

JUAN DE VALDES Y EL CIRCULO DE NAPOLES

(Continuación)

ITALIA Y ESPAÑA

I

Si el erasmismo, como veremos más adelante, constituye un capítulo importante dentro de la espiritualidad española del siglo xvi, no puede decirse lo mismo en el caso de Italia.

La ausencia casi total de Erasmo puede explicarse por diversas razones, la primera y más importante de las cuales sería la indudable anterioridad e independencia del movimiento reformista italiano.

No se trata simplemente del influjo que el mismo maestro holandés recibe por intermedio de Colet y sus amigos de Oxford, que resulta un epifenómeno de las especulaciones de la Academia Florentina, porque no sería la primera vez que una cierta colonización espiritual vuelve renovada y enriquecida al punto de partida, sino, y esto conviene subrayarlo, porque las aspiraciones italianas en el camino de los intereses espirituales, no pueden considerarse un mero episodio dentro del siglo xvi.

Si resulta indudable, como se verá más abajo, que Italia no permanece al margen de la gran fermentación religiosa del siglo, que complicará en gran medida el cuadro expresamente nacional, tampoco podría dejarse de lado, en una caracterización de fondo, lo que constituye el aporte propio de la Península, conformando apetencias que vienen de lejos y no dependen del consabido « Evangelismo » que afecta, en especial, a los países del Norte a fines del xv y principios del xvi.

Si el gran tema del siglo es la reforma de la Iglesia y las posiciones tendidas deben entenderse a la luz de las soluciones propuestas, cabe decir que en Italia el planteo del problema es muy anterior, como así también los extremos del enfrentamiento, complicados, desde el siglo

xii, por lo menos, con el complejo cuadro proporcionado por la geografía política de la Península.

Este reconocimiento no significa, como puede verse en lo anotado más arriba, que nosotros adhiramos sin más, por lo menos no sin precisos distingos, a la idea, tan extendida después de Burckhardt, de una historia de Europa vista exclusivamente a través del prisma italiano en lo que hace al tránsito que va del siglo xiii al xvi.

Lo que queremos señalar aquí es algo más simple y a veces demasiado obvio : para postular una crítica al creciente proceso de mundanización del aparato eclesiástico, los italianos no necesitaban seguir ni las aspiraciones puramente espirituales del « Evangelismo » europeo, centrado en las reformas desde adentro, ni las formas rebeldes que, so pretexto de purificación de las costumbres, exponían en realidad un programa de extrañamiento nacional a espaldas de Roma.

Todas las formas posibles ya se habían dado en Italia desde los siglos anteriores, tanto en las expresiones puramente heréticas concretadas en doctrinas heterodoxas, como en las resistencias de cuño político al intervencionismo pontificio en el plano de las entidades comunales, sin dejar de lado la canalización de aspiraciones, más o menos vagas, dentro de los moldes de una Orden religiosa.

Que la afirmación de los localismos comunales apareciera mezclada con diversos motivos doctrinarios, no puede extrañar a quien considere que ese proceso jurídico-político de autonomización se hacía al mismo tiempo y a dos puntas, contra el Emperador y el Papado. Ese deseo de independencia traía consigo, casi inevitablemente, una crítica a la actividad temporal de una autoridad a la que se veía demasiado comprometida en actitudes de predominio político a las que se juzgaba, no sin razón, como desnaturalizadoras de su verdadera misión.

Es en estos momentos cuando se denuncia con energía la excesiva temporalización del aparato eclesiástico, y se plantea la necesidad de hacer un alto en el camino para restituir, a través de una reforma, centrada en un cambio de actitud, a la jerarquía eclesiástica su carácter prístino. Se desea ver en el Pontífice, no al Príncipe local contaminado en la mezquindad de las luchas interiores, sino al Pastor de almas que, por sobre el juego de las pasiones desatadas, a todos extendiera su paterna solicitud.

Expresión de estos anhelos serán, con un siglo de diferencia, Francisco de Asís y Dante Alighieri. El primero acallando la herejía para demostrar con su Orden que era posible una reconquista de la espiritualidad y de la vida cristiana desde adentro ; el segundo precisando

que a la autoridad política y a la autoridad religiosa competían dos funciones que, aunque complementarias en lo que hacía al destino del hombre, resultaban independientes en su propia esfera de acción.

Ya desde ese momento quedaban perfiladas las dos actitudes fundamentales frente al Papado que se seguirían reproduciendo en los siglos futuros: o reforma de la disciplina y costumbres en el seno de la Iglesia, o herejía cismática que implicaba, al mismo tiempo, una rebelión contra la autoridad y la impugación del dogma.

Esto se verá mejor dentro del mismo Franciscanismo cuando los llamados « Fraticelli » irán irritando las posiciones hasta quedar fuera de la Iglesia. Toda la polémica eclesiológica del siglo XIV no hará más que confirmar este doble punto de vista del enfoque, y las posiciones más avanzadas como las de Marsilio de Padua, Occam y Wicliff, en lo que hace al conjunto de los intereses europeos, pondrán el acento en una solución política del problema, e intentarán colocar el ministerio sacerdotal bajo la tutela del Estado. En el siglo siguiente, las especulaciones de la Academia Florentina centradas en una repristinación del paulinismo, alcanzarán, como se dijo, trascendencia europea.

Al mismo tiempo la predicación de Savonarola, cuyo influjo se hará sentir no sólo en las ciudades de Toscana, sino también en España, vuelve a llamar la atención sobre los intereses de la pura espiritualidad cristiana referida al tono de la vida social y artística de la época.

Esto explica que al comenzar el siglo XVI existiera en Italia una ya larga tradición de reformismo que no parece solicitar el influjo pedagógico de Erasmo, y que por el contrario, como se vio, le anticipa e influye.

Pocos son, en consecuencia, los autores italianos que denotan alguna relación con él. Sólo Sadoletto, para algunos¹²⁹; Sadoletto, P. Bembo, Egnazio, Luca Bonfigli, Andrea Alciato, Giovanni Angelo Odoni y Fileno Lunardi, para otros¹³⁰.

De todo esto podemos concluir que, a principios del siglo XVI, la actitud de los italianos en lo que hace al problema religioso, se resume en los siguientes motivos: 1) Flotan en el ambiente aspiraciones más o menos vagas o concretas, según los casos, que conducen a la necesidad de una reafirmación de la vida espiritual. 2) La concreción de estos an-

¹²⁹ *Ibid.*, pág. 82.

¹³⁰ A. RENAUDET, *Erasme et l'Italie*, cit., págs. 217-23. En realidad, más que erasmianos en el sentido estricto del término, estos hombres parecen haber sido amigos de Erasmo.

helos se realiza en círculos más o menos restrictos en los que colaboran clérigos y laicos, mancomunados en iguales sentimientos y deseos, tales en principio, el círculo de Saló y la fundación de los Teatinos por obra de Gaetano de Thiene, y más tarde los círculos de Nápoles, Viterbo y Lucca. 3) Característica principal de estos cenáculos es su naturaleza aristocrática, con escasa trascendencia en el pueblo, que parece más bien influido por predicadores y ermitaños trashumantes que bajaban a las ciudades a predicar penitencia. 4) Se advierte un cierto retardo en tomar la iniciativa por parte de las autoridades eclesiásticas que van demorando el Concilio reformador hasta el momento en que comienzan a aparecer hombres más decididos que comprenden la importancia de los factores que se van agudizando. 5) Esta demora facilita los esfuerzos en la esfera individual, y la iniciativa pasa a aquéllos que, conscientes de las dificultades que acechan a una reforma de conjunto, ponen su esperanza en una regeneración de los espíritus que sería como el punto de partida para la obra mayor. Este último aspecto es importante porque en torno a él habrá que comprender la inspiración de Juan de Valdés.

II

Dejando de lado por el momento el complejo cuadro de la espiritualidad italiana del siglo xvr, en el que se mezclan los factores tradicionales ya indicados y los influjos extraños que llegan del Norte (protestantes), y aún aquellos otros como el de Valdés, que parecen ubicarse, por lo menos en la desconfianza que suscitan, entre las tendencias filoprotestantes, pasamos a España, dentro de cuyas circunstancias espirituales comenzará a madurar el pensamiento del Conquense.

Allí también habrá que discernir, en el cruce de influencias, los elementos propios y extraños, sin descuidar la presión de una psicología nacional, que en casos como en el de la Península Ibérica representa un factor nada desdeñable.

De acuerdo con esto, la primera gran cuestión que se plantea en toda búsqueda orientada hacia una caracterización del siglo xvi en España, debe referirse, casi ineludiblemente, a la capacidad nacional para permeabilizar o rechazar los influjos que llegan de allende el Pirineo cuando se ponen en contacto con el sustrato básico del desarrollo interno.

Problema central, en este caso, parece ser el de la recepción del luteranismo, y colateralmente el del porqué de las grandes resistencias al eramismo, que aunque de otro carácter, aparece, en formulaciones interesadas, vinculado con el anterior.

Todo intento de simplificación parece en este caso peligroso y destinado a falsear la realidad por obra de prejuicios que nacen de una valoración de lo español en función de esquemas rígidos y apriorísticos.

Una opinión bastante extendida, según observa L. Cristiani, considera que la escasa o casi nula penetración del Protestantismo en España, se debe al temperamento español, impermeable a la teología despojada de todo aparato exterior, demasiado espiritualizada, y ajena, en general, a los despliegues del culto, como para gustar a un pueblo al que se presenta como excesivamente imaginativo y dado a la superficialidad de una religión a la que se ve preferentemente por el lado de los sentidos y de la afectividad. Sin embargo, anota el autor, la sola existencia de los «alumbrados» que pusieron en peligro la unidad religiosa de España, y a pesar de la resistencia que levantaron, nos está indicando que esa manera de representarse el temperamento español es, por lo menos, demasiado sumaria ¹³¹.

En todo caso habrá que buscar otras causas, más amplias y más a tono con impulsos propios de la mentalidad española, como se verá en la reacción contra el influjo de Erasmo. El humanista holandés traía un mensaje dotado de suficiente amplitud como para fecundar la cultura tradicional, superando los formulismos eclesiásticos que regían la especulación y encuadraban la vida cotidiana en el ejercicio de la piedad.

Esta última aparecía limitada por los puntos y las comas, junto con el practicismo rutinario, tanto más grave en un país en el que el puritanismo y la estrechez de juicio daban la pauta en las reglas de la vida moral ¹³².

Otra interpretación en torno al rechazo del luteranismo dará J. Longhurst, que prefiere poner el acento en las circunstancias políticas que se tejen en el proceso de la unificación española. El logro de esa unidad, con raíces en la fe común, habría así requerido la expulsión de moros y judíos, impulsando también la conquista del Imperio ultramarino. De acuerdo con esto, patriotismo y catolicismo se habrían entremezclado en España, al punto de convertirse en dos elementos inescindibles. Ser hereje era así ser traidor, y pocos podrían escapar a las con-

¹³¹ L. CRISTIANI, *L'Eglise à l'époque du Concile de Trente*, Fliche et Martin, XVII, Bloud et Gay, París, 1948, pág. 431.

¹³² M. DE LA PINTA LLORENTE, *La Inquisición Española y los problemas de la cultura y de la intolerancia*, Madrid, E. C. H., 1953, pág. 60.

secuencias de este doble crimen. Factor complementario habría sido la observación de las turbulencias que al difundirse el luteranismo provocó en otros países, con lo que la determinación de mantener la pureza de la fe se vio doblemente reforzada por motivos históricos, religiosos y políticos ¹³³.

Si la tesis de J. Longhurst se aplicara al conjunto de las circunstancias históricas de la Europa del siglo xvi, podría aceptarse sin reservas; pero, el hecho de que la haya circunscripto a España, la invalida en lo que pretende ser definición de un hecho local y típico.

Basta una ligera mirada al proceso que se vive simultáneamente en Francia, Alemania e Inglaterra, para concluir que son esas peculiaridades del siglo, y no un episodio meramente español. En todos los casos, la identificación de poder y ortodoxia es demasiado clara como para que haya lugar a dudas al respecto, y esto no se produce sólo en el ángulo del catolicismo sino también en el de las oposiciones políticas que se cobijan bajo la herejía.

Diversos matices se disciernen en el juego de relaciones. En un caso, puede decirse en Francia y España, el poder asegura la unidad sobre la base del catolicismo contra minorías infieles o heterodoxas, mezcladas, estas últimas, en ocasiones, con las pretensiones de los grandes señores territoriales; en otro, Inglaterra, el monarca establece una ortodoxia intermedia, creación artificial de su voluntad, y envía al patíbulo, codo con codo, a católicos y protestantes; en Alemania, finalmente, el dadero político se perfila con estados menores que son, uno a uno, católicos o protestantes. El príncipio sancionado en Augsburgo (1555), si bien entiendo referirse a circunstancias alemanas, alcanza, en su significación final, validez europea.

No vemos, por lo tanto, por qué en el caso de España tal identificación de fe y poder (que es siempre en el caso de Europa en el siglo xvi expresión de lo que más tarde se llamará nacionalidad) pueda resultar un rasgo típico y engendrador del rechazo de minorías o de las corrientes luteranas que acechan en la frontera.

La explicación de J. Longhurst no define el porqué del rechazo español del luteranismo. A lo sumo señala una manifestación local de la intolerancia religiosa que es el rasgo más firme de la vida política de la primera mitad del siglo xvi en Europa.

No es en las reacciones de la monarquía española, en todo caso, don-

¹³³ J. LONGHURST, *Alumbrados; Erasmistas y Luteranos en el proceso de Juan de Vergara*, Cuadernos de Historia de España, XXVII, Bs. As., 1958, pág. 99.

de debe buscarse la causa del desapego español por las enseñanzas de Lutero, ni en la ya refutada diferencia entre culto interior y exteriorización suntuosa de la piedad española.

El caso de Erasmo es más claro porque sus planteos críticos no podían llegar en su profundidad al pueblo, y los encargados de recibirlos no le perdonaban el acibar propinado en lo que consideraban un ataque explícito contra la vida monacal.

Las resistencias a Erasmo provienen de un sector del clero, especialmente de aquél más rutinario e ignorante al que la sátira del holandés da en carne viva.

Sería todavía limitado y parcial el fincar el fracaso del luteranismo en España en una supuesta incapacidad del español para elevarse a una espiritualidad despojada de atingencias materiales; por el contrario, podríamos decir que lo justo reside en el extremo opuesto.

Por lo que sabemos de la tradición histórico-psicológica de España, creemos más justa la explicación de A. Castro. Desde su punto de vista, la escasa penetración del luteranismo se debió a la base inmanente y « cis-celeste » sobre la que descansaba la doctrina, que resultaba incompatible con la estructura vital del español. « Lutero, dice, asfixiaba la fantasía, cortaba las amarras del más allá y decía prosaicamente que no había otra religión ni salvación, fuera de la que cada cual se forjara con sus tareas diarias, trabajo manual, labores de utilidad social, comercio, industria, bienestar, y esperar tranquilos a que el infinito sacrificio de la sangre de Cristo surtiese efecto en cada uno. No había sacerdotes porque todo cristiano podía estar en contacto con Dios; desaparecían los días de fiesta, fuera del reposo dominical, porque los días de trabajo eran también días santos. ¿Qué Inquisición hacía falta para que los españoles rechazaran tal patrón de vida? »¹³⁴. Faltó siempre en España,

¹³⁴ A. CASTRO, *op. cit.*, págs. 47-48. Frente a esta explicación simplista de A. Castro acaba de levantarse recientemente CLAUDIO SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *España, un enigma histórico*, Sudamericana, Bs. As., 1956, II, 17, 8, págs. 564-77.

Luego de aceptar la tesis, que nos parece debe invertirse, del influjo de la temática luterana y calvinista en el florecimiento del espíritu burgués (566), se pregunta si en España esas ideas habrían provocado iguales consecuencias, teniendo en cuenta que ya es común la afirmación según la cual la Protesta habría significado una rebelión del germanismo contra el espíritu latino o mediterráneo.

Aclarado esto, pasa a analizar los factores complejos que ahogaron en España la posibilidad del triunfo protestante. Cree que en la doctrina de Lutero, y en general de la Protesta, « había muchos puntos de fricción con la estructura vital hispana; pero creo que hubo también en ella muchos otros aspectos que habrían podido hallar

parece pensar Castro, espíritu constructivo y crítico. Salir de una creencia era caer en la desilusión y el desengaño, no oponerle algo distinto.

« Se esperó siempre que la tierra próxima o lejana rindiera dócilmente sus riquezas ; o que los reyes, luego los gobiernos, o fulano o mengano,

eso al sur del Pirineo, porque lejos de contrariar las inclinaciones vitales de los españoles de entonces podían atraer su simpatía » (566-67).

Pasa luego a esbozar (567-68), el sentimiento de desenfadada confianza con que los españoles valoraban sus propias obras « divinales » en defensa de la fe y del patrimonio cristiano contra los moros y otros enemigos posteriores. Por otra parte, el español podía quebrantar la ley, pero no por eso dejaba de considerarla arquetipo, de modo tal que el irracionalismo religioso de la Protesta debía repugnarle.

El español creía (569) en las obras porque éstas temperamentalmente le eran inevitables y resultaban un desborde de su propia pasionalidad.

Luego de señalar los motivos adversos (570), pasa a referirse a los que podían ser, dentro de la temática protestante, los aspectos positivos que no habrían tenido muchas dificultades en el énfasis de la psicología hispana.

Entre ellos, la concepción de la fe como esperanza en la salvación, la traducción al vulgar de la Biblia, el sentido vivencial de las verdades reveladas, la subjetividad, el individualismo, rasgo típico este último, hasta el exceso, de la concepción española de la vida, la presencia de importantes núcleos de judíos conversos, con un entendimiento de la divinidad más próximo al de Lutero que al del tradicionalismo cristiano, el anticlericalismo de las masas y el erasmismo de las minorías intelectuales.

Considera decisiva al respecto, en lo que hace a la imposibilidad del triunfo protestante, la acción de la monarquía que destruyó sistemáticamente los brotes espontáneos, y cumplió al respecto una acción tan intensa como la de los monarcas del Norte, aunque a la inversa (573).

Así dice : « ¡ Muchas y muchas décadas de afirmación rectilínea de una política policial extremadamente atenta y rigurosa y de una continua y firmísima propaganda de palabra y por escrito, en sermones y en libros piadosos ! ¡ Muchas y muchas décadas de calculada apoteosis de lo numinoso en un pueblo en cuya ecuación psíquica predominaban las potencias de la sensibilidad y de los instintos sobre las fuerzas de la razón ! ¡ Muchas y muchas décadas de continua apelación al catolicismo militante y a la religiosidad bélica de los españoles, mediante la permanente invocación del peligro en que la herejía ponía a la fe y de la obligación de pelear por ella ! ¿ Cómo podía permanecer insensible el alma española a ese cerco total, firme, envolvente, acucioso, vigilante, desde el que era acometida con las variadas armas : de la persuasión y del razonamiento, de la belleza y de la emoción, de la exaltación del sentimiento bélico, del temor cisleste a la persecución inquisitorial, del terror ultraterreno a las torturas infernales y de la promesa, halagadora, del futuro goce luminoso del Altísimo ? (575).

En síntesis, una visión mucho más rica y objetiva que la mera apuntación de Castro en torno a las atingencias socio-económicas del luteranismo y una mirada más atenta hacia las profundidades de una psicología comprometida por los diversos motivos antes señalados en la defensa de la catolicidad.

En una palabra, en este caso, convertidos en paladines del catolicismo, los españoles ni siquiera tuvieron tiempo en fijarse si dentro de las nuevas corrientes religiosas había algo que podía merecer su aceptación (576-77).

proveyeran de cuanto se necesita o desea. Las gentes hispanas suspiran por un « ideal » que les sobrevenga y llueva sobre todas ellas benéficos manás »¹³⁵.

Los textos que anteceden, al margen de su excesivo formalismo y de la simplificación que inevitablemente comportan, parecen adecuadamente comprensivos de la sensibilidad burguesa que anima a la religiosidad protestante. Al mismo tiempo, intentan indicar la ausencia de espíritu burgués en España, que vendría a ser el rasgo más característico de la extra-europeización de la Península y de la consabida fórmula de España sin Renacimiento.

Esta ausencia de España en el proceso general que afectaba a Euroa desde el fin de las Cruzadas, debe entenderse en parte por las consecuencias de su problema interior (Reconquista), y en parte, por la falta de esa inspiración constructiva de esencia burguesa que lleva a la transformación del mundo exterior a través del dominio técnico de la naturaleza.

Una doctrina en la que las obras alcanzaban especial resonancia en el plano social, en relación con el prójimo, pero que, en cambio, estaban privadas de eficacia en el proceso de salvación, parecía no seducir a los españoles.

Es posible, como piensa J. Montesinos, que la oposición a Erasmo por parte de los monjes, haya obstaculizado el proceso de integración europea de España. Sólo una enérgica defensa del erasmismo de parte del Papado hubiera acallado las voces adversas haciendo posible el triunfo de la europeización¹³⁶.

En los espíritus más elevados la preocupación parecía ser distinguir entre las formas lícitas y heterodoxas de la mística, de donde puede verse que las aspiraciones no se ponían en los extremos de culto exterior y elevación espiritual sino en el temor de que esta última pudiera asumir formas incompatibles con la permanencia en el seno de la Iglesia¹³⁷.

En la España orientada por Cisneros pueden distinguirse tres corrientes principales que no siempre resultan prolijamente separadas:

¹³⁵ *Ibid.*, pág. 154. De las dos tendencias que destaca en el Renacimiento: 1) Una orientada hacia el idealismo moral y religioso con base individual. 2) Otra, encaminada a la inteligente aprehensión de la naturaleza sentida como divina maravilla, sólo la primera habría alcanzado fortuna en España en la que se puso el acento sobre el hombre como sujeto de experiencias morales, religiosas y artísticas: págs. 135-36.

¹³⁶ J. MONTESINOS, *Introducción*, en *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, cit., pág. 33.

¹³⁷ L. CRISTIANI, *op. cit.*, pág. 431.

1) La corriente místico-iluminista de los « alumbrados ». 2) La corriente mística de raíz neoplatónica-cristiana y medieval, franciscana y savonaroliana. 3) El humanismo cristiano, evangélico y paulino de Lefebvre d'Étaples, de los libertinos espirituales y de Erasmo ¹³⁸.

En líneas generales, lo que puede deducirse de las inclinaciones de la espiritualidad española del siglo XVI, es la tendencia a superar la atonía de los medios oficiales sin caer fuera de la Iglesia.

Esto no significaba, en última instancia, que todas las manifestaciones de ese hervor espiritual quedaran dentro del marco de la ortodoxia, pero sí que no existía, en las formas más evidentes, el deseo explícito de impugnar la estructura tradicional. En esto parece advertirse una cierta semejanza con el desarrollo del problema en Italia.

La ausencia más o menos general de la jerarquía en la conducción del movimiento, daba lugar a una serie de promociones individuales centradas en círculos provincianos en los que se desahogaban las críticas implícitas al anquilosamiento de la vida religiosa.

Queda ahora por ver, con mayor precisión, el volumen y características de los influjos que hacen sentir en esos círculos, y que en cierto modo orientan sus planteos más importantes. Entre ellos dedicaremos, por razones obvias, mayor atención al erasmismo y los resultados de la mística « alumbrada ».

III

Insinuamos más arriba que el erasmismo tuvo la singular virtud de despertar entusiasmos audaces y dar nacimiento a críticas acerbas. La enseñanza que se recogía en los escritos del humanista del Norte, estaba demasiado vinculada a las contingencias de un tiempo en el que, los anhelos de reforma, no siempre bien perfilados, corrían el riesgo de tornarse sospechosos por haberse complicado el panorama con la eclosión del protestatismo. Los esfuerzos internos que pugnaban, no sin cierta eficacia, para lograr la reforma del aparato eclesiástico, habían podido chocar contra la testarudez de ciertos sectores del clero, pero eso no obstaba para que siguiera abierto el camino de la esperanza. La ilusión del triunfo final se remitía a la posible acción concreta de las dos autoridades que, según se pensaba, tenían de un modo u otro en sus manos la gran decisión : el Papa y el Emperador.

Poco después, y esto ya pudo observarse en el mismo Erasmo, que no celaba su confianza en la acción iniciada por Lutero, sobrevenía la

¹³⁸ D. RICART, *Valdés*, cit., págs. 26.

ruptura violenta, que no sólo comprometía la unidad del Catolicismo, sino que también, y esto era de lamentar, dejaba en situación sumamente incómoda a todos aquéllos que desde el período anterior venían bregando por la reforma de la Iglesia en los diversos aspectos del culto, la disciplina y las costumbres.

Esa transformación, que debía ser en vertical, traería un reprimonamiento de la vida cristiana junto con el consiguiente abandono de actitudes mundanas y aspiraciones temporales. Esa exigencia que afectaba por igual a todos los miembros de la Iglesia: clero y fieles y que hasta a Lutero, a pesar de la acritud de algunos planteos, había aparecido como legítima, sería luego objeto de franca desconfianza. No dejaría ella de afectar, y esto hasta puede sobrentenderse, a quien como Erasmo se había constituido en abierto campeón de aquellos propósitos.

A partir de la conmoción suscitada en Alemania, militar en el campo de las reformas era ya hacerse sospechoso, tanto más que por la pugna de intereses encontrados, pareció difícil mantenerse dentro de ciertos límites.

Esta es la atmósfera que podrá apreciarse en España, donde el erasmismo tuvo indudable influencia, y donde también, por las inevitables características nacionales, la exaltación de los sentimientos rara vez encontraba un cauce de moderación.

Si a esto se unen ciertas inspiraciones propias, se verá que pronto resultará difícil trazar la línea entre lo ortodoxo y los gérmenes de desviación doctrinaria. El celo despertado entre los monjes por algunos planteos de Erasmo, complicará aún más las cosas porque se verá en su obra, a raíz de las deformaciones apuntadas, una impugnación de la vida religiosa.

Si como ya vimos, la obra de Erasmo apenas apartada de su sentido estricto podía aparecer teñida de elementos pre-protestantes, no costará mucho comprender las resistencias que levantó, y la difícil situación que se abría a todos aquéllos que veían en el holandés elementos positivos para una restauración de la vida religiosa entendida en un sentido amplio y que comprometía a todos los cristianos por igual.

No volveremos a insistir sobre el sentido de la obra erasmiana sobre la que ya abundamos suficientemente, pero convendría sí afirmar las características de su traducción española.

Hay en esa acción del erasmismo español dos matices bien definidos: el primero corresponde a lo que Erasmo significó en general para todos aquéllos que creyeron provechoso acogerse a su influjo, sin distinción de países; el segundo, en cambio, parece corresponder a los efectos

locales de esa inspiración, para ver en qué medida, y dentro de qué límites, el erasmismo alcanzó en España determinadas resonancias.

Dentro de lo primero, también en la Península ibérica el erasmismo habría sido « una sacudida religiosa y una incitación humanística », una lucha « contra la barbarie supersticiosa » que al mismo tiempo favoreció « tendencias místicas ». Si los monjes se detuvieron en general, en los aspectos exteriores de la crítica, extrayendo consecuencias superficiales de su sátira, los adeptos, en cambio, habían advertido el alto ejemplo de piedad como modelo a seguir ¹³⁹.

Con todo, esta « incitación », por su misma naturaleza, no sirve demasiado para distinguir los rasgos propios del erasmismo español. Habrá que definir, en principio, las consecuencias de la misma, y en este sentido parecen adecuadas algunas reflexiones de A. Castro cuando dice que el « llamado erasmismo español fue más un fenómeno de voluntad que una ideología », sin descuidar su posición crítica frente a las formas tradicionales de la piedad cristiana. No fue, desde ya, una creencia religiosa, y si hubiera que buscarle un símil, en su contorno vital estaría mucho más cerca de Savonarola que de Lutero ¹⁴⁰.

Lo mismo había ya señalado Menéndez y Pelayo cuando rechazaba la idea de un erasmismo visto exclusivamente como movimiento teológico, haciendo hincapié en el implicado y eficaz connubio de erudición y espíritu filosófico. Era, dice, como una escuela de las dos antigüedades, en la que el helenismo servía de tránsito al cristianismo, en la medida en que los filósofos y moralistas paganos encontraban su perfección y complemento en la Sagrada Escritura y en los escritos de los Padres de ambas lenguas, a los que Erasmo comenzó a depurar filológicamente de los estragos del tiempo.

Seguidamente rechaza toda implicación con lo que suele llamarse libre pensamiento, y con el espíritu de secta, apreciando que fue un « despertar de la conciencia religiosa, harto aletargada en la espantosa corrupción del siglo xvi » ¹⁴¹.

Por otra parte, como ya dijimos, el tono general del influjo erasmiano no podía apartarse demasiado de lo que el mismo Erasmo había pretendido.

Por eso puede hablarse de inspiración pero no de doctrina, porque si

¹³⁹ J. MONTESINOS, *Introducción*, en *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, cit., págs. 19-20.

¹⁴⁰ A. CASTRO, *op. cit.*, pág. 13.

