Erasmismo; pero sí crea el clima necesario para el desarrollo del llamado Erasmismo español. Ello significa claramente que el Iluminismo —como corriente de espiritualidad—, es un antecedente del Erasmismo en España. Otra cuestión distinta es cómo explicar el origen del Iluminismo. La respuesta hay que buscarla en la insatisfacción que producía en la mayoría del pueblo cristiano la explicación de la vida religiosa por sólo vías racionales, como hacía la teología escolástica; dicha insatisfacción llevó a la búsqueda de fórmulas de religiosidad accesibles a la mayoría de la población cristiana, activando los sentimientos, la vida interior, alimentando un cierto profetismo apocalíptico, los deseos de reforma en la Iglesia y la lectura de los textos sagrados. En esta búsqueda de religiosidad alternativa que se lleva a cabo, fue fundamental el papel de las Órdenes religiosas y, sobre todo, el de los franciscanos (corriente franciscanista), al producirse un movimiento de vuelta a la regla y a la espiritualidad primitiva.

Así, pues, las corrientes de espiritualidad que se enmarcan en la filosofía del Iluminismo se posicionan contra los excesos y las sutilezas dialécticas de la escolástica, en su forma clásica o en sus aspectos nominalistas, y empiezan a cuestionar que el entendimiento sea la única manera de acercarse a Dios. El uso sistemático de la lógica fría y del discurso racional parece insuficiente o deficiente para llegar a Dios con todo el corazón y no solo con el intelecto. Incluso, se fomenta el acercamiento a Dios a través de otras vías, como la lectura de la Biblia, produciéndose una inclinación creciente a la interioridad, y a la oración mental (Andrés, 1976: 82-118). Desde esta orientación teórica y práctica de las corrientes espirituales que alimenta el Iluminismo, tiene lugar una producción considerable de libros de piedad que conlleva un desarrollo considerable de la lengua vulgar y de esta forma se continúa la labor ascético-mística iniciada por Cisneros (Carrera, 1988: 118).

Teniendo en cuenta lo anterior, conviene concluir en una doble dirección, señalando —en primer lugar—, la importancia que tuvieron las diferentes corrientes de espiritualidad alumbristas, concretamente el Iluminismo, en la espiritualidad del siglo XVI en España, y que el Erasmismo —con su mayor arraigo en las clases con mayor nivel cultural—, vino a reforzar dichas corrientes preexistentes; en segundo lugar, que el Erasmismo en España, en

su mensaje doctrinal, presentaba grandes coincidencias con lo que el Iluminismo predicaba como doctrina y formas de vida cristiana (Pérez, 1986: 337). Ambas corrientes, a su vez, por su filosofía humanista y por su voluntad de comunicación fomentaron directamente o indirectamente la lengua vernácula.

### 3. El reformismo religioso y su impacto en el uso de la lengua vulgar

Juan de Valdés, Martín Lutero y el tándem Casiodoro de la Reina/Cipriano de Valera, aún salvando las notables diferencias que median entre ellos, contribuyeron sobremedida al desarrollo de la lengua vulgar, en un caso la lengua castellana y en el otro la lengua alemana. Lo que les aproxima al uso que hicieron de la lengua vernácula es el itinerario común que siguieron y que compartieron: su apuesta por el humanismo y su visión reformista de la cuestión religiosa.

#### *3.1. El reformismo religioso de Juan de Valdés y la importancia del castellano como lengua vernácula*

Dos facetas interesa poner de manifiesto, especialmente, en Juan de Valdés: su condición de humanista y su condición de hombre de letras. En cuanto a la primera, su trayectoria está claramente marcada por un claro humanismo, cultivando todos los valores propios de esta corriente. Otra cuestión bien distinta es el humanismo cristiano que profesó a lo largo de su vida, no existiendo al respecto unanimidad en cuanto a la valoración de sus posiciones doctrinales.

Independientemente de que nunca sabremos exactamente los límites precisos del pensamiento religioso de Valdés<sup>1</sup>, lo que más nos importa señalar es que tanto su obra como su actividad hay que calificarlas como de humanistas, que la religiosidad debía orientarse —en su opinión—, desde esta filosofía (Cf. su obra *Diálogo de la vida cristiana*<sup>2</sup>) y que la reforma de la

<sup>1</sup> No solamente existen lagunas de ignorancia en relación a la biografía de Juan de Valdés; también éstas se hacen presentes en la elaboración, difusión, influencia e interpretación de sus escritos (Barbolani, 2006: 35-36; Alcalá, 1997: IX).

<sup>2</sup> Su primera obra, *Diálogo de la Doctrina Cristiana* (Valdés: 1997), escrita en Alcalá en 1529 y por la que se le denunció ante la Inquisición, razón que le impulsó, según parece ser, a marcharse a Italia.

