

Encantamientos del diálogo humanístico: la memoria y el olvido

Rafael MALPARTIDA TIRADO

Universidad de Málaga
rma1@uma.es

RESUMEN

No es frecuente que los estudios sobre el diálogo renacentista español afronten la condición ficcional de estos textos, el esfuerzo compositivo de sus autores para que el lector quede *encantado* con las conversaciones y evite pensar que se encuentra ante un papel y no ante una plática real. Este artículo tiene como cometido, trazando un doble movimiento de la *memoria* a su complementario *olvido*, mostrar los recursos empleados en varios diálogos para permitir y consolidar la *recreación conversacional*, elemento de análisis particularmente significativo para la exégesis de esta parcela de nuestra prosa áurea.

Palabras clave: Diálogo renacentista español. Memoria y olvido. Platón. Cicerón. Erasmo de Rotterdam. Juan de Valdés. Juan Luis Vives. Antonio de Torquemada. Alonso de Fuentes. Pedro de Madariaga. Damasio de Frías. *Viaje de Turquía*.

ABSTRACT

It's unusual that the studies on the dialogue of the Renaissance Spanish confront the fictional condition of these texts, the literary effort of their authors so that the reader is *charmed* with the conversations and avoid to think that it is before a paper and not before a real dialogue. This article tries to show, tracing a double movement from the *memory* to it's complementary *forgetfulness*, the resources used in several dialogues to allow and to consolidate the *conversational recreation*, element very significant for the exegesis of this parcel of our golden prose.

Key Words: Dialogue of the Renaissance Spanish. Memory and forgetfulness. Plato. Cicero. Erasmus of Rotterdam. Juan de Valdés. Juan Luis Vives. Antonio de Torquemada. Alonso de Fuentes. Pedro de Madariaga. Damasio de Frías. *Viaje de Turquía*.

Cuando el profesor Prieto se refería, en su sugerente interpretación del diálogo renacentista, al «encanto democratizador del diálogo»¹, probablemente tenía en mientes no tanto la acepción de *encanto* como ‘embeleso’ o como el *charm* inglés, sino —estirando la palabra— la de ‘encantamiento’, incluso ‘ilusión’. Todos estos sentidos son, desde luego, bien lindos para fraguar sintagma caracterizador de este género, pero son las nociones de *ilusión*, *fingimiento*, las que me interesan muy en particular para su definición retrospectiva. Y digo retrospectiva porque, susceptibles lectores varios siglos después, podemos perder la complicidad, la inocencia de acatar las leyes del *fingimiento* dialogal, reglas del juego que, casi con toda seguridad, no se planteaban los receptores contemporáneos tanto por puro miedo de agotar la ficción como por costumbre lectora —la mejor poética implícita— de los clásicos del diálogo.

Y las protestas, prevenciones y aclaraciones de que el ingreso en la ficción pone en suspensión las leyes empíricas de la credibilidad, de que tiende una suerte de *ilusión* de la que prender el relato, han abundado en la historia literaria² pero no precisamente en el corpus textual del diálogo, que la crítica moderna ha definido precisamente por su escaso grado de ficcionalidad y por su función auxiliar³. Flaco favor ha dispensado a la comprensión y rescate moderno de estos textos la consideración casi unánime de que el diálogo no teatral, sino —aceptemos el vocablo para mejor deslinde— *humanístico*, usa la ficción poco y mal, más como excipiente que como razón de ser. Y es lógico el distinguo si miramos hacia las tablas, pero es que la propia lectura de un texto dramático, cauce de recepción que no deja de ser una anomalía, requiere una composición de lugar, un esfuerzo de sugestión por parte del improvisado lector. El diálogo *humanístico*, también, y no siempre en menor grado.

Si en su exégesis moderna el influjo rector de la narrativa ha atraído hacia sí a varias obras maestras del diálogo, como *El Cróton* o el *Viaje de Turquía*, de modo que no ponemos reparos en adscribirlos a un trazado ficticio, es más difícil encontrar estudios que examinan la ficcionalidad de textos menos celebrados que los antes citados. Pero incluso diálogos que podríamos denominar, funcionalmente, *catequísticos* —muchos de los cuales son diálogos «de oficios»—, y otros más

¹ A. Prieto (1986), p. 105.

² Por citar un añejo ejemplo, ya en la obra maestra de la narrativa antigua, *El asno de oro* de Apuleyo, son abundantes los incisos y excusas sobre la capacidad de discernimiento —la intelección de lo que le rodea— y elocuencia —la capacidad para comunicárnoslo— del Lucio asno.

³ A la habitual consideración en las historias literarias del carácter instrumental del diálogo, hemos de sumar la opinión de que es más el resultado de una tradición o incluso una moda pasajera, como apuntaron Rafael Lapesa a propósito del *Diálogo de la lengua* en el prólogo a su selección de la obra para la editorial Ebro en 1940, recogido en R. Lapesa (1988), p. 78; o J. M. Martínez Torrejón en su estudio sobre *El Scholástico* (1989), p. 266.

recónditos, podrían deparar más de una sorpresa al curioso lector. Sorpresas que proceden precisamente de *encantamientos* que, por muy esporádicos que se presenten, revelan un esfuerzo compositivo digno de atención. A este cometido, trazando un doble movimiento de la memoria a su complementario olvido, dedicaré las siguientes reflexiones.

EL ENCANTAMIENTO DE LA MEMORIA

Entre los escasos autores que se refieren a la condición dialogal de la obra que nos presentan, justificando así su elección, hay algunos que ofrecen sus diálogos como transcripción o trasunto de una conversación real. El paradigma en la Antigüedad se encuentra en las declaraciones liminares de Cicerón en *De amicitia*. Se trata de una activación extradiegética de la memoria, porque es la instancia narradora, y no uno de los propios interlocutores, la que realiza la operación memorística, libre traslado de un diálogo pretérito con justificación del diálogo directo (eliminación de los *verba dicendi*) a la vez que se invita a la sugestión:

Grabé en mi memoria el contenido de aquella conversación, y lo he expuesto en este libro a mi manera: pues, para no andar repitiendo a cada paso digo y dice, hago hablar a los mismos interlocutores, de modo que la conversación se desarrolle como si estuvieran presentes. [...] Aparta, pues, de mí tu atención por unos momentos y piensa que es Lelio mismo el que habla.⁴

El procedimiento convenció a Juan de Valdés, que lo remeda al frente de su *Diálogo de doctrina cristiana*, aunque la motivación de la economía lingüística cobra aquí más sentido que en Cicerón, puesto que el grueso de *De Amicitia* es un largo discurso y pocos verbos de introducción se ahorra⁵, en tanto que el diálogo de Valdés sí presenta mayor alternancia de turnos:

[...] acordé de escribirlo todo, según se me acordó en esta breve escritura; y porque fuera cosa prolija y enojosa repetir muchas veces: «dijo el arzobispo», y «dijo el cura», y «dije yo», determiné de ponerlo de manera que cada uno hable por sí, de suerte que sea diálogo más que tratado; y también porque el que lo leyere, cuando

⁴ M. T. Cicerón (1996), pp. 10-12. Petrarca lo recuerda también en el proemio de su *Secretum*, como advierte A. Prieto (1986), p. 103.