¹⁴¹ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Ensayos de Crítica Filosófica*, Santander, 1948, pág. 380. Cit. por A. Vilanova, *Erasmo y Cervantes*, Barcelona, 1949, pág. 9.

por un lado el holandés había subrayado las urgencias del vivir cristiano, al punto de hacerse tachar de indiferentismo dogmático, por el otro su doctrina entendía ser, como lo afirma repetidas veces, la de la Iglesia Católica.

Este aspecto que no puede discutirse en la obra de Erasmo, aparece reflejado en aquéllos que como Alfonso de Valdés se mueven en el círculo imperial preocupados por un reformismo de acento político. Se trataba en él, como en todos aquéllos hasta los que llegó el aliento de Erasmo, de una reforma y no de un cisma, con explícito repudio de la solución luterana que no era evidentemente la suya.

Si aquí y allá afloran principios antimonásticos, si yendo más lejos aún, late en sus diálogos un acento anticlerical, no es porque vaya a una impugnación de la Iglesia como cuerpo sino porque en la intrincada situación de la época, parece desconfiar de una reforma propiciada por clérigos, y pone su esperanza en una acción decidida del sector laico bajo la égida del Emperador ¹⁴².

La tesis de los reformadores políticos parece ser la que, en última instancia, surgió del fondo de la especulación erasmiana: antes de intentar una reforma general de la Iglesia los clérigos debían comenzar por reformarse a sí mismos, demostrando que eran capaces de quebrar el asedio de los intereses creados que demoraban la obra a emprender, por el temor de conmover situaciones cómodas aun con grave daño para la Cristiandad.

Por eso el erasmismo no fue en España «mera erudición», y en los Valdés, como en tantos otros, se advierte la necesidad de «sacar consecuencias» de su enseñanza ¹⁴³, aplicándose, como lo hará el secretario del Emperador, y luego su hermano Juan, a una serie de esfuerzos individuales que fueran capaces de llevar a las almas el convencimiento de la necesidad de las reformas.

Es posible que en cierto sentido, como cree A. Castro, el erasmismo alcanzara en España acentos utópicos, especialmente en lo que hace a la reforma de la Iglesia, ignorando voluntariamente ciertas situaciones exteriores, como si dentro de ella, y aun contra el tono imperante y deseado, hubiera podido surgir una práctica refinada del cristianismo, fundada en anhelos individuales.

No se trataba, apunta, y esto es muy exacto, de una actitud revolu-

¹⁴² J. MONTESINOS, *op. cit.*, *Introducción*, págs. 14-15.

¹⁴³ *Ibid.*, pág. 35.

cionaria destinada a derribar el orden existente para reemplazarlo por un proyecto que se lleva en la cabeza, de acuerdo a cánones estrictamente racionalistas, sino de una mutación desde adentro, pero casi con la condición de que lo que se reforma no se dé por enterado del cambio ¹⁴⁴.

Piensa que M. Bataillon exageró un tanto al distinguir demasiado estrictamente entre erasmismo y crítica a las malas costumbres del clero que estaría vinculada al viejo anticlericalismo arraigado en el pueblo. Según A. Castro, hay una conexión evidente entre la fórmula erasmiana « monachus non est pietas » y el hecho de que especialmente la jerarquía eclesiástica no apareciera como « pietas ».

En este sentido, aclara, la jerarquía no se equivocaba nunca y tenía un sentido muy fino de lo que podía dañarle, tanto en la sátira teatral como en algunas observaciones de Juan de Valdés ¹⁴⁵.

Sin embargo, la afirmación de Castro puede caer dentro del plano de lo relativo, porque si la jerarquía reaccionaba contra este tipo de críticas, era en general, por las consecuencias que podían extraerse en ese determinado y preciso momento de la vida europea.

Quiérase o no, todo lo que en Erasmo había de sátira anticlerical, aun dentro de la mejor intención, servía, sin lugar a dudas, a la causa del Protestantismo.

El rigorismo creciente, que es la característica central de la política eclesiástica de la segunda mitad del siglo xvi, no puede apartarse de las circunstancias del tiempo y de los factores condicionantes. El mismo Erasmo no había dejado de ver el flaco servicio que las intemperancias de Lutero habían hecho a la causa del reformismo.

En un momento en que era sospechoso hablar del Evangelio, y en que toda postulación de vida espiritual era mirada con desconfianza, en clérigos y en laicos, puede uno imaginarse con qué licitud se apela, como argumento, a la desconfianza del clero contra Erasmo y los erasmistas.

Después de Lutero, una simple reserva podía dar lugar a un proceso, y en este sentido, el Protestantismo, no sólo dividió a la Iglesia sino que dificultó dentro de ella el esfuerzo de superación espiritual.

Con todo, lo que aquí nos interesa es la presencia de Erasmo en la España del siglo xvi, y la estima en que le tienen muchas de las más altas personalidades de la época.

¹⁴⁴ A. CASTRO, *op. cit.*, págs. 15-16.

¹⁴⁵ *Ibid.*, págs. 32-34.

El 1-IX-1526, Juan Maldonado escribía desde Burgos a Erasmo una carta en la que le daba cuenta de la difusión que en la Península alcanzaban su nombre y sus escritos.

A raíz del aprecio de los doctos y de la calumnia de los monjes, su persona había despertado una curiosidad que se extendía al vulgo iletrado y aun a las mujeres, las cuales, sin distinguir entre las de la sociedad y el pueblo, leían ávidamente al maestro a pesar de la prohibición de los directores de conciencia.

Todo esto trasuntaba la densidad de un influjo que no se detuvo en una clase determinada sino que, de arriba hacia abajo, penetró todas las capas del pueblo español.

Entre los españoles que de un modo u otro opinan de Erasmo, distingue Maldonado cuatro grupos: 1) Los que cultivaban las buenas letras y las santas Musas y trayendo la venerable antigüedad, deseaban extinguir su sed en aquellas límpidas fuentes. 2) El grupo de los que tomados en pequeñas y torcidas cuestiones dialécticas, no buscan en su vida más que ostentar una vacua sabiduría. Estos son los que en gran medida odian a Erasmo y levantan contra él su voz porque temen que logre imponer un nuevo método para la difusión de la fe cristiana. 3) Todos aquéllos que desde el ángulo privado y sin mayor cultura, oyen hablar de él y prueban curiosidad por su obra. 4) Otro grupo constituido por la resaca de los tres anteriores en el que los monjes llevan la voz cantante, empeñados tenazmente en maquinan contra su fama y prestigio ¹⁴⁶.

En el Prólogo del traductor del *Enquiridion*, que como sabemos es el Arcediano del Alcor, Alonso Fernández de Madrid, se teje también el elogio de Erasmo, como varón probo y de doctrina.

Así dice que « entre otros singulares escritores que ahora florecen, se ha señalado en todo género de doctrina Desiderio Erasmo Roterodamo, varón por cierto (si yo no me engaño) digno de ser comparado con cualquiera de los más enseñados modernos y antiguos, así en las lenguas más insignes y necesarias como en la profesión de las letras divinas y humanas. Cuyo continuo ejercicio es servir y aprovechar en nuestra Sagrada Religión, así con el espíritu que Dios por su bondad le ha comunicado, como con los otros dones y dotes del ingenio que ha recibido de su magnífica mano, enseñando por muchas maneras la cristiana filosofía que nos hace verdaderos filósofos de Jesucristo » ¹⁴⁷.

¹⁴⁶ M. BATAILLON, *Enquiridion*, cit., *Prólogo*, págs. 23-24; S. A. NULLI, *op. cit.*, págs. 77-78.

¹⁴⁷ ERASMO, *Enquiridion*, *Prólogo del traductor*, pág. 99.

No menos explícito parece el elogio de Juan de Valdés, en lo que hace a la bondad de la enseñanza de Erasmo, y la conveniencia de su lectura y meditación: « Bien habréis oído nombrar un excelente doctor, verdaderamente teólogo, que ahora vive, el cual se llama Erasmo Roterodamo ». « Pues tomad vos mi consejo y dejad a esos para necios, y vos leed y estudiad en las obras de Erasmo y vereis cuan gran fruto sacais; y dejado aparte esto, habeis de saber que entre las obras de Erasmo hay un librito de coloquios familiares, el cual dice él que hizo para que los niños juntamente aprendiesen latinidad y cristiandad, porque en él trata muchas cosas cristianas. Entre otros, pues, hay uno donde se declara el Credo casi de la manera que yo aquí os he declarado; y no os maravilleis que lo tenga así en la cabeza, que le he leído muchas veces y con mucha atención »¹⁴⁸.

Tan encontrados eran en España los sentimientos acerca de la valoración de Erasmo, que Fray Alonso de Virués en 1527 se sintió en la obligación de escribir una Apología del maestro holandés.

En ella se advierte, al mismo tiempo, el deseo de alabar su celo y doctrina, junto con el de calmar las desconfianzas que se insinuaban a su respecto.

La importancia de este escrito reside en el hecho mismo que a través de las ideas que desarrolla, puede percibirse la presión de los intereses pro y anti-erasmianos, y cuáles podían ser, en determinados casos, los argumentos que amigos y partidarios de Erasmo utilizaban para afirmar, junto con la del holandés, su propia posición.

El escrito de Fray Alonso de Virués está encaminado a refutar algunas acusaciones que formuló contra Erasmo el franciscano Guardián del convento de Alcalá de Henares.

La importancia del documento merece las citas extensas que le dedicamos. Luego de algunas observaciones generales dice: « Erasmo, según muestran sus obras y el testimonio de los que le conocen, es hombre muy ingenuo y libre en sus costumbres y doctrina: es hombre que se precia solamente de ser cristiano, y parécele que sobre este título ninguno otro hay ni puede haber que más honroso sea, y de aquí le viene que aborrece la muchedumbre de los renombres que de las diversas religiones han redundado, no porque le parezcan a él mal las religiosas costumbres, antes en todas sus obras las aprueba y enseña, sino porque le parece (como también a San Pablo le parecía) ser tenido en poco el título de cristianos cuando sobre él se toman otros con tanta afección y

¹⁴⁸ JUAN DE VALDÉS, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, XVIII, págs. 51-52.

pertinacia, que más ligeramente sufra un religioso cualquiera cosa que sea en mengua de la gloria de Cristo que una liviana palabra que menoscabe la honra particular de su religión ; y aún lo que peor es, que algunas veces tan diviso está Cristo en nosotros, que por perseguir los particulares intereses, opiniones y porfias de nuestras religiones, llegamos hasta olvidar la general virtud de toda la religión cristiana, que es la caridad evangélica, lo cual no se haría si siendo religiosos, de solo el nombre de buenos cristianos nos preciásemos, y solo aquellas cosas nos ofendiesen que menoscaban la gloria de este nombre : aquellas nos agradasen que la adelantan : aquellas costumbres abrasásemos que más con este nombre se pueden perseguir, y finalmente, este solo nombre tomásemos por blanco e hito donde encaminásemos todas nuestras obras, pensamientos, palabras, doctrinas y disputas, y dejando de predicar a nosotros mismos, a sólo este predicásemos y sólo su gloria y alabanza buscásemos ; yo creo que como la bienaventuranza de todos los hombres consiste en tornar, por ser glorioso y beatífico, a aquella fuente y principio de donde según el ser natural emanaron, así ninguno de los que religiosos nos llamamos puede gozar de la bienaventuranza que en este mundo los perfectos poseen, hasta que las reglas en que vivimos nos tornen a aquella fuente de pureza evangélica de donde emanaron » ¹⁴⁹.

Y sigue más adelante : « Tornando a la persona de Erasmo, digo que él es hombre muy sabio en todo género de letras, divinas o humanas : es muy conocido y favorecido de todos los príncipes eclesiásticos y seculares de la cristiandad, a los cuales ha ganado así con la sinceridad de su vida y doctrina como con la facilidad y dulzura de su lengua y pluma : en lo cual creo que es hoy el más insigne hombre de nuestro tiempo y aún de muchos de los pasados » ¹⁵⁰.

Rechaza luego la actitud de los que para combatirle alborotan al vulgo, en general muy ignorante de estas cosas, en lugar de escribirle a él sus observaciones, con lo cual se guardaría la ley evangélica de la caridad. « Hay que tener en cuenta, subraya Virués, que de las cosas sagradas, cuanto más queramos que sean acatadas, tanto más debemos procurar que no anden en lenguas de muchos, especialmente si son vulgares » ¹⁵¹.

¹⁴⁹ *Apología de Erasmo*, compuesta por el beneditino Fray Alonso de Virués en 1527. Publicada por ADOLFO BONILLA Y SAN MARTÍN, *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*, Madrid; Nueva Biblioteca Filosófica, 1929, III, pág. 124.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pág. 125.

¹⁵¹ *Ibid.*, pág. 125.

Refiriéndose luego concretamente a las críticas de Erasmo contra la poca piedad efectiva de los monjes, Virués pone el acento justo sobre el carácter de las mismas que sus interesados detractores querían torcer y confundir para mostrarlo en falta.

« Y en esto, escribe, no nos agravia más a nosotros que a todos los estados del mundo en quien reprende lo que mal le parece, mostrándonos lo mucho en que se tienen y lo poco en que por sus culpas merecen ser tenidos. Por lo cual me parece que todos le debemos muchas gracias, pues nos advierte de lo que no hacemos y nos enseña lo que deberíamos hacer »¹⁵².

La Apología finaliza con un explícito rechazo del supuesto luteranismo de Erasmo, mencionando en *De Libero Arbitrio* que escribió contra las doctrinas deterministas del alemán, y acotando, además, la severa observación de Erasmo contra Lutero de quien escribió que para remediar las perversas voluntades de los eclesiásticos, quiso engendrar escándalos y horrores en los entendimientos, y así pretendiendo curar un mal, dio vida a otro peor.

Las observaciones de Fray Alonso de Virués, al margen de su indudable justeza, son al mismo tiempo buena muestra del debate que en torno a Erasmo, se dio en la tercera década del siglo XVI en España. La ponderada medida del escrito, que es a la vez documento y elogio, trasunta el profundo respeto que el humanista del Norte alcanzaba entre aquéllos que, sin el apasionamiento de la propia posición, sabían distinguir entre la paja y el trigo.

Tanta era la efervescencia suscitada por los escritos de Erasmo, que sus admiradores, en este caso Alfonso de Valdés, se sintieron en la obligación de dirigirse al propio Emperador para lograr su apoyo. Consecuencia de esta gestión es la carta de Carlos V, de fecha 14-XI-1527, que se reproduciría a manera de aval en todas las ediciones del *Enquiridion*. En ella, el Emperador, luego de asegurar a Erasmo su « amor y voluntad », consignaba que « en su presencia no se podía

¹⁵² *Ibid.*, pág. 127. Todo esto no obsta para que el mismo Virués refute algunas afirmaciones de Erasmo. Luego de hacer la apología de los votos monásticos, le dice : « Tu nos relegas a las clases de vida civil : artesanos, soldados, jurisconsultos y demás formas comunes de la sociedad humana ; nosotros sostenemos que el monacato encierra la cumbre de la perfección y que, tanto la institución como la doctrina y saludables enseñanzas, las hemos recibido, no de cualquier hombre, sino del mismo Cristo ». E. ASENCIO, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. (Conversos, Franciscanos, Italianizantes)*, en *Revista de Filología Española*, XXXVI, Madrid, 1952, pág. 42.

determinar cosa alguna contra Erasmo, de cuya cristiana intención estaba muy cierto »¹⁵³.

Estos elogios y defensas de Erasmo habrían de extenderse enseguida al *Enquiridion*, que de todas sus obras fue la que sin duda más influyó en España.

El traductor del *Enquiridion*, en lengua española, fue Alonso Fernández de Madrid, canónigo de la catedral de Palencia, más conocido como el « arcediano del Alcor », título de la dignidad que ostentaba en dicho Cabildo. Figura bastante conocida ya antes de 1522, murió el 18 de agosto de 1559.

El trabajo del Arcediano es algo muy distinto de lo que suele llamarse una traducción y responde al concepto que en la época se tenía de tal tipo de versiones. Lo que importa notar es que, dentro de tales características, el traductor cumplió una labor meritoria, no despojada de habilidad y agudeza¹⁵⁴.

La historia del *Enquiridion* en España no puede asimilarse con todo el desarrollo de las tendencias erasmistas; pero, siguiendo las vicisitudes del libro, puede advertirse de qué modo la conciencia española se vio afectada por el movimiento de ideas, desde su aparición y consiguiente impacto en círculos selectos hasta su extinción más o menos definitiva.

Los españoles apreciaban en Erasmo no tanto al humanista, en el sentido que hoy damos a la palabra, como al intérprete de ese cristianismo interior que se apoderaba de los espíritus, trayéndoles un comentario adecuado del mensaje divino. Por todo esto, el Erasmo que interesa a los españoles es el de la *Paráfrasis del Nuevo Testamento*, el traductor de los *Salmos* y el defensor de la *Philosophia Christi* en la exposición del *Enquiridion*¹⁵⁵.

Es el mismo traductor quien se encargará de informar cumplidamente acerca del éxito del libro, elogiado sin retaceos por todos aquéllos que se acercaban al espíritu de su obra. El *Enquiridion* es un libro « muy provechoso » según el juicio de « muchos doctos y religiosos varones », digno de ser leído y estimado.

En él se enseña lo que el cristiano debe hacer para su salvación y las cosas de que debe huir, junto con avisos para « desechar los vicios y

¹⁵³ M. BATAILLON, *Enquiridion*, cit., Prólogo, pág. 50.

¹⁵⁴ *Ibid.*, págs. 18-19. D. ALONSO, *Enquiridion*, cit., Apéndice I, págs. 495-96.

¹⁵⁵ *Ibid.*, págs. 15 y 17.

abrazar las virtudes », aspirando a « levantar y enderezar las intenciones » en la búsqueda de « premios espirituales », sin atender más de lo debido a las « obras y ejercicios corporales », especialmente cuando no se dirigen a « Dios y las cosas celestiales » ¹⁵⁶.

En el *Diálogo de la Lengua* de Juan de Valdés encontramos un eco de los elogios que mereció la labor del Arcediano del Alcor: « El *Enquiridion* de Erasmo que romanço el Arcidiano del Alcor, que a mi parecer puede competir con el latino, quanto al estilo » ¹⁵⁷.

Otro era, en cambio, el tono y la actitud de los que, lejos de compartir esa admiración, veían en Erasmo un fermento de herejía. Es la otra cara de la moneda, un Erasmo al que su sátira hacía antipático, y del que se desconfiaba por su creída impugnación del estado monacal.

Los clérigos en general y los monjes en particular, llevados por un celo excesivo y heridos por la mordacidad del holandés que denunciaba su piedad rutinaria y falta de aliento vital, se convirtieron pronto en la contraparte del movimiento. Ser erasmista a sus ojos, era ya un título de desconfianza y reserva, y si sus partidarios se comunicaban gozosos toda novedad a su respecto, estos otros no dejarían de estrechar filas para combatirlo con igual convencimiento.

El mismo Juan de Valdés testimoniará de esa actitud adversa, poniendo en boca de Antronio el resumen de la ya extendida opinión: « Por el hábito de San Pedro, que aunque por información de algunos amigos míos estaba mal con ese Erasmo que decís, yo de aquí en adelante estaré bien, pues vos, señor, le alabáis tanto ». Y de paso, una referencia velada a la ignorancia de los clérigos españoles: « Mirad cuanto hace al caso la buena comunicación, pero a de ser con esta condición, pues yo no entiendo esos latines, que me habeis de dar un traslado de ese coloquio o como lo llamais » ¹⁵⁸.

El traductor del *Enquiridion* no será menos explícito en lo que hace a la resistencia levantada por Erasmo. « Hay, nos dice, algunas personas en este nuestro tiempo, que aunque no tienen mucho cuidado de escribir y hacer obras para el provecho común, liénenle muy grande de morder y condenar temerariamente los trabajos ajenos, que se hace a menos costa sin letras ni espíritu si no a ojos ciegas » ¹⁵⁹.

¹⁵⁶ ERASMO, *Enquiridion*, cit., Prólogo, pág. 50.

¹⁵⁷ J. DE VALDÉS, *Diálogo de la Lengua*, Edic. y notas de J. Montesinos (omitido en la presente edición), Espasa-Calpe, Madrid, 1946, pág. 171.

¹⁵⁸ JUAN DE VALDÉS, *Diálogo de la Doctrina Cristiana*, cit., XVIII, pág. 52.

¹⁵⁹ ERASMO, *Enquiridion*, cit., Prólogo del traductor, pág. 102.

Y es que, como señala M. Bataillon, Erasmo venía a poner el peso de su prestigio indudable en una atmósfera ya preparada para recibirlo, aun en el campo de aquéllos que, por su vocación religiosa, se colocaban entre sus más tenaces adversarios. No parece, y ésta es buena prueba de la relatividad de todos los enfoques de conjunto, que todos los religiosos estuvieran sumidos en la rutina de la piedad vacía y formalista. Había, entre esos monjes, hombres no satisfechos por el ritualismo, que anhelaban llegar a Dios por el camino « iluminativo » del éxtasis.

Además, muchos otros entre los laicos, hombres y mujeres, descubrían una religiosidad más profunda que aclaraba desde lo íntimo el problema de la relación con Dios y con el prójimo. Serían éstos, en modo especial, los que reunidos en cenáculos, más o menos restrictos, platicarían de las cosas espirituales, leyendo en común el Evangelio y las Epístolas. Ese mensaje divino, actuando directamente sobre las conciencias les revelaba, al par que una gran confianza en Dios, el sentimiento de su propia nada. Les parecía así, que todo lo que podían actuar de bueno era consecuencia de la acción de Dios que a través de ellos se manifestaba.

Les nacía así, un cierto vago desprecio por las obras comunes de devoción, consideradas hijas de la rutina y el temor cuando debían serlo del amor o inspiración.

Con esto llegaban al convencimiento de la necesidad de « dejarse » a la voluntad de Dios que parece ser la fórmula extrema de esas apetencias, contaminadas en ocasiones por lejanos y mal definidos efluvios luteranos.

Estos círculos se preparaban de este modo, espontáneamente, para un rechazo de lo exterior y ceremonial, desconfiando incluso de la oración oral y de otras manifestaciones habituales de la liturgia ¹⁶⁰.

Toda esta eclosión espiritual era independiente del influjo erasmiano, y más bien venía a coincidir con él en idénticas formulaciones de fondo, aunque para el gusto del humanista de Rotterdam, esos entusiasmos resultasen excesivos.

Con todo, resultaba difícil separar, para observadores suspicaces e interesados, la aparición de estos múltiples brotes de « irregulares », de la presencia de Erasmo, que venía así a resumir en su persona toda la repugnancia y desdén que a muchos monjes merecían esos anhelos de espiritualidad que no comprendían bien, pero que, con segura intuición, consideraban peligrosos.

¹⁶⁰ M. BATAILLON, *Enquiritidion*, cit., Prólogo, págs. 25-26.

La diatriba antierasmiana no dejó de revestir ribetes tragicómicos, difícilmente comprensibles si no se les pone en relación con las circunstancias contemporáneas. En una carta de Gracián de Alderete a Juan de Valdés, traída a colación por M. Bataillon, se refiere uno de esos curiosos episodios vinculados a la suerte española de Erasmo. Un franciscano, predicando en las inmediaciones de Palencia, así arremetía contra el holandés: « Qué esperan los que tienen entre manos el *Cherrion* o *Chicharron* de Erasmo, los que lo leen sin cesar en los corrillos y vías públicas? No saben que estos días pasados, el Arcediano del Alcor, aquel, digo, que tradujo el *Enquiridion* de Erasmo, fue tragado por la tierra, que se abrió de repente? ». « Todos los presentes se pasmaron, pensando todos que había pasado así. Estaba por casualidad alguien que acertó a pasar por el pueblo, buldero por más señas, el cual en plática pública declaró así la invención del franciscano: Muy verdadero es, dijo, que la tierra, abriéndose de repente, devoró al Arcediano del Alcor para apartarle de los frailes, malísima casta de hombres. Pero también es verdad que lo vomitó en Palencia, donde lo vi ayer sano y salvo »¹⁶¹.

De la poca estima que gozaba Erasmo entre los frailes españoles, da cuenta también Juan de Vergara, en el interrogatorio al que se le sometió con motivo de las acusaciones que se le hicieron. No oculta que es « amigo y aficionado a Erasmo », como lo eran entonces, y en general, los príncipes eclesiásticos y seculares. Aclara luego que nunca pensó que Erasmo pudiera ser un segundo Lutero, aun teniendo en cuenta la condenación de sus obras por la Universidad de París, que, según pensaba no obligaba como artículo de fe o determinación de la Iglesia de acuerdo con la célebre fórmula: « articuli parisienses non transeunt montes vel mare ».

Además, a nadie se ocultaba el procedimiento que solía utilizar la Sorbona, que había convocado para la ocasión a cuanto fraile graduado residía fuera de la capital de Francia, aprovechando la inquina que casi todos sentían por el holandés, para obtener votos en contra¹⁶².

En lo que hace a los monjes españoles, no se muestra menos explícito: « Otrosí, por cuanto los frailes por la mayor parte me tienen por enemigo y odioso a causa de haberme yo mostrado amigo y aficionado de Erasmo, digo que los recuso, así para que sus dichos contra mi sean repelidos como de enemigos, como para que ninguno de ellos sea admi-

¹⁶¹ *Ibid.*, pág. 42; *Diálogo de la Doctrina Cristiana*, cit., Introducción, págs. 107-08.

¹⁶² M. DE LA PINTA LLORENTE, *El erasmismo del Dr. Juan de Vergara y otras interpretaciones*, Madrid, 1945, pág. 17.

tido al ver ni votar mi proceso ; y asi pido y juro a Dios y a esta (†) que no hago excusación maliciosamente, sino por temor que tengo que por la dicha causa perjudicarán mi justicia » ¹⁶³.

Juan de Vergara no desea aparecer frente a ellos como parcial, distingue a los de calidad, pero a su vez teme que el espíritu de cuerpo, por la vía del erasmismo, le impute faltas mayores. « Digo, señores, aclara, que no soy tan ignorante ni tan apasionado que no conozca muy bien que entre los frailes hay grandes personas en letras y vida, y todas buenas calidades y mucho más en España que en otras naciones, a las cuales por ventura tuvo respeto Erasmo cuando tan resueltamente habló de ellos. Mas como yo no sepa quienes son los que de ellos han de ser llamados a la vista de mi proceso, ni los conozca, es me forzado hablar en general, como es general entre ellos el odio y la enemistad contra Erasmo y contra sus amigos, cuanto más que muy notorio es, señores, con cuanta vehemencia y conspiración acostumbran los religiosos en estas cosas de parcialidad que les tocan, juntarse en un parecer y ser todos a una. En Salamanca vemos cada vez que se ofrece oposición de algunos de ellos a cátedra, que todos los de su Orden se conforman luego con él contra cualquier otro por eminente que sea ; faltando de ellos opositor quieren ayudar a un extraño, donde va uno, allí van todos, sin que falte voto. No puedo yo juzgar sus conciencias. Más misterio grande parece que en tanta diversidad de condiciones y juicios de hombres, salgan tantos pareceres tan iguales y tan redondos, como si de unas mismas turquesas saliesen ; y pues fuera de frailes hay en España letras y celo, y todo lo que se requiere, sin nota de pasión o parcialidad, no es razón decir que sin ellos no se descubrirían los errores, doquiera que los hubiere, como el fiscal lo significa » ¹⁶⁴.

El texto antecedente, que merecía citarse « in-extenso », incluso por lo que revela de la vida intelectual española, da cuenta en gran medida, de las dificultades por las que pasaron los erasmistas españoles.

No era sólo la diatriba contra el maestro holandés y su enseñanza ; a través de ella, y como castigo por la audacia de sus afirmaciones, aparecen implicados todos los que pretenden adherir a su mensaje espiritual.

Eso explica también que bajo el nombre de Erasmo pasasen en ese momento doctrinas y actitudes que en realidad poco tenían que ver con él. En unos era la seducción de su alto patrocinio, en otros la inquina

¹⁶³ *Ibid.*, págs. 24-25.

¹⁶⁴ *Ibid.*, págs. 26-27 ; *La Inquisición española...*, cit., págs. 78-79.

que llevaba a descubrirle en toda postulación de interioridad espiritual.

Por esas razones el erasmismo aparece en España como resumiendo y oscureciendo los otros influjos exteriores y aún restando importancia al capítulo de las fuentes propias de la nueva espiritualidad.

A pesar de esto, hay otros elementos que intervinieron en la conformación del proceso. Son los que Asencio define como « parientes pobres del erasmismo », y que a pesar de quedar en un segundo plano en las caracterizaciones corrientes, no dejan de mover las aspiraciones generales de la época. Entre ellos hay que anotar el biblismo de los hebreos, conversos y cristianos viejos de la España de los siglos xv y xvi, el espiritualismo franciscano, y los gérmenes de renovación religiosa que por caminos diversos resultan del influjo italiano ¹⁶⁵.

Actuaría así en la Península una tradición escrituraria independiente del influjo erasmiano y de las enseñanzas del *Enquiridion*. Este fermento procedería de un biblismo de sabor hebraico, bien asentado en el fondo de los estudios universitarios de Salamanca y Alcalá, manifestado especialmente en el celo con que se copiaban y difundían comentarios rabinicos, gramáticas bíblicas y traducciones literales de la Escritura. En esos estudios lexicográficos y gramaticales descollaron Alonso de Zamora, Arias Montano y el mismo Fray Luis de León. La idea central parece ser la conveniencia de cotejar la Vulgata con el texto hebreo ¹⁶⁶.

