

JUAN DE VALDES Y EL CIRCULO DE NAPOLES

(Continuación)

El mismo punto de partida de lo que podríamos llamar el « drama psicológico » de Lutero se sitúa en el desencuentro de las dos puntas de la relación : justicia de Dios y méritos humanos. El monje de Wittenberg, cerrando el desconcierto que le sobrecoge en la etapa claustral de 1505 a 1512, había concluido afirmando, junto con la radical corrupción de la naturaleza humana, la impotencia del hombre para producir obras meritorias.

En consecuencia, el mecanismo del proceso de salvación se precisaba en una imputación exterior de la gracia que sustraía a la naturaleza corrompida de la « massa damnata », sin alterar su esencia pecadora.

En este caso, al hombre sólo cabía la fe como adhesión consciente a las consecuencias del acto redentor ; fe que nacía en el momento mismo en que el cristiano, tomando noticia de su radical impotencia, se entregaba confiado a la misericordia divina como segura prenda de salvación.

De este planteo nació la célebre expresión « justificación por la sola fe » cuya presencia en escritos, sermones o declaraciones, aparecía como seguro indicio de heterodoxia, y era acechada por los inquisidores hasta deducirla a ultranza en afirmaciones donde, de un modo u otro, las palabras fe y justificación aparecieran vinculadas.

Como el tema de la « justificación por la fe » constituirá junto con el del « beneficio de Cristo » el nudo central del Evangelismo italiano, será necesario examinar esta cuestión en Juan de Valdés, para ver cómo se dan en él, y poder luego, en segunda instancia, apreciar hasta qué punto esas formulaciones de la Italia contemporánea se mueven en la órbita de su influjo.

Cuando se aplica a definir su concepto de fe, Valdés aclara que se refiere a aquélla que « vive en el alma, ganada no con industria o artificio humano sino mediante la gracia de Dios, con luz sobrenatural, la cual fe da crédito a todas las palabras de Dios, tanto a sus amenazas

como a sus promesas ». En virtud de ella acepta la verdad de la promesa de salvación y condenación y no duda de ella ³²⁸.

Hay dos maneras de entender esa fe, según se deduce de la Escritura. Una es la creencia y certidumbre en cosas que nunca vimos, que puede estar muerta y no suscitar obras de fe. La otra, en cambio, se refiere a la fe que es confianza y consiste en creer que Dios cumplirá sus promesas. Esta es siempre fe viva y trasunta en obras de caridad ³²⁹.

Esta segunda clase de fe, que es la verdadera, se alimenta con los datos que contiene la Sagrada Escritura. En ella, sin que nada falte, se manifiesta la voluntad de Dios, escrita por el Espíritu Santo; y a ella, por sobre cualquier otra escritura humana, hay que prestar acatamiento ³³⁰.

Punto central de esa adhesión por la fe a las promesas divinas, es el tema de la justificación. Entre todas las promesas, ninguna es más interesante y decisiva para el cristiano que la que surge del drama de la Redención. Mediante ella, Dios asegura al hombre su regeneración del pecado por la acción salutífera de la sangre del Hijo.

Ese que Valdés define como « altísimo sacrificio » fue prenda de reconciliación de los hombres con Dios, y en él reside toda la confianza de la justificación. Esto no lo da a entender la razón humana sino la fe que es la mejor y única vía ³³¹.

Nadie puede ser justo sino por medio de la fe, advierte a Julia Gonzaga en el Alfabeto, porque, y repite a S. Pablo, « el justo vive de la fe » ³³².

Los hombres sensatos saben siempre que no fue ni por ingenio, ni por su juicio, ni por humana industria, que consiguieron el bien de la piedad y la justificación. Esto sólo lo consiguieron por divina revelación e inspiración del Espíritu Santo, y lo deben saber siempre, salvo que pretendan por arrogancia saber más y mejor que todos los demás hombres ³³³.

Recordándonos algunas expresiones de Lutero, Valdés enseña que la piedad es el fruto de la justificación, porque el hombre no puede tener piedad ni adorar a Dios en espíritu y verdad, si antes no se hace justo, aceptando a Cristo y al Evangelio, apropiándose de la justicia de Cristo

³²⁸ *Ibid.*, *Alfabeto*, cit., pág. 49.

³²⁹ *Ibid.*, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, cit., LIII, págs. 106-07.