Iglesia constituía un elemento central para recuperar el clima religioso en el conjunto de la Iglesia.

La segunda faceta que interesa resaltar de Juan de Valdés es su condición de hombre de letras. En Alcalá, Francisco de Vergara fue su maestro. Éste lo inició en la tradición humanista, concretamente en la lengua griega, convirtiéndose en un experto del Nuevo Testamento. Su especial sensibilidad por la literatura que tiene desde muy joven, –concretamente era muy aficionado a los libros de caballería–, deriva en pasión por la literatura griega, en el contexto de una Alcalá sumergida totalmente en un clima humanista erasmista.

La lengua y la literatura siempre fueron para Valdés elementos permanentes en su cultura humanista. Sería en su época de Italia, cuando se interesó especialmente por la lengua española, escribiendo su principal obra el *Diálogo de la lengua* (Valdés: 1997). No fue casual que cuando Valdés llega a Nápoles (1535) –ciudad española en este momento– después de haber pasado un año en Roma trabajando inicialmente en ambos lugares como agente político del emperador, entablara relaciones con Garcilaso de la Vega, que a la sazón era presidente de la Academia Pontaniana, de carácter humanista y fundada por Alfonso V. Ello le procuró mantenerse en los círculos de las letras de la ciudad.

Ciertamente, el espíritu reformista que reinaba en esta época dio importancia a tener un buen conocimiento de textos escritos de relevancia sociocultural en otras lenguas, bien por la vía del acceso directo a los mismos, o por la vía de la traducción. Esta perspectiva perteneciente al humanismo reformador hizo que la lengua en general y las lenguas romances en particular fueran para Valdés un objetivo permanente de aprendizaje y de reflexión.

Desde las dos facetas mencionadas es desde donde debe valorarse la importancia que Valdés otorga a la lengua castellana, en cuanto lengua vernácula. Resultaría difícil entender la defensa práctica que Valdés hace de la lengua española, si entre otras situaciones no se tiene en cuenta que su lengua natural o materna es la española. Esta es la lengua que habla en el espacio familiar; esta es lengua que usa en su medio escolar y social joven, Cuenca y Escalona; esta es la lengua que utiliza de instrumento para su formación universitaria en Alcalá, y ésta es la lengua dominante que le sirve de vehículo para su producción literaria (Barbolani, 2006: 17).

Cierto que Valdés tuvo buen conocimiento de otras lenguas, tanto clásicas como romances, pero fueron lenguas aprendidas a partir de su lengua materna o natural, el castellano. A ello contribuyeron tanto su formación (básica y universitaria) como su estancia en Italia (Bernino, 1709: 447).

El uso de la lengua castellana está tan arraigado en Valdés que la primera obra que escribe, en pleno ambiente erasmista en Alcalá, la escribe en lengua vulgar, el *Diálogo de doctrina cristiana* (Doctrina Christiana. Diálogo de Doctrina Christiana, nuevamente compuesto por un Religioso, Dirigido al muy ilustre señor Don Diego López Pacheco, Marqués de Villena. 1529). No es la intención de Valdés en esta obra entrar en la cuestión de la lengua española, tarea que hará más tarde con el otro *Diálogo de la lengua*, sino usarla, tal como él la entendía. Ya en esta obra adopta el coloquio erasmiano, y no solo lo hace, a nuestro entender, para reflejar la influencia de Erasmo en sus escritos, sino también porque este género literario le permite utilizar el instrumento de la lengua española de forma viva, fresca, directa y sencilla (Bataillon, 1986: 346).

Aun considerando la importancia que en la vida de Juan de Valdés tiene todo lo relacionado con la actividad religiosa (círculo de amistades basado en la reflexión y discusión del pensamiento religioso, escritos de carácter teológico, traducciones bíblicas, etc.), su obra estrictamente lingüística, *Diálogo de la lengua* (1535), ocupa un lugar central y se constituye en una referencia clara de identificación con Valdés<sup>3</sup>, pese a ser el resultado de algo residual en su vida, en términos de dedicación de tiempo, y ser la respuesta circunstancial de Juan a los intereses que los napolitanos muestran por el aprendizaje y el conocimiento de la lengua castellana (Menéndez Pidal, 1933: 38-39).