Hay, además, todo un grupo de biblistas españoles que no parecen depender de Erasmo. Tales, Pedro Antonio Beuter, Francisco Ruiz (Abad de Sahagún) y el franciscano Gutierre de Trejo. El segundo no menciona a Erasmo, el tercero, en cambio, parece conocerlo a través de algunas referencias que hace del *Enquiridion* y los *Adagia*, utilizando la expresión « cristiano, soldado de Cristo », pero su espíritu es bien distinto al de Erasmo, cuyo nombre por otra parte, no aparece en ninguna parte ¹⁶⁷.

La gran cuestión parece ser, al respecto, el saber en qué medida influyó el erasmismo en la difusión de los estudios bíblicos entre la gente culta, y en la lectura de la Sagrada Escritura entre el pueblo, de acuerdo con algunos principios del *Enquiridion*. Quedaría por saber, aún, cuál fue el correspondiente papel de los conversos en el seno del movimiento erasmista y dentro de la religiosidad española en general ¹⁶⁸.

¹⁶⁵ E. Asencio, *op. cit.*, pág. 44.

¹⁶⁶ *Ibid.*, págs. 54-56.

¹⁶⁷ *Ibid.*, págs. 45-49.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pág. 45.

Erasmus había insistido en la difusión popular del Evangelio y de las Epístolas apostólicas, pero no todos parecen coincidir en España en la apertura de esos textos sagrados al pueblo. El franciscano que compuso el Tratado de las « Excelencias de la Fe » marcha, en ese sentido, en posición contraria. Piensa que S. Pablo es un autor difícil, por contener en cifra toda la teología especulativa y moral. Si el sentido literal (y más aún el espiritual) suele escapar a los sabios, cuanto más no sucederá esto, dice, con la señora beata o la mujercilla que se olvida de la rueda para presumir de sus lecturas con el Apóstol. ¿Qué tienen que ver las mujercillas, se pregunta, por más santas que sean, con las Epístolas de S. Pablo? Con razón debe Dios quejarse de obispos y preladados que ponen en manos de mujeres los textos para que estas presuman del oficio de doctores de los misterios de la Fe ¹⁶⁹.

Aunque veladamente, Erasmo no puede dejar de entrar en juego, cuando se trata de las consecuencias de algún planteo temido por las futuras consecuencias que puede implicar: Si el defecto es peligroso, no menos parece serlo el exceso en un momento en que aplicarse a la piedad podría ser una muestra embrionaria de protestantismo. El franciscano no oculta su sentimiento: cosas hay, y en primer término las Sagradas Escrituras y su glosa, que no son para el vulgo de cuyo contacto ignaro y pronto a la presuntuosidad sólo pueden derivar peligros y desviaciones.

Lutero preocupaba a los espíritus y parecía siempre pronto a asomar detrás de los consejos de Erasmo en torno a la difusión de la Escritura. A pesar de todas las concesiones y distingos, en el fondo no puede abandonarse la idea de que el holandés es siempre un fino, y por lo tanto temido, embajador de la herejía alemana.

Y ya no es siquiera el problema de la difusión de la Escritura en el pueblo, sino más adecuadamente, el de los mismos escritos de Erasmo. Tampoco éstos son para todo el mundo porque el mismo autor, según se piensa, los compuso a manera de pasatiempo y descanso de sus estudios o para un círculo de doctos amigos, dentro del cual con buen criterio deben quedar.

« Oh cuántos y cuántas, escribe, han comido, comen y comerán bocados de la secta luterana, cubiertos con la salsa de perejil del lindo decir en romance y en latín de los libros nuevos. Cuántos golosos y golosas han tragado bocados de errores contra la fe con el perejil del dañoso decir de los coloquios de los cuales usan los locos y las locas...

¹⁶⁹ *Ibid.*, pág. 51.

Porque el autor que hizo los coloquios, hízolos para algún pasatiempo de los grandes trabajos de sus estudios y para entre amigos y doctos, y no para tiernas edades ni para andar en romance entre populares, bebiendo en ellos resabios tocantes a la fe en caso de risa y placer sin sentirse... Y no se dice esto aquí para decir que los coloquios son libros heréticos ni de hereje, porque para que uno sea hereje, muchas cosas se han de juntar. Cuanto más, siendo el autor tan grande cristiano en su persona como dicen que fue, y siendo ya difunto, y siendo posible que esté en la gloria en compañía de los ángeles y de los santos doctores, por su santa intención y trabajosos estudios »¹⁷⁰.

Tanto en las observaciones del Franciscano, como en las ya anotadas de A. de Virués, se advierten dos aspectos de un mismo problema; que si se planteó en España, no deja de ser una inquietud general de la vida europea.

En este aspecto, quiérase o no, Erasmo venía a colocarse en la corriente de las aspiraciones humanistas y coincidía con algunos aspectos de la ética protestante en lo que hace a la plena aceptación del plano temporal y sus implicaciones. Esta coincidencia, por otra parte, no resulta de un esfuerzo teórico voluntariamente acometido, sino de su inserción en los problemas del tiempo.

El movimiento ascendente de la vida europea había llevado al primer plano de la actividad histórica a una burguesía activa y emprendedora, que imponía ideales de construcción terrena, y se negaba a aceptar que la única forma de perfección residiera en el estado religioso.

Con esto debe vincularse la polémica en torno a la difusión de los textos sagrados que los adversarios de Erasmo querían mantener en la esfera del saber técnico-profesional. En este sentido, y concorde con su afirmación de que la piedad no se encontraba en un estado determinado, así fuera el religioso, sino en la correspondiente actitud frente al llamado evangélico, estaba en el deseo de difundir en el pueblo el conocimiento de las fuentes de la espiritualidad cristiana para que todos, sin distinción de profesión, tuvieran acceso a ella.

Casi podemos decir que en el fondo de la polémica antierasmiana laten esos sentimientos: los monjes veían un enemigo en el hombre que, en cierto modo, parecía querer privarles del monopolio de la vida religiosa, colmando la brecha que dentro de la Iglesia se había producido entre « clerus » y « populus ».

Toda esa inspiración, además, animaba la libre iniciativa de los

¹⁷⁰ *Ibid.*, págs. 37-38.

círculos religiosos y laicos que, detrás de ciertas afirmaciones erasmianas, se iban constituyendo con el objeto de estudiar y meditar la Sagrada Escritura. Parecía así que el retardo de la jerarquía eclesiástica ante el común anhelo de reformas, desplazaba la conducción del movimiento y creaba una situación inusitada.

Con todo, si entre los monjes se reclutaban, como vimos, los más tenaces impugnadores de Erasmo, también entre ellos se encontrarían los gérmenes de una reacción independiente, al margen de los cuadros oficiales de la jerarquía. Los monasterios podían significar un fermento de independencia frente al obispo próximo, por las exenciones y la remisión al Pontífice lejano. La actitud de los monjes, a veces altanera, dice A. Castro, « encierra el germen de la libre religiosidad en la época moderna. El que Erasmo, Lutero y Rabelais hubieran sido frailes no es ningún azar »¹⁷¹.

El autor cree ver en la Orden de los Jerónimos, a mediados del siglo xv, una anticipación, en España, del influjo erasmiano. Ellos habrían cultivado un cristianismo espiritual de base paulina, con acento puesto en la interioridad y en las fuentes bíblicas.

Esta actitud vendría a coincidir con la de ciertos nobles castellanos, tal el conde de Haro, que patrocinó una reforma monacal suscitando resistencias, y el conde de Niebla que albergó la fracción disidente de los Jerónimos orientada por Lope de Olmedo. Los conversos, a su vez, habrían estimulado el humanismo cristiano en lo que éste tenía de retorno a las fuentes y a la perfección de la Iglesia primitiva¹⁷².

Este connubio de la aristocracia, e incluso en ocasiones de la misma Casa Real de Castilla, con la nueva Orden de los Jerónimos, desde fines del siglo xiv, testimonia de la inclinación de las clases superiores por una religiosidad íntima e individualista, un tanto alejada del activismo externo de los dominicos que aparecían complicados en actitudes inquisitoriales. En cambio, tanto la aristocracia como los Jerónimos aparecían más bien inclinados a la tolerancia, con amplio espíritu evangélico¹⁷³.

Los primitivos Jerónimos parecían así inclinados, en torno a los pos-

¹⁷¹ A. CASTRO, *op. cit.*, págs. 60-61. Dirá al respecto Erasmo: « Los que más temen a estos frailes, ¿no son acaso los Pontífices romanos? Y a los Pontífices romanos, ¿quién desprecia más que estos frailes? ». Cit. por G. TOFFANIN, *La fine del Logos*, cit. pág. 52.

¹⁷² *Ibid.*, pág. 107.

¹⁷³ *Ibid.*, pág. 69.

tulados de la *Imitatio Christi* y sin salir de la ortodoxia, a una actitud de tipo emotivo y místico, y alejados, por lo tanto, de todo intelectualismo dialéctico¹⁷⁴.

Al respecto es sugestiva la posición de Fray Alonso de Oropesa, General de los Jerónimos en 1457, al que A. Castro ve como un anticipador de los posteriores planteos erasmistas. Así Oropesa, en nombre de un espíritu cristiano de raíz paulina; se inclinaba, como medio siglo después harían los erasmistas, frente a las exigencias de la masa popular.

Se trataba del largo debate en torno al problema planteado por los conversos, a lo largo del cual se repite, una y otra vez, que la unidad de los cristianos debía fincar en la aceptación del espíritu de Cristo, lo que equivalía a poner el acento en algo interior y permanente que no podía plegarse a las exigencias ocasionales del siglo.

De ese modo, y en torno a la polémica entre exigencias espirituales del individuo y mundo circundante, se libran las primeras escaramuzas del Renacimiento.

El problema de los conversos venía a agudizar la vieja cuestión entre religión como espíritu y religión como hecho histórico-social. Al insistir en la primera, el humanista cristiano entendía ponerse en la línea de desarrollo que nacía en el Evangelio y en las Epístolas paulinas¹⁷⁵.

Lo mismo podría decirse, en lo que hace a la presencia de elementos españoles extra-erasmianos, del problema de allegar la religión al pueblo. Ya tuvimos oportunidad de ver que uno de los aspectos más resistentes de la propaganda que se remitía a Erasmo, era el que insistía en afirmar la necesidad de la difusión general y popular de los textos bíblicos, para operar una elevación desde abajo que confiriera unidad a los esfuerzos de reforma.

Igual resistencia contra el uso exclusivo del latín en las prácticas y ejercicios religiosos, se advierte en Fray Antonio de Valenzuela (franciscano de la Observancia) que en su *Doctrina Christiana, para los niños y los humildes*, no vacila incluso en recurrir al ejemplo de otras naciones. « En esas otras naciones, escribe, de Francia y de Italia, jamas las oraciones cristianas ni preceptos de la Iglesia se enseñaron sino en romance. Y los apóstoles enseñaron la doctrina a cada nación conforme al lenguaje que sabía: y nosotros, sabiendo lengua castellana queremos hablar en latín... Oh gran ceguedad de estos tiempos miserables... que

¹⁷⁴ *Ibid.*, págs. 78-79.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pág. 109.

ni el seglar entiende los mandamientos de Dios ni el diácono el Evangelio, ni el sacerdote entiende la Misa »¹⁷⁶.

Quedan todavía por analizar dos aspectos de no escasa importancia en la conformación del siglo xvi en España. Son ellos, la siempre presente cuestión del « Alumbradismo », que en estudios recientes abre también la vía de acceso al influjo de la mística musulmana, y el otro gran aporte exterior, que ya no puede ignorarse, y que trae los reflejos de la mística italiana a través de la vibrante personalidad de Savonarola.

Todo esto nos está indicando que la fermentación religiosa del siglo xvi, en lo que hace al panorama español, ya no puede totalmente reflejarse y menos explicarse a la sola luz del influjo erasmiano, que a pesar de su indudable fuerza no parece apto para resumir el conjunto de esa inquietud espiritual.

Como en tantos otros casos, una atenta mirada sobre las fuentes anteriores, y la consiguiente incorporación de otras nuevas, ha venido a complicar la comodidad de los esquemas tradicionales, también aquí edificados sobre la tesis del « hecho decisivo » cuyo relieve resultó magnificado por las preocupaciones polémicas de los propios contemporáneos.

Que Erasmo tenga su parte, e importantísima, en la conformación del cuadro de los influjos, no basta para justificar la ignorancia de las doctrinas y los hechos internos que facilitan las condiciones de toda recepción.

Para facilitar esta comprensión bastaría preguntarse por qué, en ese preciso momento, las postulaciones erasmianas son recibidas con tanto entusiasmo y se difunden rápidamente. La coincidencia de preocupaciones y temas, más el indudable peso de su autoridad europea, explican, en buena parte, que Erasmo haya aparecido, resumiendo en su beneficio toda una serie de complejos motivos, como el autor de algo que va mucho más allá de su acción directa.

Pasemos ahora a considerar las características doctrinarias y las manifestaciones sociales del « Alumbradismo ».

La primera tendencia que se advierte, en muchos de los que de uno u otro modo se ocuparon del problema, rozándolo o atacándolo a fondo, es la de vincular el movimiento de los « Alumbrados » con la general inclinación reformista que Europa presencia a fines del siglo xv y principios del xvi, y que por centrarse en una preferente atención puesta

¹⁷⁶ E. ASENCIO, *op. cit.*, pág. 52.

sobre los textos del Nuevo Testamento, lleva el nombre de « Evangelismo ».

Al respecto cabe anotar que si la corriente « iluminista » de los Alumbrados debe comprenderse en función de la España cristiana, algunas de sus tendencias y características escapan en mucho a los planteos más conocidos del horizonte europeo y se alimentan más bien en corrientes subterráneas de la mística peninsular, que vienen del secular contacto con el mundo árabe presente y adyacente.

No parece por eso demasiado adecuado ver en el Alumbradismo una orientación a la que pueda compararse con el Evangelismo francés, tal lo representan, por lo menos, Lefebvre d'Etaples y Margarita de Navarra ¹⁷⁷.

El mismo E. Cione que sostiene tal afirmación, luego de señalar el carácter « irregular » del movimiento, subraya el quietismo del abandono (dexamiento) a la voluntad de Dios, con renuncia de la propia actividad, con lo que las obras sólo debían trasuntar la fuerza de esa inspiración directa y sin humanas interferencias. Cosa esta que no aparece en el Evangelismo francés, y si, más bien, en algunas manifestaciones extremas del Anabaptismo. Este tipo de planteos aparece un tanto comprometido por la búsqueda de los influjos, y el deseo de insertar el Alumbradismo en el cruce de las corrientes que de un modo ya obvio, como vimos, parecen conformar la espiritualidad española del siglo.

Abandonando por el momento el tema de las posibles relaciones, aceptaciones y rechazos, preferimos aplicarnos ahora a definir los rasgos generales de la actitud hispánica. No parece que en este caso pueda hablarse de un real cuerpo de doctrina, porque según los círculos, los matices podían cambiar, abandonando algunos postulados e incorporando otros. Con todo hay un grupo de elementos comunes que pueden sintetizarse así: El término de la perfección consiste en el anonadamiento y abdicación de la voluntad propia frente a la soberana voluntad de Dios, o sea en la pasividad absoluta. La perfección culminaría así en el fenómeno del éxtasis, mediante el cual el alma entra en contacto directo con la esencia divina, haciéndose incapaz de pecado ¹⁷⁸.

El 23-IX-1525, se da un decreto contra los Alumbrados, de cuyo texto pueden deducirse las imputaciones que corrientemente se hacían a la secta, dado que el movimiento no cuenta con una literatura propia.

¹⁷⁷ E. CIONE, VALDÉS, *op. cit.*, págs. 11-12; M. BATAILLON, *Diálogo de la Doctrina Cristiana*, Introducción, *cit.*, pág. 43.

¹⁷⁸ L. CRISTIANI, *op. cit.*, pág. 433.

Los adeptos se encuentran en una serie de grupos integrados por laicos, clérigos, monjes, y aún mujeres, que forman una comunidad que entienden mantenerse dentro de la Iglesia, pero cuyos miembros se sienten partícipes de un señalado favor divino en virtud de una comunicación directa que creía poder prescindir de los Sacramentos.

En toda su actuación se sentían movidos por la voluntad de Dios y se situaban en términos de libertad e irresponsabilidad. Todas las prácticas exteriores: oración oral, esfuerzos espirituales para representarse la Pasión, con los instrumentos del martirio, clavos, coronas de espinas, llagas, les parecían despreciables si se les comparaba con ese gusto por lo divino que era un don gratuito y sometido a una sola consideración: el alma debía olvidarse de sí misma.

Pensaban que todos aquellos que probaban ese confortante y dulce abandono debían perder fe en las devociones externas vistas como ilusiones del amor propio. Parecía que ya no había más infierno que el de una voluntad corrompida, desde el momento que, para todos aquellos que se consideraban instrumentos de Dios, el pecado se abolía y dejaba de ser ¹⁷⁹.

Toda manifestación exterior del amor divino era vista con gran desconfianza por parte de estos « dejados ». Junto con ella, todas las gracias sobrenaturales que una espiritualidad demasiado ambiciosa se empeñaba en publicar, les parecían engaños del demonio y exteriorizaciones de comedia. La idea de una acción casi milagrosa de Dios en el hombre, dejaba para ellos de ser un hecho inusitado y negaban su anormalidad. Esa comunicación divina era, por el contrario, como un milagro del amor constantemente presente ¹⁸⁰.

En la conformación de estos impulsos intervenían elementos que se habían hecho comunes en la Europa contemporánea. Parecía que el afán de renovarse interiormente se unía al disgusto por los recursos habituales en el camino de la perfección religiosa. La misma Iglesia, en cuanto directora de la reforma individual de los espíritus, aparecía un tanto desprestigiada. Ella misma necesitaba de reformas y esta misión parecía competir a varones probos y espirituales tomados de todos los campos, ya que las Ordenes tradicionales no parecían adecuadas para actuarlas.

Aparecían como despojadas de la idea del servicio de Dios y su función de intermediarias era ya vista como obstáculo. La idea central pare-

¹⁷⁹ M. BATAILLON, *Diálogo de la Doctrina Cristiana*, Introducción, págs. 34-36.

¹⁸⁰ M. BATAILLON, *Erasmus y España*, cit., I, pág. 200.

cía ser la de un acercamiento directo que alcanzara a Dios a través de las almas individuales ¹⁸¹.

Cuatro tendencias parecen dibujarse en los círculos « iluministas » de Toledo : 1) La de los espirituales, con inspiración reformatorio-profeta. 2) La de los « recogidos » pseudo-místicos. 3) La espiritualidad del « dexamiento » del círculo de Alcaraz. 4) El cristianismo interior, representado por los Cazalla al final de la tercera década del siglo, influidos por Erasmo y el erasmismo español ¹⁸².

De esto se ve que sólo algunas de esas direcciones se instalaban en el cuadro de las actitudes europeas, las otras le son francamente extrañas.

Al nacer y arraigarse en una España fuertemente solicitada por un cruzarse de influjos que provienen del campo espiritual : erasmismo, savonarolismo, luteranismo (con todo lo marginal que este último haya sido), las corrientes iluministas plantearán siempre en el camino de su intelección, el problema de las relaciones y los influjos.

M. Bataillon trazó oportunamente un cuadro completo aunque esquemático de ese problema de las relaciones entre el « Alumbradismo » y las otras corrientes místico-religiosas. Veía así « una cierta y evidente relación entre el abandono de los alumbrados y el fervor con que se recibe el *Enquiridion* erasmiano ». Del mismo modo parecía sentirlo la Inquisición que atribuía a los erasmistas errores de los « iluminados » en los que, a su vez, no dejaba de sospechar una veta luterana. Esta identificación, piensa M. Bataillon, resultaba sumamente táctica, y se daba al margen de una cierta analogía existente entre la actitud de los « abandonados » y la de los luteranos en lo que hacía al problema de las obras. Sin embargo, nada puede decirse, en este caso, acerca de un fermento de nacionalismo anti-romano porque las condiciones ambientales eran distintas. El movimiento de Castilla la Nueva, en sus expresiones más elevadas, podía más bien compararse en su sector, con el Evangelismo francés que tuvo en Lefévre d'Étaples a su principal inspirador, y que se desarrolló con cierta libertad en el círculo de Meaux, en torno al obispo Briçonnet y en la corte de Margarita de Navarra ¹⁸³.

Al respecto se imponen algunas distinciones en torno a lo que más arriba dijimos al referirnos a lo anotado por E. Cione, que lo tomó posiblemente del mismo M. Bataillon. Cabría distinguir entre el surgir independiente de las diversas corrientes y su yuxtaposición o fusión

¹⁸¹ FR. D. DE SANTA TERESA, *op. cit.*, pág. 20.

¹⁸² *Ibid.*, pág. 18.

¹⁸³ M. BATAILLON, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, cit., Introducción, págs. 40-43.

posterior. Era casi imposible que, en el entrecruzarse activo de los influjos, no se produjera una contaminación destinada a confundir los términos originariamente precisos, máxime en una época en la que todas las manifestaciones de este tipo tendían a nuclearse, en la mente de los inquisidores, en los dos grandes movimientos del erasmismo y el luteranismo.

Al margen de esta identificación de tipo psicológico, es indudable que aspiraciones comunes, aun cuando de distinto origen, buscaran puntos de mutuo apoyo y contacto, con lo que el panorama, lejos de aclararse, tendía a confundirse cada vez más.

Real pero paradójica le resulta a J. Longhurst la fusión de erasmistas y alumbrados. Así en los años que siguieron al encarcelamiento de Isabel de la Cruz, en 1524, habría comenzado una fusión de erasmistas y alumbrados, en situación de perseguidos estos últimos, que habría facilitado la tarea de los enemigos de Erasmo.

Lo paradójico resulta aquí del distinto origen y conformación de las actitudes involucradas. El erasmismo era un producto de importación que traía las resultantes de ese general proceso de aspiraciones y realizaciones que se definió como humanismo cristiano. Sus jefes eran intelectuales de alta posición, eruditos que censuraban la desmesura de las prácticas externas en cuanto en ellas parecía centrarse la única posibilidad de vida religiosa.

Al acercarse a estos problemás lo hacían en forma culta, valiéndose de la sátira, y con fuerte acento racional.

Los alumbrados eran, en cambio, un producto del país, poco o nada intelectuales, que se inspiraban en la emotividad y en la intuición. Sus cabezas eran muchas veces mujeres iletradas, y sus reclutas casi todos conversos. Su enfoque no tenía nada de satírico, y frente a la mesura erasmiana parecían proclives a la irracionalidad. Carentes de imaginación para el juego de los efectos mundanos, sospechaban de la cultura y casi la consideraban un obstáculo para la salvación¹⁸⁴.

Todo esto lleva a dudar en el fondo de la realidad de tal asimilación, negada explícitamente por E. Asencio en lo que hace al movimiento « iluminista » de Andalucía y Extremadura. « En vano, escribe, buscamos el cuño erasmiano. Ni el desdén por las formas exteriores de la piedad, ni el abuso de la oración mental, compartido por tantos tipos de espiritualidad, bastan para vincularlo con Erasmo. Y de él lo alejan el hambre de experiencias sobrenaturales, el exhibicionismo, el menospre-

¹⁸⁴ J. LONGHURST, *op. cit.*, C. H. E., XXVII, pág. 117.

cio de las normas civiles de convivencia y la extraña manía de dar la « obediencia a otro »¹⁸⁵.

También si bien se mira, se daban ciertos motivos que podían llevar a una asimilación del alumbradismo con las corrientes de inspiración luterana. Y demás está decir que estamos frente a otro caso de aquellos que, a partir de una definición formal de un proceso o conjunto de ideas, se remite a él toda manifestación en la que parecen encontrarse esos elementos ideales de la definición antes formulada.

Semejanzas con Lutero se encontrarían así en la enseñanza en torno a la inutilidad de las obras, la vanidad de la intersección de los santos y del consiguiente culto de las imágenes. Afirmaciones sobre la Eucaristía y el Purgatorio que parecen estar en la vía protestante confirmarían este aserto, aunque se admite que la propaganda y el influjo específicamente luterano no se advierte hasta la época del Concilio de Trento, vale decir cuando el movimiento había ya alcanzado no sólo su máximo desarrollo sino también su proscripción¹⁸⁶.

Más cauto se muestra J. Longhurst en lo que hace a la posible asimilación entre alumbrados y luteranos. Es indudable, dice, que algunos alumbrados al pronunciarse contra las prácticas externas, se ubican con mayor o menor conciencia en la posición luterana que las negaba como medio útil de salvación. « Sin embargo, en lo que hace a las posiciones teológicas fundamentales, los alumbrados representaban una tradición de espiritualidad mística que contenía asechanzas heréticas para engañar a los incautos o a los fanáticos, aunque esa espiritualidad no era en sí contraria a la ortodoxia ». Aunque pueda afirmarse que el luteranismo se eleva desde ese fondo tradicional, en todo caso no habría sido más que una de las tantas herejías que se perfilaron a lo largo de los siglos, o la forma que ellas adquirieron en el siglo xvi¹⁸⁷. Lo que también implica negar que toda heterodoxia (si el Alumbradismo lo fue), dentro de las aspiraciones de la época, deba remitirse al luteranismo.

Alumbradismo y luteranismo parecen separarse en tres puntos fundamentales: Las ideas en torno al libre albedrío, la depravación radical del hombre y la doctrina de las buenas obras. En la práctica esta diferencia se advierte, en primer término, en la idea de la absoluta sumisión de la voluntad humana a la divina.

La idea de la sumisión a Dios implicaba el ejercicio del libre albedrío

¹⁸⁵ E. ASECIO, *op. cit.*, pág. 72.

¹⁸⁶ L. CRISTIANI, *op. cit.*, págs. 434-35.

¹⁸⁷ J. LONGHURST, *op. cit.*, C. H. E., XXVII págs: 111-12.

y constituía la esencia del misticismo católico. Si se quiere buscar una vinculación con actitudes externas habrá que pensar en Savonarola, cuyo influjo se hizo sentir en las primeras beatas y puede haber inspirado a algunos círculos de alumbrados en Castilla.

Por otra parte, teniendo en cuenta la gran participación de los franciscanos en el movimiento alumbrado, cabe la posible tentación de remitirse a los lejanos reflejos del apocaliptismo joaquimista, cuyo influjo sobre el franciscanismo, a lo largo del siglo XIII, es demasiado conocido.

En apoyo de esta tesis venían algunas afirmaciones del propio Alcaraz que consideraba sus opiniones religiosas como la resultante del misticismo medieval. En sus declaraciones ponía el acento sobre la naturaleza del hombre, inclinada al vicio y necesitada de constante combate contra esa proclividad. En el estado de « dexamiento », las buenas obras del alumbrado eran en realidad obras de Dios por lo que de ningún modo podían parecer inútiles para el proceso de salvación. Por el contrario, en cuanto manifestación de Dios a través de las conciencias individuales, eran muy deseables porque trasuntaban un estado de gracia¹⁸⁸.

La mística « iluminada » de los alumbrados se revela, en consecuencia, y al margen de las inevitables atingencias, en esa época de aspiraciones no siempre bien perfiladas, como una manifestación española del cuadro general.

Así como no se duda de toda doctrina, aún en su completa aceptación, pasa siempre por el tamiz de una conciencia individual, así la presencia de un cierto espíritu de época no deja de reflejarse en forma peculiar en el trasfondo de cada comunidad.

Para apreciar el fenómeno en su verdad de conjunto si no pueden ignorarse los reflejos fronterizos, conviene poner el acento en los caracteres propios, especialmente aquellos que se recogen en el marco de las tradiciones nacionales, que en el caso de España, aparecen alimentadas incluso por actitudes místicas y técnicas de introspección religiosa que provienen del campo de religiones extra-cristianas.

Antes de entrar a señalarlas convendrá bosquejar las características generales de la espiritualidad alumbrada.

En la enseñanza de Pedro Ruiz de Alcaraz, uno de los principales representantes del alumbradismo, cabe distinguir dos rasgos que la apartan de otras tendencias afines: la ausencia de fenómenos pseudomísticos y su prescindencia respecto del problema de la reforma de la Iglesia

¹⁸⁸ *Ibid.*, págs. 108-10.

Universal. Sin embargo, no hay que confundir, Alcaraz pregona la pasividad y la irresponsabilidad moral. En él, el amor de Dios resulta eficaz y cree que allí donde está el amor estarán también las obras del amor ¹⁸⁹.

A pesar de esto, parecía fundado el temor que la espiritualidad de los « dejados » se deslizara en la pendiente de la amoralidad. Esto se debe al particular relieve que en ello alcanza la idea de « dejarse » a Dios, desentendiéndose de toda otra actividad. Con esto se insinuaba una peligrosa pasividad moral.

Por otra parte, la eficacia del amor divino, si no quitaba al hombre la voluntad de pecar, por lo menos ordenaba su alma de tal manera que no le dejaba pecar ni mortal ni venialmente. Si erá amor de Dios, todo lo podía, en caso contrario no se trataría de verdadero amor ni verdadero « dexamiento » ¹⁹⁰.