³³⁰ *Ibid.*, LXXXVI, pág. 159.

³³¹ *Ibid.*, XII, págs. 41-42.

³³² *Ibid.*, *Alfabeto*, cit., pág. 53.

³³³ *Ibid.*, *Consideraciones*, XLIII, pág. 170.

y sabiendo que en el momento mismo en que comienza a creer se torna justo, y en consecuencia, es capaz de piedad y religión ³³⁴.

Como observa Fr. D. de Sta. Teresa, Valdés nunca dice hablando de esta cuestión, « justificación por la sola fe », como tampoco lo dirán los círculos que sienten su influjo. Al respecto transcribe la opinión de Carneseccchi, emitida en uno de los pasajes de su largo interrogatorio ante la Inquisición romana.

Cuando se le pregunta por qué cree que Donato Rullo opinaba en favor de la « justificación por la sola fe », aclara : « Yo no hablé de la sola fe, sino que dije y digo que no estaba ajeno del tener la justificación por la fe, porque de esto se hablaba bastante en ese tiempo y en esa casa ». (Se refiere a las reuniones del círculo de Viterbo, orientadas por Reginald Pole) ³³⁵.

Explicando luego este matiz italiano del problema, aclara que la doctrina de la justificación por la fe enseñaba que somos justificados directamente por obra de Cristo, sin que para nada intervengan nuestras obras ni nuestra propia justicia. De este modo el perdón se otorga por la satisfacción que ofreció Cristo sin que en nada intervenga nuestra propia satisfacción. En cambio, no se dice aquí si las obras deben acompañar, informar o complementar a la fe justificante. En lo que hace a las obras, se enseña que la fe « inspirada » para existir realmente, debe ir acompañada por ellas, vale decir, que la fe se reconocerá en la medida que sea capaz de inspirar obras de caridad.

Si las obras no intervienen como mérito, deben en cambio acompañar a la fe como su expresión exterior. Al respecto, Valdés insiste de continuo en esta idea : si la fe no produce obras de caridad, no es la fe que justifica, es una simple fe enseñada que de poco sirve.

En este caso puede decirse que las obras sirven como criterio de distinción : Donde hay verdadera fe hay obras, donde no existen las obras es porque falta la fe que vivifica. Rechaza, en consecuencia, la expresión « la fe salva a todos » si esto ha de servir para cubrir la falta de buenas obras. En síntesis : Las buenas obras son como un testimonio de la verdadera fe ³³⁶.

Esto aparece relacionado con otra de las explicaciones que da Carneseccchi a sus jueces : El hombre, para Valdés, luego de haber recibido

³³⁴ *Ibid.*, XCVII, págs. 432-33.

³³⁵ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., págs. 127-28, nota 2.

³³⁶ *Ibid.*, págs. 186-87.

gratuitamente la justicia imputada, debe procurar alcanzar, mediante el ardor de la caridad, la justicia inherente ³³⁷.

Para Valdés, lo verdaderamente importante, frente al cuadro de los litigios de su época, era afirmar en este crucial problema de la espiritualidad cristiana del siglo XVI, la preeminencia de lo divino en la línea eficiente y meritoria de nuestra justificación.

Es necesario notar, frente a lo que podría ser la línea central de la ortodoxia protestante, que aquí no se advierte, ni la exclusividad absoluta de la fe, ni la mera permanencia en el concepto de gracia imputada.

Vale decir, que el llamado « beneficio de Cristo » no aparece como algo exterior que se otorgue sin que se modifiquen las condiciones internas del alma. Por el contrario, la regeneración de que habla Valdés, se produce en el alma junto con la apropiación del « beneficio », y es por lo tanto una real transformación de las condiciones interiores y de su predisposición para las obras.

Hay, en la progresión hacia el vivir cristiano, diversas etapas que guardan en Valdés estricta relación con este problema. Lo primero será hablar de « penitencia », es decir, mostrar que el hombre está realmente enfermo en su espíritu y que no se podrá curar si no acepta el Evangelio. Lo segundo será predicar la « fe cristiana », es decir anunciar ese Evangelio, que es, como se dijo, la buena nueva en la que los hombres alcanzarán su reconciliación con Dios, y al mismo tiempo una enseñanza del método adecuado para operarla por medio de la fe. En tercer lugar se predicará el « vivir cristiano », o sea, la moral indispensable de las obras en las que trasunte la adquisición de la verdadera fe.