Finalmente, hay que señalar, como cuestión general, que tanto Valdés como buena parte de los humanistas reformistas cristianos se adentran en el conocimiento de las lenguas y reflexionan sobre la cuestión filológica debido, en buena medida, a la relación positiva que establecen entre lengua y religión. La cuestión religiosa, tal como el movimiento reformista la plantea, orienta a tener un buen conocimiento de los textos sagrados, bien de modo directo o por la vía de la traducción. Lógicamente, esta perspectiva humanista hizo que la lengua en general y las lenguas en particular fueran un objetivo permanente de aprendizaje y de reflexión. Ello explica la contribución de Valdés al campo de la filología, porque su interés por la lengua formaba parte de su visión y comportamiento como hombre hu-

---

<sup>3</sup> El carácter de la obra, alejada de los tradicionales temas religiosos, hizo que no se la vinculara en un primer momento con Juan de Valdés. Hubo que esperar bastante tiempo para que el nombre de Juan de Valdés apareciera como el verdadero autor de la obra. Fue a partir del siglo XIX, con los estudios, entre otros, de Luis Usoz y Río (1860), Boehmer (1895) y Menéndez y Pelayo (1880-2) cuando se clarifica definitivamente la autoría de la obra (Barbolani, 2006: 95).

manista, aunque con carácter general su actividad y escritos no necesariamente haya que calificarlos como de estrictamente filológicos (Barbolani, 2006: 45-46).

### 3.2. *La perspectiva religiosa de Martín Lutero y el uso de la lengua vernácula*

La producción científica de Lutero, a nuestro entender, debe ser leída desde su perspectiva religiosa, resultado de su visión teológica-escriturística; y dicha perspectiva orienta no solo su quehacer teológico y bíblico, sino también su actividad en relación a la lengua y, más concretamente, a la lengua alemana, mediante la versión de la Biblia al alemán y los escritos en los que aborda esta temática. En Lutero, pues, su perspectiva religiosa, su fe, se constituye en un elemento orientador de su vida personal, de su doctrina religiosa y de su quehacer profesional en los ámbitos de la lengua y de la traducción. Consecuencia de ello es la interrelación que establece entre todas las dimensiones de su vida (Oberman, 1992: 363).

A diferencia de lo que hacen otros humanistas españoles de la época, como Juan Luis Vives, Juan de Valdés y fray Luis de León, entre otros, que diferencian su perspectiva religiosa de su pensamiento sobre la lengua y la traducción por entender que son campos distintos, en el caso de Lutero todo está íntimamente relacionado, constituyéndose su modo de entender la fe en el hilo conductor y orientador de lo que piensa, cree y hace<sup>4</sup>.

Es más, la debatida cuestión de cuánto tenía Lutero de humanista también hay que revisarla desde su perspectiva religiosa en general y, más concretamente, desde las posiciones teológicas y escriturísticas que va adoptando en todo el proceso que le conduce a la Reforma Protestante. Las consideraciones anteriores nos permiten señalar que la perspectiva religiosa en Lutero envolvió todo su pensamiento y su obra y, por ello, cualquier análisis general o parcial que se haga de ellos, debe realizarse desde esta visión (Lilje, 1986: 14-15).

La época en la que vive Lutero (1483-1546) hay que adscribirla al periodo renacentista, época de esplendor, apertura y renovación. Ello debería suponer que el pensamiento y la obra de Lutero tendrían que ser un reflejo de dicho período; es decir, que se le debería considerar como un buen

---

<sup>4</sup> Esta forma de entender y vivir la religión, por parte de Lutero, responde a la cultura del final de la Edad Media para la que la religión es el principio y el soporte de la conducta individual y de todo el edificio social (J.L. Villacañas, «El final de la Edad Media», en *Revista Res Publica*, n.º19, (2008), pp. 95-97).

representante de la época renacentista y que su pensamiento habría que encuadrarlo en el movimiento cultural llamado Humanismo renacentista. ¿Realmente esto es así? Sí y no. Ambas cosas al mismo tiempo. Sí, en el sentido de que nació y vivió en un ambiente que culturalmente respiraba humanismo renacentista y que, cronológicamente hablando, precedió a la Reforma; fue coetáneo y próximo a humanistas renacentistas tan preclaros como Zwinglio, Erasmo, Calvino, especialmente Melancton, entre otros, independientemente de las diferencias que más tarde se producirían entre él y algunos de éstos; su obra fue difundida y leída en ciudades alemanas que gozaron de un notable clima cultural renacentista, como Augsburgo, Nuremberg, Estrasburgo y Basilea; redescubrió la grandeza y dignidad natural del hombre, cuerpo y alma; criticó e, incluso, denigró y ridiculizó el sistema escolástico; dio al hombre un nuevo sentido de liberación; usó y defendió el uso de las lenguas vernáculas y, más concretamente el alemán, como medio de acceso de todo el pueblo cristiano al conocimiento de la Biblia.