No se duda de que esta actitud configuraba una ética atrevida, con peligrosas resonancias en el ánimo de los devotos y timoratos, que se desconcertaban ante una enseñanza que hablaba de « ordenación » de la persona por parte de Dios ¹⁹¹.

En el fondo de esta doctrina yacía una exagerada desvalorización del elemento humano que participaba sólo pasivamente en sus relaciones con Dios. Esto aparece más claramente en lo que al proceso de salvación. Así se dirá que quien hace algo con la idea de salvar su alma, más bien la pierde: perdiéndola en cambio en Dios, en realidad la ganaba. Resulta indudable que esta religiosidad poniendo demasiado el acento sobre una práctica íntima de la religión, con abierta desconfianza en las propias fuerzas y en total abandono a Dios, viene a coincidir, en parte, con algunos planteos del luteranismo ¹⁹².

Dentro de las tendencias más amplias del movimiento « iluminista » de los alumbrados, M. Bataillon distingue entre « dexamiento » y « recogimiento ». La primera sería una corriente nitidamente heterodoxa más que semi-protestante, la segunda, en cambio, resultaría una forma de espiritualidad ortodoxa que va más allá de las formas usuales de, la piedad católica, pero sin negarla ¹⁹³.

El método del « abandono », centrado en la oración de recogimiento, tendía a impedir que los sentidos se derramasen al exterior, evitando

¹⁸⁹ FR. D. DE SANTA TERESA, *op. cit.*, págs. 25 y 30.

¹⁹⁰ *Ibid.*, págs. 33-34.

¹⁹¹ M. BATAILLON, *Erasmus y España*, cit. I, pág. 201.

¹⁹² FR. D. DE SANTA TERESA, *op. cit.*, págs. 35-37.

¹⁹³ M. BATAILLON, *Erasmus y España*, cit. I, pág. 203.

todo pensamiento, hasta llegar a un estado de quietud en la que el alma, sin pensar ya ni en Dios ni en sí misma, se unía no obstante a El ¹⁹⁴.

El « recogimiento », en cambio, es la espiritualidad que florece entre los franciscanos reformados de Castilla la Nueva. Es un método por medio del cual el alma busca a Dios en su propio seno. Resulta así un desprendimiento tan absoluto del mundo que hace a un lado el pensamiento de toda cosa creada. Esta espiritualidad se inspira en el fondo, en algunas enseñanzas de S. Bernardo y de Gerson. Es una disciplina del alma que tiende a prepararla para la amistad y comunicación con Dios. Para esto había que vaciar el corazón de toda penetración extraña al Creador, de modo tal, que en él cupiera sólo el Señor de lo creado ¹⁹⁵.

Es el mismo Alcaraz el que va a explicar, ante los Inquisidores, las diferencias entre « recogimiento » y « dexamiento ». Sus respuestas no dejan lugar a dudas: « recogimiento es dejar de ofender a Dios, dejar los vicios y las vanidades y guardar los mandamientos de Dios y de la Iglesia, y que esto mismo entiende por dexamiento ». Así el propósito del alumbrado, fuera partidario de uno u otro método, era purgarse interiormente, para que la voluntad de Dios penetrara sin dificultades, El que se colocaba en ese camino no tenía ya voluntad propia y se convertía en agente pasivo de la voluntad de Dios.

Desde este ángulo del enfoque, se desarrolló entre ellos la idea de la inspiración individual y la comunicación directa con el Creador. Dentro de la lógica interna de su sistema, se alejaban de las ceremonias de la Iglesia, que en su entender, aparecían como intermediarias entre el hombre y Dios. Demás está decir que junto con esto, invalidaban las formas del culto externo.

Ha llegado el momento de poner en relación la actitud general de la mística alumbrada con el influjo de la espiritualidad musulmana. Moriscos, cristianos nuevos y conversos, se asoman, aquí y allá, cada vez que se plantea la cuestión de las relaciones e influjos de los que puede derivar el alumbradismo.

Siempre que dirigimos la mirada al medio geográfico e histórico de la España del siglo xvi, escribió M. Asin Palacios, y atendemos al escenario preciso en que se mueven los factores que interesan en este caso, no caben dudas acerca de la interacción de corrientes musulmanas y cristianas en la configuración de la mística española. « Por toda el área

¹⁹⁴ *Ibid.*, I, pág. 198.

¹⁹⁵ *Ibid.*, I, págs. 195-96.

del suelo español, no sólo en Andalucía sino también en Castilla, vive un copioso número de moriscos recién convertidos, que con su conversión no es de creer que hubieran olvidado la educación islámica recibida, en los temas sobre todo comunes a ambas religiones y que no atañen al dogma, es decir, en todo lo que se refiere a la ascética y a la mística...

Entre los « alumbrados » de Andalucía y Castilla no faltarían quizá quienes también lo fuesen. Los procesos de inquisición, explorados con este propósito, ayudarían a establecer el problema. El « quietismo » tan vecino del « dejamiento » es en la mística sadilí un peligro contra el cual levantaron su voz los sufíes de la escuela española, Ibn Abbad singularmente, lo mismo que contra el de los « alumbrados » San Juan de la Cruz...

No poseemos, es cierto, noticias positivas de la difusión entre los moriscos de las teorías místico-sadilíes ; pero sí de la continuidad de la escuela hasta nuestros días en los países musulmanes del Norte de África a que se acogieron, después de su expulsión, los moriscos españoles : Túnez y Marruecos » ¹⁹⁷.

No menos decisiva parece la opinión de M. Bataillon que califica de « impresionante » la participación de los llamados « cristianos nuevos » en el movimiento iluminista. Entrando en materia, no cree que sea casual, en la genealogía de los alumbrados, la presencia de cristianos de reciente data. Es el mismo Maldonado, erasmista notorio, el que anota esa vinculación entre los alumbrados de la región de Toledo.

Este hecho parece explicarse por varias razones ; pero, la más importante parece ser la situación de desarraigo en que se encuentran los conversos respecto de su anterior judaísmo, sin llegar, al mismo tiempo, a una completa asimilación con el nuevo medio espiritual en el que se convierten en factores de inquietud.

Al margen de las tendencias íntimas que animarían a estos grupos, hay que tener en cuenta la situación social. Esas familias pertenecen a gente especializada en el manejo de dinero e integran el cuadro más activo dentro de la burguesía española. Sea por su proclividad hacia los menesteres intelectuales, como por su riqueza, esa gente brinda al clero español contingentes desmesurados que no guardan relación con su importancia numérica en la sociedad española. Conviene tener en cuenta que en todos los países, el fermento refórmista encuentra su más sólido apoyo en los sectores de la burguesía y del clero ilustrado.

¹⁹⁶ J. LONGHURST, *op. cit.*, C. H. E., XXVII, pág. 106.

¹⁹⁷ M. ASIN PALACIOS, *Huellas del Islam*, Espasa-Calpe, Madrid, 1941, págs. 263-64.

En el caso de España, la aspiración de los conversos a la libertad religiosa se hace más intensa por el reflejo de la situación social. Dueños de sólida posición económica, temen que la Inquisición, mezclando las cuestiones, impugne su fe y confisque sus bienes. A los ojos de muchos conversos, la Inquisición parece una máquina montada para perseguirles, que si apunta al blanco inmediato de su posible heterodoxia, en realidad busca golpear, por elevación, sus sólidas fortunas ¹⁹⁸.

De estas circunstancias nace una abierta desconfianza hacia los conversos, que transparenta en la defensa que hace de los « cristianos nuevos » Agustín Salucio (Maestro de teología de la Orden de Sto. Domingo): « Para ser cristiano viejo basta ser un hombre bajo y no saberse de sus abuelos, aunque hubiesen sido judíos... Para tener raza basta un rebisabuelo judío, aunque los otros quince sean recristianos. Pues en que seso cabe creer que el rebisnieto a de sacar la lanzada del infiel más que la bondad de los quince calificados » ¹⁹⁹.

Esta inserción de conversos que proceden de campo musulmán y judío, junto con su señalada ubicación en el campo de la mística alumbrada, debía aportar, además de la inevitable sensibilidad que traían consigo, toda una serie de aspiraciones, creencias y técnicas religiosas que no podían menos que influir en la atmósfera ideológica de la España del siglo xvi.

Debemos a M. Asin Palacios una prolija señalación de las semejanzas exteriores y de inspiración que se dan entre la mística sadilí y la de los alumbrados. El reputado arabista español, recientemente desaparecido, ha prestado así un inapreciable servicio al problema de las vinculaciones internas y facilitó una mejor definición del alumbradismo español.

Comenzaremos por analizar los aspectos de esa semejanza, para pasar luego a las doctrinas acerca del quietismo y el abandono, tan familiares a la mística peninsular del siglo xvi.

Los formas del ascetismo y misticismo en soledad de algunos musulmanes de España, invita a pensar en los alumbrados que buscaban lo sobrenatural y no eran siempre ajenos a las seducciones del exhibicionismo de raíz popular. Durante el siglo xiii era un espectáculo familiar en España musulmana, el desfilar de turbas de iluminados y milagrosos que a través de aldeas y ciudades, publicaban los dones sobrena-

¹⁹⁸ M. BATAILLON, *Erasmus y España*, cit., I, págs. 210-12. La participación de los « conversos » aseguraría un papel en este proceso al « genio religioso de Israel ».

A. RENAUDET, *L'Erasmisme Espagnol*, en *Il. et R.*, cit. pág. 187.

¹⁹⁹ E. ASENCIO, *op. cit.*, pág. 65.

turales de que Dios les había dotado. Otras veces el que concita la atención de los curiosos es un eremita: la gente llegaba hasta él para que les comunicase las « cosas altas del cielo » que Dios le había dado a conocer ²⁰⁰.

Otro rasgo semejante estaría dado por la doctrina de la renuncia a los Carismas. Esta doctrina supone una metafísica subyacente que parte de la noción de la inaccesibilidad de Dios respecto de las criaturas, a la que acompaña la correspondiente de la absoluta trascendencia de Dios cuya infinitud no resiste comparación con lo creado.

De ahí se deducía que Dios no era nada que pudiera imaginarse, sentirse, quererse o pensarse. Aplicados estos principios al terreno místico, las consecuencias eran obvias: todo esfuerzo que el alma hiciese para elevarse hasta Dios, no solo era contraproducente sino que lejos de tornarse eficaz era un motivo decisivo para el fracaso de los propósitos inspiradores.

El único camino posible, en este caso, era la inevitable renuncia a todo aquello que no fuera Dios ²⁰¹.

Pero no paran ahí las semejanzas. Otra característica común entre sadilíes y alumbrados era la situación social de sus respectivos adherentes. En uno y otro caso, los miembros eran seculares, ajenos por lo tanto a la vida conventual en cenobios con clausura. Estaban en el mundo y no abandonaban las profesiones propias de su estado y sexo. Además, y este es otro rasgo común, también las mujeres eran llamadas a formar parte de estos círculos. Es éste, justamente, uno de los aspectos más combatidos en los grupos de alumbrados de los siglos XVI y XVII, la difusión de cuyas enseñanzas solía hacerse por medio de lo que se dio en llamar « beatas revelanderas » y aún « alumbradas ». Éran éstas mujeres devotas, que sin participar de la vida conventual, profesaban en el siglo una suerte de vida religiosa, pretendiendo, por común consenso, estar dotadas de gracias sobrenaturales junto con el don de profecía ²⁰².

Con esto no se agota, sin embargo, el capítulo de la semejanzas; aún en el orden de su evolución interna, sadilíes y alumbrados dan lugar a otro género de asimilaciones.

En la España del siglo XVI, se advierte una antítesis entre las místicas alumbradas y ortodoxas, despreciando las primeras las virtudes por los

²⁰⁰ M. ASIN PALACIOS, *El Islam Cristianizado*, Madrid, 1931, pág. 210.

²⁰¹ M. ASIN PALACIOS, *Huellas*. cit., pág. 249.

²⁰² M. ASIN PALACIOS, *Sadilíes y Alumbrados*, en *Al-Andalus*, IX, 1944 a XVI, 1951, *Revista de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada*, X, 2, págs. 266-67.

carismas y renunciando las segundas a los carismas a cambio de las virtudes. En la escuela sadilí, desde sus comienzos, según el testimonio aportado por los maestros más notables, se condena el error de los alumbrados islámicos, como hará más tarde S. Juan de la Cruz con sus colegas cristianos.

Hay concordancias en el método: 1) En la distribución del tiempo (dando preferencia a la meditación en la madrugada y el anochecer, a la oración mental y el examen de conciencia). 2) En el sentido de la presencia de Dios (el alma se avergüenza bajo la mirada de un Dios justiciero). 3) En la purgación y desnudez (en la renuncia a todo lo que no sea Dios, para llegar mediante ella, al sentimiento de la presencia mística de solo Dios en el éxtasis).

El síntoma más claro de la muerte del alma sensitiva en el devoto, era la desaparición de todo deseo para las cosas de este mundo²⁰³.

Otro elemento, entre los que permiten hablar de una indudable similitud entre ambas escuelas, está dado por la presencia de un maestro que servía de guía espiritual a los iniciados.

Teniendo en cuenta lo dicho más arriba, que los sadilíes no son ni una orden conventual ni una hermandad o cofradía, sino simplemente, una libre asociación de fieles que se unen en la profesión de un ideario común, que es a la vez moral, ascético y místico, aprendido de viva voz desde los comienzos de labios de un maestro, y sólo más tarde condensado en libros, se verá en qué medida esta actitud coincide con la de los alumbrados de los siglos XVI y XVII, generalmente reunidos en torno de un maestro o una « beata » en los grupos de Andalucía y Extremadura.

Estos adeptos no se distinguían de los otros simples seglares ni por el hábito ni por seña particular alguna. Diferían en cambio de ellos por la práctica secreta de ciertos ejercicios encaminados a conseguir el logro de la espiritualidad apetecida y que hasta ese momento parecían haber sido el patrimonio de las Ordenes conventuales.

Es justamente este último carácter el que los tornaba sospechosos a las autoridades eclesiásticas por su inusitada novedad. Vivían como monjes, pero fuera del claustro, y se ejercitaban en prácticas piadosas que llamaban poderosamente la atención.

Ante esta actitud puede explicarse que la jerarquía eclesiástica se empeñara a fondo para querer descórrer el velo que celaba a estos círculos de profanos en sus ideas y en sus prácticas.²⁰⁴

La presencia de ese maestro de vida espiritual, rasgo común de sadi-

²⁰³ *Ibid.*, X, 2, págs. 274-84.

²⁰⁴ *Ibid.*, X, 2, págs. 256-57.

lles y alumbrados, a quien los adeptos obedecían ciegamente en lo espiritual y temporal, trae el recuerdo del monacato oriental en el que los novicios y monjes se sometían a un director de conciencia y vida en el camino de la perfección.

Los escritores sadilíes insistían en este rasgo con tanta vehemencia como por lo menos se observará luego entre los Carmelitas. La presencia de ese guía espiritual no era extraña ni chocaba a los fieles cristianos « frente al tribunal de la penitencia en la que el sacerdote, además de ministro, se desempeñaba como médico y director de conciencia », pero fuera de esa circunstancia, y en el siglo, debía parecer extraño y sospechoso.

Lo menos que podían pensar las autoridades eclesiásticas de esos grupos de iniciados era que pretendían organizarse al margen de la Iglesia y substraerse así al magisterio tradicional que ella ejercía.²⁰⁵

En lo que hace al contenido de las doctrinas, las semejanzas son igualmente notables. Un primer elemento coincidente se advierte en la enseñanza musulmana acerca de la « apretura » y « anchura » del alma. La anchura del espíritu se revela como un « sentimiento de consuelo, gusto y dulzura espiritual que colma el alma de alegría y bienestar ». La apretura en cambio, es un « estado de angustia y desolación que sume al alma en profunda tristeza y malestar ». « Su ritmo alternativo comienza por la apretadura: la conciencia de los pecados de la vida pasada y de los defectos de la vida presente, la privación voluntaria de todo gusto sensible y las tribulaciones físicas y morales que Dios envía al alma, son otros tantos medios de que Este se sirve para ponerla en estrecho e inspirarle disgusto y tedio de todo lo que no es El; pero cuando ya el aprieto llegó a producir en el alma el efecto depresivo del abandono, Dios acude en su ayuda inspirándole el estado opuesto, es decir, la consolación espiritual, mediante sus favores, gracias y carismas, para que no desespere de llegar a la unión, más como entonces el alma, llevada de su innato egoísmo, sentirá afición y apego a la dulzura de la consolación, Dios la pone de nuevo en estrecho, para que sólo en El busque su apoyo. Los perfectos o contemplativos son los únicos exentos de este ritmo de alternancias porque han llegado a la quietud de la unión transformante, y no sienten, no piensan, no quieren más que a Dios, indiferentes e insensibles a la desolación y al consuelo ». ²⁰⁶

²⁰⁵ *Ibid.*, X, 2, págs. 261-62.

²⁰⁶ M. ASIN PALACIOS, *Huellas*, cit., págs. 249-50.

Temas comunes en el campo doctrinario son: El dejamiento como actitud indispensable de la unión con Dios; la humildad necesaria para recibir los dones divinos; la necesidad del anonadamiento; la desnudez del alma de todo apetito sensual para lograr la comunicación con Dios; la idea de que sólo Dios basta; la idea que la eficacia de la oración no depende del siervo; la idea que los perfectos sólo van a Dios por amor.

Con lo que antecede, más el aporte testimonial de los textos puestos en evidencia por M. Asín Palacios²⁰⁷, resultan claras las dependencias del alumbradismo respecto de la mística musulmana de los sadilíes. Con esto se ve que, en el caso de España, como en tantos otros, si los influjos externos cuentan, no debe atribuirse a éstos un poder de omnipresencia. Resultará siempre más sensato y eficaz, el método de remitirse a las corrientes que subyacen en los propios procesos nacionales, cuyo influjo, en la conformación de las apetencias espirituales de una época, tampoco es bueno exagerar.

En el caso que nos ocupa, si se considera obligatoria la remisión a antecedentes y concordantes, no cabe duda que la clarificación del alumbradismo debe hacerse en función de la mística musulmana antes expuesta más que en la del influjo erasmiano.

Sabemos de Erasmo lo suficiente como para afirmar que tales mani-

²⁰⁷ Transcribimos a continuación algunos textos traídos por M. Asín Palacios que hacen a las semejanzas apuntadas. Pertenecen ellos al «*Sarh Hikam*» de Ibn Abbad de Ronda. *Sentencia 139*: «Si no hubieras de llegar a la unión hasta que aniquilases los defectos de tu alma y suprimieses tus pretensiones, jamás llegarías a El. Pero, en cambio, cuando El quiere hacerte llegar a la unión, cubre con sus atributos los tuyos y con sus cualidades las tuyas, y entonces te une con El por medio de las gracias que te otorga y no por los obsequios que tu le haces». *Huellas*, pág. 283.

Sentencia 138: No se te exige otra cosa, más que el reconocimiento de tu forzosa necesidad; ni existe otro medio más eficaz para lograr pronto los divinos dones, que la humildad de confesión de tu propia bajeza y miseria». *Huellas*, pág. 282.

Sentencia 184: «Adquiere la profunda convicción de tus cualidades reales, y Dios te ayudará con las tuyas; convéncete de tu propia vileza, y Dios te ayudará con su nobleza; convéncete de tu incapacidad, y El te ayudará con su omnipotencia; convéncete de tu debilidad, y El te ayudará con su fuerza y poder». *Huellas*, pág. 292.

Sentencia 173: «No pidas, como si tu petición hubiera de ser la causa de que Dios te conceda lo que le pides, pues eso sería señal de que comprendes poco la razón por la cual te manda Dios que le pidas. Antes bien, pídele sólo para poner de manifiesto tu servidumbre y cumplir los deberes que de ti reclama su Soberanía». *Huellas*, pág. 288.

Sentencia 227: «Si pones empeño en conservar algo que no es Dios, señal es de que no lo encontraste aún. Y si te entristeces de perder algo que no es Dios, señal es de que todavía no llegaste a unirte con El». *Huellas*, pág. 302.

festaciones eran ajenas a su sensibilidad, más aún, que le hubieren chocado abiertamente.

Ya dijimos antes que dentro del cristianismo occidental, la actitud de los alumbrados parece encontrar mayor similitud con ciertas manifestaciones extremas del movimiento anabaptista, pero si queremos movernos dentro del tema de los influjos, habrá que pensar mejor en las llamadas herejías medievales, especialmente en aquellas que llegan a través del camino italiano.

Así se encontrarían en Fray Alonso de Mella nociones que derivan del Evangelio Eterno de Gioachino de Fiore, con la imagen de las tres Edades o Reinos (Padre-Hijo y Espíritu Santo), suponiéndose próximo el advenimiento del tercero o Reino del Espíritu. Nombre familiares en la historia de la herejía italiana, como el de Ubertino de Casale y el de Arnaldo de Vilanova, habrían hecho sentir su influjo en España, luego de pasar por la espiritualidad « irregular » de los Fraticelli.

El éxito del *Enquiridión*, en este caso, se habría debido a la semejanza de algunas de sus tesis con las aspiraciones iluministas, dotándolas al mismo tiempo, de una base civil y cultural de la que parecían ayunas. ²⁰⁸

Con mayor proximidad hay que ubicar los reflejos de la predicación savonaroliana, especialmente entre los dominicos españoles. Si en Italia sus esfuerzos fracasaron por la incidencia en el campo político, su acción no dejó de hacerse presente en los anhelos de grupos posteriores que apreciaron su mensaje renovador de la piedad y las exigencias cristianas. En España, su « seriedad religiosa y rígida ascética », maduraron eficazmente en la teología dominicana del siglo xvi. ²⁰⁹

Investigaciones recientes tienden a poner en claro el sentido de esa acción espiritual del hombre que en su momento conmovió a Florencia e Italia. Los místicos españoles de principios del siglo xvi habrían respirado esa atmósfera de misticismo apocalíptico más que los planteos de la tradición alumbrada. Todavía podría establecerse una relación directa entre la doctrina enseñada por Savonarola y algunos aspectos del alumbradismo. Traídas de Italia, esas ideas se modificaron y deformaron muchas veces en contacto con los franciscanos españoles y las

²⁰⁸ E. ASENSIO, *op. cit.*, págs. 77-79.

²⁰⁹ H. JEDIN, *op. cit.*, I, pág. 125. También A. Renaudet habla de la difusión en España de los tratados ascéticos de Savonarola, llevados por la piedad dominicana a pesar de su condena. *L'Erasmisme Espagnol*, en H. et R., *cit.*, pág. 187.

llamadas « beatas visionarias » que desde sus primeras fases parecieron adueñarse del movimiento. ²¹⁰

Estaríamos así ante otro de los filones que alimentan la espiritualidad española del siglo xvi, situándose junto al erasmismo y a veces confundiéndose con él por las razones ya indicadas, E. Asencio encuentra ese fermento savonaroliano en los versos de Montemayor que A. Castro había atribuído a la influencia erasmiana. ²¹¹

Por otra parte, la correspondiente fermentación contemporánea que encontramos en Italia entre las nuevas Ordenes, no deja de refluir hacia España. Junto a los anhelos de Savonarola, y la teología de inspiración platónica de Egidio de Viterbo, se encuentra la unión del misticismo y práctica religiosa que se advierte en Teatinos y Barnabitas, justo en el momento en que episodios locales, pero de trascendencia europea, como el saqueo de Roma, vienen a impresionar las conciencias que reeditan en el círculo imperial las viejas aspiraciones de Erasmo. ²¹²

Sería este el trasunto de comunes aspiraciones de reformas en el seno de la Iglesia, que si afectan a toda Europa, en el caso de España e Italia se intercambian activamente por la particular relación que ambas Penínsulas mantienen en esos momentos.

Si en muchos casos estos anhelos quedan limitados a círculos restringidos o a nuevas Ordenes religiosas que procuran una reviviscencia de la espiritualidad cristiana, en otros sigue firme la esperanza de una reforma de la Iglesia por obra del Emperador, al que se seguía atribuyendo, a pesar del paso del tiempo, su tradicional función de « Defensor Fidei ».

Ambas tendencias, en esos años, parecen estar bien representadas por los hermanos Juan y Alfonso de Valdés.

IV

No quedaría completo este cuadro si no nos refiriésemos a la presencia española en Italia, con sus características y su influjo. Podríamos decir, sin ir demasiado atrás en el tiempo, que con Alfonso V se abre, a principios del siglo xv, una primera puerta para el ingreso de cos-

²¹⁰ V. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941, págs. 11-17. Cit. por J. LONGHURST, *op. cit.*, C. H. E., XXVII, págs. 101-02, nota 8.

²¹¹ E. ASENSIO, *op. cit.*, págs. 89-91.

²¹² *Ibid.*, pág. 81.

tumbres y hábitos españoles. Con todo, esta apertura queda un tanto localizada y restringida hasta mediados del siglo, cuando con el Pontificado de Calixto III (1455-58) se abren las puertas de Roma a los malqueridos « Catalanes ».

Más tarde, Alejandro VI, sobrino del anterior (1492-1503), y el comienzo de las llamadas « Guerras de Italia », acrecientan esta presencia que se hará firme durante el reinado de Carlos I, que, como sabemos, es además emperador de Alemania.

El influjo español no actúa en todas las partes con igual intensidad ni penetra del mismo modo en todos los ambientes; pero, es indudable, que la presencia triunfante del Emperador viene a completar el panorama de las inevitables contaminaciones con la presencia de una « moda » española.

Una primera acción parece cumplirse en el campo idiomático y se encuentra testimoniada suficientemente. Desde que España comenzó a enviar su gente a Roma para servir al Pontífice, escribirá Pietro Bembo, y Valencia ocupó la colina Vaticana, nuestros hombres y mujeres ya no quisieron tener en la boca otras voces y acentos que los españoles ²¹³.

En igual sentido se pronuncia Giovanni della Casa, refiriéndose a las veleidades idiomáticas de su tiempo. Sucede así a menudo, dice, que el español hable italiano con el italiano, y que este, por pompa y buen espíritu, con aquél lo haga en español. De este modo, ambos hablan una lengua extraña y es difícil contener la risa ante las necedades que salen de sus bocas ²¹⁴.

El mismo Juan de Valdés, buen conocedor del ambiente en el que le toca moverse, dirá en el *Diálogo de la Lengua* por boca de Marcio: « (porque, como veis, ya en Italia así entre damas como entre caballeros se tiene por gentileza y galanía solo hablar castellano) » ²¹⁵.

En lo que hace a las costumbres, el mismo Della Casa, da cuenta del complicado juego ceremonial que se aplica en el trato social a resultas de una importación de hábitos españoles. En nuestra tierra, apunta, tales cosas fueron mal recibidas, y esta distinción de noblezas nos resulta fastidiosa porque nadie debe hacerse juez acerca de quien es más o menos noble ²¹⁶.

²¹³ P. BEMBO, *Prose della Volgar Lingua*, Torino, U. T. E. T., 1931, pág. 24.

²¹⁴ G. DELLA CASA, *Il Galateo*, Vallardi, Milano, 1910, pág. 84.

²¹⁵ J. DE VALDÉS, *Diálogo de la Lengua*, cit., pág. 6.

²¹⁶ G. DELLA CASA, *op. cit.*, págs. 60-61.

El autor parece expresar en este caso un consenso algo generalizado, porque en el citado *Diálogo de la Lengua*, Juan de Valdés se siente obligado a protestar cuando se le insinúa que los españoles no aprecian la nobleza del ingenio y el mérito de la inteligencia.

Esta parte del *Diálogo* vuelve a replantear el ya viejo tema de la verdadera nobleza, que no es la de cuna y condición social sino la de talento. La indicación de Della Casa parecía querer subrayar que para los españoles, el rango social era una distinción que se ponía como previa al valor de cada individuo, estableciéndose en la sociedad, incluso para la nimia cuestión del uso de asientos, una prelación que los italianos estimaban odiosa.

En el *Diálogo*, Juan de Valdés anota que los hombres « aunque sean cuan altos y cuan ricos quisieran, en mi opinión serán plebeyos si no son altos de ingenio y ricos de juicio ». Marcio que es su interlocutor, le indica que esa filosofía sin duda no la aprendió en Castilla, con expresiones que dejan escapar un cierto tonillo irónico. Ante la insinuación, Valdés reacciona prontamente: « Engañado estáis, antes, después que vine en Italia e olvidado mucha parte de ella »²¹⁷.

Las expresiones de Della Casa, y ésta que pareciera como la respuesta de Valdés a tal imputación, nos ponen en el camino de los mutuos reproches, cuestión que no puede apartarse al tratar el problema del interinflujo italo-español. Parecía inevitable que los italianos resistieran esa invasión del lenguaje y las modas españolas, y no teniendo otros medios, ya que era España la potencia dominante, recurrieran a la ironía y la sátira, no dejando escapar ocasión para hacer hincapié en su superioridad cultural.

El choque afectivo entre la gente de ambas Penínsulas, de larga trayectoria posterior, parece comenzar a perfilarse y crecer en esos años. Impotentes por diversas razones para hacerlo con las armas de la guerra, los italianos parecen recurrir a las del ingenio, vengándose así de sus ocasionales opresores.