Es indudable que para Valdés, lo que a menudo llama el « negocio cristiano » es una realidad vital. Esa tendencia a dar preferencia a los aspectos éticos sobre los doctrinarios en materia religiosa, que denuncia la presencia de Erasmo, diluida luego en los últimos escritos, se hace presente desde un comienzo ³³⁸.

Este aspecto de su obra se comprende mejor cuando se analiza en él el problema de las relaciones entre la fe y las obras, otro de los temas más debatidos en esos momentos.

En primer lugar nos advierte que las buenas obras, si han de ser trasunto de una fe viva y operante, no pueden nacer de la propia complacencia sensual o del mismo amor propio, sino del amor de Cristo que actúa en nuestras almas ³³⁹.

³³⁷ E. CIONE, *Valdés*, cit. pág. 93.

³³⁸ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., págs. 156-57.

³³⁹ J. DE VALDÉS, *Alfabeto*, cit., pág. 95.

Por esta razón, siguiendo a S. Agustín, dice que las buenas obras siguen a la justificación y no la preceden. De este modo, las obras son buenas justamente porque resultan el fruto de un alma ya justificada, cosa que, por otra parte, no puede lograrse sin el amor y caridad divinos. La primera perfección cristiana será, por lo tanto, la del amor divino y tanto mejor se hará éste presente cuanto más seamos capaces de él. Esta primera condición se cumplirá con votos o sin ellos, toda vez que se guarde el voto fundamental que se hizo en el bautismo ³⁴⁰.

Hay algunos, escribe Valdés, que quieren justificarse por sus propias obras y piensan adquirir el espíritu de Dios con sus ejercicios y afanes. A éstos puede acontecerles que, a pesar de todos sus esfuerzos, queden con la impiedad en sus almas, aunque a fuerza de disimulos quieran fingir piedad por medio de ceremonias ³⁴¹.

Si el juicio de Dios fincara únicamente sobre las obras, piensa Valdés, no habría ninguna duda sobre nuestra condenación, porque en ellas no hay ninguna bondad. Las que aparentemente se presentan como tales no suelen ser más que el producto de una contaminación del amor propio, es decir, se hacen por nuestro propio interés y gloria. De esto se deduce que si el hombre hubiera de ser juzgado simplemente por sus acciones, las cosas con seguridad no le irían bien ³⁴².

En el Comentario al capítulo VIII de la Epístola ad Romanos de S. Pablo, Valdés se expresa con claridad: Mucho más le satisface que su glorificación dependa de Dios y no de él mismo, porque sabiendo lo que sabe de uno y otro, en punto a seguridad no caben dudas. Y refiriéndose al espinoso problema de la predestinación, anota que es conveniente que cada uno piense en vivir como predestinado, poniendo su empeño en la vida eterna y dejando de lado la terrenal, que es miserable y engañosa.

En el capítulo III, al ocuparse del problema de la fe y las obras, opina que, si la justificación debiera alcanzarse simplemente por las obras de la Ley, Dios sería sólo de los judíos porque aquéllos tenían la Ley. En cambio, como la justificación es por la fe, Dios lo es a un tiempo de los gentiles y judíos y a todos justifica por la fe ³⁴³.

E. Pontieri supone que, al poner Juan de Valdés en tan enérgica rela-

³⁴⁰ *Ibid.*, *Alfabeto*, cit., págs. 34-35.

³⁴¹ *Ibid.*, *Consideraciones*, XLVII, págs. 182-83.

³⁴² *Ibid.*, XCVIII, pág. 437.

³⁴³ J. DE VALDÉS, *Comentario Ad Romanos*, VIII, cit. por Fray D. DE SANTA TERESA, *op. cit.*, págs. 195-96; *Ibid.*, III, cit. por W. ARTUS, *Los Reformadores Españoles*, La Aurora, Bs. As.-México, 1949.

ción fe y obras, no quiere salir del campo de la doctrina católica. En ésta, como señala, la práctica sacramentaria, los actos del culto, limosnas, indulgencias, peregrinajes y otras cosas, en sí mismas, en su materialidad y en el sentido vulgar que ellas decidieran de la eterna salvación, no poseen eficacia redentora alguna. El valor de las obras sólo puede fundarse en una fe viva y operante, y únicamente en este caso pueden resultar santificantes ³⁴⁴.