Pero Lutero no participó de otros planteamientos humanistas renacentistas que caracterizaron el comportamiento de los representantes de dicho movimiento cultural, como fue el caso de Erasmo y Melancton, por ejemplo. Buena muestra de tal actitud fue su posición teológica de orientación hebraica y bíblica frente a la visión teológica humanista más antropocéntrica (Janssen, 1925: 265); su escaso interés por el desarrollo de las ciencias naturales y los estudios literarios y la dependencia total que estableció entre el hombre y Dios –hombre-siervo–, rompiendo la posición central que el hombre ocupaba en el Humanismo renacentista –hombre centro del universo– (Lortz, 1963: 320-321).

Esta doble situación que tuvo Lutero en relación al Renacimiento como movimiento cultural, le llevó –por una parte–, a respirar el ambiente renacentista, pero –por otra–, no asumió lo fundamental de dicha corriente de pensamiento: la visión humanista de la historia y la perspectiva de considerar al hombre como centro de la misma. Por tanto, Lutero, aun viviendo en la época del Renacimiento, no participa totalmente del espíritu humanista que la caracteriza. ¿Cómo se explica esta compleja situación de Lutero? A la luz de lo que ya se ha señalado anteriormente y que constituye, en nuestra opinión, la explicación de la vida y obra de Lutero, hay que recurrir a su sentido religioso como interpretación de esta ambigüedad o, incluso, contradicción. Su modo de entender la fe y el hecho de situarse su vida a medio camino entre Medievo y Edad Moderna le hacen tener, por una parte, una visión del hombre propia del Medievo, es decir, sometiéndole a la soberanía de Dios; pero, por otra parte, la idea de la fe de Lutero también encaja en la incipiente Edad Moderna, por la que dota al hombre de su

dimensión subjetiva mediante la que establece su relación personal con Dios (Abellán, 1986: XXXV-XXXVI y Gómez-Heras, 1986: 37-38). Diciéndolo de otro modo, el sentirse Lutero atrapado entre las dos épocas explica que no participara plenamente del Humanismo renacentista y que no se le pueda calificar como completamente moderno (Aranguren, 1986: 9).

Debido a la doble faceta que la vida y obra de Lutero presenta, los humanistas alemanes vieron en él, en un primer momento, más que a un líder de la religión y la teología, a un gran defensor de aquellos valores humanistas considerados como elementos de regeneración de la vieja sociedad, tales como la estima por los estudios profanos clásicos, el rechazo de la teología especulativa y la necesidad de una nueva enseñanza que conllevara un cambio fundamental en la organización escolar (Grane, 1975: 108-110).

Sin embargo, las expectativas que los humanistas alemanes depositaron en Lutero como hombre humanista pronto se fueron desvaneciendo, a medida que el monje alemán se fue radicalizando en la cuestión religiosa y teológica y se produjera en Alemania la revolución religiosa. Ello supuso el desplazamiento del interés por el proyecto de reforma humanista y la entrada del conflicto religioso que consumó la Reforma Protestante. Esta situación hizo que el florecimiento humanista alemán se viera truncado y no lograra consolidar algunas de las reformas que anunciaba (Janssen, 1925: 181).

Las lenguas ocupan un lugar relevante en la escala de valores de Lutero; éste fue el primer teólogo en considerar las lenguas como un instrumento básico para el acceso y el buen conocimiento del Evangelio, no escribiendo ni una sola línea que no estuviera motivada por su concepción de la fe (Lilje, 1986: 14).

Su perspectiva religiosa le hace ver la importancia que tienen las lenguas como instrumento para el entendimiento de la vida cristiana expresada en el evangelio, tal como nos lo relata en su escrito *A los magistrados de todas las ciudades alemanas, para que construyan y mantengan escuelas cristianas (1523)* (Lutero, 2006: 222- 223).

Lutero ofrece la útil visión que tiene de la relación entre las lenguas; en su opinión, éstas son diversas y de naturaleza distinta, siendo las clásicas el fundamento de las vernáculos. De hecho, el desarrollo y el conocimiento de las llamadas lenguas vernáculos, como es el alemán –entre otras–, necesitan a su vez del conocimiento de las lenguas clásicas.

Las lenguas no eran para Lutero un puro signo de distinción social, sino la forma de establecer relaciones con la gente y de acceder al conocimiento original de los textos escritos en otras lenguas, como es el caso del Antiguo y Nuevo Testamento. Además, la sensibilidad que tuvo hacia éstas le per-

mitió, por una parte, saber administrar bien este gran capital, distinguiendo bien el uso que de las lenguas se debe hacer en cada momento; pero, por otra parte, le hizo también estar abierto de modo natural a la realidad de las lenguas vernáculas dominantes en la Europa de su tiempo.