A propósito de la traducción española del *Enquiridion* erasmiano, Juan de Valdés no dejó de sentir el desprecio cultural que latía en los italianos. « no es posible, escribe, que vosotros concedais, que uno, que no sea italiano, tenga buen estilo en latín »²¹⁸.

Frecuentes eran las sátiras contra la prepotencia y la presuntuosidad españolas. Los italianos no perdonaban al vencedor que invadía su tie-

²¹⁷ J. DE VALDÉS, *Diálogo de la Lengua*, cit., pág. 75.

²¹⁸ *Ibid.*, pág. 171.

rra y sus costumbres, y cosa natural en tales circunstancias, ocupaba los mejores lugares.

A. Farinelli transcribe algunas suficientemente elocuentes :

*« Vien lo Spagnuol da Spagna
Che non porta il valor d'una castagna,
Sol con la spada al fianco
Che no la puo sfodrare,
Per la ruggiue ch'a'pressa nel mare.
Misero, afflitto e stanco...
Lordo, laido, meschino, tutto stracciato,
Pien di roгна, affamato.....
Poi, forse per la virtú dell'aria nostra,
Fa di doppio vestir superba mostra ».*

(Gian Battista del Tufo, napolitano.) ²¹⁹

No menos expresiva, lamento y repudio, al mismo tiempo, es la siguiente :

*« Per tutta l'Italia ormai piú non si trova
Chi vesta all'italiana ; ognun s'accosta
A Spagna, ch'ognun vol la foggia nova.
Buon pro lor faccia, e vestono a lor posta,
All'usanza spagnuola ; io piú m'inturco ;
Ché mia mente fia sempre a Spagna opposta ;
E prima che Spagnuol mi faró Turco ».*

(Un contemporáneo de Tassoni o él mismo) ²²⁰

Decidido adversario de los españoles se revela también Antonio de Ferrariis, llamado el Galateo. Dios, según explica, creó a los Persas, Egipcios, Griegos e italianos con el aceite, a los Galos y Españoles, últimos de la raza humana, valiéndose de las excrecencias sobrantes. Sólo alcanzan alguna indulgencia los aragoneses, de estirpe romana ²²¹.

El odio contra los franceses viene de larga data, y ya aparece animando los sentimientos italianos desde el siglo XIII, con motivo de la intervención de Carlos de Anjou. Ahora se añade la animadversión contra los españoles, los nuevos invasores, sin eliminar los desafectos anteriores, renovados con las guerras que abarcan la primera mitad del siglo XVI. Franceses y españoles, dice de Ferrariis, poseen costumbres

²¹⁹ A. FARINELLI, *Italia e Spagna*, Bocca, Torino, 1929, II, pág. 209.

²²⁰ *Ibid.*, II, págs. 222-23, nota 3.

²²¹ E. SAVINO, *Un curioso polígrafo del Quattrocento...* cit., pág. 269.

repugnantes: El tiempo que los griegos ocupaban en la actividad intelectual y el filosofar, aquellos lo usan para el juego, la risa, el engaño y la avaricia, menesteres todos en los que ejercitan a su juventud desde la primera edad ²²².

De su acción sólo vicios y barbarie podía esperar Italia. Primero los franceses, luego los españoles, introdujeron en el Reino de Nápoles las pompas y exquisiteces en el vestido, junto con las malas costumbres. Al poco tiempo crecía el vicio del juego y el hábito de mentir, y aún los pecados nefandos, que solían atribuirse a los italianos, cuando en realidad fueron importados por los aragoneses ²²³.

España pareció así invadir Italia, no sólo con las armas, sino también con su espíritu, interfiriendo en la línea de desarrollo de la tradición, las costumbres y aún la misma cultura nacional. Parecía normal que ante este asalto extranjero, los italianos se irritasen y resistiesen, haciendo valer su cultura superior frente a esta reputada inserción barbara, aún en el caso, dice B. Croce, que se diera al término su valor vichiano de « barbarie generosa ». Hasta cierto punto les parecía una reedición del Medioevo (del Medioevo visto por los humanistas, se entiende), que volvía por sus fueros en el suelo sacro de la cultura antigua y humanística ²²⁴.

Por si esto fuera poco, los españoles aparecían como un peligroso foco de herejía. Sin que se sepa bien por qué, y sólo en función de una idea preconcebida, era firme en Italia en la primera mitad del siglo xvi la creencia en el descreimiento español. Así, en una comedia de Dolce, uno de los personajes aparecía aseverando que « los españoles siempre tienen en mente alguna herejía » ²²⁵.

Lo cual no deja de ser paradójico, porque si de algo tiene fama España, es precisamente de lo contrario.

El temor ante la barbarie cultural que se veía representada por España, se pone de manifiesto en las preocupaciones del Galateo por la educación de Ferrantino, al que deseaba formado como un verdadero italiano. Esa exigencia del sentimiento nacional está, en este caso, indudiblemente enlazada con el cultivo de las letras griegas y latinas, único

²²² *Ibid.*, págs. 260-61.

²²³ Referencias de Antonio de Ferrarüs, el Galateo, en B. Croce, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, 2ª edizione, Bari, Laterza, 1922, pág. 118.

²²⁴ B. Croce, *op. cit.*, pág. 109.

²²⁵ *Ibid.*, pág. 217.

recurso, según se pensaba, para impedir la caída en la barbarie ²²⁶. En lo que hace al marco social de ese influjo, el juicio de A. Farinelli es completamente adverso. Los españoles se le aparecen como jactanciosos, más prontos a palabras altisonantes que a los hechos, « poco amigos del trabajo y sí de aspavientos. Su inanidad, su miseria, su bravuconería, constituirían el tipo de los famosos capitanes de comedia, matasietes del tipo de Matamoros, Cardona, Sangre y Fuego, Fracasa, etc. ». Habrían sido ellos los importadores del besamanos. Según una expresión de Aretino, siempre estaban dispuestos a secar las manos con sus besos. Otra acusación común era la de intemperancia y proclividad a la herejía. Se desconfiaba de ellos por su descendencia de moros y judíos, convertidos sólo exteriormente, y expresándose en una religiosidad aparatosa y superficial que despertaba sospechas ²²⁷.

Por otra parte, ese influjo habría sido epidémico, un mero barniz que no consiguió desviar las corrientes del Renacimiento en lo que éstas tenían de sentimientos y apetencias italianas. El predominio político, quedando siempre como una superestructura, no afectó la vida italiana más allá de los aspectos indicados. En cambio se hizo presente en las modalidades y etiqueta cortesana, afectando a todos los que aspiraban a ella y se adecuaban forzosamente a las modas imperantes, en el vestido y en la lengua, en el ceremonial y en el empaque señorial.

El « españolismo » se instalaría así en la Italia del siglo xvi dentro de la historia anecdótica, configurando una serie de hechos aislados interesantes en su estudio, pero sin lograr, más allá de la superficie, afectar el desarrollo general del arte y la literatura ²²⁸.

Más aún, en el caso de Juan de Valdés, el influjo parece invertirse y la presencia del italiano se hace sentir, tanto en el *Diálogo de la Lengua* como en los *Comentarios del Nuevo Testamento* ²²⁹.

Se advierte luego un cambio en la atmósfera que configuran los españoles. Al principio habían enviado hombres de armas, pronto, en cambio, vendrían funcionarios hábiles, aptos para servir a la política fiscal del poder español.

En lo espiritual, a los « galantes y despreocupados caballeros del Renacimiento y a los gentilhombres abiertos a la cultura », sucedían las

²²⁶ E. SAVINO. *op. cit.*, pág. 258.

²²⁷ A. FARINELLI, *op. cit.*, II, págs. 207 y sigs.

²²⁸ *Ibid.*, II, págs. 105-07.

²²⁹ M. BATAILLON, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, Introducción, cit., pág. 174.

falanges de predicadores y Jesuitas que reemplazaban los cancioneros y libros de caballería por tratados doctrinales, y en lugar de la mística apasionada y ardiente, venía la segunda *Escolástica* de Suárez ²³⁰.

Era que a la España tumultuosa y conquistadora, que en cierto modo se adecuaba a la brillante sociedad renacentista, sucedía ahora la atmósfera más seria y pacata que se insinuaba en torno a Trento.

Todo esto no debe extrañar. No era la primera vez que un vencedor y un vencido entraban en este tipo de relaciones que se mueven en el marco de las « élites » voluntaria o forzosamente colaboradoras.

La acción española en Italia fue de tipo militar y administrativo, y no abarcó a la totalidad de la Península, aunque sirvió en gran medida, para despertar las inevitables resistencias del sentimiento nacional.

Para que la influencia fuera más profunda hubiera sido necesaria una imposible mixtura de elementos culturales. Si de acuerdo con lo que se dijo antes, es siempre Italia la que toma la iniciativa en este tipo de contactos, España no podía afectar seriamente a una zona que culturalmente hablando estaba a la cabeza de Europa.

Los análisis contemporáneos que hacen a los intereses de la historia cultural del período en cuestión, no pueden desprenderse del peso de las tradiciones nacionales. Si los italianos de entonces desahogaban su resentimiento en la burla, poniendo en evidencia los aspectos que podían resultar ridículos en la modalidad del vencedor, los de ahora, sobre todo en el caso de los que no han terminado de despojarse de la temática « risorgimentista », no pueden hacer más que expresar los últimos reflejos de esas tensiones que comprometían a los pueblos.

Por eso en lo que hace al caso de Juan de Valdés, de quien nos ocuparemos a continuación, la acción de su influjo personal habrá de exagerarse en mucho, poniéndolo como condición de un desarrollo espiritual que sólo escasamente parece pertenecerle.

²³⁰ B. CROCE, *La Spagna...*, cit., pág. 254.

LA VIDA Y LA OBRA DE JUAN DE VALDÉS

I

Juan de Valdés pertenecía a una familia de origen asturiano, radicada en la ciudad de Cuenca desde los tiempos de Alfonso VIII. Su padre, Fernando de Valdés, fue « regidor » de la ciudad hasta el 20 de abril de 1520, fecha en que transmitió el cargo a Andrés, probablemente el mayor de sus hijos. El segundo de ellos, Diego, se presentó en 1520 como candidato a un cargo de canónigo en la Catedral de Cartagena. Venían luego Alfonso y Juan nacidos, sin fecha cierta, a fines del siglo xv. Se conoce también el nombre de una hermana, María, casada con Luis de Salazar.

Alfonso y Juan, los dos hermanos que aquí más interesan, aparecieron siempre vinculados por la historiografía tradicional, y a pesar de que las apariencias asignan más edad a Alfonso, se supone, por evidencias documentales, que en realidad eran « mellizos ».

La confusión se produjo por la circunstancia ya conocida de actuar tempranamente Alfonso como Secretario del Emperador, y aparecer sólo más tarde Juan en relación con sucesos de pública trascendencia. Justamente en 1524, cuando Alfonso es ya conocido en la corte imperial, se encuentra Juan en el círculo del marqués de Villena en Escalona.

La condición de « gemelos » de los dos hermanos aparece confirmada en una carta latina de Juan de Valdés, dirigida, el 12-I-1533, a Juan Dantisco, obispo de Culm, desde la ciudad de Bolonia. Juan que creía ir al encuentro de su hermano, con motivo de la entrevista que allí celebrarían Carlos V y Clemente VII, se entera, en cambio, de su muerte, acaecida en Viena en 1532.

Conocedor del afecto que el obispo profesaba a su hermano, le pide que ahora, muerto aquél, se lo otorgue a él en igual grado. En esa carta, al mencionar a Alfonso lo define como « hermano y gemelo, del cual la naturaleza, además de los lineamentos faciales, me concedió el mismo tono de voz ».

Aceptada la condición de mellizos que revisten ambos hermanos, la tradición se empeñó luego en trazar un retrato convencional en el que Alfonso y Juan aparecerían como los dos polos opuestos por temperamento y vocación. Juan sería así el tipo de hombre espiritual, místico y solitario, atraído fuertemente por el problema de la salvación individual. Alfonso, en cambio, representaría el prototipo del político, o en

todo caso el secuz de Erasmo, con sentimientos religiosos poco profundos.

Sin embargo, el posterior conocimiento de la correspondencia de Juan con el cardenal Hércules Gonzaga y el secretario Cobos, nos pone ante la evidencia de que tal distinción es, por lo menos, exagerada. Ni tampoco puede decirse que Juan haya vivido en un cielo de abstracciones o ensueños místicos, o que Alfonso se mantuviera extraño al fervor religioso de la época.

Sabemos ya suficientemente que toda la atmósfera de mesianismo político que se derrama en torno al círculo imperial, lo cuenta entre los principales responsables. El también cree firmemente en la necesidad de una reforma de la Iglesia y piensa que la iniciativa debe corresponder a Carlos V cuya condición de Emperador le obliga, según antiguas tradiciones, a constituirse en defensor de la fe, amenazada a un tiempo por la herejía alemana y la ineptia del Pontífice²³¹.

Otra cuestión no menos importante, y relacionada con su familia, es la que hace al posible origen hebreo de los hermanos Valdés. La presunción parte de categóricas afirmaciones que hace el Nuncio Papal Baldassare Castiglione al contestar a Alfonso con motivo de las imputaciones que contra el Papado contiene su Diálogo Lactancio.

M. Bataillon parece acoger la sugestión de Castiglione y J. Longhurst se muestra al respecto reticente²³².

En cambio, rechazan decididamente la suposición tanto E. Asencio

²³¹ J. DE MONTESINOS, *Diálogo de la Lengua*, Introducción, cit., pág. xi; M. BATAILLON, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, Introducción, cit., págs. 24-26; M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Emecé Editores, Bs. As., 1945, IV, pág. 537; FR. D. DE SANTA TERESA, *op. cit.*, págs. 4-5. E. Stern, en su amplio estudio sobre los hermanos Valdés, entrando en la comparación, cree que Alfonso se ocupó especialmente de la exigencia general de reformas en el seno de la Cristiandad. Juan, en cambio, habría puesto el acento en la salvación del alma individual. *Alfonso y Juan de Valdés*, pág. 96. Cit. por E. CIONE, *Valdés, op. cit.*, pág. 33.

Quizá fuera más adecuado decir que Alfonso confió casi exclusivamente en la acción imperial, mientras que Juan partía de la regeneración de las almas individuales.

²³² M. BATAILLON, *Erasmo y España, op. cit.*, I, pág. 211, nota 21; J. LONGHURST, *Erasmus and the Spanish Inquisition: The Case of Juan de Valdés*, The University of New México Press, Albuquerque, 1950, pág. 12.

La cuestión se planteó de este modo. Luego de su *Diálogo* en el que había atacado al Papa, imputándole la responsabilidad final por el saqueo de Roma en 1527, Alfonso de Valdés envió a B. Castiglione una carta para justificarse. La respuesta del Nuncio no se hizo esperar, y en ella el humanista dulce y delicado que trasparenta en el *Corlegiano*, cede a la ira y como buen caballero convierte la pluma en espada. El tono airado de la réplica en la que califica a Valdés de «pérfido e impudente», permitía

como Fray Domingo de Sta. Teresa. Si todo parte de la calificación de « marrano » con la que B. Castiglione obsequia a Alfonso de Valdés, corresponde decir que era frecuente entre los italianos, referirse a los españoles con tal epíteto, así como éstos solían imputar a aquéllos el vicio nefando ²³³.

Nosotros mismos, por otra parte, ya indicamos más arriba, al referirnos a algunas reflexiones de A. Farinelli, cómo se sospechaba sistemáticamente en Italia de la religiosidad española, a la que siempre se veía como un epifenómeno de aspiraciones judaicas traídas al seno de la cristiandad por los « cristianos nuevos » o « conversos ». No es difícil que en el calor de la polémica, B. Castiglione haya incurrido, deseoso de herir a su rival, en el insulto común a sus compatriotas.

Queda aún respecto de Juan, y de la imagen convencional antes referida, una última observación : es la que se refiere a su temperamento. Hablando de la carta a Dantisco, Menéndez y Pelayo dice que ella es una prueba más de su « condición dulce y cariñosa ». Debió decir mejor, que era una muestra en él del predominio de lo afectivo, porque no siempre esta inclinación se convierte en dulzura.

Su correspondencia lo muestra capaz de caer en la intemperancia y la violencia, poniendo en las críticas la misma vehemencia que trasluce en sus afectos ²³⁴.

Si pocas e inciertas son las noticias acerca de la familia de Juan de Valdés, algo más sabemos ahora de su actuación en España e Italia, aunque también en este caso la historiografía contemporánea haya debido soslayar más de una acechanza derivada de la continua confusión de los hechos externos de su vida con la de su hermano Alfonso.

Como se verá después, en lo que hace a la irradiación y trascendencia de su enseñanza en Nápoles, todo Juan de Valdés aparece nimbado por un halo místico, y así como durante muchos años apareció como autor de obras que son de su hermano, así también toda postulación de espiritualidad llevará, en la Italia del siglo XVI, el rótulo de Valdesianismo, especialmente cuando esas actitudes aparecen como proclives al Protestantismo.

toda clase de imputaciones. Para todo el episodio, ver : V. CIAN, *Un illustre Nunzio Pontificio del Rinascimento, Baldassar Castiglione*, Citta del Vaticano, B. A. V., 1951, págs. 104-30.

²³³ E. ASENCIO, *op. cit.*, pág. 69, nota 1 ; FR. D. DE SANTA TERESA, *op. cit.*, pág. 3, nota 2.

²³⁴ J. DE MONTESINOS, *Cartas inéditas de Juan de Valdés al Cardenal Gonzaga*, en *Rev. de Filología Española*, Anejo XIV, Madrid, 1931, Introducción, pág. XIII. Nuevas referencias a sus intemperancias en págs. CXV-XVI-XVII.

II

Dato importante para la ubicación espiritual de Juan de Valdés resulta su participación en las conversaciones que tenían lugar en Escalona, donde residía con su pequeña corte el marqués de Villena. Era éste hijo de D. Juan Pacheco, que había sido favorito del príncipe D. Enrique, y tenía el marquesado de Villena por concesión del rey Don Juan II, luego de la batalla de Olmedo.

Más tarde, reinando Enrique IV, había alcanzado en 1467, el Maestrazgo de la Orden de Santiago. Don Diego era el mayor de los diez hijos que tuvo con Doña María de Portocarrero y al morir su padre, en 1474, le sucedió en el marquesado del que sería el último titular.

Su primer matrimonio, contraído con Doña María de Luna, le trajo el condado de San Esteban y al casarse en segundas nupcias con Doña Juana Enríquez, los Reyes Católicos le confirmaron en el ducado de Escalona que había heredado de su padre, retirándole, en cambio la posesión de Villena que incorporaron a la Corona.

Sus descendientes, por tal motivo, sólo conservaron el título sin la jurisdicción. Luego de haber participado en la guerra de Granada, Don Diego Pacheco reiteró su fidelidad al Rey durante la rebelión de los Comuneros.

Retirado en Escalona, en 1493 fundó un convento para los Franciscanos de la Observancia por los que sentía gran estima. En 1523, tomó a su servicio a Pedro Ruiz de Alcaraz, que actuaría como predicador laico en una Corte en cuyas adyacencias el convento erigido era ya un centro de inquietudes iluministas.

Todavía en 1527 hizo construir para los Franciscanos de Escalona, el convento de la Encarnación, y en su testamento encomendó a sus herederos que solventasen los gastos de todos los Capítulos de la Orden que se tuviesen en Castilla. Poco después de haber recibido la dedicatoria del *Diálogo de Doctrina Cristiana* de Juan de Valdés, murió y fue enterrado en el monasterio de los Jerónimos del Parral, en la ciudad de Segovia, fundado por su padre ²³⁵.

La presencia de Juan de Valdés en Escalona aparece atestiguada en las circunstancias del proceso que se lleva contra Pedro Ruiz de Alcaraz. El 28-XII-1525, el Padre Francisco de Acevedo, declaraba que

²³⁵ M. BATAILLON, *Diálogo de Doctrina Cristiana*. Introducción, cit., págs. 219-21, nota 1.

Juan de Valdés asistió, en calidad de doméstico del Marqués, a las conversaciones que durante un año se tuvieron en el lugar con el acusado. Poco después, la misma mujer de Alcaraz solicitaría su testimonio, por considerarlo suficientemente informado de las enseñanzas impartidas por su marido. Esta citación que se hace a Valdés, en calidad de testigo, excluye en esos momentos, toda posible culpabilidad de su parte ²³⁶.

Durante su estada, Juan de Valdés tuvo ocasión de sufrir las dos influencias que se conjugaban en el lugar: la alumbrada, que le venía de la predicación de Alcaraz, hombre de pocas letras, pero capaz de seducir a su auditorio, y la de Erasmo, en la que estaban presentes los consabidos motivos de crítica y reforma de las instituciones y costumbres ²³⁷.

Podemos decir que de Escalona parte la posterior trayectoria espiritual de Valdés. Allí debió haber oído, aún antes de leer a San Pablo, que el alma, fincando en sus solas fuerzas es incapaz de justicia, y quizá allí también vio impugnadas por primera vez las devociones y prácticas vacías y rutinarias cuya crítica hará luego en el *Diálogo de Doctrina Cristiana* de 1529, la primera de sus obras, y la única que corresponde al periodo español ²³⁸.

Quizá también a esta época, y a la siguiente, se refiere el mismo Valdés cuando hablando de lecturas menos espirituales, y en general fantásticas, dice que gustó de ellas y gastó, en su cultivo, los diez mejores años de su vida, durante su permanencia en palacios y cortes ²³⁹.

De la declaración del P. Acevedo parece deducirse que antes de finalizar el año 1525, Valdés abandonó Escalona, dejando pocas huellas de su actuación posterior hasta 1529.

Teniendo en cuenta las andanzas y múltiples desplazamientos que en esos años sufría la corte imperial, podía pensarse que Juan, al dejar el castillo del marqués de Villena, se hubiese incorporado a ella junto con su hermano Alfonso que ya actuaba como secretario. Esta suposición, sin embargo, aparece invalidada por la correspondencia de Diego Gracián de Alderete que, en diciembre de 1527, testimonia que Juan no sigue la marcha de la Corte. Ese mismo año, Juan de Valdés mantiene simultánea relación epistolar con él y con su hermano. En una carta de

²³⁶ *Ibid.*, págs. 26-27.

²³⁷ J. DE MONTESINOS, *Diálogo de la Lengua*, Introducción, cit., págs. XIII y XV.

²³⁸ M. BATAILLON, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, Introducción, cit., pág. 45.

²³⁹ JUAN DE VALDÉS, *Diálogo de la Lengua*, cit., pág. 174.

Gracián de Alderete a Francisco de Vergara, de fecha 14-VI-1528, comunica a éste, que se desempeñaba como profesor de griego en Alcalá, que le agrega otra para Juan de Valdés.

Por su parte, los documentos locales de la Inquisición dan cuenta de estudios cursados por Juan en ese lugar entre los años 1527 y 1529. Es posible que en ese ambiente afecto a los estudios teológicos escribiera su primer diálogo. La atmósfera era propicia porque en esa casa de estudios, que se debía a los desvelos de Cisneros, había penetrado profundamente el influjo de Erasmo por acción conjunta de Bernardino Tovar, Juan y Francisco de Vergara. Este último, distinguido heleanista, autor de la *Crestomatía* que imprimió a sus expensas, debió de haber guiado a Valdés en su aprendizaje del griego. Es posible también que tomara algún curso de Teología dogmática, aunque, teniendo en cuenta el espíritu de Erasmo que estaba en el aire, debió dedicarse especialmente al estudio de las lenguas sagradas. Sabemos al respecto que su maestro de hebreo fue el célebre Alfonso de Zamora, autor de una gramática que se publicó en 1526.

Teniendo en cuenta su trayectoria posterior, su primera gran experiencia debió de ser la aplicación de su novísimo griego al estudio del Nuevo Testamento y de las epístolas paulinas que más tarde glosaría con tanta eficacia.

Como episodio exterior, pero trascendente, cabe anotar que el 1-III-1528, Erasmo contestó desde Basilea la primera carta que le enviara Juan. Dada la preeminencia europea del humanista holandés, mentor de todos los esfuerzos en pro de una espiritualidad más pura, la respuesta equivalía a un verdadero espaldarazo. En la carta del neófito, Erasmo había recogido una prueba más de la repercusión que en España alcanzaba su enseñanza ²⁴⁰.

Otra cuestión, de no menor interés, gira en torno al proceso que Juan de Valdés habría sufrido en España a raíz de la publicación de su primer trabajo. Las circunstancias que rodean al hecho no son demasiado claras, y menos aún la solución que en esos momentos tuvo el entredicho.

El Diálogo había visto la luz en 1529, y poco después tenemos a Valdés en Italia. Diversas versiones lo ubican en su nuevo destino a consecuencia de una salida apresurada, casi una fuga, destinada a evitar los rigores de la Inquisición Española.

Muchos años más tarde, el 2-IX-1542, Nino Sernini, escribiendo des-

²⁴⁰ M. BATAILLON, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, Introducción, cit., págs. 46-61.

de Roma a Hércules Gonzaga, dice que Valdés había salido de España para substraerse al proceso. En ese tiempo corrían rumores acerca de la ortodoxia de Valdés que acababa de morir en Nápoles, y en la sospecha aparecían involucrados algunos de sus simpatizantes. Tales, Reginald Pole, Flaminio y todos los demás que solían reunirse en Viterbo en torno al Cardenal inglés ²⁴¹.

Esos años del siglo xvi no eran propicios para el juego de las sutilezas y las acusaciones llovían sin más cuando la doctrina aparecía amenazada. Justamente el 2-VI-1533, Diego Hernández, personaje poco seguro y dado a afirmaciones gratuitas, presentó a la Inquisición de Toledo, una lista con los miembros de la « Corte o facción luterana », definiendo a Juan de Valdés como « finísimo luterano endiosado ».

A propósito de estas afirmaciones, parece seguro que entre los años 1529 y 1531, se instauró un proceso contra Juan de Valdés, presumiblemente con motivo del Diálogo y de las observaciones que contenía. El resultado del proceso no es conocido y parece aventurada la afirmación de J. Longhurst acerca de su condena como hereje.

Sin embargo no debe descartarse que su salida y posterior instalación en Italia haya sido un paso preventivo.

La carta de Juan de Vergara en la que insta a Juan a volver a España para destruir el mal efecto que produjo su partida, parece confirmar esta opinión. De haber mediado una condena, su amigo no le habría escrito en esos términos, y el traslado a Italia sería como un curarse en salud, que, según pensaba Vergara, podía certificar la veracidad de las acusaciones insinuadas ²⁴².

Pasado ya el medio siglo, en 1558, volvemos a encontrar en España un eco de las sospechas tejidas en torno a Valdés. Fernando de Valdés, arzobispo de Sevilla, en carta del 9-IX al Papa Paulo IV, lamentaba la lenidad que al comienzo de su actuación mostraron los inquisidores, atribuyéndola a dañosa blandura o quizá al poco conocimiento que tenían de las doctrinas en debate. Sus expresiones son bastantes claras: « los Inquisidores que en aquel tiempo conocieron de aquellas causas, no estaban prácticos de estos errores luteranos para usar de la ejecución que conviniera hacerse con más rigor; lo cual, y el haber ido algunos de los culpados a Roma, y de haber hallado allí buena acogida, y dis-

²⁴¹ FR. D. DE SANTA TERESA, *op. cit.*, pág. 92, nota 4.

²⁴² *Ibid.*, págs. 93-94, y nota 7. Así escribe J. Longhurst: « We do not have the result of the process against Juan de Valdés and it seems virtually certain that he was condemned for heresy ». *Erasmus and the Spanish Inquisition... cit.*, pág. 48.

pensado con ellos, les dieron ocasión de atreverse a ser pertinaces en sus errores y dejar sucesión de ellos »²⁴³.

La referencia no deja lugar a dudas: Valdés fue procesado, pasó a Roma y ocupó cargos en la corte de Clemente VII, persistió en su posición y dejó discípulos. Contiene además esta carta otro dato de interés en lo que hace al proceso mismo. Si Valdés hubiera sido condenado, el Arzobispo que a él se refiere sin duda, no habría en la ocasión lamentado la poca perspicacia de los jueces que entendieron en esas primeras causas. Se habría limitado a indicar la forma en que se eludió el cumplimiento de la condena, poniendo el acento en la indiferencia de la Curia romana y no en la ingenuidad de los inquisidores españoles.

La idea que surge es muy otra: los jueces no estuvieron a la altura de su misión, y al mismo tiempo, toda futura posibilidad de reabrir el proceso se vio alejada por la buena acogida que encontró en Roma.

Al margen de esto, cabe decir que tampoco estuvo exenta de confusiones la actuación de Juan de Valdés fuera de España. Una tradición, no del todo desarraigada, presentaba a Valdés como Camarero del Papa Adriano VI en 1523, y al mismo tiempo indicaba un viaje a Alemania. Esta última afirmación nació de la secular confusión entre las circunstancias de la vida de ambos hermanos, Juan y Alfonso, y se apoyaba en el deseo de relacionarlo de algún modo con Lutero²⁴⁴.