E. Cione, a su vez, aunque preocupado siempre, como todos los crocianos, en descubrir en estos hombres del siglo XVI, vetas prekantianas, insinúa que esa insistencia de Valdés en el carácter pragmático de la fe lo aleja de los maestros del protestantismo ³⁴⁵.

Esto explicaría el acento particular que en él alcanza la caridad, vista como complemento indispensable de la fe en una gradación que es estrictamente ortodoxa: Con la fe se cree y confía, con la Caridad se obra, y con la Esperanza se aguarda.

El tono de Valdés es siempre moderado, y algunas de sus observaciones, fuera de las sospechas de su tiempo, quedan dentro del marco de la doctrina católica.

En su antes citado Comentario ad Romanos, dice que la pretensión de justificarse por las obras es una enfermedad de las que se dicen «entre cuero y carne». Tal es su arraigo que todo cristiano debe prepararse para conocerla, luego descubrirla y finalmente sanarla.

Esta inclinación a dar relevancia a las propias obras debe ser combatida, porque aun las que tienen apariencia de piedad y justicia, suelen involucrar el pecado ³⁴⁶.

Hay en Valdés dos apreciaciones acerca del valor de las obras. Una se refiere a las obras previas a la justificación, que se requieren y existen, pero que no son las que mueven a Dios por faltarles la condición de disposiciones positivas. La otra hace a las obras luego de la justificación. Aquí, tanto Valdés como el autor del Beneficio de Cristo, del que nos ocuparemos en el próximo capítulo, sostienen que las obras no merecen la vida eterna, pero sirven para aumentar la gracia en esta vida y la gloria en la otra ³⁴⁷.

Respecto de esta cuestión que estamos analizando corresponde, a manera de comparación, tener en cuenta tanto la enseñanza de los místicos repanos como la de Lutero y Calvino.

³⁴⁴ E. PONTIERI, *I movimenti...*, cit., pág. 68.

³⁴⁵ E. CIONE, *Introd.*, en *Consideraciones*, cit., págs. XVIII-XIX.

³⁴⁶ Cit. por Fr. D. DE SANTA TERESA, *op. cit.*, pág. 185, nota 118.

³⁴⁷ *Ibid.*, pág. 292.

Esto nos ayudará a comprender mejor el verdadero alcance del pensamiento valdesiano en el marco de la ortodoxia.

J. Tauler, el místico que tanto influyó en Lutero, expresa ideas que reaparecerán luego en el monje alemán y en el mismo Valdés. El texto merece citarse in-extenso por la importancia de las afirmaciones y su trascendencia posterior. « Los que creen convertirse en hijos de Dios gracias a las frecuentes vigiliás, a los ayunos, a las fatigas, a los silencios y a los cantos; con llevar vestidos rústicos y desagradables y con el cumplimiento de muchas obras grandes y santas, sin mirar sin embargo al propio fondo interno y sin advertir que éste tiende a las debilidades pequeñas y grandes y a la condescendencia consigo mismo mientras se muestra severo con los otros y malevolente hacia el prójimo; y quedan en la enemistad, la amargura, la testarudez, la vanagloria y otras cosas semejantes, y no atienden a perder sus malos hábitos y usos, permaneciendo en la maldad de las palabras, en la ligereza de las costumbres, en el sarcasmo hacia el prójimo y semejantes, y no quieren atender a las enseñanzas y advertencias virtuosas, ni quieren conocer su íntimo fondo, son hijos del diablo »³⁴⁸.

En Meister Eckhart tenemos una idea semejante acerca del valor relativo de las obras. « Si Dios, que es todo lealtad, escribe, permite que sus amigos defeccionen a menudo, es para que ellos pierdan todo apoyo y toda consolación que pueda ayudarlos. Aquél que ama tendría, en efecto, una gran alegría en poder hacer muchas grandes cosas tales como ayunar, velar, librarse a otros ejercicios, a ocupaciones particularmente grandes y difíciles; éstas le serían un sostén, un apoyo, un soporte. Es precisamente esto que Nuestro Señor quiere quitarle; El quiere que no se encuentre apoyo y sostén sino en El sólo. Porque El quiere otorgarles mucho y no lo quiere sino por pura bondad; El será su sostén y consolación, pero en medio de todas esas grandes gracias de Dios, ellos deberán descubrir y reconocer su nada absoluta »³⁴⁹.