Por todo lo anteriormente referido, el uso del alemán no le supuso a Lutero, como fácilmente podría pensarse, olvidar ni mucho menos rechazar el interés y la utilidad de las lenguas. Al contrario, éste se esforzó por explicar la conveniencia y la necesidad de aprender lenguas, tanto las clásicas como las vernáculas, bien para que los jóvenes adquirieran una buena formación como para que la palabra de Dios fuera conocida e interpretada correctamente, teniendo acceso a aquellas lenguas en las que la palabra de Dios fue escrita.

Debido a esto la contribución de Lutero al desarrollo de las lenguas vernáculas ha sido relevante, porque vio con claridad la necesaria interrelación que debe existir entre lenguas clásicas y vernáculas. En esta cuestión, Erasmo no consiguió estar a la altura de Lutero, ya que materializó toda su obra escrita siempre en latín y no fomentó directamente el uso de ninguna lengua vernácula. Por el contrario, Lutero apoyó y deseó la mayor expansión para las lenguas vernáculas, como dejó patente en su escrito sobre la *Misa alemana y la ordenación del oficio divino*:

No estoy totalmente de acuerdo con quienes se atienen a una sola lengua y desprecian todas las demás. Porque me gustaría educar a la juventud y al pueblo de manera que también en los países extranjeros pudieran servir de utilidad a Cristo y conversar con la gente (Lutero, 2006: 280).

Pero es más, Lutero contribuyó a dar el salto necesario para la fijación del alemán como lengua vernácula. Con su aportación la lengua alemana fue algo más de lo que era antes y ayudó a la labor que muchos hombres y generaciones de alemanes habían realizado antes que él para transitar desde los dialectos germanos a la unidad lingüística nacional. Lingüísticamente hablando, Lutero se situó en relación al alemán en una posición central y oficial –la de la Cancillería de Sajonia–, alejada de un dialecto en particular, y utilizó todas las variedades idiomáticas, de modo que todos los alemanes le entendieran<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> ‘Desde la traducción al alemán de la Biblia por Lutero hasta el siglo XVIII, el dialecto sajón de Meissen fue la lengua culta de Alemania, elevada a la categoría de «lengua

Ciertamente, Lutero sintió la necesidad de escribir y hablar en alemán convencido de que era el instrumento de comunicación que tenía para transmitir al pueblo alemán su obra y su pensamiento, por el gran poder que le atribuía a esta lengua para difundir los mensajes. Ello le llevó a tener, tanto cuando escribía como cuando hablaba, una sensibilidad muy agudizada para reconocer el efecto que en un determinado proceso de comunicación se ejercía sobre un destinatario concreto. Siempre tenía presente a quién se dirigía y en razón de ello organizaba el mensaje transmitiendo el contenido que quería compartir. Por eso intentó usar todos los recursos que la lengua y el lenguaje le ofrecían para conseguir sus objetivos. Se puede decir, expresado en la jerga del campo de la comunicación, que Lutero fue en la sociedad de su tiempo un gran experto en marketing y publicidad, gracias a la habilidad que tenía para conseguir el efecto perseguido.

Tal efectividad en el manejo de la lengua alemana se debía a que supo cómo transmitir empatía con lo que sentía y pensaba el pueblo alemán. No con los intereses del pueblo alemán en abstracto, sino muy en concreto; es decir, conocía bien las demandas y expectativas que tenían los diferentes grupos sociales alemanes en relación a cuestiones relacionadas con la religión y la Iglesia, tan necesitada de reforma.

No cabe duda que el éxito que Lutero tuvo en la comunicación religiosa se explica porque siempre optó por el lenguaje sencillo, accesible a todos, fueran cultos o ignorantes. Su conocimiento de las lenguas y su saber teológico y escriturístico no le alimentaron la especulación, sino que fueron recursos que supo manejar bien para transmitir el mensaje cristiano al pueblo creyente. Esta actitud le llevó a tener una posición frontal contra el escolasticismo al fomentar éste la abstracción y la pura especulación en el discurso teológico.

No obstante y a pesar del valor comunicativo que Lutero atribuye a la lengua alemana, fue consciente de la funcionalidad del uso de la lengua y pensó que la elección de una u otra lengua debe responder, en última instancia, a la eficacia del objetivo que se quiere conseguir (Egido, 2006: 278).

El criterio que sigue Lutero para la elección de la lengua, latina o alemana, en el servicio religioso de la misa, obedece a razones fundamentalmente de pedagogía religiosa, es decir, hay que hacer que los actos litúrgicos sean accesibles a la comprensión del pueblo cristiano. El medio o instrumento, la

---

nacional» por Gottsched. La influencia de Goethe sería decisiva para la posterior unificación del alto alemán y el alemán central y su conversión en la lengua literaria que hoy se conoce' (Sala, 1999: 261).

lengua, es importante porque su función realmente lo es, pero supeditada a la razón religiosa. Esta es la filosofía que orienta a Lutero en su relación con la lengua, como ya se ha señalado anteriormente.