⁵ Tampoco obtenía gran rédito de esta elección en otros de sus diálogos con fórmula dramática: las *Cuestiones Tusculanas*, por ejemplo. En muchos de ellos se decantó por la fórmula indirecta: *De la naturaleza de los dioses*, *Del sumo bien y del sumo mal*, *Diálogos del orador*, etc.

oiga que habla el arzobispo, esté atento a oír las palabras graves, pías y eruditas de aquel excelente varón, pues a él piense, vuestra señoría, que oye y no a mí.⁶

El riesgo que corre entonces el autor, como apreciamos en una importante cala de la recepción de los diálogos ciceronianos, *El banquete religioso* de Erasmo⁷, es que los lectores no confíen en la autenticidad de este ejercicio de recuperación dialogal. El recurso que mejor sortea «la casi contradictoria operación de escribir diálogos»⁸ es la presencia de un escriba, ya sea oculto por no herir el irritable carácter del maestro y transcribiendo *in fieri* (*Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés), o bien a posteriori, por encargo de los dialogantes (*El Scholástico* de Cristóbal de Villalón), asegurando así al posible lector quisquilloso que la reproducción es fiel.

Más interesante parece la activación de la memoria en los propios límites del diálogo, de manera que son los interlocutores los que rememoran conversaciones pretéritas. Esta variante intradieгética cuenta con un modelo muy determinado, que además resulta ser una de las marcas más características de su escritura: los diálogos de Platón, primer gran legado dialogal, que resultó tan contundente y perfecto, que ha paralizado o al menos atenuado las voces de la crítica en cuanto a su influjo en la práctica dialogal renacentista, y más concretamente en España.

Para el estudio del diálogo, la sombra de Platón es alargada. Las primeras grandes monografías sobre el género así lo avalan, pero en la exégesis del diálogo renacentista español apenas si es mencionado, por la costumbre de indicar que no influyó su modo de entender el género, reservado para una vertiente filosófica que aquí no enraizó, por no mencionar la tradicional convicción de que en la España del siglo XVI no hubo auténtica filosofía. Sobre todo, se ha insistido en que el procedimiento más llamativo de su obra dialogal, el método mayéutico practicado por el interlocutor Sócrates, no se usa en el diálogo español, que es eminentemente

⁶ J. de Valdés (1979), p. 17.

⁷ En este caso tras la mención de su *De senectute*. A la objeción de Eusebio de que «alguien podría pensar que este coloquio es una invención de Cicerón», y por tanto las palabras antes atribuidas a Catón no pertenecen sino al propio autor, contesta Crisogoto que «poco importa que se alabe a Catón por haber sentido o hablado de esta suerte, o a Cicerón por haber imaginado pensamientos tan divinos y haberlos escrito con una elocuencia digna de ellos. Por lo demás, creo que si el mismo Catón no pronunció precisamente estas palabras, estaba acostumbrado a expresarse con otras parecidas en su conversación. Tampoco Cicerón hubiera tenido la desvergüenza de presentárnoslo distinto a como era, y olvidara en el diálogo la semejanza que se ha de reproducir sobre todo en esta clase de escritos, máxime teniendo en cuenta que sus contemporáneos tenían presente todavía en la memoria el recuerdo de un varón semejante» (D. Erasmo de Rotterdam, 2001, pp. 84-85).

⁸ Son atinadas palabras de E. Lledó a propósito de los diálogos platónicos («Introducción general» a Platón, 1981, p. 13; que encontrará también el lector en E. Lledó, 1984).

retórico⁹. La sombra se dilata, pues, por la proyección socrática, la de un personaje. Pero tal vez han pasado más desapercibidas, en busca de fuentes y modelos de nuestro diálogo —y a falta de preceptivas, ahí están los clásicos, leídos por los escritores hasta la saciedad—, otra serie de técnicas, empezando por la propia génesis de los diálogos, el resorte conversacional.

Llama la atención que gran número de los diálogos platónicos (*Fedón*, *Protágoras*, *Eutidemo*, *Timeo*, *Banquete*, *Fedro*, etc.) constituyen un ejercicio de rememoración de pláticas pretéritas. El diálogo directo o dramático sirve de marco a otro narrativo, cuyo recuerdo es impulsado por uno o varios *domandatori*. Que el grueso de cada obra sea en realidad el diálogo narrativo, porque de hecho en la mayoría ni siquiera se vuelve al marco, nos lleva a preguntarnos por qué no emplea el diálogo narrativo para el breve *incipit* o *praeparatio* y el dramático para la *contentio*, por obvias razones tanto de economía lingüística como de sugestión: prescindir de los *verba dicendi* dinamiza las intervenciones y potencia la composición de lugar, haciéndonos olvidar a la imprescindible instancia mediadora, como apuntaron en los dos ejemplos mencionados Cicerón y Valdés¹⁰. Pero Platón se resiste a eliminar los *verba dicendi* conjugados en pasado porque no quiere que olvidemos el carácter primitivo, oral, de sus mitos, e insistiendo en el *dijo* y *dije* nos remite a los primeros oidores, a los que asistieron a la gestación de

⁹ De hecho, suele establecerse que el siguiente gran acervo dialogal, el ciceroniano, ya abrió una brecha diferente en la evolución del género, que será desde entonces eminentemente retórico. Así lo sintetiza, con una última propuesta muy sugerente, C. Morón Arroyo: «El diálogo dialéctico de Platón se hace ya en Cicerón diálogo retórico y renace en el siglo XVI para morir en el ensayo» (2006), p. 78. Para la historia de la recepción del diálogo platónico por parte de nuestros escritores de diálogos, hemos de tener en cuenta las burlas hacia la figura de Sócrates en textos como el *Diálogo de Mercurio y Carón* de Alfonso de Valdés, donde se le retrata no «vezando» filosofía a sus discípulos, sino —mareado en la barca del averno— «revezándola»; su recuperación como interlocutor en el anónimo *Diálogo de Scipión y Sócrates* (véase A. Vian, 1989); así como los vestigios de la progresión dialogal mayéutica en autores como Damasio de Frías, al que dedicaremos algunas reflexiones más adelante, o en el otro diálogo que compuso Alfonso de Valdés, cuyo trazado dialéctico ha analizado A. Rallo (1996), pp. 179-199, y que M. Á. Candelas Colodrón ha vinculado al sistema de avance dialogal platónico (2003), pp. 59-63.

¹⁰ M. G. Divenosa interpreta el uso del diálogo directo o dramático en Platón como una concesión a lo divulgativo y a lo ameno, infiriendo de un pasaje del *Teeteto* (143b), tras una reveladora cita de la *República* (392d-394c), que «Platón elige la forma que agrada a los niños y a la multitud: la *mimesis* simple. Euclides declara lo que le resulta más fácil y no lo que es mejor»; pero prefiere en la mayoría de los casos, aun cuando el resultado sea más complejo y en consecuencia más oscuro, conservar «marcas sintácticas que no permiten olvidar que se trata de un hecho ya pasado y retransmitido» (2001, pp. 80, 89).

las verdades *in situ* y a los que se las enseñaron. Por eso no basta con recordar lo que se dice, sino quién, dónde y cómo se dijo, y así, como explica Emilio Lledó,

la verdad es resultado de esfuerzos colectivos y variables, que empiezan preguntando sobre el «quién» y el «dónde» de cada mensaje hablado. El texto platónico dice: «Para ti tal vez hay diferencia según quién sea el que hable y de dónde». Esa verdad que sólo al pronunciarla adquiere su carácter de verdad, o sea de «palabra privilegiada», a la que hay que prestar oído, y que es absolutamente inalterable, se hace presente aquí, en la observación de Sócrates, como una verdad que «difiere», que es múltiple y diversa para quien la escucha y en función del que habla.¹¹

Si el *akoé* (lo oído) inevitablemente deviene en *doxa* (opinión), porque interviene una tradición o mediación que lo proyecta al futuro y lo conserva, es preciso garantizar el cauce comunicativo para que nos aproximemos lo mejor posible a la verdad primera «pronunciada»¹². El acceso puede ser una labor compleja, casi detectivesca, como representa admirablemente su diálogo de

¹¹ E. Lledó (2000), p. 92.