Estas expresiones son frecuentes en la mística católica y sólo la irritación producida por la aparición del protestantismo pudo ver en ellas un filón de heterodoxia.

En Lutero, en cambio, las expresiones son extremas: « la fe que contiene en resumen el cumplimiento de todos los mandamientos, justi-

³⁴⁸ J. TAULER, *Prediche*, cit., págs. 48-49.

³⁴⁹ M. ECKHART, *Traitées et Sermons*, trad. de l'allemand par F. A. et J. M., avec une introduction par M. de Gandillac, Aubier, París, 1942, *Entretiens Spirituels*, XIX, pág. 50.

ficará superabundantemente a todos aquellos que la poseen, tan bien, que no necesitarán nada para ser justos y píos. Hay que señalar aquí atentamente y recordar bien que es la fe sola, sin ningún concurso de obras, la que confiere la justicia, la libertad, la felicidad, como podemos aprenderlo por lo que sigue... ». « Así no tienen otro fin, (los mandamientos) que el de llevar al hombre a ver su incapacidad para hacer el bien y a desesperar de sí mismo » ³⁵⁰.

En Calvino tenemos la misma imposibilidad de cumplir la Ley : « Ya se dijo cuan difícil es a los hombres cumplir la Ley, es más, es cosa que está por encima de sus posibilidades. Por eso, si miramos a nosotros mismos, y a aquello de lo que somos capaces, no nos queda ni una gota de esperanza, y sí una confusión de muerte. La única vía para evitar esta calamidad es la misericordia de Dios que recibimos con la fe y nos restituye algo en nuestra esperanza » ³⁵¹. Y la misma indiferencia respecto a las obras : « El que posee esa verdadera inteligencia de formar uno con Dios, no pone atención en comer carne o huevos, en vestir de rojo o negro. Como la libertad reside en la conciencia, el abstenerse de comer carne toda la vida o el usar siempre la misma clase de vestidos, nada hacen en cuanto a la libertad, por eso no se es más o menos libre. Sólo es libre el que tiene conciencia libre y se abstiene » ³⁵².

Juan de Valdés se pone en directa relación con las cuestiones antecedentes : fe y justificación, posibilidad y sentido de las obras, y entra de lleno en el problema de la naturaleza del hombre, de la mediación redentora de Cristo, de la libertad del cristiano y en fin, del que parece resumir todas las inquietudes del siglo : el de las relaciones entre la Ley y la Gracia.

La desvalorización de las obras en el Protestantismo ortodoxo está en directa relación con su antropología en la que la naturaleza humana, a consecuencia del Pecado Original, había quedado radicalmente incapacitada para obrar el bien y producir obras meritorias.

Este pesimismo fundamental no parece haber sido compartido por Valdés que, si pone el acento en la preeminencia de la actitud interior, y a ella subordina los intereses de la piedad externa, no rechaza esta última siempre que provenga de la previa conversión espiritual.

³⁵⁰ M. LUTERO, *De la Libertad del Cristiano*, Ed. M. Gravier, Aubier, París, 1944, pág. 261.

³⁵¹ J. CALVINO, *Institution...*, Ed. J. PANMIER, *Les Belles Lettres*, París, 1937, II, pág. 7.

³⁵² *Ibid.*, IV, pág. 140.

A la postre todo depende, en gran medida, de la actitud que se asuma frente al problema de la situación del hombre luego de la Caída y del lugar que se asigne en el proceso de salvación a la interacción gracia-naturaleza.

Hablando con Julia Gonzaga, Valdés va a precisar su pensamiento. Dos cosas, dice, cabe considerar en el Pecado Original: Una es la culpa y la otra es la mala inclinación. La primera aparece perdonada en el bautismo mediante la fe, la segunda en cambio permanece, pero puede aquietarse y curarse por la acción de la gracia. En este camino, el cristiano, utilizando convenientemente los recursos de la gracia puede llegar casi a perder todas sus malas inclinaciones y el desenfreno de los apetitos que resultan del pecado ³⁵³.

En su último trabajo distinguirá en el hombre dos depravaciones: una natural y otra adquirida, derivando esta última de la primera, que a su vez se inflama, al decir de Valdés, por acción de la segunda.