El éxito de Lutero en relación a la lengua alemana se explica en buena parte, porque supo aprovechar bien todos los recursos disponibles que tuvo a su alcance, tanto los logros que el idioma alemán había ido consiguiendo a lo largo de su desarrollo previo, como sus recursos personales en las lenguas clásicas:

Lutero, en este aspecto, fue un privilegiado. La masa blanda aún y maleable de la lengua alemana le permitía libertades de todo género, casi ilimitadas (García Yebra, 1979: 33).

No le ha faltado a Lutero un amplio reconocimiento por esta labor realizada hacia la lengua alemana. Desde casi todos los frentes, si se excluye el de sus enemigos naturales (los papistas) que difícilmente podían sumarse a este reconocimiento expreso, ha habido a lo largo del tiempo testimonios claros tendentes a ensalzar la figura de Lutero por su contribución al desarrollo de la lengua alemana, como es el caso de su compatriota Federico Nietzsche cuando afirma que:

(...) la obra maestra de la prosa alemana es justamente la obra maestra de su máximo predicador: la Biblia ha sido hasta ahora el mejor libro alemán. Frente a la Biblia de Lutero, casi todo lo restante no es más que literatura; una cosa que no nació en Alemania, y que por eso no ha arraigado ni arraigará en los corazones alemanes como lo hizo la Biblia (García-Villoslada, 1971: 405).

Muchos de los reconocimientos a la labor de Lutero en pro de la lengua alemana le han considerado como el padre de la moderna lengua literaria alemana. Probablemente este calificativo es una exageración, como afirma Lilje, pero seguramente no lo es tanto, continúa diciendo, si se tiene en cuenta que el alemán –o, lo que es lo mismo, el alto alemán que devendrá en lengua literaria– es impensable al margen de Lutero (Lilje, 1986: 13-14).

Un buen ejemplo de la actitud clara y coherente que tuvo Lutero en relación al uso de las lenguas fue el trabajo que llevó a cabo con la traducción y la divulgación de la Biblia. En esta tarea, justamente, aplicó lo que defendió: traducir el Nuevo y Antiguo Testamento a la lengua alemana (alemanizar la Biblia, como Lutero solía decir), para que el pueblo alemán tuviera acceso a

los sagrados textos, al evangelio (O'Neill, 1991: 35). A esta tarea se dedicó buena parte de su vida, iniciándola en sus tiempos de profesor universitario en Wittenberg y continuándola hasta que le llegó la muerte. Toda la trayectoria docente, investigadora y divulgadora de Lutero estuvo muy marcada por su gran centro de interés: la Sagrada Escritura. Desde esta posición se entiende bien el principio que animó a Lutero a lo largo de toda su vida: *sola scriptura* (Egido, 2006: 34).

No cabe duda que para Lutero la traducción de la Biblia fue la gran empresa de su vida. Era consciente de que con ella ponía a disposición de todos los alemanes la palabra de Dios en su idioma, recuperando el cristianismo auténtico; sabía que esta tarea sería una de sus grandes contribuciones a la Reforma de la Iglesia. Suele reconocerse que esta traducción, aparte de hito en la historia teológica, es parte de la historia nacional de la cultura alemana (Peñalver, 1997: 22).

Esta opinión positiva del papel de Lutero en relación a la traducción de la Biblia y de los efectos que ello produjo en el desarrollo de la lengua alemana es compartida por la mayoría de expertos (Audin, 1856: 202). La mayoría de ellos opinan que la gran aportación de Lutero en su vida fue la traducción de la Sagrada Escritura al idioma de su pueblo. No cabe duda que la versión vernácula de la Biblia y la divulgación de la misma, ofreciéndola como única norma de fe, jugó un papel importantísimo en la fundación y establecimiento de la Iglesia luterana (García-Villoslada, 1971: 399).