¹² Téngase en cuenta que se estaba forjando un primer gran vocabulario filosófico, y se sentía la necesidad de conservar las palabras fundacionales, que fueron pronunciadas, no escritas, y no por casualidad Sócrates es paradigma del pensador ágrafo. La desconfianza hacia la escritura aflora a menudo en la obra platónica, como ha observado Emilio Lledó glosando un pasaje del *Fedro* (274c-275a): «El escrito [...] es un remedio para conservar la sabiduría. El tiempo de los hombres se hace más largo y estable en el tiempo de la escritura. Pero la escritura padece una triple orfandad. Las palabras están “ante nosotros como si tuvieran vida, pero si se preguntan algo responden con el más altivo de los silencios”. [...] La vida de la lengua nos ha enseñado que todo *logos* es fundamentalmente *diálogo*, que cada palabra es, hasta cierto punto, la búsqueda de una respuesta y que la *phoné*, emitida por un sujeto, está sostenida no sólo por la presencia de ese sujeto, sino que, además, está oída, entendida, interpretada por alguien que puede preguntar sentidos, determinar circunstancias, exigir explicaciones. [...] Pero la escritura, perdida en la débil materia que la sustenta, condena al silencio del monótono tiempo en que se aloja, “necesita siempre la ayuda del padre”. [...] El escrito lleva consigo otra especie de soledad. El escrito es olvido. Olvido de su origen, de los latidos concretos de aquel tiempo en que fue engendrado, y, sobre todo, el escrito es causa del olvido. [...] Por último, el silencio de la escritura arrastra una *apariencia de sabiduría*. Todo aquello que no ha sido interpretado, *dialogado*, se instala en el espacio de la no-verdad» (1998, pp. 29-30). En su interpretación eminentemente política de la figura socrática, Rafael del Águila asocia la primacía de la oralidad a un aristocratismo intelectual: «el filósofo se resiente de la intrusión de la escritura. Es como si se le quitara la posibilidad de seleccionar discípulos, de guiar la comprensión, de fijar interpretaciones, de dictar significados y discriminar entre «iniciados» y no «iniciados». Y esas pérdidas no le agradan porque 1) cree firmemente que su reino (el reino del pensar) no pertenece a este mundo empírico, concreto, limitado y continuamente cambiante, y 2) advierte, quizá, que el texto puede ser tan elusivo y escurridizo como el habla sin que el filósofo pueda mantener un control sobre él» (2004, pp. 41-42).

estructura más compleja. Me refiero al *Banquete*, que cobra una dimensión mítica porque la cadena de transmisión es bien intrincada: en el marco en estilo directo, Apolodoro relata a un amigo lo que a su vez él oyó de Aristodemo, pero, como este último no fue sino un mero testigo, es preciso contrastar y completar la información con la ayuda del propio Sócrates. La cadena es así fiable, pero en el proceso hay otras dos representaciones de informaciones, la de Fénix a Glaucón, deficiente¹³, y la de Apolodoro al propio Glaucón, que no es sino una prefiguración del circuito matriz Apolodoro-Amigo. El laberíntico procedimiento encarece la obra, como lo hace, por ejemplo, el recurso del manuscrito encontrado: se trata de convencer al lector de que el texto que está en sus manos es un increíble hallazgo.

La hermosa lección de que acceder al conocimiento que fraguaron los maestros es una ardua tarea de reconstrucción y de indagación, donde la escritura es sólo una sombra de lo dicho y la memoria de su gestación oral no debe perderse, carece de sentido en nuestros diálogos renacentistas, porque no es operante la muy particular tensión entre oralidad y escritura que se respira en los textos platónicos. Como ha explicado Eric C. Havelock en un libro de sugerente título, *La musa aprende a escribir*,

La asociación prolongada de oralidad y escritura, de oído y vista, obligó a Platón, que escribía en el momento crucial de la transición, a reafirmar —incluso escribiendo— la primacía del hablar y del oír en la respuesta oral personal. La forma aparentemente hablada de sus diálogos atestigua esta asociación.¹⁴

Tenemos así otra nueva sugerencia que nos permite explicar la conservación de las marcas interlocutivas en el diálogo platónico. Que su razón de ser estribe en la mitificación del maestro, epicentro intelectual y también conversacional de sus

¹³ En el *Diálogo de las lenguas* de Damasio de Frías, autor al que habremos de referirnos más adelante a propósito de las «pláticas entreoidas», también hay como resorte un canal de información insatisfactorio y es preciso acudir a fuentes más fiables, en este caso a uno de los propios interlocutores.

¹⁴ E. C. Havelock (1996), p. 150. Ya se había preguntado el autor, varios capítulos atrás: «¿No se podía ver la entera misión socrática como una empresa lingüística, impulsada por la transición de la oralidad a la escritura? De ser así, Sócrates mismo jugaba un papel paradójico: era un oralista apegado a la costumbre de su juventud, pero usaba el oralismo de una manera enteramente novedosa, no ya como un ejercicio de memorización poética sino como un instrumento prosaico para romper el hechizo de la tradición poética, en cuyo lugar colocó un vocabulario y una sintaxis conceptuales que él, como conservador que era, trató de aplicar a las convenciones que regían las conductas de una sociedad oral, a fin de reelaborarlas. Los diálogos de sus discípulos, miembros de la nueva generación alfabetizada, llevaron los resultados de esa innovación a sus consecuencias lógicas, poniéndolas por escrito» (p. 24).

obras, no es óbice para indagar en la impronta de varias de estas técnicas y otras similares, tasando también sus diferencias fundamentales.

En la Atenas del siglo V a. de C., hay *un maestro* por encima de todos. En el Renacimiento, hay *maestros*, sobre todo en los diálogos de corte pedagógico, y ya no cobra protagonismo la ilusión de *pensamiento compartido*, sino la necesidad de asegurar la perduración mediante repetición mnemotécnica. El modelo es precisamente el catequismo, la concatenación de preguntas y respuestas, como puede ejemplificar el Padre Flórez, que en su *Doctrina cristiana del ermitaño y niño* nos muestra al docente «amaestrando», con el premio de unas bellotas y unas manzanas, a un muelle discente¹⁵.