La depravación natural, primera y condicionante, porque de su existencia nace la adquirida, sólo puede ser superada por la gracia. Para librarse de ella es menester entrar por la fe en el reino de Dios, convirtiéndose en sus hijos y superando la condición carnal por acción del Espíritu Santo.

En cuanto a la segunda, que nace del uso perverso de la voluntad, expresado en hábitos nocivos, puede abandonarse por el mismo camino. Es en relación con esta depravación adquirida que actúan las leyes y preceptos humanos que cumplen la función de librarnos por hábito y acción de lo que por hábito fue adquirido. La diferencia resulta clara: de la depravación natural que nació con el pecado del primer padre, sólo puede librarnos la gracia de Jesucristo; de la segunda, en cambio, producto de la natural, podemos librarnos por nosotros mismos mediante el uso de los frutos que la gracia pone a nuestra disposición ³⁵⁴.

En relación con este estado del hombre se pone la voluntad de Dios que también es doble: mediata y general e inmediata y particular. Con la primera gobierna el Universo, mientras que con la segunda, rige a los redimidos por Cristo. La criaturas, según su condición, aparecen como ejecutoras de la voluntad general, mientras que el Espíritu Santo, y los que de él participan, actúan la voluntad particular.

En estricta correspondencia con estas dos voluntades, se deducen las

³⁵³ J. DE VALDÉS, *Alfabeto*, cit., págs. 16-17.

³⁵⁴ *Ibid.*, *Consideraciones*, cit., VI, págs. 22-24.

consecuencias: Además, desobedeciendo a Dios, nos sujetó a la voluntad mediata del Creador y, por lo tanto, a los males y la muerte, Cristo, en cambio, obedeciéndole, reintegra a los suyos en la voluntad inmediata de Dios, que nos libra de esos mismos males.

En consecuencia, el hombre que comienza a sentir en sí el gran beneficio aportado por Cristo, debe pedir su reintegro a los resultados de la voluntad de Dios en la que mejor se expresa su máxima bondad ³⁶⁵.

Este es el momento de la dialéctica valdesiana en que puede apreciarse en toda su virtualidad la necesidad redentora de Cristo. Para que el hombre supere las consecuencias de la Caída original, se impone una relación con Dios que se sitúe en la misma línea y correspondencia que el Hijo tiene con el Padre.

Creando en la gloriosa resurrección de Cristo, la fe-confianza nos incorpora al drama cósmico de la Redención y resucitamos a un tiempo con Cristo. El adecuado mecanismo del proceso de salvación, por lo tanto, funcionará toda vez que Dios quiera para nosotros lo que antes quiso para Cristo. Corresponde al hombre, si en verdad quiere participar en esta relación entre el Hijo y el Padre, superar el escepticismo de la humana prudencia e instalarse, mediante la fe, en esa vinculación salvadora. Muriendo con Cristo, el cristiano resucita con él porque, incorporándose a la pasión del Hijo, renace luego con su gloria.

Este proceso implica en Valdés la acción de Dios en cuatro pasos: « Cristo es Hijo de Dios, que murió, resucitó y vive, y que Dios nos hace sus hijos, nos justifica, nos resucita y nos da la vida eterna ». Las dos primeras cosas se gozan en la vida presente y nos llevan a amar a Dios y a depender de El, según la obligación con la que nacemos, luego de haber vencido las malas inclinaciones. Las otras dos, en cambio, se gozan en la vida futura ³⁶⁶.

Esta certidumbre sirve de consuelo al cristiano caído en el pecado, que conoce el efecto que la mediación del Hijo tiene en la justicia del Padre. Por esto, la salvación no corresponde sólo a los perfectos sino a todos aquellos que conociendo el verdadero camino que enseña Cristo, se aprestan a recorrerlo según sus fuerzas tratando de mortificar al hombre viejo para dar vida al nuevo, y mientras no lo logran, se saben pecadores y se sienten alejados de lo que Dios quiere que sean ³⁶⁷.

Decíamos más arriba que Valdés no duda cuando se trata de afirmar

³⁶⁵ *Ibid.*, XL, págs. 156-59.

³⁶⁶ *Ibid.*, VIII, págs. 30-32.