Dos años antes de su llegada a Roma, exactamente en 1529, el Papa Clemente VII había descargado a Alfonso de Valdés y a toda su familia de las culpas a que se había hecho acreedor con motivo de los Diálogos que escribió para defender al Emperador y atacar al Pontífice, en torno a las circunstancias del saqueo de 1527. El documento absolutorio involucraba, además de a Alfonso, a su padre, a sus hermanos Andrés, Diego, Juan, y María, a su cuñado Luis de Salazar y a otras tres personas, dos de ellas italianas, cuya relación con Alfonso de Valdés no se conoce²⁴⁵.

²⁴³ Cit. por FR. D. DE SANTA TERESA, *op. cit.*, págs. 318-19.

²⁴⁴ *Ibid.*, pág. 11, n. 22. El viaje de Juan de Valdés a Alemania, en el séquito de Carlos V y sus relaciones con los protestantes aparece todavía afirmado en D. BERTRAND-BARRAUD, *Les idées philosophiques de Bernardin Ochín de Sienne*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1924, pág. 3. En cambio su relación con Adriano VI, del que se le hace Chambelán, se mantiene en F. C. CHURCH, *I Riformatori Italiani*, trad. de Delio Cantimori, La Nuova Italia, Editrice, Firenze, 1935, I, pág. 106. Llama la atención que un experto investigador como lo es D. Cantimori, no haya advertido el error, colocando en nota la aclaración correspondiente.

²⁴⁵ J. DE MONTESINOS, *Introd.*, en *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*. *cit.*, págs. 40-41.

Con esta tranquilidad, Juan de Valdés aparece en Roma el 26-VIII-1531, presentándose a Juan Ginés de Sepúlveda con una carta de recomendación de su hermano. El destinatario, a quien le parecía tener ante él al propio Alfonso, tal el parecido de los hermanos, le acogió con benevolencia.

Tan mal no parece haberle ido en la Ciudad Eterna porque un documento de Clemente VII, de fecha 3-X-1532, dejaba en libertad « al dilecto hijo Juan de Valdés... nuestro Camarero y Secretario de su Cesárea Majestad para que vaya a su encuentro, al cual, nosotros, por su virtud y doctrina, singularmente amamos ». Le otorgaba un pasaporte en el que se ordenaba recibir y hospedar a Juan de Valdés, junto con dos o tres servidores y sus caballos, eximiéndolo al mismo tiempo de todo derecho de peaje. Contemporaneamente se advierten dos cartas de Mai, embajador de España en Roma, de fechas 16-X y 20-X-1532 en las que intercede ante Carlos V para que se dé al hermano de Alfonso, algún medio para proseguir los estudios en los que mucho promete.

Desde Roma, Juan alcanzó a la corte imperial que en esos momentos estaba en Mantua, el 6-XI-1532, enterándose de la muerte de Alfonso, acaecida en Viena. Permaneció allí hasta el 13-XII-1532.

De allí, Juan se trasladó a Bolonia. En esa época se dió una providencia imperial, el 20-XII-1532, por la que se otorgaba a los parientes de Alfonso la mitad del sueldo anual que le hubiera correspondido como Secretario. Ese mismo mes de diciembre, Carlos V estableció, mediante un privilegio, que Juan pudiera ejercer en Nápoles, el cargo de Archivista de la ciudad, que en el agosto anterior se había asignado a Alfonso a pedido de la misma.

El 22-I-1533, Juan se encontraba aún en Bolonia, y más que a Nápoles, pensaba volver a Roma. El 24-II-1533, figuraba como Secretario en la publicación, hecha ese día, del segundo tratado entre Clemente VII y Carlos V.

No hay datos seguros sobre su instalación en Nápoles. Puede suponerse que fuera allí luego de noviembre de 1533, cuando el Papa se trasladó a Francia. Poco después, vuelve a Roma, porque los napolitanos consideraban que, dado el carácter de extranjero del titular del Archivo, podían surgir inconvenientes. En compensación, luego de haber iniciado ante el Emperador la gestión correspondiente, dan a Juan de Valdés mil ducados. Mientras permaneció en Roma no dejó de mantener relaciones con sus amigos de la ciudad del Sur.

Mientras vivió Clemente VII, su posición en Roma fue de privilegio,

interviniendo en diversos asuntos, entre ellos el proceso al cardenal de Ravena.

Al suceder Paulo III, Juan de Valdés y otros amigos abandonan la ciudad. No se conoce el motivo real de tal actitud, pero el rencor que Juan demuestra luego por los Farnese, parece indicar que su alejamiento, no fue espontáneo.

Para explicarse esto hay que entender que, con un nuevo Papa, se produce, casi siempre, una renovación del elenco cortesano. Como Juan actuaba en esa corte, y en ella tenía sus mejores amigos, entre ellos Carnesecchi y Hércules Gonzaga, suponemos que el nuevo Jefe de la Iglesia no dio cabida a estos personajes que se encontraban así sin destino.

Varios de ellos, en general desafectos al Emperador, no perderán luego la oportunidad de aliarse a él para atacar al Pontífice y a su familia. Esto explica la múltiple actividad epistolar que esta gente despliega con la intención de «informar» y «aconsejar», procurando siempre desprestigiar al nuevo Papa ²⁴⁶.

Se produce justamente en esos momentos, un intermedio político en la vida de Juan de Valdés. Por un momento, las preocupaciones teológicas parecen haber quedado en España, arrumbadas junto con las circunstancias de su proceso. Esto explica que sus amigos romanos no conociesen en un principio, sus inclinaciones por el tema religioso. Este no tardará en reaparecer, sin embargo, cuando desalentado de sus proyectos y sueños de consejero en ciernes, vuelve en Nápoles a las meditaciones acerca de la vida cristiana y el problema de la salvación.

La correspondencia de Juan de Valdés con el cardenal Hércules Gonzaga, testimonia de sus veleidades políticas y sus condiciones de fino observador, que en los últimos años de su vida volverán a reaparecer en las cartas que cambia con el Secretario Cobos.

En estos años, reaparecen en Juan de Valdés las preocupaciones que habían constituido la médula de los trabajos de su hermano Alfonso. Por un instante vuelve a soñar con el Emperador, ahora asentado en España, como árbitro de paz y justicia en una Europa convulsa. Las circunstancias, además, parecían exigirle una tarea específica en la Iglesia. Parece un tanto irritado por lo que considera falta de agudeza en Carlos V, que parece no percibir la labor dilatoria de Paulo III y

²⁴⁶ M. BATAILLON, *Introd.*, en *Diálogo de Doctrina Cristiana*, págs. 81-86; M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *op. cit.*, **V**, págs. 226-28; E. CIONE, *op. cit.*, págs. 50-54; J. MONTESINOS, *Epistolario*, *cit.*, *Introd.*, págs. ix y xi.

de su « bestia negra », Pierluigi Farnese. Así como Alfonso la había emprendido con Clemente VII, el centro de las iras de Juan es Paulo III, pero en un modo especial su hijo, que se le aparece como el genio maligno de todas las tramitaciones.

Valdés no perdona su salida de Roma, y la pérdida de posiciones que le afectó con sus amigos. En carta del 18-IX-1535 a Hércules Gonzaga, le dice que espera que Carnesechi, como hombre de palabra, ya no se encuentre en Roma ²⁴⁷.

Con esto parece querer indicar que no toleraría en sus amigos complacencia alguna con la gente que en esos momentos manejaba la Curia, y exige así una solidaridad total, que va más allá de la suerte personal que a cada uno tocara en la nueva administración.

Al referirse a Pedro Luis Farnese, la libertad de su lenguaje, contradice la clásica imagen de un Juan de Valdés místico y manso, y ajeno por lo tanto a la capacidad combativa de Alfonso. Estas cartas lo muestran no sólo atento a las circunstancias políticas del mundo que lo rodea, sino también capaz del sarcasmo y de la injuria.

Hablando de la boda, que se concierta, entre P. L. Farnese y la hija del príncipe de Bisignano, envía a Hércules Gonzaga esta muestra de su talento polémico; « paréceme que lo aciertan, porque si ella presumiese del linaje pontificio, presumirá él también, y si ella dijese a él hijo de mula, dirá él a ella nieta de mula, y así irá, como dicen en mi tierra, mocha por cornuda » ²⁴⁸.

Juan de Valdés lamenta el desconcierto del Emperador, y anota con disgusto, los honores que brinda al hijo del Papa, como el de haberle dado almohada a su Misa, y la consideración que le guarda en general. Carlos V y los suyos no parecen creer en la mala disposición del Papa y de Pedro Luis Farnese al que llama « su daño » ²⁴⁹.

El Emperador se engaña, piensa Valdés; mientras se empeña en la reunión del Concilio, los « cardenalitos estarán frescos », es decir, en nada acompañan el entusiasmo de Carlos V ²⁵⁰.

El cardenal Hércules Gonzaga, que fue durante mucho tiempo un típico prelado renacentista, mundano y bastante alejado de la teología, cambió luego hasta acercarse al grupo de aquéllos sinceramente intere-

²⁴⁷ *Cartas inéditas*, cit., I, pág. 4 (18-XI-1535), recibida el 25.

²⁴⁸ *Ibid.*, VIII, pág. 22 (18-X-1535), recibida el 22.

²⁴⁹ *Ibid.*, XXIII, pág. 54 (23-XI-1535), recibida el 28; XXIV, pág. 56 (26-XI-1535), recibida el 3-XII; XXV, pág. 58 (27-XI-1535), recibida el 1-XII.

²⁵⁰ *Ibid.*, I, pág. 3 (18-IX-1535), recibida el 25.

sados en una restauración de la vida espiritual. Aunque un tanto alejado del centro del movimiento, simpatizó con esa inclinación que iba ganando a la aristocracia y a las clases cultas de Italia. Esto explica su amistad, en el Sacro Colegio, con Pole y Contarini y sus relaciones con el Abad Cortese. Esto no obsta para que, a la postre, el Cardenal no terminara de entender las características de la nueva piedad y su adhesión quedara en el marco de las simpatías periféricas ²⁵¹.

Hay, sin embargo, un aspecto de la actuación de Hércules Gonzaga que parece estar en relación con las inspiraciones que surgirán del círculo valdesiano y con la misma actitud de Juan de Valdés en lo que hace al problema de las novedades exteriores en materia de culto.

Ante el problema suscitado en su diócesis por el predicador Andrea de Volterra, el Cardenal dictó un bando que tendía a limitar el papel que la gente iletrada debía desempeñar en materia religiosa. La fórmula era « stare cheto ai precetti », dejando las especulaciones teológicas para los entendidos, que debían evitar el perturbar con tesis confusas a los espíritus más simples.

Como veremos luego, esa actitud de abstenerse frente a las disputas de su tiempo, fue típica del grupo que seguía la inspiración de Valdés. En el Cardenal, sin embargo, el consejo parece estar de acuerdo con la posición tradicional de la Iglesia, que desconfiaba sistemáticamente de todas las postulaciones que venían de un campo « irregular » y de gente no familiarizada con las exigencias de la teología oficial ²⁵².

Ha llegado el momento de ocuparnos de la actuación de Juan de Valdés en Nápoles, y de las circunstancias particulares de su vida en la ciudad. Luego de referirse a su estada en 1533, fugaz por las causas anotadas, E. Cione precisa que volvió a Nápoles en 1534, para permanecer en ella hasta su muerte, acaecida en 1541 ²⁵³.

A pesar de su alejamiento de las posiciones romanas, su situación económica parecía ser cómoda, según se deduce de una carta enviada a Hércules Gonzaga con fecha 1-XII-1535, en la que, luego de hacer referencia a la deuda que con él tenía el Cardenal de Ravena, mencionada en diversos lugares de la correspondencia, le dice como disculpándose de su insistencia, « yo no soy amigo de estas cosas, porque aunque soy un pobre gentilhomme, huelgo de vivir a lo real... » ²⁵⁴.

²⁵¹ J. MONTESINOS, *Cartas inéditas*, Introd., págs. xli-xliii.

²⁵² *Ibid.*, pág. xliv.

²⁵³ E. CIONE, *Juan de Valdés. Le Cento e Dieci Divine Coasiderazioni*, Fratelli Bocca, Editore, Milano, 1944, Introd., pág. x.

²⁵⁴ JUAN DE VALDÉS, *Cartas inéditas*, cit., xxvi, pág. 62 (1-XII-1535) recibida el 18.

Entre 1536 y 1537, Valdés deja de lado sus preocupaciones políticas y se va a volcar por entero al estudio de los problemas religiosos que harán su fama posterior. Si abandona lo que podríamos llamar la gran política, no por eso queda menos atento a las circunstancias locales, de carácter privado unas, como el pleito entre Julia Gonzaga y su hijastra Isabel, públicos otras, como las consecuencias de la visita de Pedro de Pacheco, que según Valdés deja las cosas peor que cuando las encontró.

Del primer asunto encontraremos mención tanto en las cartas a Hércules Gonzaga como en la correspondencia con Cobos. En esta última el tema central es la defensa que hace Juan de Valdés de los derechos de Julia Gonzaga, y se refería, además, a la administración de los bienes de la familia de Lombardía, de los cuales era heredero su sobrino, hijo de Luis Gonzaga y de Isabel Colonna, del cual ella era tutora. El interesado era Vespasiano, luego Duque de Sabionetta. El otro tema de las cartas era la ya mencionada visita de Pedro Pacheco, obispo de Pamplona, a los tribunales de Nápoles.

Refiriéndose a esta última, dice B. Croce: « como sucede en estas « purgas » o « depuraciones » se había substituído lo mediocre y malo con lo mediocre y malo, o con lo peor, y se habían cometido múltiples injusticias, suscitando general descontento y confusión »²⁵⁵.

El pleito entre Julia y su hijastra, en el que mediaba Valdés²⁵⁶, no parecía cosa fácil. Ni la intervención del Virrey ni las cartas del Emperador parecen bastante para doblar a Doña Isabel, « que está más tiesa que una columna de mármol ». Valdés espera que los jueces, finalmente, den razón a Julia en la causa²⁵⁷.

Distinta parece ser, al decir de Valdés, la actitud de ambas litigantes. Julia trata de evitar la intervención de jueces ignorantes, en cambio Isabel repudia a los letrados e íntegros, impugnándolos, cosa que le resulta fácil, porque siendo tan pocos siempre es posible encontrarles algo.

Todo esto retardaba la designación de los jueces y alejaba la solución del diferendo, porque el Virrey no se resignaba a la elección de jueces

²⁵⁵ B. CROCE, GIOVANNI DE VALDÉS, *Alfabeto Cristiano* (Diálogo con Giulia Gonzaga). Introducción, note e appendice di B. Croce, Bari, Laterza, 1938, Appendice II, págs. 153-55.

²⁵⁶ A sus gestiones se refiere Juan de Valdés en la correspondencia con Hércules Gonzaga. *Cartas inéditas*, cit., II, págs. 7-8 (24-IX-1535), recibida el 26.VII, pág. 23 (18-X-1535), recibida el 22.XXXIX, pág. 88 (14-VII-1536), recibida el 18.XI, pág. 90 (11-I-1537), recibida el 17.

ignorantes, y entre los que no lo eran, poquísimos, uno se excusaba por amistad personal con el defensor, otro por enemistad con el abogado de la parte contraria. Todo esto demostraba que se había reformado los tribunales de S. M., no pudiéndose encontrar ni tres jueces capaces de satisfacer a todos en la causa. « De eso, escribe Valdés, se debiera avergonzar el Obispo que hizo la visita » ²⁵⁸.

Por segunda vez, Juan de Valdés se va a referir a los desaciertos de la administración imperial en sus reflexiones sobre la visita de Pedro de Pacheco y sus implicaciones. El Visitador, que viene a corregir la deficiencia de los tribunales con el resultado que se indicó, es heredero del ya mencionado marqués de Villena, en cuya corte de Escalona estuvo en su mocedad nuestro personaje. En efecto, se trata, digámoslo una vez más, de Pedro Pacheco, marqués de Villena, duque de Escalona y obispo de Mondoñedo desde 1533 a 1537. Más tarde arzobispo de Pamplona y Cardenal en 1545, que luego de haber actuado en el Concilio de Trento, gobernó Nápoles en 1553, a la muerte de Don Pedro de Toledo.

En el año 1531, se habían creado visitadores del Reino para controlar la marcha de la administración pública. La primera visita se efectuó en 1536, y vino como titular de la misma el obispo de Mondoñedo. En la relación que presentó el 11-VIII-1536, se lamentaba de la deshonestidad de los funcionarios, especialmente los de las administraciones menores, que parecían extorsionar a los pueblos. Su actitud con don Pedro de Toledo no fue amigable, acusándolo de no poner coto a las exacciones de sus funcionarios. Llega a la conclusión que era preferible no realizar investigaciones si luego de concluir no se procedía contra los culpables. Entre sus instrucciones parecía tener la de favorecer a Julia Gonzaga, a la que veía en dificultades a pesar del auxilio de Valdés ²⁵⁹.

A pesar de las críticas al Virrey Toledo, insinuadas en el Informe, el juicio de B. Croce es favorable a la obra de este delegado del poder español. Gracias a su firmeza y tesón Toledo había logrado reducir el Reino a provincia española, reprimiendo a los levantiscos barones y aplacando la herejía. Su hábil gestión logró en Nápoles aumentar una renta que nunca había tenido fama de abundante, y pudo, además, or-

²⁵⁷ *Ibid.*, XIV, pág. 37 (3-XI-1535), recibida el 7.

²⁵⁸ JUAN DE VALDÉS a CONOS, *Nápoles*, 15-IX 1540. En B. CROCE, *Alfabeto*, cit., Apéndice II, pág. 169.

²⁵⁹ G. CONIGLIO, *Il Regno di Napoli al tempo di Carlo V*, Napoli, E. S. I., 1951, págs. 66-68.

nar y embellecer a la ciudad ²⁶⁰. Don Pedro Pacheco había tratado con cierta dureza al Virrey. Veamos lo que de él dice Juan de Valdés. Comienza por acusarlo de falta de ecuanimidad: Si la Visita se hizo para examinar la actuación de los ministros y oficiales de S. M., dice, así como se castiga a quienes lo merecen, corresponde premiar a los servidores fieles. Esto no parece haberse hecho. Por otra parte, si se elimina a los inhábiles y corruptos será para mejorar, y no para reemplazarlos por otros que evidencian igual condición. La impresión que dejó la visita es lamentable, y no parece haber sido preparada con suficiente madurez. Lo que ganó fue sembrar la desconfianza: A partir de ella parecía que estar en los Consejos del Emperador implicaba deshonra. En el mejor de los casos, la gente evitaría entrar en ellos ²⁶¹.

A los males del Reino, al que poco le faltaba para derrumbarse, tan maltrecho se encontraba, sólo le faltaba la Visita del Obispo, que terminaba de echar por tierra a la justicia dando cargos a gente inexperta y mortificando a los pocos hábiles y solícitos en su ejecución ²⁶².

Una cosa resulta clara, lo escribe Juan de Valdés a Cobos, si los tribunales del Reino necesitaban una reforma, la exigencia queda en pie después de la Visita. Es más, lo que antes se presentaba como conveniencia, ahora se hacía urgencia, porque las cosas lejos de mejorar habían empeorado ²⁶³.

En lo que hace a la actividad doctrinaria de Juan de Valdés, ésta culmina entre los años 1539 y 1541, en el tiempo en que mantiene la mencionada correspondencia con Cobos. En 1540, Carnesecchi habla de él como de un hombre aplicado por entero al estudio de la Sagrada Escritura. Tanto éste, como M. A. Flaminio y otros, traen hasta él las inquietudes religiosas que bullen en otros lugares de Italia. Llega también el eco de las conversaciones de Ratisbona en 1541, en las que participó el Cardenal Centarini, jefe espiritual del grupo de reformistas ortodoxos de la Península. Ese mismo año toma contacto con Vermigli y Ochino, que tanta parte tendrán, como se dirá luego, en el movimiento heterodoxo italiano. Es en ese momento cuando, según Carnesecchi, Valdés habría hecho llegar a Ochino, en vísperas de sus sermones, sus sugerencias en torno al tema de los mismos. También enton-

²⁶⁰ B. Croce, *La Spagna*, cit., págs. 269-70.

²⁶¹ *J. de Valdés a Cobos*, Nápoles, 25-III-1540, cit., págs. 160-62.

²⁶² *Ibid.*, pág. 164.

²⁶³ *Ibid.*, Nápoles, 11-VI-1540, págs. 167-68.

ces, Julia Gonzaga iría recibiendo, de manos de Valdés, los manuscritos de sus últimos trabajos ²⁶⁴.

Al año siguiente muere en Nápoles cuando apenas entraba en la madurez. La fecha precisa de su muerte debe colocarse entre el 16 y el 20 de julio de 1541. Esto puede deducirse de la fecha de su testamento, 16-VII y de la apertura y lectura del mismo, 20-VII. El documento, suscripto ante el notario Vitaliano, está indicado en el *Partium Summariae*, vol. 214, fol. 156, t. 157 del Archivo di Stato, en Nápoles ²⁶⁵.

Entre los que rodearon a Juan de Valdés en sus últimos días, debe descontarse la presencia de Julia Gonzaga, que residía en la ciudad. Allí estuvo también, Pietrantonio de Capua, arzobispo de Otranto, junto con Juan Tomás Minadois, heredero de los bienes de Valdés en Nápoles. Este último personaje, como se deduce de la confianza que le dispensó Valdés debía pertenecer al círculo de su influjo, al igual que su hermano Germán, monje de Monte Casino ²⁶⁶.

Digamos unas últimas palabras sobre el contenido del testamento. Juan instituía herederos de sus bienes en Nápoles, a Juan Tomás Minadois, aunque de palabra le había indicado que pasara la mayor parte de esos bienes al hijo de su hermano Andrés, que aquél quería casar con una hija de García Manrique. En consecuencia, de hecho, salvo 100 ducados de renta anual que pasaban a Minadois y a sus herederos de modo definitivo, lo demás iba a su sobrino inmediatamente o después de la muerte del albacea y de otras cinco personas a las que hace igual encargo.

Los bienes que poseía en España pasarían a su hermana Margarita, con excepción de algunas comisiones que hace a Andrés y a otras dos personas. Si el proyectado casamiento del sobrino se realiza, ordena a su hermana Margarita que le entregue enseguida la mitad de la herencia, y la otra luego de su muerte ²⁶⁷.

²⁶⁴ Fr. D. DE SANTA TERESA, *op. cit.*, págs. 152-53.

²⁶⁵ *Ibid.*, págs. 227-28, nota 2.

²⁶⁶ B. CROCE, en *Alfabeto*, *cit.*, Apéndice III, págs. 174-77.

²⁶⁷ Fr. D. DE SANTA TERESA. *op. cit.*, pág. 228.

III

Estamos ahora en condiciones de referirnos a las obras y a la doctrina enseñada por Juan de Valdés, a partir de su primer escrito en España hasta la culminación en Nápoles.

Comenzaremos por las primeras. Su trabajo inicial, el *Diálogo de Doctrina*, fue compuesto en España y publicado en 1529, con las consecuencias ya anotadas. De todas las obras de Juan de Valdés, esta fue la única que se imprimió durante su vida, y en cierto modo sintetiza el desarrollo de su doctrina en el período español, en vísperas de su apresurado viaje a Italia ²⁶⁸.

La atmósfera en que se mueve el autor, impregnada de fideísmo, denota el influjo de nominalismo de Alcalá, que se mueve en la línea scotista, según la expresa voluntad de Cisneros, para el cual la fundación de 1508-9 debía tener el carácter de escuela scotista.

El proyecto original se vio algo modificado en su realización, dividiéndose la enseñanza de la teología en tres cátedras en las que se seguía el Tomismo, el Scotismo y el Nominalismo.

El movimiento de Alcalá había así, en cierto modo, alcanzado su culminación con este *Diálogo* compuesto en vulgar, y un tanto al margen de la Universidad, y en el que, además, no podía dejar de advertirse el influjo de Erasmo. A pesar de esta circunstancia, común a casi toda la espiritualidad española del período, se insinúan en el *Diálogo* elementos distintos, que preparan el posterior alejamiento de Juan de Valdés de la órbita erasmiana.

La ironía del maestro holandés aparece morigerada por la seriedad del español que se limita a insinuar o sugerir lo que Erasmo declaraba abiertamente. En otros pasajes, la presencia del humanista del Norte es indudable, como en el comentario que hace del *Credo*, tomado casi a la letra del coloquio erasmiano titulado « *Inquisitio de fide* », y en el subrayado de una ética cristiana que más que exigir el cumplimiento de actos determinados, o de prohibir otros, finca en un cierto estado del alma que Valdés define como « perfección ».

La intención del autor parece haber quedado dentro de límites modestos: Componer un escrito, a manera de catecismo, para uso de los ignorantes, y que, a pesar de sus limitaciones y una definida falta de organicidad, queda como el documento más claro de la España eras-

²⁶⁸ M. BATAILLON, *Introd.*, en *Diálogo de Doctrina Cristiana*, pág. 20.

mista, que no alcanzó a expresarse en tratados doctrinarios de trascendencia.

La presencia de Erasmo en el Diálogo, si bien no ofrece dudas, no es de ningún modo exclusiva. Ya aparece allí una inspiración interior que nos pone en la senda de las obras posteriores de Valdés hasta la culminación de las Ciento Diez Divinas Consideraciones. Podrían así distinguirse dos vetas en la espiritualidad del Diálogo: Una que viene de Erasmo, y queda referida al fondo común de la crítica de instituciones y costumbres, con el acento puesto en la fe y la caridad para las cuales las ceremonias y prescripciones de culto quedan en el marco de exigencias exteriores cuya utilidad no es nunca esencial; otra que está representada por las frecuentes citas de S. Pablo, animando un cuadro más serio que se apoya, sin esa capacidad para la ironía en la que era maestro el holandés, en un predominio de la experiencia personal cuyas características analizaremos luego ²⁶⁹.

El rasgo esencial de la doctrina, que no abandona aquí sus caracteres embrionarios, es la transferencia al plano de conciencia de la Revelación, que comienza de ese modo a configurar el contenido de lo que Valdés llamará luego el « propio libro », a leerse por el camino de la experiencia. Esta doctrina actuará como levadura en el período 1530-1540, dentro del círculo napolitano, influyendo en modo especial en B. Ochino y M. A. Flaminio y denotando reflejos de la enseñanza iluminista de los « Alumbados » ²⁷⁰.

Esto parece indicar que, aun en esta primera obra, la única a la que podría calificarse de erasmiana, se revela la complejidad de factores espirituales que se entrecruzan en la España del siglo xvi.

Hay todavía en el Diálogo un elemento nuevo que viene a insertarse en uno de los puntos más debatidos de la época: la discusión en torno al tema de los « preceptos » y los « consejos » evangélicos. En este sentido, Antronio vendría a representar el papel poco brillante del buen sentido elemental, apegado a una moral con exigencias mínimas, y quizá representará también la opinión eclesiástica, según la cual, la doctrina desarrollada en el sermón de la Montaña, quedaría reservada a una minoría de perfectos, a la élite de la Cristiandad, sin que por esto los no llamados a tal grado, de perfección quedaran excluidos del nombre y título de cristianos.

²⁶⁹ *Ibid.*, *Ibid.*, págs. 256-57, nota 46; *Erasmo y España*, cit., I, págs. 402-06; *Diálogo*, cit., págs. 95-99 y 114; E. CIONE, *Valdés*, cit., págs. 43-44.

²⁷⁰ M. BATAILLON, *Introd.*, en *Diálogo de Doctrina Cristiana*, cit., págs. 199-200.

De acuerdo a esta interpretación, se pensaba que Cristo había completado la Ley, en lo que tenía de obligatoriedad universal, con una serie de « consejos », destinados a solicitar a las almas mejor dispuestas para una particular elevación.

La revolución encarnada en el Alumbradismo consistía precisamente en el rechazo del carácter facultativo de los llamados « consejos », para hacer hincapié en el hecho de que todo el evangelio era mandamiento sin distinción, obligando sus enunciados a todos los cristianos que de este modo se constituían en « perfectos »²⁷¹.

El Juan de Valdés conocido en España, parece luego desaparecer en la corte de Clemente VII. De ahí la extrañeza de algunos de sus amigos, en especial Carnesecchi, que al volver Juan a sus viejas preocupaciones, luego de las desilusiones políticas antes apuntadas, creen que estas se deben a un influjo luterano.

El cumplido caballero que conocieron en Roma, no hacía sospechar al teólogo por un momento relegado. Esto se explica por la ignorancia que en ese momento tenían sus amigos italianos de las circunstancias de su vida en España, y del Diálogo motivo de sus primeras dificultades. En realidad, durante su estada en Nápoles, en favor de un alejamiento cada día más evidente de las preocupaciones políticas, Juan de Valdés no hace más que retornar a sus primeros amores, registrados en el Diálogo de la Doctrina Cristiana.

Si hubo algún influjo luterano, que no parece, si se excluye lo que podríamos llamar absorción atmosférica, éste debía ponerse en el episodio español de su vida.

Se sabe ahora con suficiente precisión, que por medio de la literatura y del material de propaganda que traían las naves venecianas, a la vez que por los efluvios que llegaban a través de la corte de Carlos V o de los círculos de Alcalá, ese influjo de Lutero se hizo presente en España.