En el simpático diálogo *Scriptio* de Vives ya no se trata de recuperar la imponente figura socrática, mito en sí mismo y creador de mitos, cuyo rescate precisa de unas marcas dialogales muy determinadas, la mayoría debidas a la admiración de su discípulo-transmisor, sino de la evocación circunstancial de un maestro, Nebrija. El motivo principal del diálogo consiste en la representación de un proceso de enseñanza-aprendizaje ideal, propósito solapado al de la instrucción del latín en que estaban escritos los diálogos de Vives, como los también latinos de Erasmo fundían progresivamente, en el curso de su proyecto global, fines puramente lingüísticos y morales. Lo que se pretende introducir como resorte es una lección estimulante, como lo era un sermón en el *Alfabeto cristiano* de Juan de Valdés donde conversan Giulia Gonzaga y el homónimo del autor. En *Scriptio*, uno de los jóvenes, más avezado que el otro —recurso habitual en esta serie de diálogos—, invita al compañero a recordar la lección del día anterior, y como su «memoria es la vasija de las hijas de Danao»¹⁶, es preciso acudir directamente al docente para paliar la irresponsabilidad del que muy poco acertó a conservar de sus palabras. La referencia exofórica funciona, pues, como estímulo conversacional e invita en última instancia a reproducir de nuevo lo que se ha olvidado, con traslado espacial a la situación evocada.

Por vía contraria, la conversación recordada puede resultar un acicate por contraste, porque es cifra de una situación comunicativa antiejemplar. En el *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada, la permeabilidad a asuntos de índole extraordinaria por parte de tres ciudadanos *curiosos* en sentido muy lato, les lleva al apartamiento espacial e intelectual que —protesta Bernardo— distingue sus encuentros de

una conversación en que yo ayer me hallé, de diez o doce gentiles hombres, adonde, tratándose algunas cosas de naturaleza maravillosas que hay en el mundo, así se

¹⁵ Véase la edición facsimilar de P. M. Cátedra, con valiosa introducción (Andrés Flórez, 1997), y el estudio de R. Malpartida Tirado (2005), pp. 21-24.

¹⁶ J. L. Vives (1988), p. 42.

maravillaban y espantaban de algunas que yo les dije, de quien se tiene poca noticia, como si les dijera que venía de otro mundo y les contara cuentos que en él hubiera visto.¹⁷

La necesaria confidencialidad de la plática, nuevo *encantamiento* que privilegia al lector, ya la había propuesto el autor astorgano en asuntos no de índole extraordinaria, sino de cariz moral. En el sexto de sus *Coloquios satíricos*, el interlocutor homónimo del autor recorre una topografía laberíntica precisamente para alejarse de los necios usos sociales derivados de la honra, y, una vez abordado por dos amigos, hasta que no recibe garantías de que no lo tomarán por loco o blasfemo, no se decide a hablar del tema, que representa el culmen del escepticismo de Torquemada¹⁸.

Pero hay otra variante donde se lamenta no ya la incredulidad ante noticias «que a las gentes les parecerán muy nuevas» (*Jardín*) o el rechazo generalizado hacia el que denuncia «la vanidad del mundo» (*Coloquios satíricos*), sino que denuncia la poca estima que sus contemporáneos dispensan a la propia noción de saber. Ese es de hecho el resorte interno del diálogo entre Vandalio y Etrusco en una obra extremadamente original, la *Suma de filosofía natural* de Alonso de Fuentes, cuyo desarrollo se presenta como antídoto y respuesta contundente (nada menos que el uso del verso, con alternancia de metros italianos y españoles en correspondencia con la cuna de los dos conversantes) a los que repudian las letras. En el *incipit* en prosa, una referencia exofórica justifica las coordenadas espacio-temporales en las que se encuentran Vandalio y Etrusco: el amable sevillano¹⁹ resuelve las dudas del visitante a orillas del Betis, cuando el atardecer le permite «aflojar la cuerda del trabajo», porque días atrás hubo de aplazar su contestación ante el rechazo de quienes, en lugar de «procurar de aprender y saber tan noble y alto ejercicio como el de las letras», sienten hacia ellas

odio y menosprecio, y desto que he dicho resulta tener en poco cualquier cosa que ellos no siguen ni entienden y a los mismos que la ejercitan, porque de su ignorancia nasce esta afectación y arrogancia, que tienen por muy entendido que cualquier cosa de que carezca su entendimiento no puede ser buena, y, sin más prueba ni examen, la condenan por mala, y aun el triste que trabajando y vigilando estuvo ordenándola, no queda sin pena.²⁰

¹⁷ A. de Torquemada (1982), p. 103.

¹⁸ Sobre la configuración de los interlocutores y los resortes conversacionales en estos dos textos de Torquemada, véase R. Malpartida Tirado (2004), caps. 2 y 3.

¹⁹ Con recurrencia aquí a la idea de hospitalidad hacia el extranjero que se aprecia en diálogos como los de Baltasar de Collazos o Pedro Mejía, ambos localizados en Sevilla, como los de Fuentes. Véase J. Ferreras (2001), pp. 81-94.

²⁰ A. de Fuentes (1547), fols. IIIv-IV.

Para paliar esta aflicción surge el retiro que separa nítidamente *otium* —recuérdese la formulación ciceroniana, especialmente en *De officiis*, I, 29-30— y *nec-otium*, y, como el Antonio del *Diálogo de la dignidad del hombre*, Vandalio busca la reparadora soledad, justificando así el

andar algunas veces fuera de conversación, a quien soy tan a su desgusto, porque más quiero padecer la soledad que la falta de conversación [...], porque os hago saber que la mayor soledad que se puede padecer es con la mucha copia de conversación desagradable, porque, como decía Sócrates, muchas veces en la plaza llena está el desierto.²¹

El recuerdo de los diálogos platónicos no podía ser más revelador. En el diálogo-marco en estilo directo de *El Banquete*, Apolodoro asegura que

siempre que la conversación trate de filosofía, tanto si soy el que habla como si escucho a los demás, aparte de creer que saco provecho, me regocijo sobremanera. En cambio, cuando escucho otras conversaciones, especialmente las vuestras, las de los ricos y las de los hombres de negocios, personalmente siento hastío y por vosotros y vuestros compañeros compasión, porque creéis hacer algo de provecho sin hacer nada. Vosotros, a la inversa, tal vez creeréis que yo soy un desdichado, y opino que vuestra creencia es verdadera; pero yo, sin embargo, no lo creo de vosotros, sino que lo sé de cierto.²²

De nuevo *otium/nec-otium*, y preferencia —que roza la misantropía— por una actividad social que contiene en sí misma un alto grado de insociabilidad, porque la conversación «filosófica» precisa de unas reglas del juego que sólo unos pocos aceptan, e incluye un componente de consciencia lúdica que la circunscribe a ese ámbito ocioso²³. En la inevitable tensión entre la forma democratizadora del diálogo y la reducción de signo aristocrático de los posibles participantes (necesidad de conversar, pero sólo en restringidos círculos), será Sócrates, como comentará inmediatamente su amigo, quien represente al interlocutor ideal para Apolodoro.

El hombre del Renacimiento aspira a que el retiro del ámbito urbano le permita no sólo alivio respecto al *nec-otium* —«aflojar la cuerda del trabajo»—, o le prepare para el regreso (así en el resorte del *Diálogo de la dignidad del hombre*)²⁴, sino que le

²¹ A. de Fuentes (1547), fol. V.

²² Platón (1986), p. 187.