### *3.3. El reformismo exilado y el uso de la lengua vernácula. El caso de Casiodoro de la Reina y Cipriano de Valera*

Anteriormente se ha señalado cómo las diferentes corrientes de espiritualidad que tomaron cuerpo en España desde finales del siglo XIV y principios del XVI, así como la influencia de la doctrina y la obra de Erasmo fomentaron en la península las ansias de reforma en la Iglesia y la familiarización con la Sagrada Escritura. En este nuevo clima religioso hay que explicar, por una parte, el emergente movimiento a favor de la Reforma y, por otro, el uso de la lengua vernácula a través de verter la Biblia al castellano que reformistas españoles en el exilio acometieron. En este contexto hay que situar la *Biblia de Casiodoro de la Reina* (1569) y revisada por Cipriano de Valera en 1602, así como otras significativas traducciones parciales de la Biblia, conocidas por los nombres *El Salterio de Valdés* (1537), el *Nuevo Testamento de Francisco de Enzinas* (1543), la *Biblia de Ferrara* que traduce la llamada Biblia hebrea (1553) y el *Nuevo Testamento de Juan*

*Pérez* (1556). Con estas traducciones de la Biblia, España bien pronto se sumó a la corriente europea de traducción de la Biblia a las diferentes lenguas vernáculas (Fernández y Fernández, 1997: 261).

El nombre con que se conoce la Biblia de Casiodoro de la Reina es *Biblia del Oso*<sup>6</sup>, que corresponde al lema del impresor y para así facilitar su difusión en España al no identificarse al autor, ya que de otra forma se hubiera dificultado su divulgación. El título original es ‘*La Biblia que es, los sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento / Trasladaada en español, 1569*’ (Basilea, Suiza, 1569). La Biblia completa fue vertida al romance castellano de sus originales hebreo y griego.

Los autores de la traducción y de la revisión, Casiodoro de la Reina y Cipriano de Valera, fueron antiguos monjes jerónimos de la Cartuja de San Isidro del Campo de Sevilla que huyeron al extranjero (Ginebra), con casi toda la comunidad de monjes, para ponerse a salvo de la Inquisición que les perseguía por su proximidad a la doctrina de la Reforma Protestante (Kinder, 1975: 6-7). Casiodoro de la Reina, después de transitar por varios países europeos (Inglaterra, Países Bajos, Francia, Alemania, Suiza), pudo finalmente materializar la publicación de la Biblia en Basilea, en 1569.

No cabe duda que la *Biblia del Oso* supuso una contribución al desarrollo y expansión de la lengua castellana, como lengua vernácula (Hauben, 1978: 164), ya que hasta esta fecha solo existían traducciones parciales en castellano de la Biblia, como la de *Ferrara*. Aunque la traducción de Casiodoro de la Reina se realiza fuera de España y se imprime en Basilea, no obstante, el germen de dicho proyecto hay que localizarlo en tierra sevillana.

La *Biblia del Oso*, en su primera edición, tuvo escasa difusión y resultó difícil hacerse con una copia. Por ello, Cipriano de Valera, que había participado en la primera edición, lleva a cabo una segunda impresión (1602), revisando también el texto de la primera, a fin de darle mayor difusión. Aparte del valor de revisión del texto que efectúa Valera, la *Introducción* que hace al mismo tiene bastante interés (Menéndez Pelayo, 1963: 176), al defender la necesidad de disponer de Biblias en lenguas vernáculas para que todo el mundo pueda acceder al conocimiento de la Palabra de Dios (Valera, 1602: 2) y, por consiguiente, se favorezca el desarrollo de la lengua vernácula castellana (González, 2001: XXVII).

---

<sup>6</sup> La edición en castellano referenciada es la de la Editorial Taurus, Madrid, 2001, y el autor de la Introducción General es José María González Ruiz.

La Biblia del Oso de Casiodoro de la Reina supuso un hito no solo por ser la primera versión castellana de la Biblia completa, sino porque también establece unos cánones lingüísticos y hermeneúticos que se insertan en la tradición traductológica humanista y también avalados por la mayoría de los reformistas del exilio del siglo XVI (Reina, 2001: 8-24).

Juan de Valdés, lingüista, reformista y español en el exilio, tal como se ha señalado anteriormente, tuvo una considerable influencia sobre Casiodoro de la Reina y Cipriano de Valera en su versión de la Biblia, como lo confirma la presencia de frases y expresiones de éste y de Francisco Enzinas en la obra. No debe sorprender esta influencia, viendo las grandes aportaciones que Valdés ha realizado a los campos de la lengua y de la traducción.

## BIBLIOGRAFÍA

Abellán, J. (1986): “Estudio Preliminar”, en M. Lutero (1986) *Escritos Políticos*, Madrid, Editorial Tecnos: IX-XXXVII.

Abellán, J. L. (1982): *El Erasmismo español*, Madrid, Espasa-Calpe.

- (1996): “La difusión del erasmismo desde el ámbito complutense”, en L. Jiménez Moreno (coord.) (1996) *La Universidad Complutense Cisneriana*, Madrid, Editorial Complutense: 107-112.

Andrés, M. (1976): *La teología española en el siglo XVI*, Vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.).

Alcalá, A. (1997): “Introducción”, en J. de Valdés (1997) *Obras completas, I. Diálogos, Escritos espirituales. Cartas*, Madrid, Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro: IX-LXXXII.