Sin embargo, si del Diálogo se trata, la explicación de su contexto se satisface con la presencia de Erasmo y la resultante de la prédica del iluminista de los « Alumbrados ». Para hablar del luteranismo hay que resolver antes el problema de la actitud ante Roma. Quien acatara las decisiones pontificias, técnicamente no era protestante, razón por la cual podrá hablarse luego de condena de doctrinas, pero no de personas, especialmente cuando el descubrimiento de una heterodoxia dogmática se hacía *post-mortem*.

²⁷¹ M. BATAILLON, *Erasmo y España*, cit., I, págs. 406-07.

Este, aproximadamente, parece ser el caso de Juan de Valdés y de algunos de sus amigos italianos ²⁷².

La segunda de sus obras, en orden de composición, parece haber sido el diálogo de la Lengua, que asegura a nuestro autor un lugar de relieve en la historia del idioma y la literatura española, ubicándolo en el cuadro de las preceptivas nacionales de la época, junto a Pietro Bembo y Joachim du Bellay.

Menéndez y Pelayo piensa que el *Diálogo* debió ser escrito entre abril de 1534, fecha de la traducción del *Cortegiano* de B. Castiglione por Boscan y septiembre de 1536, muerte de Garcilaso. El que define como « libro de oro », quedó inédito hasta 1737 ²⁷³.

Aunque parezca extraño que Juan de Valdés compusiera el *Diálogo* en Italia, esto debe explicarse, por un lado en función del interés que las clases cultas habían tomado por el español, y por el otro, debe ponerse en relación con la urgente necesidad, manifestada no sólo en Italia, de explicitar una preceptiva de las normas vulgares que las pusiera a tono con las exigencias de perfección que resultaba del predominio de la prosa literaria latina en el siglo xv ²⁷⁴.

El *Alfabeto Cristiano* parece haber nacido en circunstancias accidentales, a raíz de los sermones que pronunciaba en Nápoles, Bernardino Ochino, y de la impresión que ellos causaron en el ánimo de Julia Gonzaga. Paseando con Valdés, luego de uno de ellos, la condesa le participa sus inquietudes y escucha atentamente las reflexiones del español.

Satisfecha la explicación, Julia le insta para que ponga la misma en el papel, a fin de seguirla aprovechando en el futuro.

Es el mismo Valdés quien da cuenta de lo sucedido: « Forzado por la orden de V. S. Ilustrísima, al margen de mi propia opinión he escrito en diálogo todo ese razonamiento cristiano en el cual el otro día, volviendo a la predicación, tanto nos abstraíamos que se necesitó la noche para concluir » ²⁷⁵.

Algo exige Valdés en remuneración de su esfuerzo, y no es esta cosa material. Esta preocupación del autor por las consecuencias de su escrito, nos permite advertir el sentido general de su inspiración y el magisterio que ejerció en Nápoles. Dos cosas le pide a Julia Gonzaga: La primera, que no dé ni fe ni crédito a su escrito si encuentra que no está

²⁷² M. BATAILLON, *Introd.*, en *Diálogo de Doctrina Cristiana*, cit., págs. 117-23.

²⁷³ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos*, cit., IV, pág. 229.

²⁷⁴ E. CIONE, *Valdés*, cit., pág. 60.

²⁷⁵ J. DE VALDÉS, *Alfabeto Cristiano*, cit., pág. 4.

fundado en la Sagrada Escritura ni atiende a la perfecta caridad cristiana que es la señal que Cristo desea para distinguir a los cristianos del resto del mundo; La segunda, que tome el *Diálogo* como una aproximación a las exigencias del vivir cristiano, a la manera de los niños que parten de la gramática para hacer sus primeros pasos en la lengua latina. Este será así sólo un alfabeto de la piedad cristiana que pronto habrá de abandonar en cuanto se encuentre en condiciones de aplicar su ánimo a cosas más excelentes y mayores ²⁷⁶.

El Alfabeto, segunda de las obras de Valdés, dedicada al examen orgánico de cómo vivir la doctrina cristiana, implica ya un avance sobre lo dicho en el trabajo español. Algunas de sus partes parecen una simple reedición de pensamientos anteriores, pero a la vez se insinúan nuevos temas que tienden a completar la espiritualidad valdesiana. Aparecen aquí la fe justificante, la tan debatida cuestión del beneficio de Cristo, el puro amor y la libertad del cristiano, problemas todos que constituían el motivo central de los últimos años de su vida ²⁷⁷.

Al decir de M. Bataillon, la religiosidad del Alfabeto Cristiano contiene en desarrollo una serie de elementos que el *Diálogo* mantuvo en estado embrionario. La obra española había quedado encerrada dentro de ciertos límites precisos, concretados en la valla férrea de la Inquisición, que desalentaba los desarrollos demasiado explícitos que parecieran insinuar un influjo luterano o alumbrado.

Todavía, subraya el comentarista, no puede dejarse de tener en cuenta lo que se llama la « inquisición permanente », derivada de la misma sociedad española, deseosa de conformismo pero que, al mismo tiempo, insinuaba gérmenes de revolución.

Otra circunstancia está dada por el olvido de Erasmo y de su difícil equilibrio, que en el *Diálogo* sólo se manifiesta esporádicamente ²⁷⁸.

Con todo, el catecismo escrito en España, apunta a los desarrollos del Alfabeto y también estaba destinado a « enseñar la verdadera vía para adquirir la luz del Espíritu Santo ». Si esto no se dice claramente es porque tal afirmación lo hubiera hecho sospechoso de iluminismo.

La religiosidad que se enseña está como suspendida de la gracia, un paso más y se insinuaría el tan conocido « servo arbitrio ».

El Alfabeto, en este sentido, no hace más que destacar lo que en el *Diálogo* queda como velado por la presencia de Erasmo. Los seis años

²⁷⁶ *Ibid.*, págs. 4-5.

²⁷⁷ Fr. D. DE SANTA TERESA, *op. cit.*, pág. 105.

²⁷⁸ M. BATAILLON, *Introd.*, en *Diálogo de la Doctrina Cristiana*, cit., págs. 148-50.

que corren entre 1529, fecha de la primera obra y 1535, la de la probable composición de la segunda, indican una maduración del pensamiento de Valdés que le pone en contacto con el famoso tema de la justificación por la fe que inquietaba a los espíritus del tiempo.

El clima espiritual italiano, enraizado en la predicación de los « Spirituali » sería un magnífico caldo de cultivo para el pleno aflorar del pensamiento valdesiano ²⁷⁹.

La obra cumbre de la espiritualidad que se desarrolla en el círculo napolitano es la *Ciento Diez Divinas Consideraciones*. Cuando P. P. Vergerio pasó a Suiza en 1549, llevó, junto con otros tratados religiosos, un manuscrito de una traducción italiana de las *Consideraciones* de Valdés, debida quizá a la pluma de su entrañable amigo el poeta M. A. Flaminio.

Llegado a los Cantones lo confió al docto y rebelde Celio Segundo Curion, que lo haría publicar en Basilea en 1550. Es probable que P. P. Vergerio entregara las obras de Valdés aún no traducidas al italiano, al refugiado español Juan Pérez de Pineda, que habría encargado de hacerlas publicar. Así el *Comentario de la Epístola a los Romanos* (Venecia-Ginebra, 1556) y el *Comentario de la Epístola a los Corintios* (Venecia-Ginebra, 1557). Para no ser menos, Vergerio tradujo al latín, presentándolo como propio, el breve catecismo titulado *Lacte Spirituale*, que había sido publicado en Basilea en 1549 y en Pavia en 1550.

Las *Consideraciones* pronto fueron traducidas a otros idiomas: francés, inglés y alemán, siendo más tarde, a raíz de la pérdida del original, retraducidas al español.

En 1880, Bohemer lo volvería a encontrar en la biblioteca áulica de Viena ²⁸⁰.

En esta obra, en la que culmina la evolución del pensamiento valdesiano, parece respirarse, al decir de E. Cione, el perfume espiritual que flotaba en las conversaciones de Valdés tuvo con sus amigos napolitanos mientras paseaban, dulcemente preocupados, por las amenas riberas de Chiaia.

El contenido central de las *Consideraciones*, lo que podía constituir la herejía medular, era un indiferentismo dogmático que emparenta a Valdés con S. Castellion y F. Socino. Valdés no entendía con su enseñanza inculcar una doctrina determinada ni insistir particularmente en alguna forma de culto. Era la suya una inspiración destinada a con-

²⁷⁹ M. BATAILLON, *Erasmus y España*, cit., I, pág. 413; II, págs. 96-97.

²⁸⁰ D. RICART, *Valdés*, cit., págs. 43-45; E. CIONE, *Valdés*, cit., pág. 68.

mover a las almas, confiando en que, a través de la piedad personal, junto con la restauración de los espíritus se lograría, a la postre, una elevación de la Iglesia. Esta actitud y esta persuasión, venía a constituir su contribución personal al problema que tanto preocupaba a los espíritus de la época. Resultaría esta una reforma interior a través de las conciencias individuales, que luego por trascender al exterior, actuaría como levadura de la reforma general.

Al editar, como se dijo, en Basilea, el texto de las *Consideraciones*, C. S. Curion hizo preceder una Dedicatoria destinada a exaltar el valor de la persona, la ciencia y el influjo de Juan de Valdés.

Sus conceptos interesan especialmente porque manifiestan, junto con otros que veremos luego, la impresión que había dejado el español en los círculos que sintieron el atractivo de su delicada personalidad y doctrina. Era esa, al decir de Curion, una obra verdaderamente digna de ser definida como « Libro de los oficios cristianos », de las cristianas demostraciones y divinas especulaciones.

P. P. Vergerio había sido el agente providencial de esa transmisión, por la que todos debían considerarse sus deudores. Su impresión daría a muchos la posibilidad de gustar de su doctrina. Viniendo de Italia, y dejando el « falso episcopado », para dedicarse al « verdadero apostolado », llamado por Cristo, trajo consigo « muchas hermosas composiciones », y procedió, como haría toda persona ante el incendio de su casa y el saqueo de su ciudad : salir, llevándose sus tesoros más preciosos. En este caso, P. P. Vergerio, no poseyendo cosa más preciosa que la gloria de Cristo, trajo a Suiza todos aquellos escritos que mejor podían contribuir a servirla.

Sigue luego un elogio de Juan de Valdés. Estas *Consideraciones*, escribe C. S. Curion, como muchos saben, fueron primero compuestas en lengua española, y luego, por obra de persona pía y digna, trasladada a la italiana. Con todo, y esto parece insinuar una crítica, « no ha podido dejar el modo de hablar que es propio de España ».

Esas consideraciones merecen ser leídas, constituyendo verdaderas novedades en cuanto en ellas se razona « de aquella grande, divina y agradable novedad del Evangelio de Jesucristo, del gran perdón de los pecados, de la reconciliación con Dios, hecha por la muerte del Hijo de Dios. Aquí encontrareis los verdaderos y santos enamoramientos de Dios y de Cristo con la humana generación ; aquí entenderéis los verdaderos abrazamientos y los verdaderos ósculos, hechos, por medio del Espíritu Santo ; y finalmente, aquí encontrareis cuales son los verdaderos deleites y placeres de los ánimos de Dios y de Cristo, enamorados

y desanimados del mundo. Que el reino de Dios consiste en la virtud del espíritu y no en la belleza del hablar »²⁸¹.

Obras menores pero igualmente útiles para la ubicación de la religiosidad valdesiana, son sus comentarios sobre las epístolas paulinas, y algunas traducciones, como las del evangelio según S. Mateo. Esto denuncia la sólida preparación que en lenguas sagradas adquirió nuestro autor en Alcalá, así como el predominio paulino que se advierte en el período italiano de su labor.

Sin que esto implique agotar el problema de sus relaciones con Erasmo, sobre las que volveremos luego, conviene decir aquí, a modo de introducción a su pensamiento, que la etapa italiana aparece completamente alejada del influjo erasmiano.

En Erasmo, la exigencia antiformalista aparecía como la resultante de su general deseo de reformas basadas en una religiosidad auténtica, primando en él, sin duda alguna, el tema de la reforma de la Iglesia. En Valdés, en cambio, esta preocupación queda, en sus escritos italianos, en estado latente. En vano se le pediría una definición sobre las grandes cuestiones de la política religiosa que se advierten en el epistolario con Hércules Gonzaga.

Se ha operado un cambio, quizá porque se desilusionó, de los planteos generales o porque volvió, luego de la comezón política, a los temas gratos al alumbradismo, uno de los filones de su espiritualidad. A partir de ese momento, posiblemente luego del período 1536-37, Valdés se aplicará a infundir en algunos grupos selectos, los principios de su doctrina espiritual.

¿Actitud definitiva o tiro por elevación en cuanto al problema de las reformas? Difícil decirlo, pero lo que sí es seguro es que esta posición de Valdés y de algunos de sus amigos e influídos, merecería de Calvino el repudiado título de « nicodemita ».

IV

El pensamiento de Juan de Valdés, como dijimos, puede reconstruirse en su complejidad creciente, desde el Diálogo de Doctrina Cristiana hasta las Ciento Diez Divinas Consideraciones. Sería sin embargo erróneo suponer que sus tres obras principales proceden dentro de etapas bien definidas de desarrollo. Por el contrario, se advierte desde el pri-

²⁸¹ C. S. CURTON, *Dedicatoria*, Basilea, I-V-1550, Edic. Paladini, I Riformatori Italiani, I, págs. 64-67.

mer trabajo, un núcleo de preocupaciones centrales que se prolongan y enriquecen con el andar del tiempo, entretejiendo en torno suyo otras cuestiones que van apareciendo y que resultan a un tiempo de la creciente madurez de su espíritu y de los influjos que le llegan a través de la temática contemporánea.

Esta circunstancia nos lleva a dejar de lado el examen orgánico de cada obra en particular, para dar preferencia al análisis de cuestiones tomadas de sus diversos escritos, creyendo de este modo, asegurar mejor la exposición unitaria de su doctrina.

Se verá así cuáles son los temas que perduran, y cuáles los nuevos que se van agregando para completar el cuadro de sus posiciones más o menos definitivas. Las citas darán cuenta de la respectiva ubicación de unas y otras.

El primer problema que parece preocupar a Juan de Valdés se sitúa en torno a lo que podríamos definir como el camino de la perfección cristiana, su nacimiento, sus dificultades y las condiciones de su logro triunfo final.

Luego de haber escuchado los sermones de Ochino, Julia Gonzaga se siente turbada y descontenta de sí misma. El Capuchino ha logrado, con su verbo elocuente, confundir más a un alma ya sumida en ciertas tribulaciones espirituales. El predicador, que parece haber puesto el dedo en la llaga, ha terminado de madurar en el ánimo de Julia, las tensiones que naturalmente le solicitaban: por un lado, el amor al Paraíso y su correspondiente temor al Infierno, y por el otro, la vanagloria mundana y el temor al respeto humano²⁸².

En esa situación recurre a Valdés para solicitarle consejo. El español, que en materia de doctrina aparece calmo y discursivo, declara comprender los motivos de tal desasosiego. No es mala señal, le indica, porque de esa disconformidad, desconcierto y confusión, debe nacer el propósito de restituir en el alma la verdadera imagen de Dios, de que se vio privada por una desmedida inclinación a los afectos humanos, los más aptos para borrar esa imagen en provecho de cosas transitorias y terrenas, alejadas de la excelencia para la que fue precisamente creada²⁸³.

La gran cuestión, en estas cosas, debe ser la que lleva a preguntarnos cómo restituir la imagen de Dios, alejando del ánimo las cosas caducas y transitorias que la ocupan. Esto exige, en primer término, un cambio

²⁸² J. DE VALDÉS, *Alfabeto*, cit., págs. 8-9.

²⁸³ *Ibid.*, págs. 11-12.

de alimentación, dejando los afectos corporales para atenerse a los espirituales y celestiales. Es decir, colocarse en el camino de la verdadera felicidad que para el hombre no puede ser otra que el conocimiento, por medio de la lumbre de la fe, de Dios por Cristo, y en la consiguiente unión del alma con Dios, por medio de la fe, esperanza y caridad ²⁸⁴.

No es tarea fácil, se requiere un método adecuado que aleje la posibilidad de fracasos que esterilizan el esfuerzo. Valdés distingue, en esa búsqueda de Dios, a cinco clases de personas. La primera la de todos aquéllos que no conocen el camino de Dios, ni lo quieren conocer, porque adivinan que para internarse en él, tendrían que privarse de sus pasatiempos y placeres. La segunda, se compone de aquéllos que conocen el camino de Dios, pero se dejan vencer por sus afectos y apetitos, no decidiéndose nunca a emprenderlo. La tercera, es la de aquellos que quieren y tienen voluntad de saber y conocer el camino de Dios pero están ligados al amor de las cosas de esta vida, y tanto se deleitan en ellas, que les duele dejarlas, con lo que no se disponen para que Dios haya de enseñarles el camino. La cuarta, se integra con personas que quieren conocer el camino de Dios y se disponen a él. La quinta, finalmente, es la de aquéllos que conocen el camino y por él proceden unos con mayor fervor que otros, pero todos en él. Estos últimos son pocos, pero no tanto como Julia podría imaginar, porque para reconocerlos debe discernirlos con los ojos del espíritu, lo que viene a significar que sólo aparecen evidentes a los ojos de sus iguales. De estas cinco clases de hombres, caben las clasificaciones correspondientes: Los primeros, impíos; los segundos, ciegos; los terceros, versátiles; los cuartos, prudentes; y los quintos, santos ²⁸⁵.

De este modo sólo hay una condición para obrar bien, es decir obrar cristianamente: ser miembros de Cristo y participar de su espíritu. Estos serán los que en él creen y resultan píos, santos y justos. De esto viene a explicarse también la aparente contradicción de la Sagrada Escritura, cuando dice que los hombres se salvarán por sus buenas obras y se condenarán por las malas, al mismo tiempo que enseña que se glorificarán por su fe y sufrirán el castigo por su infidelidad ²⁸⁶.

Si es fácil flaquear en el camino verdadero, solicitados por el pecado

²⁸⁴ *Ibid.*, pag. 13.

²⁸⁵ *Ibid.*, págs. 25-28.

²⁸⁶ J. DE VALDÉS, *Consideraciones*, XCVIII, págs. 438-39.

y sus consecuencias, no resulta tarea simple el superar las tentaciones exteriores y las seducciones carnales.

En el *Diálogo* distinguirá Valdés dos modos o maneras de pecar, que corresponden a otros tantos temperamentos o inclinaciones humanas. Unos pecan por debilidad, son los que tentados no tienen fuerzas para resistir y caen. Otros hay, en cambio, que no pecan a causa de la tentación que reciben sino por la costumbre en ellos enraizada. Estos aman el vicio y no se resignan a salir de él porque les falta la fe. De esto se deduce que si los primeros pecan por flaqueza, los segundos los hacen por infidelidad.

En el *Alfabeto* agrega otro modo de pecar. Así, dice, quiero que penseis que de tres modos pecamos en la presente vida: por malicia, por ignorancia y por fragilidad. Por malicia pecan los que saben el camino de Dios y no lo quieren saber. Por ignorancia aquellos que por no saber intuirlo han perdido la ruta. Por fragilidad pecan aquellos que habiendo entrado en el camino de Dios, no quisieran ofender a su divina Majestad, pero en ocasiones, vencidos por la tentación, caen ²⁸⁷.

No deja Juan de Valdés de analizar lo que podríamos definir como falsos remedios para curar la raíz interna del mal. Ve, con frecuencia, dos clases de idolatría: Una es exterior, como el adorar a un madero, una piedra o un animal, como, parecen hacían algunos gentiles según el Antiguo Testamento. Sin embargo a esta idolatría precede la interior, acota el autor, que se da cuando el hombre o por propio interés o por temor al castigo, deja de adorar exteriormente a las criaturas, pero en lo interior continúa poniendo en ellas su confianza. No otra cosa es esto, dice, que adorar a Dios en la carne, esto es con la exterioridad, mientras en lo interior se presta acatamiento a la criatura con el espíritu.

Sobre este tema insiste en el *Alfabeto*. El médico que desee curar un cuerpo corrupto deberá comenzar por eliminar la raíz interna del mal, y lo mismo corresponde hacer con las cosas del espíritu a las que sería vano combatir con ceremonias supersticiosas que, aunque quitaran los vicios exteriores, los pondrían en el interior, con lo que la enfermedad empeoraría notablemente ²⁸⁸.

Este tema sobre el que volveremos luego, nos pone ante una de las cuestiones más debatidas en los escritos de la época. Esta crítica de lo

²⁸⁷ J. DE VALDÉS, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, cit., XLIX-L, págs. 100-01; *Alfabeto*, págs. 46-47.

²⁸⁸ *Ibíd.*, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, cit., XIX, pág. 55; *Alfabeto*, pág. 103.

ceremonial muestra a Valdés bien situado en la línea de las corrientes que hasta él refluyen : el erasmismo y los alumbrados.

La palabra idolatría, que utiliza al referirse a las prácticas externas, no deja lugar a dudas acerca de su pensamiento, en el que, como veremos más abajo, el acercamiento a Dios se cumple por la vía de la experiencia y la iluminación interior.

Cuando previene a Julia acerca de los enemigos que acechan al cristiano en el camino que conduce hasta Dios, Valdés no deja de otorgar un lugar principalísimo al amor propio, el más peligroso de los afectos que solicitan al hombre. No es que el maestro crea en la conveniencia de anularlos, cosa que le parece imposible porque habría que erradicar la naturaleza humana. Por el contrario, es bueno que estos afectos circunden al hombre, a condición que se haga señor de ellos de modo tal que sus molestias y perturbaciones en nada le separen de Dios ²⁸⁹.

Todo depende a la postre de la elección que haga el cristianismo ante la disyuntiva : amor propio o amor a Dios. Si se elige la primera vía, y el hombre se ama a sí mismo, teme al infierno por su propio interés y ama al paraíso por la misma causa ; teme la confusión del mundo pensando en sí mismo, y finalmente ama la gloria y honor del mundo por su propia conveniencia. De esto resulta que procediendo en el camino del amor propio, en todo lo que ama o teme, el hombre encontrará siempre su persona.

El propósito de Valdés es otro, se trata de hallar a Dios y no al hombre, y habiéndolo conseguido, todo lo que es contradicción, confusión, inquietud y descontento, se tornará paz, serenidad, quietud, contento, alegría y espíritu, con tal cantidad de bienes espirituales que hasta será difícil cosecharlos ²⁹⁰.

²⁸⁹ *Ibid.*, *Alfabeto*, cit., pág. 93.

²⁹⁰ *Ibid.*, pág. 24. En este combate contra el amor propio, Juan de Valdés incide en algunos temas gratos a la mística de J. Tauler. El místico renano había insistido en la necesidad que tenía el alma deseosa de alcanzar a Dios, de olvidarse y perderse a sí misma : « Digo más : si el alma quiere conocer a Dios, debe olvidarse y perderse a sí misma ; hasta que ella no ve y conoce que ella misma no ve ni conoce a Dios ; cuando en cambio se pierde en Dios y abandona toda cosa y se encuentra en Dios, si conoce a Dios, conoce en Dios perfectamente también a sí misma y todas las cosas de las que se ha separado ». PREDICHE, Milano, Fratelli Bocca, Editore, 1942, pág. 30.

• Igual similitud se advierte en el tema de las pasiones que circundan al hombre : 1) El amor de las criaturas y el amor humano. 2) El amor de sí mismo. 3) La razón. 4) La dulzura del Espíritu a las que muchos se abandonan desordenadamente. 5) La voluntad, porque es tendencia del hombre querer imponerla al mismo Dios. PREDICHE, cit., págs. 111-116.

La misma coincidencia en diversas temas se advierte en el texto que sigue :

A propósito de esto, un comentarista de la obra de Valdés advierte con razón que éste vio, tanto en Julia como en toda otra alma que se dispone a lanzarse en el camino de la perfección, una lucha interna entre el espíritu y la carne, en la que gravita, de manera especial, el peso del amor propio ²⁹¹

Todo consistirá en decidirse en esa batalla entre el amor propio y el amor de Dios, en la cual el futuro se perfilará de acuerdo con quien sea el vencedor.

Por eso la contrapartida del amor propio es la confianza en Dios en la que Valdés insiste de continuo como el antídoto más seguro. Esa confianza es como « la palanca que atrae la gracia de Dios ». La Ley sólo podrá cumplirse si se pide a Dios la gracia para ello ²⁹².

« Cuando consideramos su suma bondad, escribirá Valdés, conocemos claramente que ninguna cosa hay en nosotros que no la debemos a su magnífica liberalidad, y pensamos también que no hay pecado, por grave que sea, que El no huelgue de perdonar al que muy de veras se vuelve y se convierte a El, y, además de esto, que ninguna cosa hay en el mundo que El no huelgue dar al que con entera confianza se la pide. Si alguna cosa honraremos, si algo amáremos fuera de El, por su amor lo debemos honrar, temer y amar, atribuyéndole todo a su gloria, dándole siempre gracias por todas las cosas que nos sucedieren, ahora sean tristes, ahora sean alegres » ²⁹³

Esta es precisamente la voluntad de Dios para el hombre : que éste dependa de El en toda cosa de manera que nada delibere y se proponga sin tenerlo delante de los ojos, mostrándole buena voluntad y sometién-

« El hombre que viste un hábito despreciado, que se da a una dura vida de arrepen- tientos dejando a los amigos y parientes, todo bien terreno y toda consolación del mundo, pero no por esto queda menos apegado a sí mismo y a la propia utilidad que al amor de Dios, está mal seguro y pronto a cosas malvadas, a ideas vanas, a actos extraños, al extravío espiritual y al error, porque desume sus obras de su propia cualidad, y está todo solícito hacia sí mismo ; cuando sirve y ama a Dios, piensa en sí mismo y en el propio provecho y ganancia. Este es, por lo mismo, amor natural y no de gracia, porque él no ha muerto a sí mismo y no quiere someterse a la libre voluntad de Dios, y no consigue así confiarse enteramente a Dios porque su naturaleza no quiere ceder, sino estar segura ; quiere por esto plegar a Dios a su querer, a su salvación y a su gratitud, deseando que Dios se oculte del todo a los otros hombres pero que envíe a él un ángel o quizá un santo que le diga qué modo de vida debe tener ». PREDICHE, *cit.*, págs. 62-63.

²⁹¹ Fr. D. DE SANTA TERESA, *op. cit.*, pág. 107.

²⁹² *Ibid.*, pág. 70.

²⁹³ J. DE VALDÉS, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, *cit.*, X, págs. 38-39.

dose a El para que actúe en ella. Ese ritmo debe cumplirse, tanto en lo que hace a la vida exterior o corporal, como en la que corresponde al vivir interior y espiritual ²⁹⁴.

Tanto más se explica y justifica esta confianza que debe ponerse en Dios si se tiene en cuenta que su amor por el hombre pío y justo es siempre muy superior al que éste puede sentir por su Dios, y así van las cosas en función de la perfección del Creador y de la imperfección de la criatura. Aun en el orden natural, siempre es mayor al amor que un padre tiene por sus hijos, que el que éstos sienten por él ²⁹⁵.

La incapacidad del hombre, continuamente acechado por solicitudes humanas, exige un método severo para poder internarse en la vía que lleva hasta Dios.

Por esta razón, Valdéz cree en la conveniencia de enunciar a Julia algunas reglas que mejor la ayuden en su propósito de cristiana regeneración. La primera es hacer a Dios de tal manera señor absoluto del corazón que el hombre no confíe en ninguna cosa creada, ni ame o tema sino al mismo Dios. La segunda, tornar el ánimo paciente, quieto y pacífico, humano y misericordioso, de modo tal que se desarraigue del todo el odio la ira y la venganza, para vivir en todo conforme a la doctrina de Jesús. La tercera, el tener mortificados todos los sentimientos externos, para que no quede en su alma cosa alguna que sea deshonesta. La cuarta, mortificar en el espíritu el deseo de todo aquello que el vulgo llama bienes. La quinta, tener la lengua moderada, para no usarla sino en alabanza del señor y utilidad espiritual y corporal del prójimo y de uno mismo ²⁹⁶.

A pesar de sus tendencias adogmáticas, Valdés no parece espíritu dispuesto a dejar las cosas libradas al azar de las circunstancias. Por eso indicará también a Julia cuáles son los pasos que corresponde seguir para llegar a la perfección cristiana, una vez que se ha tomado conciencia de la propia incapacidad y limitaciones. Estos pasos son doce y en cada uno de ellos se avanza hasta la culminación del camino emprendido.

- El primero señala el punto de partida: conocer que hasta el momento de emprender la marcha, se estuvo fuera del verdadero camino, aunque pareciera lo contrario. Segundo, aplicar la voluntad para desear y querer situarse en él. Tercero, no basta con abandonar el camino

²⁹⁴ *Ibid.*, *Consideraciones*, VII, págs. 25-26.

²⁹⁵ *Ibid.*, XXIV, pág. 96.