²³ Johan Huizinga, por ejemplo, incluyó en su *Homo ludens* «la manera ligera de los sueltos diálogos» platónicos, como era de esperar, entre las «formas lúdicas de la Filosofía» (1998), pp. 259-261.

²⁴ El apartamiento es necesariamente de ida y vuelta, ya sea en dirección a la naturaleza, como estos, o bien libresco, variante que explica así A. Prieto: «Se trata de la vida retirada

ofrezca la oportunidad de tratar lo que allí le está vedado (pretexto conversacional de la *Suma de filosofía natural*). Se desplaza a las riberas de los ríos, se adentra en un soto o imita a la naturaleza para tener más cerca sus efectos benéficos, y construye fuentes y jardines. La naturaleza, además de aportarle marcos propicios tanto para la reflexión íntima como para la compartida, puede incluso hablarle y estimularle. Surge así un nuevo *encantamiento*, el de la naturaleza parlante y confidente que la tradición eglógica había consolidado. Pero el diálogo platónico es la expresión de una sensibilidad eminentemente urbana, porque —explica Gómez de Liaño— «para un griego antiguo la naturaleza era algo demasiado natural —valga la redundancia— como para quedarse extasiado ante ella [...], pero a nadie se le ocurría preguntarse por los valores morales y estéticos inherentes al hecho de haberse quedado mirando largo rato una montaña»²⁵. Concretando con el ejemplo de los diálogos platónicos, recuerda un Eusebio erasmiano que «el filósofo Sócrates tenía también una preferencia por la vida ciudadana. Las ciudades, según él, podían satisfacer su deseo de conocimiento. Los campos, por el contrario, podían ofrecerle árboles, jardines, fuentes y ríos agradables a la vista, pero no le decían nada y, en consecuencia, no le enseñaban tampoco nada»²⁶.

Cuando la alusión exofórica no genera una actitud de repudio que conduce a las alternativas —retiro de ida y vuelta renacentista o solución exclusivamente urbana del griego— que hemos observado, sino que introduce una situación comunicativa digna de imitación, es en el propio ámbito de la ciudad, como lo era en la *polis*, donde apreciamos una auténtica ebullición conversacional. No me refiero al luminoso ejemplo de Pedro Mejía, que mediante pocas pero significativas referencias endofóricas crea una red interna que invita a leer en serie los distintos segmentos de sus seis *Diálogos o Coloquios*²⁷, sino al juego entre lo público y lo privado, mimesis de una filosofía urbana contagiosa —como aquella platónica—

de “los pocos sabios” que canta fray Luis. Pero este sabio amor a la soledad, en la que el hombre conquista al tiempo con los estudios humanistas, no es contraria a la participación en la vida, incluso a la atrevida vida amorosa que jugará Pico della Mirandola rapatando a una dama casada, sino que pertenece a la extensión de la *urbanitas*. [...] Es lo contrario de “el saber por el saber” en el que muchos eruditos posteriores se encerrarán. Del aprendizaje humanista en la soledad, el humanista salía a la calle para extenderlo» (1998), p. 23.

²⁵ I. Gómez de Liaño (1990), pp. 17-18.

²⁶ Erasmo de Rotterdam (2001), p. 57. Timoteo le recuerda inmediatamente la notable excepción del *Fedro*, y H. Blumenberg, comentando también el caso particular de Sócrates, indica que la Naturaleza le deslumbra asimismo en el *Fedón*, pero al apartarse de ella no hay consciencia de pérdida alguna, ya que le basta leer un libro —y habríamos de añadir que sobre todo le basta conversar— para acceder al conocimiento (2000), pp. 41-42.

²⁷ Sobre este particular, véase A. Prieto (1986), p. 109; y el capítulo de I. Lerner y R. Malpartida sobre los «Nexos internos» de estos *Diálogos* en la «Introducción» a P. Mejía (2006), pp. LIV-LXI.

que en los casos más felices encarece la información porque hace visible lo invisible y audible lo inaudible, presentándose el diálogo como trasunto de otro al que no pudo asistir uno de los interlocutores. Hallamos así una curiosa variante de la rememoración, la plática «atisbada» o incluso «entreoída» como estímulo del diálogo, que inevitablemente hemos de asociar al modelo platónico del *Eutidemo*, cuyo resorte funciona así:

Critón: ¿Quién era, Sócrates, aquel con quien hablabas ayer en el Liceo? Os rodeaba tanta gente, que si bien me acerqué yo para tratar de escuchar, no pude entender claramente nada. Empinándome logré, sin embargo, ver algo y me pareció extranjero tu interlocutor. ¿Quién era?

Sócrates: ¿Por cuál preguntas, Critón? ¡No había uno, sino que eran dos!

Critón: El que digo yo estaba sentado en el segundo lugar a tu derecha. En medio se hallaba el joven hijo de Axíoco [...].

Sócrates: Tú te refieres a Eutidemo, Critón. El otro, que estaba sentado a mi izquierda, es Dionisodoro, su hermano. Y él también interviene en las conversaciones.²⁸

No se trata aquí de una *petitio* sobre diálogos lejanos en el tiempo que requieren una cadena de transmisores y que ya habían dado que hablar entre los jóvenes curiosos, adquiriendo carácter casi mítico, como señalábamos a propósito de *El Banquete*, sino de una conversación próxima cronológicamente que el *domandatore* ha atisbado, despertándose su curiosidad. El ejercicio de memorización es, en consecuencia, más factible, y no hay necesidad de previsión alguna sobre la fiabilidad de lo relatado:

Critón: [...] explícame, primero, en qué consiste el saber de esos hombres, para que sepa yo lo que hemos de aprender.

Sócrates: Lo oirás en seguida, porque mal podría decirte, en efecto, que no les presté atención. Precisamente, no sólo estuve muy atento, sino que recuerdo bien lo sucedido e intentaré relatarte todo desde el comienzo.²⁹

El procedimiento lo extrema Pedro de Madariaga en su *Honra de escribanos*, valiéndose de un sistema de pláticas miméticas como elemento de engarce entre varios diálogos de la primera parte de su obra. El punto de partida son unas palabras masculladas por Gamboa, que, oído y requerido por Manrique, termina refiriendo una conversación a la que acaba de asistir, eje impulsor de sus propias conversaciones, y así discurrirán hasta el diálogo cuarto, donde nuevos interlocutores, que han recibido noticia de las pláticas anteriores, toman el relevo y

²⁸ Platón (1987), pp. 201-202.

²⁹ Platón (1987), p. 205.

reproducen las partes contendientes, con suspiro encarecedor de lo que ya ha disfrutado el lector gracias al texto:

Estacio: ¡Cómo quisiera hallarme en la plática que han tenido aquellos caballeros que dizque defienden cómo la pluma es instrumento de la memoria!

Balçola: Aquí estamos el señor Sepúlveda e yo, que manternemos essa opinión por ellos.³⁰

Lo mismo sucede en el inicio del diálogo sexto: es la curiosidad que despierta otra plática atisbada la que asegura la progresión temática de la obra. El lector obtiene como un *continuum* el elogio y justificación de la escritura, cuyas partes proceden de segmentos conversacionales que remiten unos a otros, como índice de todo un fervor dialogal urbano:

Velgara: ¿Qué se han hecho aquellos vizcaínos de V. M. que os dexaron solo?