Aranguren, J. L. (1986): “Prólogo. La primera noticia religiosa de la modernidad”, en H. Lilje (1986) *Lutero*, Barcelona, Salvat Editores: 9-11.

Audin, J. M. V. (1856): *Historia de Martín Lutero. Su vida, obras y doctrinas*, Madrid, Imprenta de la Regeneración.

Barbolani, C. (2006): “Introducción”, en J. de Valdés (2006) *Diálogo de la lengua*, Madrid, Ediciones Cátedra: 11-113.

Bataillon, M. (1986): *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bernino, D. (1709): *Historia di tutte l'heresie. Tome IV*, Roma, Stamperia del Bernabò.

Burckhardt, J. (1984): *La cultura del Renacimiento en Italia*, México, Editorial Porrúa.

- Burke, P. (2006): *Lenguas y comunidades en la Europa moderna*, Madrid, Akal.
- Carrera, A. (1988): *El `problema de la lengua`, en el Humanismo renacentista español*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones.
- Egido, T. (2006): “Introducción general e Introducciones específicas”, en M. Lutero (2006) *Obras*, Edición preparada por Teófanos Egido, Salamanca, Ediciones Sígueme: 11-61.
- Febvre, L. (1970): *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Barcelona, Martínez Roca.
- García Yebra, V. (1979): “Lutero, traductor y teórico de la traducción”, *Revista Arbor*, Tomo CII, 399, Marzo, 23-34.
- Fernández, N. y Fernández, E. (1997): *Biblia y Humanismo*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- García-Villoslada, R. (1968): “El Erasmismo español”, en G. Díaz-Plaja (dir.) (1968) *Historia General de las Literaturas Hispánicas*, vol. II, Barcelona, Editorial Vergara: 359-383.
- (1971): *Martín Lutero. Vol. II: En lucha contra Roma*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.).
- Grane, L. (1975): *Modus Loquendi Theologicus. Luthers Kampfum die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*, Leiden, E.J. Brill.
- Gómez-Heras, J. M. (1986): *Religión y Modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- González, J. M. (2001): “Introducción General”, en C. de la Reina (2001) *La Biblia del Oso*, Madrid, Editorial Taurus: XIII-XXIX.
- Hauben, P. J. (1978): *Del Monasterio al Ministerio: tres herejes españoles y la Reforma*, Madrid, Editora Nacional.
- Hinojo, G. (1998): “Paradojas del programa de los humanistas del Renacimiento”, en J. Matas y otros (Coord.) (1998), *Actas Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, Vol. I, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones: 67-77.
- Janssen, J. (1925): *Historia Universal*, Vol. VIII bis, Parte Segunda: *La cultura alemana antes y después de Lutero*, Barcelona, Librería Religiosa.
- Kinder, A. G. (1975): *Casiodoro de Reina*, London, Tamesis books limited.
- Lilje, H. (1986): *Lutero*, Barcelona, Salvat Editores.
- Lortz, J. (1963): *Historia de la Reforma, I*, Madrid, Taurus.

Lutero, M. (2006): *Obras*, Edición preparada por Teófanos Egido, Salamanca, Ediciones Sígueme.

Menéndez Pelayo, M. (1963): *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Vol. IV, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Menéndez Pidal, R. (1933): *El lenguaje del siglo XVI*, Madrid, Editorial Cruz y Raya.

Oberman, H. A. (1992): *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*, Madrid, Alianza Universidad.

O'Neill, J. (1991): *Martín Lutero*, Madrid, Akal Ediciones.

Peñalver, P. (1997): *La mística española (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal Ediciones.

Pérez, J. (1986): "El Erasmismo y las corrientes espirituales afines", en M. Reuvelta y C. Morón (1986) *El Erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo: 323-338.

Reina, C. de la (2001): *La Biblia del Oso*, Madrid, Editorial Taurus.

Sala, R. (1999): "Introducción", en J. Wolfgang (1999) *Goethe, Poesía y Verdad*, Barcelona, Alba Editorial: 11-21.

Valdés, J. de (1997): "Diálogo de Doctrina Christiana", en J. Valdés (1997) *Obras Completas, I. Diálogos, Escritos espirituales. Cartas*, Madrid, Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro: 153-266.

- (1997): "Diálogo de la lengua", en J. Valdés (1997) *Obras Completas, I. Diálogos, Escritos espirituales. Cartas*, Madrid, Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro: 153-266.

Valera, C. de (1602): *La Biblia. Exhortación*, Amsterdam, Casa de Lorenzo Iacobi.

Villacañas, J. L. (2008): "El final de la Edad Media", *Revista Res Pública*, 19, 75-106.