²⁹⁶ *Ibid.*, *Alfabeto*, cit., págs. 39-42.

equivocado, se impone además tomar el que corresponde. Cuarto, dejar de pecar, tanto interior como exteriormente. Quinto, al tomar el camino del bien, emplear el tiempo que antes se usaba para distraerse para lograr penetrar en el conocimiento del mundo. Sexto, ese conocimiento del mundo tendrá efectos negativos: hay que conocer al mundo para abominarlo. Séptimo, entrar luego en el conocimiento de uno mismo o auto-conciencia. Octavo, logrado esto, terminar en el propio aborrecimiento. Noveno, entrar ya en el conocimiento de Dios que, abandonados el mundo y el amor propio, servirá para enamorarse de El. Décimo, ese conocimiento de Dios y de Cristo, alcanzará su culminación en el correspondiente enamoramiento de ambos. Undécimo, se vendrá luego a la consideración espiritual del Credo. Duodécimo, se terminará lo andado, poniendo toda confianza en la vida eterna, para gozar de Dios y de Cristo ²⁹⁷.

El camino hacia Dios, la vía de la perfecta regeneración, es una sabiduría. Su logro no está en relación con el estado social o la capacidad intelectual, sino con la aplicación que se haga a los principios cristianos.

Esta sabiduría « que es ciencia sabrosa, es para conocer, gustar y sentir a Dios, y así, cuanto más el alma tiene esta sabiduría, más conoce y más siente y más gusta. Esta la da Dios muchas veces a una vicjecita y a un idiota y la niega a un letradazo, de tal manera que si le habláis de ella le parecerá que es algarabía o cosa semejante » ²⁹⁸.

Este principio vale tanto para clérigos como para laicos, porque, y en esto Valdés está muy cerca de Erasmo, « tanto tendrán de perfección cristiana los frailes y los no frailes cuanto tendrán de fe y amor de Dios y no más ». Y prosigue: « Este tal, fraile o no fraile, porque tiene su amor propio desordenado, teniéndolo puesto en sí, no sabe nunca cómo y en qué modo ha de amar las cosas creadas; es más, cuando quiere disponerse a amar a Dios, porque no acierta a salir de sí, nunca encuentra la vía y va peregrinando en pareceres. Este tal, fraile o no fraile, porque tiene su amor ordenado en Dios y de ahí toma el modo y la manera como ha de amar a todas las cosas creadas, y está muy ordenado y regulado en su amor propio y no ama desordenadamente cosa alguna » ²⁹⁹.

Porque, como dirá Valdés en otro lugar, la devoción para que sea

²⁹⁷ *Ibid.*, págs. 59-66; 78-71, y *Resumen General*, págs. 82-83.

²⁹⁸ *Ibid.*, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, cit., LVIII. págs. 114-15.

²⁹⁹ *Ibid.*, *Alfabeto*, cit., págs. 33-34.

buena debe comenzar por Dios. Lo primero que debe procurar todo hombre es dar con ésta, a partir de la cual, se le allanará todo lo demás y sin lo cual, en cambio, sólo conseguirá caer en un mar de vicios porque no tiene ni fe ni espíritu, y menos, en consecuencia, lumbre de caridad que le saque a flote ⁵⁰⁰.

No habrá, pues, regeneración cristiana sin condiciones precisas. En las Consideraciones abunda acerca de ellas. Los hombres, escribe, que pretenden renovarse con su ingenio o con artificios humanos, no pueden conseguirla. A lo sumo darán con una humana, hecha de carne y prudencia, o con la humana razón, semejante a la de los filósofos de la gentilidad. Esto es porque en la razón cristiana sólo tiene parte el Espíritu Santo, que es el único factor de regeneración, ya que actuando en la conciencia, el hombre descubre su elección y vocación. Si en cambio, ignorando ese operar del espíritu, el hombre pretende actuar por sí mismo, siguiendo su propio juicio, en lugar de la regeneración logrará confusión y pesar.

La técnica parece ser la misma que en Tauler: perdiéndose al mundo y a los efectos carnales, el hombre encuentra a Dios, e ignorándose a sí mismo y entregándose al espíritu, se pone en el camino del cielo ⁵⁰¹.

V

Nos ocuparemos ahora del que quizá resulte el aspecto más importante de la obra de Juan de Valdés. Presente en todos sus escritos, culmina sin lugar a dudas, en la etapa italiana de su vida, en la que lo veremos, no sólo influyendo en discípulos y admiradores, sino también, apartándose del influjo erasmiano y de lo que podríamos llamar el protestantismo escriturario.

Nos referimos a su doctrina mística de la iluminación interior, en la que se opone y supera el dato escriturario, dande el primer lugar a la experiencia del espíritu y a la lectura del « propio libro ».

Como correspondía a su posición, indudablemente vinculada a los intereses del humanismo cristiano, Valdés parte de la Escritura. Esto no puede extrañar en quien ha sentido con tanta fuerza el influjo de Erasmo y participa en general de la actitud del Evangelismo europeo. cuyos adeptos aparecían en todos los países de Occidente.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, cit., LXXXV, pág. 157.

⁵⁰¹ J. DE VALDÉS, *Consideraciones*, XXVI, págs. 105-06.

Habrá que partir de esta primera etapa para comprender la evolución posterior de su pensamiento hasta sus últimas consecuencias.

En el elogio de Valdés, tejido por C. S. Curión en la Dedicatoria que precede a la edición de 1550 de las Ciento Diez Divinas Consideraciones, se dice que, luego de los Apóstoles, nada se encontrará que haya escrito mejor que Juan de Valdés. Mientras otros escritores tomaron a las Escrituras como objeto de cuestiones y disputas, actuando como académicos y haciendo dudar de toda la doctrina del Hijo de Dios, y sus apóstoles, supliéndola con sus múltiples volúmenes de elucubraciones con el resultado de que muchos abandonarían el estudio de las verdaderas fuentes, y de discípulos de Cristo se convirtieran en discípulos de hombres, llamándose a sí mismos con desmesurada pretensión «doctores»; Valdés en cambio, volvió a llamar la atención sobre los únicos doctores que en este caso cabe considerar: Cristo y sus apóstoles, maestros de vida y doctrina ³⁰².

Uno de los méritos más señalados de Valdés fue el de volcar en castellano, por primera vez, sobre la base del original griego, parte del Nuevo Testamento y las Epístolas de San Pablo, con excepción de la dirigida a los Hebreos.

Su amigo, el poeta M. A. Flaminio, parece haber traducido los Comentarios de Valdés al italiano. De esa labor sólo se conserva la traducción y comentario de la Epístola ad Romanos y de la Primera ad Corintios, que vio la luz con el título de Declaración familiar, breve y compendiosa, obra publicada en Ginebra con rótulo de Venecia, por el calvinista español Juan Pérez, en 1556 y 57. La Traducción es, en general, fiel y exacta, sigue el texto griego fijado por Erasmo y en ocasiones, ante alguna duda, se atiene a la interpretación latina de aquél, confiando plenamente en ella ³⁰³.

En su Advertencia a los intérpretes de la Sagrada Escritura, enviada en forma de carta a su amigo Bartolomé Carranza, que fue luego Arzobispo de Toledo, entre cuyos papeles se encontró, sirviendo de cabeza de proceso, sostenía Valdés los siguientes principios: 1) Que para entender la S. E. no debía uno fiarse de la interpretación de los Padres. 2) Que como justificados por la fe viva en la Pasión y muerte del Salvador. 3) Que se puede alcanzar la certidumbre respecto de la propia justificación ³⁰⁴.

³⁰² C. S. CURION, *Dedicatoria*, cit., Basilea, 1-V-1550, págs. 63-64.

³⁰³ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos*, cit., IV, págs. 252-53.

³⁰⁴ T. M'CRIE, *Historia de la Reforma en España en el siglo XVI*, trad. de Adam F. Sosa, 2ª edic., La Aurora, Bs. As.-México, 1950, págs. 89-90.

Esta labor de Valdés parece estar en relación con el llamado « descubrimiento » de S. Pablo, autor « hallado » de continuo desde mediados del siglo xv, cuando Marsilio Ficino publica el Comentario ad Romanos.

El autor y la Epístola, como bien se sabe, aparecerán luego animando, no sólo las inquietudes del Evangelismo, sino el mismo movimiento protestante. En este sentido, como señala E. Cione, al aplicarse al estudio del espíritu paulino, supera Valdés, tanto el conocido motivo de la crítica al fariseísmo ritual, de inspiración erasmiana, como el ardiente y a veces exaltado misticismo de los « Alumbrados ».³⁰⁵

Podría ser éste el primer rasgo de su independencia espiritual respecto del maestro cuya presencia intelectual en Alcalá había pesado considerablemente sobre las preocupaciones religiosas de los españoles.

De S. Pablo habría tomado Valdés su idea central de la fe vivida con dificultad. A pesar del empeño de su amigo John Colet, Erasmo no se habría aplicado nunca a una verdadera profundización de la Doctrina de S. Pablo.³⁰⁵

En la Dedicatoria de las Epístolas de S. Pablo a Julia Gonzaga, Valdés aprovechó para exponer su método de traductor y exégeta. Esto, además de ilustrarnos sobre los procedimientos gratos a la exégesis de ese momento, nos pone en la senda de su actitud particular.

« En la traducción, escribe, he querido ir muy atado a la letra, sacándola palabra por palabra, en cuanto me ha sido posible, y aun dejando ambigüedad adonde hallándose en la letra griega, la he podido dejar en castellano, cuando la letra se puede aplicar a una inteligencia y a otra. Esto he hecho porque traduciendo a S. Pablo no he pretendido escribir mis conceptos sino los de S. Pablo. Es bien verdad que adonde me ha parecido he añadido algunas palabrillas en el texto; pero algunas de ellas se entienden en la letra griega, aunque no están escritas, y otras parece que necesariamente se han de entender. Todas estas como vereis, van señaladas a fin que las conozcais por mías, y las tratéis como os pareciere, quanto a leerlas o no leerlas... En las declaraciones que he escrito sobre lo que he traducido, me he llegado en cuanto me ha sido posible a la mente de S. Pablo, poniendo sus conceptos y no los míos. Y así en algo me he apartado, ha sido por ignorancia y no por malicia »³⁰⁶.

Las Sagradas Escrituras son el canon director de nuestros pensamientos y acciones; pero para tomarlas en su verdadera significación

³⁰⁵ E. CIONE, *Valdés*, cit., pág. 41.

³⁰⁶ Cit. por M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos*, IV, pág. 253, nota I.

hay que acercarse a ellas con el espíritu de Dios, es decir, penetrando en su texto de acuerdo con la inspiración que le dio nacimiento. En caso contrario, se les tomaría como obra de hombres y sus enseñanzas serían frías e inertes. Si esto se entiende, las Sagradas Escrituras se convertirán en el paso previo e ineludible de la vida cristiana, de donde se deduce que conviene allegarlas a todos en la lengua correspondiente, para que el pueblo cristiano encuentre en ellas su alimento ³⁰⁷.

Una buena lectura de las Sagradas Escrituras tiene sus exigencias: Hay que tomarlas con gran acatamiento y reverencia, humillando el espíritu delante de Dios, pidiéndole que alumbre el entendimiento de modo tal que lo que en ellas se entienda, sea para su gloria y luego para edificación del alma y provecho del prójimo ³⁰⁸.

La importancia de la Sagrada Escritura debe entenderse con relación al problema del verdadero conocimiento de Dios para el que Valdés indica tres etapas progresivas. La primera corresponde al conocimiento que de El se tiene por lumbre natural. Fue el que tuvieron los filósofos gentiles y todos aquéllos que no conocen a Cristo. La segunda, es la que señalan las Sagradas Escrituras en especial. El Antiguo Testamento que hacía conocer a Dios de manera imperfecta, presentándolo como airado, cruel y vengativo, indica el modo como se acercaron hasta El los hebreos. La tercera, se cumple en el conocimiento de Dios por medio de Cristo. Esta es la vía cierta, clara y segura, el camino llano, real y señorial. Este acercarse a Dios por medio de Cristo es sobrenatural y no puede cumplirse sin su gracia especial. A su vez, el conocimiento que se tiene de Cristo no puede depender de la costumbre ni ser ganado por humano ingenio o industria, sino por la luz de la fe que se consigue por el Espíritu Santo ³⁰⁹.

El conocimiento que se tiene de Dios por medio de las criaturas, dirá Valdés, es semejante al que un mal pintor tiene a través de otro que es perfecto viendo las cosas que pintó. En cambio, el que se alcanza por medio de la Escritura asemeja al que un ignorante o idiota adquiere de un famoso literato leyendo sus escritos. En una tercera etapa, el conocimiento que se tiene de Dios por Cristo, aclara Valdés, equivale que yo tengo del Emperador, del que conozco el retrato y de quien tengo referencias acerca de sus costumbres por personas muy vinculadas a él ³¹⁰.

³⁰⁷ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., págs. 161 y 183.

³⁰⁸ J. DE VALDÉS, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, XCVI-XCVII, pág. 176.

³⁰⁹ *Info.*, *Alfabeto*, cit., págs. 67-69.

³¹⁰ J. DE VALDÉS, *Consideraciones*, cit., II, págs. 5-6.

Insistiendo en la comparación, Valdés insinúa lo que será su capital concepto de la experiencia espiritual, la más perfectas de las formas de acercarse a Dios. Así dice que si el hombre se dirige a la Sagrada Escritura sólo preparado con la relación que de Dios hacen los hombres, le acontecerá que viendo la relación del Espíritu Santo, mediante la cual podemos alcanzar una noción verdadera y rectos conceptos, la convierte en mera relación de hombres, con lo que le hará decir, no lo que el Espíritu Santo pretende, sino lo que imagina la humana ignorancia. Los que por el contrario, aceptan el Evangelio y son hechos hijos de Dios por el pacto de justificación, teniendo familiaridad con El, conocen a Dios y se forman de El nuevos conceptos, no por simple relación sino por conocimiento y experiencia. Así irán a la Sagrada Escritura con nueva opinión, encontrando escrito en ella lo mismo que conocen y experimentan ³¹¹.

Insistiendo en este concepto, Juan de Valdés vuelve a referirse a la Sagrada Escritura como alfabeto de la piedad cristiana. Este es el camino que siguen los hombres doctos, leyendo en ella lo que corresponde a la piedad hasta el momento en que penetran en su ánimo, la gustan y la sienten, no con el común ingenio humano, sino con su propio afecto, en el cual imprimen las opiniones de Dios que en aquellas encontraron escritas.

De esta manera cuando quiere penetrar en algún secreto de Dios, primero se dirige al propio libro de su espíritu, consultando con el espíritu de Dios, y enseguida se dirige, para ver si ha entendido bien, a lo que está registrado en los libros santos. Así el que usa primero de las Sagradas Escrituras como si se tratara de un alfabeto, las deja luego a los principiantes, ateniéndose a la inspiración interior en la que actúa como maestro el propio espíritu de Dios, quedando la Sagrada Escritura como una conversación santa que recrea su ánimo al tiempo que le aleja de todo otro escrito que sea obra humana ³¹².

Una cosa es confiar en Dios y otra en los hombres. Valdés prefiere abiertamente, a la manera de S. Pablo, a todos aquellos que creen con dificultad. Se inclina por ellos en base a tres razones principales: 1) La verdad es más prontamente creída por aquellos a los que auxilia el Espíritu Santo. 2) El hombre que cree con facilidad, del mismo modo es engañado. 3) La persona que cree con facilidad permanece mucho tiempo en el engaño.

³¹¹ *Ibid.*, XXXVII, págs. 144-48.

³¹² *Ibid.*, *Consideraciones*, XXXII, págs. 125-26.

Cuando una persona da crédito a todo lo que se le cuenta, dice Valdés, es porque está sin el espíritu de Dios, cree por relación o persuasión humana y no por revelación o inspiración. Como la beatitud del cristiano no consiste en creer, sino en creer por revelación y no por relación o comentario, sólo la primera es cristiana y nos alcanza la santidad, trayendo consigo la caridad y la esperanza y purificando los corazones ³¹³.

Más aún, los que creen por relación, junto a algunas cosas verdaderas creen muchas falsas y pareciera que especialmente creen estas últimas.

En cambio, los que creen por revelación, sólo se atienen a las cosas verdaderas, no admitiendo ninguna de las falsas. De esto puede concluirse que es la dificultad y no la facilidad en el creer lo que debe considerarse signo de vocación. El que cree por revelación cree cuanto siente y en lo que no siente percibe una contradicción. Por eso, concluye Valdés, sólo la inspiración o revelación interior es criterio seguro para el bien creer ³¹⁴.

A propósito de esta idea de Valdés, M. Bataillon observa que es muy posible que el español pensase que antes de la venida del Espíritu Santo, los Apóstoles mismos creían en Jesús por relación, vale decir, iban un tanto desconcertados por la enseñanza del Maestro hasta el momento en que el Espíritu Santo les iluminó y comprendieron cabalmente lo que se les había dado a entender ³¹⁵.

Este motivo de la iluminación interior, que en parte debía a la inspiración de los Alumbrados, E. Pontieri cree que lo tomó de la teología mística medieval. De acuerdo con esto pensó que la razón humana podía conocer a Dios y todo lo que Él manifiesta, no sólo por sí misma, sino con el auxilio divino. Se trataba de un ensimismarse en Cristo para alcanzar la felicidad que compete al cristiano.

Lo que Valdés no parece advertir es que si se trataba de alcanzar a Dios mediante el sentimiento, apartándose de la enseñanza teológica tradicional que administraba la Iglesia, y haciendo hincapié en la propia fe, desembocaría en soluciones contrarias a la doctrina católica.

El dogma resultaba así como vaciado de su contenido sobrenatural, y desaparecía, consecuentemente, la acción carismática y santificante del sacerdocio en la vida interior del creyente ³¹⁶.

³¹³ *Ibid.*, X, págs. 37-39.

³¹⁴ *Ibid.*, XXIX, págs. 111-13.

³¹⁵ M. BATAILLON, *Introd.*, en *Diálogo de Doctrina Cristiana*, cit., pág. 230, nota 20.

³¹⁶ E. PORTIERI, *I movimenti...*, cit., págs. 72-73.

Aproximándose a su idea central del primado de la experiencia, Valdés distingue entre oración y consideración. La primera descubre y abre el camino hacia la Escritura, la consideración, en cambio, nos pone en él y nos hace caminar. Por eso, el que considera, ya ha probado en sí aquellas cosas de que habla la Sagrada Escritura, y las encuentra dentro de su espíritu. Por el contrario, los que proceden sin esa experiencia, van en la oscuridad y a tientas, y unas veces adivinan y otras se equivocan, porque no poseen en el interior la prueba de ellas, y en consecuencia no saben nunca si aciertan ni gustan de lo que aciertan ³¹⁷.

En esa penetración hacia lo interior se imponen también varios pasos. Aquí como en otros temas, Valdés procede metódicamente. La primera cosa es persuadirse que uno no se conoce. La segunda, conocer en verdad, la necesidad que tenemos de conocernos. La tercera, pedir a Dios que abra los ojos del intelecto para poderse conocer. La cuarta, dedicar algún tiempo al examen de los afectos y apetitos que llevan a la desobediencia de Dios. Esta exaltación del amor propio y de las inclinaciones mundanas nace con el pecado original, vale decir, viene con la naturaleza humana caída. La consecuencia es un estado anímico completamente contrario al deseo de elevarse hasta Dios. Por un lado, los afectos nos anclan en nosotros mismos, mientras que por el otro, todo se ama y desea por uno mismo ³¹⁸.

Para explicar mejor la relación que existe entre la acción de la Escritura y la del Espíritu Santo, Valdés recurre a un símil: La Sagrada Escritura es como una vela alumbrando en la oscuridad, el Espíritu, en cambio, es como un sol. Propone al efecto una serie de pasos y cuestiones. 1) Cuando se busca la piedad, y se enfrenta uno con la razón humana, se está mejor con la Escritura que sin ella. 2) En un lugar oscuro se podría ver mejor con el sol que con una vela; del mismo modo Dios es mejor conocido por su Espíritu que mediante la Escritura. 3) Un riesgo que puede correrse, en este caso, es que la vela se apague, es decir, quedar sin la Escritura o sin su verdadera inteligencia. 4) Cuando se busca más luz y se pone uno a agitar la vela, ésta puede apagarse. Si en busca de un mejor entendimiento de la Sagrada Escritura se recurre al intelecto humano, la Sagrada Escritura se hace humana. 5) Si ocurre que el sol entra donde arde la vela, ésta se torna innecesaria. Así ocurre que donde triunfa la inspiración del Espíritu su luz oscurece a la Escritura. 6) El que recibe la luz del sol, no arroja por

³¹⁷ J. DE VALDÉS, *Consideraciones*, cit., LIV, págs. 225-26.

³¹⁸ *Ibid.*, *Alfabeto*, cit., pág. 64.

eso la vela, por el contrario, la deja en lugar visible para que sirva a otros. 7) No es oficio propio del sol, entrando en un lugar, oscuro, mostrar todas las partes de la vela. Del mismo modo, el Espíritu no aclara toda la Sagrada Escritura sino aquellas partes de ellas que Dios quiere que se revelen al hombre ³¹⁹.

Llega así Juan Valdés a lo que podríamos llamar la culminación de su pensamiento en lo que hace al problema de las fuentes de la espiritualidad. Alejado ya de la etapa del inicial influjo erasmiano, parece volver en parte el de las conversaciones tenidas en la corte de Escalona, en la vecindad del marqués de Villena y de Pedro Ruiz de Alcaraz, y parece resentir el influjo de la mística de Tauler.

El hecho es que observamos en él como un paulatino despegarse de la inspiración escrituraria para dar preferencia decisiva a la inspiración interior, que constituye como el corazón de su enseñanza en el círculo napolitano.

Ya en el Alfabeto, diálogo de título sugestivo, había preparado el espíritu de Julia Gonzaga para la comprensión del carácter previo y transitorio de toda enseñanza de tipo externo, así se tratara de la Sagrada Escritura.

El criterio último de ese acercarse a Dios debía ser el de bucear en el alma inspirada por el Espíritu Santo. Éste sería el único libro cierto, la única autoridad que no puede engañar, y al mismo tiempo, la única guía segura que permite saber en un día más de lo que otros, estando en el mundo, aprenden en cien años. Esto, dice Valdés, porque lo que se entiende y gusta en la lectura depende del ánimo con que se lee, de modo que aún la Sagrada Escritura, estudiada sin humildad, puede resultar veneno ³²⁰.

El autor dedica preferente atención al problema de la inspiración interior en un breve opúsculo que publicó B. Croce en apéndice a la edición del Alfabeto, con el título de « En qué manera el cristiano debe estudiar en su propio libro, y qué fruto debe extraer de su estudio, y cómo la Sagrada Escritura le sirve de intérprete y comentario ». Trata allí, especialmente, la cuestión de la experiencia interior sobre la que habría de volver en las Consideraciones.

Mientras el hombre estudia en los libros que otros compusieron, escribe Valdés, conoce en primer término el ánimo de sus autores, pero se ignora a sí mismo. Sin embargo, el cristiano debe conocerse a sí

³¹⁹ *Ibid.*, *Consideraciones*, LXIII, págs. 257-61.

³²⁰ *Ibid.*, *Alfabeto*, cit., págs. 96-97.

mismo y conocer el ser que posee como hijo de Dios, por la regeneración que Cristo le brindó.

Por esta razón, Valdés dice que el primer estudio del cristiano, en el que va implícita la obligación de conocerse, debe ser el estudio del propio libro. Leyendo en él, se conocerá a sí mismo, y cuanto mejor se conozca, más pronto se desenamorará de sí y del mundo, para entregarse a Dios y a Cristo.

Esta debe ser la intención con que se lee el propio libro: Conocer que Dios no nos considera como nosotros solemos hacerlo, sino en cuanto estamos incorporados a Cristo, y en la manera como considera a su Hijo. Esto es importante, aclara Valdés, y sabed ahora (se dirige a Julia), que yo acostumbro llamar libro mío a mi ánimo, porque en él se contienen mis opiniones, tanto las verdaderas como las falsas. Al mismo tiempo en él se centra mi confianza y desconfianza, mi fe y mi incredulidad, mi esperanza y mi abandono, mi caridad y mi enemistad...

Este es, dice Valdés, mi libro, y esto es lo que yo leo en él en cada hora y en cada momento, y no hay ocupación alguna que me impida esta lección ³²¹.

El objeto de este estudio es entrar en el conocimiento de lo que uno vale por sí y de lo que vale por Dios y por Cristo, con lo que se aprecia el beneficio de Cristo y se aprende a desconfiar de uno mismo. De esa desconfianza hacia uno mismo que resulta de profundizar en el propio libro, nace la necesidad de confiar en Dios y en Cristo, y en su justicia, en la cual siempre somos justos, tanto como injustos en nosotros mismos. Otra consecuencia es que este modo, se cierran por inútiles todos los otros libros, con excepción de las Sagradas Escrituras, que vienen a servir de intérpretes y comentario para mejor entender el propio libro, en cuanto, mediante ellas, se puede pasar rápidamente sobre las cosas que no sirven al efecto ³²².

De este modo, Juan de Valdés relaciona el fruto del estudio de la Sagrada Escritura con el del «propio libro» o experiencia interior. Por medio de la primera, se descubre la vanidad de los propios afectos y apetitos que hay que anular. Hecho esto, se está en condiciones de entender mejor el propio libro, advirtiéndose si nuestro modo de vida y profesión de fe son cristianos. Se concluye así en dos tiempos que:

- 1) El hombre aprende en este caso a estimarse, no por la opinión que

³²¹ *Ibid.*, *En que manera el cristian...*, en *Alfabeto*, cit., págs. 131-32.

³²² *Ibid.*, págs. 134-35.

los otros tengan de él, sino por la que el mismo adquiere en cuanto se sea miembro de Cristo. 2) Contestando a Julia Gonzaga, Valdés insiste en el gran fruto de ese estudio: Al conocerse mejor, el hombre aprende el verdadero camino del cristiano, esto es, a desconfiar de sí y a poner toda su confianza en Dios y en Cristo ³²³.

Finalmente, es provechosa esta aplicación frente a los otros conocimientos que parecen siempre fortalecer la prudencia humana contra el espíritu, y que a la postre, son causa de muerte espiritual. Mientras aquellos otros producen soberbia, este estudio da con ella por tierra y contribuye a humillar al hombre con una sabiduría que le pone en el justo término de su relación con Dios.

De ese aprende cuál es el camino que lleva hasta Él, sabiéndose pecador y caído y conociendo que su redención consiste en la incorporación a Cristo que devuelve al hombre su dignidad perdida por el pecado de Adán ³²⁴.

En las Consideraciones vuelve Valdés sobre esta idea central: El negocio cristiano no consiste en ciencia sino en experiencia. Por eso se engañan, dice, los que piensan que no entienden las Sagradas Escrituras por falta de ciencia o doctrina humana. Por el contrario, son las que la poseen los que deben renunciar a ella si quieren alcanzar la verdadera inteligencia de la Escritura, la cual no se adquiere con ciencia y curiosidad sino con experiencia y simplicidad, porque sólo a los así revestidos, Dios revela sus secretos ³²⁵.

Si el negocio cristiano fuera ciencia, como muchos suponen, lo único que haría sería producir hinchazón y soberbia en sus cultores. En cambio, como es experiencia, también procura el afecto de los demás, esto

³²³ *Ibid.*, págs. 136-37.

³²⁴ *Ibid.*, págs. 138-39. En Tauler se encuentran expresiones que parecen preludiar algunos aspectos del pensamiento valdesiano en lo que hace al predominio de la interioridad. Así cuando dice: « Quien actúa por sí mismo cumple un pequeño servicio, pero quien se deja conducir por el Espíritu Santo, hace grandes cosas aun con pequeñas obras ». *PREDICHE*, *cit.*, pág. 44. Y también: « Por esto, el hombre que tiende a la interioridad, al verbo divino más que al externo, esto es, a las palabras de los hombres, y que quiere escuchar la palabra de Dios, no para saber sino por amor; el hombre para el que la palabra de Dios es como un manjar fragante, en el que gusta a Dios sobre toda otra cosa, quedando con fe y con amor cerca de las palabras interiores, es el hombre que tiene oídos para oír, porque posee la fuerza de comprender toda la verdad que Dios quiere manifestarle y supera las culpas, esto es, la primera muerte, evitando el estar angustiado por la pena eterna, esto es, por la segunda muerte que sigue a los pecados ». *PREDICHE*, págs. 57-68.

³²⁵ J. DE VALDÉS, *Consideraciones*, *cit.*, LV, págs. 232-33.

es, humilla y da en tierra con la prudencia humana y exalta y pone en el cielo lo que está en el espíritu ³²⁶.

No podría ser de otro modo si se tienen en cuenta las características de este negocio cristiano, que consiste en aceptar el perdón general por la justicia de Dios ya ejecutada por Cristo. Esto impone, dice Valdés, que la primera ocupación del cristiano sea el creer.

Situado ya en esta perspectiva, el autor sostiene que su conocimiento le indica que el hombre nunca es firme en la fe cristiana hasta que no tiene alguna experiencia de aquello en que cree. Esta experiencia de la fe se alcanza cuando el hombre posee la paz de su conciencia, de modo tal que siente dispuesto a comparecer ante el juicio divino con la misma seguridad e inocencia con que vivió Cristo, y como si hubiera padecido, por voluntad de Dios aquello que Cristo padeció ³²⁷.

ANGEL CASTELLAN.

(Continuará)

³²⁶ *Ibid.*, LVII, págs. 239-40.

³²⁷ *Ibid.*, CII, págs. 457-59.