Petronia: Porque saben el favor que tengo en Vuestra Merced y la honra y nobleza que hay en su compañía, me dexaron, pero no solo, pues estoy en compañía de quien yo más amo en esta ciudad.

Velgara: ¿Qué pláticas eran aquellas del otro día, ay al portal de Sanct Pablo?

Petronia: Tratavan cosas importantes de la pluma.

Prudencio: Beso las manos a Vuestras Mercedes. Quisiera saber dónde eran aquellos cavalleros.

Velgara: Señor, no vernán tan presto, pero el señor Petronia e yo estamos aquí para lo que se offresciere.

Prudencio: Dezían que los más sabios eran los mejores escrivanos, y esto quisiera me lo dieran a entender cómo.³¹

Precisamente por extremado resulta artificioso el procedimiento, hasta el punto de que en el séptimo diálogo no es ya el contagioso placer conversacional, sino una orden directa, la que conduce a retomar la plática pasada: un nuevo dialogante irrumpe en escena y comunica un recado de Velgara: «El que començó esta plática dize que V. M. le dé la conclusión y brevemente se despida deste negocio»³².

Llama la atención en esta *Honra de escrivanos* el relevo conversacional que encabalgua varias secciones, adoptando además unos interlocutores el papel de otros que están ausentes, como en el *Timeo* de Platón, donde el inicio es justamente un recuento de dialogantes y a falta de uno de ellos se procede a la recomposición del grupo, como si de piezas intercambiables se tratara:

³⁰ P. de Madariaga (1565), fol. 19v.

³¹ P. de Madariaga (1565), fol. 31v.

³² P. de Madariaga (1565), fol. 40.

Sócrates: Uno, dos, tres..., pero, por cierto, querido Timeo, ¿dónde está el cuarto de los que ayer fueron huéspedes míos y ahora son dueños de la casa?

Timeo: Le sobrevino un cierto malestar, Sócrates, pues no habría faltado voluntariamente a esta reunión.

Sócrates: ¿Os encargaréis tú y tus compañeros, entonces, de la parte que le correspondía al ausente?

Timeo: Por supuesto, y, en lo posible, no omitiremos nada, pues no sería justo que, después de gozar ayer de los apropiados dones de tu hospitalidad, los que quedamos no estuviéramos dispuestos a agasajarte a nuestra vez.³³

Madariaga es un mero instructor de caligrafía que pretende instaurar en Valencia el método de su maestro Yciar, y la calidad literaria de su obra se resiente del empleo indiscriminado de estas técnicas, pero un escritor del talento de Damasio de Frías sí que logra moderar la referencia a pláticas pasadas, medida a la que contribuye también la homogeneidad estructural y actancial de sus diálogos. Al homónimo del autor —que es Damasio como conversante culto y Dameo como enamorado en su *Dorida*— le reprochan sus amigos Lucio y Phanio su falta de memoria, en un juego que es nuevo *encantamiento* porque dilata la *praeparatio* dialogal y hace creer al lector que la *contentio*, encauzada con múltiples reservas y excusas del interlocutor principal³⁴, es un preciado tesoro porque no está al alcance de cualquiera:

Lucio: Acuérdeseos que me prometistes ayer, para en saliendo de Nuestra Señora de Prado, lo demás que con aquellos señores pasastes después de las lenguas, sobre la discreción, que yo bien tenía entendido que de la ocasión aquí ofrecida, pues ha sido la misma, tomárades acuerdo para cumplir vuestra palabra; y así paresciéndome que íbades enhilado en ello, no había acurado de acordároslo.

Damasio: Os prometo que era la cosa que yo más olvidada tenía; y no sé si porque me estaba muy bien no acordarme de ella.

Lucio: No creáis vos que le puede estar alguna cosa mejor que pagar lo que debe.³⁵

Si en los diálogos que se presentan como remedo de otras conversaciones pasadas se alude a la inevitable sensación de pérdida por las limitaciones

³³ Platón (1992), p. 155.

³⁴ Son las respuestas de contención ante lo que podríamos denominar auténtico «vampirismo dialogal». Por ejemplo, ávidos interlocutores preparan una encerrona a Valdés en el *Diálogo de la lengua*, o Juan y Mata urden —por más que *urdir* es cualidad, incluso nominal, de su viejo amigo— una treta para sonsacar más información de Pedro en el *Viaje de Turquía*.

³⁵ D. de Frías (1929), p. 15.

mnemotécnicas o estilísticas del que recuerda³⁶, la plática que aquí sirve de impulso es, por el contrario, la que se tiene por limitada y perfectible, pues surgió espontáneamente y sin la adecuada preparación intelectual:

Lucio: Si el tratarlo delante de aquellos señores y con ellos, os estuvo bien, ¿por qué os ha de estar mal referirnos aquí lo que allí no solamente vos pero aun lo que ellos también dijeron con los demás que en la conversación se hallaron?

Damasio: En ocasiones y pláticas, ofrecidas acaso, puede muy bien cada uno y súfrese decir su parecer, y más cuando se lo preguntaren; y tales cosas hay que, tratadas de repente y acaso, parecen algo, y referirlas de propósito y pensadamente no son ni valen nada.³⁷

De acuerdo con una discutible pero útil distinción pedagógica, el intercambio comunicativo entre estos tres amigos corresponde a un *diálogo*, mientras que el entablado «con aquellos señores» días atrás es una *conversación*³⁸, de manera que, para regocijo del goloso lector, lo que tiene en sus manos supera al modelo evocado, presentando la materia de la discreción con mayor rigor, orden y cúmulo de datos, sobre todo porque las pláticas de los encuentros fortuitos van dejando un poso que prepara para futuros diálogos —también iniciados «acaso», pero con mayores aspiraciones— como el que finalmente se nos brinda:

Lucio: Es lo que decís mucha verdad. Pero vos porque no os canséis en referirnos cosas pasadas en otra conversación que con otros habéis tenido (que por ventura muchas se os habrán olvidado, y en las demás podría ser faltarnos la orden con que se trataron, y también por evitar prolijidad en decírnosla), pues aquí sin pensarlo se nos ha ofrecido la misma ocasión, sed servido que como en materia propia de nuestra conversación, digáis aquí entre nosotros lo que acaso se os ofreciere, como también lo dijiste entre aquellos señores; que como en materia ya dos veces tratada, no podrá ser menos que ocurriros algunas cosas más y más consideradas. Pues nunca uno escapa de una conversación tal sin quedar por buen rato revolviendo en la memoria lo pasado, de donde como de particular estudio

³⁶ Un ejemplo que incluye ambos tipos de limitación, la memorística y la estilística, es la *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente* de Cristóbal de Villalón. Preguntado Hierónimo por una conversación de la noche anterior, adelanta que «no sé si me acordaré por orden todo lo que se trató, porque eran más de las doze horas quando anoche nos fuimos a dormir, por ser larga la cuestión», y apunta más adelante sobre la elocuencia de uno de los conversantes evocados: «¡Oh, pues si le viérades hablar a él mesmo!» (1898, pp. 135, 155).

³⁷ D. de Frías (1929), p. 16. Nonadas estas que son como los «punticos y primorcicos» del interlocutor Valdés en el *Diálogo de la lengua*, donde cobra relevancia la distinción matriz entre lo opinable y lo codificado científicamente.

³⁸ Véase por ejemplo M. del C. Bobes Naves (1992).

y meditación queda mejor resuelto en algunas dudas y se le ofrecen así también cosas nuevas, que estimara él mucho haberlas tenido a mano en la conversación pasada; pero, como dicen, para no menester suele dejarlas muy encomendadas a la memoria.³⁹

Ya no se trata de recordar, sustituir, intercambiar o remedar la conversación pasada, sino de perfeccionarla en el cauce de una camaradería que exige «dar de sí lo mejor». El olvido no supone una pérdida, sino la excusa idónea para que los huecos sean rellenados por la pericia del que toma como punto de referencia la plática anterior, y los interlocutores también la actualizan con sus propias reacciones y dudas. A las palabras del maestro Sócrates había que seguirles la pista con cuidado para entenderlas en su justa medida, o bien, cuando él intervenía, era posible sustituir a los dialogantes porque él mismo se mantenía como guía y garante de lo imitado; en los diálogos renacentistas como el de Frías, ya no opera la aspiración a decir verdades, sino que se asume la condición doxográfica de lo tratado, y así cada conversación es perfectible porque el azar las muta, cambiando sus reglas del juego. Y, sobre todo, ya no se trata de la construcción de un lenguaje filosófico, la necesaria afinación semántica de la tarea socrática; las palabras son ahora un medio de comunicación en pláticas distendidas, no el continuo reto de los diálogos platónicos, por lo que se pueden adaptar o sustituir con total confianza de que no se estará desvirtuando ningún noble concepto ni originando malentendidos.

EL ENCANTAMIENTO DEL OLVIDO

Si la memoria en el diálogo es *encantamiento*, *ilusión*, porque a veces se presenta desproporcionada en comparación con la limitada memoria empírica, el olvido lo es también porque, trazando un puente inverso, es el escritor quien, relegando deliberadamente las reglas del juego de la escritura y sustituyéndolas por las de la oralidad, limita a sus personajes para crear la ilusión de realidad, la apariencia conversacional, y les hace olvidar a ellos también.

Y esa limitación lo es muchas veces de la propia memoria que se activa en la plática y presenta fisuras, bien porque no se puede recordar todos los datos y citas que se incorporan⁴⁰, o bien porque el desarrollo conversacional, con sus

³⁹ D. de Frías (1929), pp. 16-17.

⁴⁰ La recreación conversacional se ampara en esos casos en la introducción de soportes textuales en la plática, como ocurre en el *Diálogo de Mercurio y Carón* de Alfonso de Valdés cuando se leen documentos oficiales o en el *Norte de los estados* de Francisco de Osuna y *De los nombres de Cristo* de Luis de León al emplearse papeles en poder de uno de los dialogantes. Hay autores menos interesados en este aspecto, como Bernardo de Escalante, que se despreocupa de que el lector sospeche de la desproporcionada memoria

digresiones, rompe el hilo del discurso. Detengámonos en este último aspecto, que presenta significativas variantes en la práctica dialogal.

Los inevitables excursos o *diversiones* que se permiten los conversantes en el libre fluir dialogal, generan olvido en el emisor, escollo que gracias a la dinámica cooperativa del diálogo puede salvarse, o de lo contrario se interrumpiría irremediablemente el discurso:

Mata: Razonablemente nos hemos apartado del propósito a cuya causa se comenzó.

Juan: No hay perdido nada por ello: porque aquí nos estamos para volver, que también esto ha estado excelente.

Pedro: ¿En qué quedamos, que ya no me acuerdo?

Mata: En el quiento de la sortija [...]

Pedro: [...] En fin, como tamboritero andaba muy acompañado y no sé qué me iba a decir.

Mata: Lo que os dixo el judío quando se acabó la paçiencia.⁴¹

De ahí que se tomen precauciones antes de que se produzca el lapsus memorístico: «Antonio: [...] Y por que no se me olvide lo que tengo que dezir, tornando al propósito [...]»⁴².

Por el camino inverso, la no interrupción del discurso genera olvido en el *domandatore*: «Julia: por no interrumpiros he dejado de preguntaros algunas cosas que se me ofrecían, que ya se me han ido de la memoria»⁴³; que, no obstante, puede aplazar la duda, guárdandola en la recámara, y formularla en otro momento: «Policronio: Una cosa me ocurre a buen tiempo, y la he tenido encomendada a la memoria dende que el señor Filótimo trató de los ojos»⁴⁴.

En esta puesta al descubierto de los problemas que engendra la digresión y sus consecuentes soluciones, hay un ejemplo admirable en la configuración de interlocutores que exhibe Damasio de Frías en su *Dórida*. El escritor vallisoletano ha dotado a la interlocutora de armas suficientes para combatir los requiebros amorosos del insistente Dameo, y una de ellas es la memoria, que activa no para recordarle a él durante la ausencia, sino para afianzar su contención. El amante, que, obviamente, no desea ser preguntado por la sinceridad de sus sentimientos, sino aceptado por la dama, alude continuamente a esta circunstancia:

de sus interlocutores, y estos dan cuenta por extenso de toda la artillería y municiones que suele llevar un ejército o de los artículos que jura la infantería alemana, aunque matice en este último caso «si se me acordare todo» (1583, fol. 138).

⁴¹ *Viaje de Turquía* (1986), pp. 146, 183.

⁴² A. de Torquemada (1970), p. 247.

⁴³ J. de Valdés (1997), p. 433.

⁴⁴ J. de Pineda (1963-1964), II, p. 447.

Dameo: [...] Mas esto aparte, di, señora, si eres servida, tu duda, que no tendría en mucho avérsete olvidado con tan larga digresión.

Dórida: Según tú me diviertes, pienso que cautelosamente, no lo tendría a mucho, pero está bien, que no se me ha ydo de la memoria [...].⁴⁵

Nos sirve este hermoso diálogo de Frías para cerrar nuestro breve recorrido por algunos ejemplos de la memoria y el olvido, porque el personaje de Dórida sintetiza perfectamente ambas facetas: *recuerda* —a pesar de que, confiesa Dórida, «hasme traído por unos rodeos y largas a tu propósito, de tal manera que yo no he tenido cabeza para tener cuenta con la verdad de tus razones»⁴⁶—, los reproches y preguntas que ha de hacerle, pero al mismo tiempo *olvida* los requerimientos de Dameo, para desesperación de su pretendiente:

Dórida: ¿Cómo, pues, dixiste atrás que aquellos efectos amorosos y quantos sentimientos haze el amante, muerto lo que mucho amava, nacían de la privación, lo qual no me parece a mí que será si ya (como dizes) tampoco ay amor?

Dameo: Querría yo, Dórida, que te sirviesses de la memoria para acordarte de mi affición y agradecerla como debes, y no para traerme a repugnancia; pero está bien, que de oy más entenderé de ti, señora, que te falta amor antes que memoria.⁴⁷

Paradoja terrible para Dameo, que intentará salvar en el curso de su diálogo: Dórida usa la memoria con fines diferentes a los que él espera, para oponer resistencia dialéctica y no para depositar su imagen en ella. Lo que a fin de cuentas quiere el amante es que cese el diálogo, porque le introduce en una situación comprometedora, pero —nueva paradoja— necesita de él para lograr el galardón.

La *memoria* como necesaria operación de la escritura, como activación y recreación de otras conversaciones; el *olvido* como autenticación de la oralidad. *Encantamientos* que no brotan de la redoma por puro capricho, sino para privilegiar al lector, que asiste a conversaciones extraordinariamente solicitadas por los platicantes y las estima verdaderas —o al menos verosímiles— porque se producen escollos memorísticos. No podríamos hablar de «ebullición conversacional» si no se nos sugestionara, si no se trascendiera mediante marcas exofóricas el aquí y ahora de los hablantes, enseñándonos que asistimos a un solo diálogo más de esa larga cadena de diálogos que es la vida misma. Los *encantamientos* no son adornos o excipientes, sino la esencia misma del diálogo.

⁴⁵ D. de Frías (1593), fol. 73 v.

⁴⁶ D. de Frías (1593), fols. 66-66v.

⁴⁷ D. de Frías (1593), fol. 35.

OBRAS CITADAS

- ÁGUILA, Rafael del: *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*, Barcelona, Anagrama, 2004.
- BLUMENBERG, Hans: *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000.
- BOBES NAVES, María del Carmen: *El diálogo. Estudio pragmático, lingüístico y literario*, Madrid, Gredos, 1992.
- CANDELAS COLODRÓN, Manuel Ángel: «Modelos dispositivos del diálogo en el siglo XVI español», *Hesperia*, VI, 2003, pp. 59-63.
- CICERÓN, Marco Tulio: *De amicitia*, edic. bilingüe de Vicente García Yebra, Madrid, Gredos, 1996.
- DIVENOSA, Marisa G.: «Diálogo y discurso indirecto en Platón», *Nova Tellvs*, 19, 2001, pp. 75-97.
- ERASMO DE ROTTERDAM, D.: *Coloquios*, edic. y trad. de P. Rodríguez Santidrián, Madrid, Espasa-Calpe, 2001.
- ESCALANTE, Bernardo de: *Diálogos del arte militar*, Andrea Pescioni, Sevilla, 1583.
- FERRERAS, Jacqueline: «Le dialogue humaniste et la ville», en F. Wild (dir.), *Genre et société. II*, Université de Nancy II, 2001, pp. 81-94.
- FLÓREZ, Andrés: *Doctrina cristiana del ermitaño y niño*, edic. facs. con intr. de Pedro M. Cátedra, Salamanca, Universidad, 1997.
- FRÍAS, Damasio de: *Diálogo de amor intitulado Dórida*, Burgos, Philippe de Junta y Juan Baptista Varesio, 1593.
- FRÍAS, Damasio de: *Diálogos de diferentes materias*, edic. de Justo García Soriano, Madrid, G. Hernández y Galo Sáez, 1929.
- FUENTES, Alonso de: *Suma de filosofía natural*, Sevilla, Juan de León, 1547.
- GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio: *Paisajes del placer y de la culpa*, Madrid, Tecnos, 1990.
- HAVELOCK, Eric C.: *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, trad. de L. Bredlow Wenda, Barcelona, Paidós, 1996.
- HUIZINGA, Johan: *Homo ludens*, trad. de E. Imaz, Madrid, Alianza, 1998.
- LAPESA, Rafael: *De Ayala a Ayala*, Madrid, Istmo, 1988.
- LLEDÓ, Emilio: *El silencio de la escritura*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998.
- LLEDÓ, Emilio: *El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica, 2000.
- LLEDÓ, Emilio: *La memoria del logos*, Madrid, Taurus, 1984.
- MADARIAGA, Pedro de: *Libro subtilísimo intitulado Honra de escrivanos*, Valencia, Juan de Mey, 1565.
- MALPARTIDA TIRADO, Rafael: «Rudimentos del diálogo», en *Varia lección de plática áurea. Un estudio sobre el diálogo renacentista español*, Málaga, *Analecta Malacitana*, 2005, pp. 19-29.
- MALPARTIDA TIRADO, Rafael: *Aprendices, escépticos y curiosos en el Renacimiento español. Los diálogos de Antonio de Torquemada*, Málaga, Universidad, 2004.

- MARTÍNEZ TORREJÓN, José M.: *Diálogo retórico en el Renacimiento español: «El Scholástico» de Cristóbal de Villalón*, Santa Barbara, University of California, 1989.
- MEJÍA, Pedro: *Diálogos*, edic. de Isaías Lerner y Rafael Malpartida, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2006.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco: «Sobre el diálogo y sus funciones literarias», en A. Rallo y R. Malpartida (eds.), *Estudios sobre el diálogo renacentista español. Antología de la crítica*, Málaga, Universidad, 2006, pp. 73-83.
- PINEDA, Juan de: *Diálogos familiares de la Agricultura cristiana. II*, edic. de Juan Meseguer, Madrid, Atlas (BAE), 1963-1964.
- PLATÓN: *Diálogos. I*, «Introducción general» de Emilio Lledó, Madrid, Gredos, 1981.
- PLATÓN: *El Banquete*, trad. de M. Martínez Hernández, en *Diálogos. III*, Madrid, Gredos, 1986.
- PLATÓN: *Eutidemo*, trad. de F. J. Olivieri, en *Diálogos. II*, Madrid, Gredos, 1987.
- PLATÓN: *Timeo*, trad. de F. Lisi, en *Diálogos. VI*, Madrid, Gredos, 1992.
- PRIETO, Antonio: «Extensión democrática del Renacimiento», en Juan Matas *et. al.* (coords.), *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento. II*, León, Universidad, 1998, pp. 17-26.
- PRIETO, Antonio: *La prosa española del siglo XVI*, Madrid, Cátedra, 1986.
- RALLO, Asunción: «El *Diálogo de Lactancio y un arcediano* como proceso argumentativo: polémica dialógica y retoricismo», en *La escritura dialéctica. Estudios sobre el diálogo renacentista*, Málaga, Universidad, 1996, pp. 179-199.
- TORQUEMADA, Antonio de: *Jardín de flores curiosas*, edic. de Giovanni Allegra, Madrid, Castalia, 1982.
- TORQUEMADA, Antonio de: *Manual de escribientes*, edic. de María Josefa Canellada y Alonso Zamora, Madrid, Anejos del BRAE, 1970.
- VALDÉS, Juan de: *Alfabeto cristiano*, en *Obras completas, I*, edic. de Ángel Alcalá, Madrid, Turner (Biblioteca Castro), 1997.
- VALDÉS, Juan de: *Diálogo de doctrina cristiana*, edic. de Javier Ruiz, Madrid, Editora Nacional, 1979.
- VALDÉS, Juan de: *Diálogo de la lengua*, selección, notas y estudio de Rafael Lapesa, Zaragoza, Ebro, 1940.
- Viaje de Turquía*, edic. de Fernando García Salinero, Madrid, Cátedra, 1986.
- VIAN, Ana: «El *Diálogo de Scipión y Sócrates*: estudio y edición de un anónimo renacentista», en A. Sotelo Vázquez y M. C. Carbonell (eds.), *Homenaje al profesor Antonio Vilanova. I*, Barcelona, Universidad, 1989, pp. 749-772.
- VILLALÓN, Cristóbal de: *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente*, edic. de Manuel Serrano y Sanz, Madrid, SBE, 1898.
- VIVES, Juan Luis: *Diálogos y otros escritos*, trad. y edic. de J. Francisco Alcina, Barcelona, Planeta, 1988.