³⁶⁷ *Ibid.*, *Alfabeto*, págs. 44-45.

la absoluta necesidad de la Pasión de Cristo. Al hacerse hombre, no sólo satisfizo por el pecado del primer hombre, sino también por los pecados de todos los hombres, pasados, presentes y futuros.

Siendo así, los que pierden el goce de esta satisfacción lo hacen por su exclusiva cuenta. La acción decisiva de salvarnos del pecado podría quedar aún entre las condiciones negativas de la Redención. Con su muerte, Cristo hizo mucho más: Nos comunicó el espíritu con el que podíamos cumplir la voluntad de Dios expresada en la Ley. Al darla, Dios comunicó su querer, pero no dio la fuerza para cumplir con él.

Fue Cristo el que vino realmente a actuar el amor del Padre, abriendo las puertas del paraíso y haciendo posible nuestra verdadera resurrección en espíritu, en esta vida, y en espíritu y carne en la vida eterna.

Esa regeneración espiritual consiste, esencialmente, en pasar de la muerte a la vida, de la vida ciega de la carne a la vida verdadera del espíritu ³⁵⁸.

El carácter ejemplar que Cristo debe revestir siempre para los cristianos, se puso en evidencia ya desde las mismas circunstancias de su vida terrena, circunscripta a la esfera de las posibilidades humanas. Esto hace posible, al margen de las grandes consecuencias ya apuntadas de la obra redentora de Cristo, que el cristiano pueda realmente en su vida convertirse en su « alter Christus ».

Seis aspectos señala Valdés en la vida terrena del Redentor que aparecen afectados por esa indispensable ejemplaridad: 1) Para engañar a la prudencia humana, Cristo vivió sin austeridad y sin grandeza. 2) Adoptó el género de vida que más fácilmente podía ser imitado por el hombre. 3) Como venía a salvar a todos, debía vivir de modo tal que con todos pudiera conversar y comunicar. 4) Si el reino de Dios, al decir de S. Pablo, consiste en justicia, paz y alegría, la vida de Cristo debía procurar despertar esos sentimientos. 5) Su género de vida debía ser el adecuado para que pudiera luego morir en forma pública y vergonzosa. De ese modo ennoblecía la vergüenza y a todos daba testimonio de su justificación. 6) Por otra parte, si había venido a predicar la regeneración y la renovación interior, su vida debía dar ejemplo de esa actitud, a fin de que los hombres no pensarán sólo en la mortificación exterior ³⁵⁹.

Así como en la teología del siglo XVI las soluciones divergentes se centraron en torno al problema de la naturaleza humana y de sus relaciones

³⁵⁸ *Ibid.*, págs. 70-72.

³⁵⁹ *Ibid.*, *Consideraciones*, LXXXIX, págs. 383-88.

con la gracia, simultáneamente se desarrolló otra corriente que podríamos calificar de heterodoxa dentro del Protestantismo. Negaba ésta el dogma trinitario y, en consecuencia, por lo menos insinuaba fuertes dudas acerca de la divinidad del Hijo.

Algunas expresiones contemporáneas, reflejadas luego en la tradición posterior, parecieron incluir a Valdés dentro del campo de las corrientes antitrinitarias. Para deslindar este problema, nada mejor que recurrir al mismo Valdés para ver qué pensaba en torno al asunto y reconocer así la veracidad de la imputación.

Al respecto podemos recurrir a un texto de las Consideraciones, que por ser la más sospechosa de sus obras, sirve bien a nuestros propósitos. De paso, en él se aclara bien tanto el sentido de la obra redentora de Cristo como el carácter de la ejemplaridad antes subrayada. «Según la generación divina, escribe Valdés, conozco que Cristo es el verbo de Dios, hijo de Dios de la misma naturaleza que el padre y una misma cosa con Él. Este mismo verbo entiendo que por obra del espíritu santo en el vientre de la Sma. Virgen vistió a Dios de carne con el intento de reparar todas las cosas por él,.. Y este verbo de Dios, este hijo de Dios, con el cual y por el cual, Dios ha reparado todas las cosas, es de la misma sustancia del padre y una misma cosa con él, y es eterno como él... Según esta divina generación, entiendo que Cristo es hijo primogénito de Dios; por su eternidad, que siempre fue hijo, y es hijo unigénito de Dios; por su singularidad, que sólo él es hijo por generación, siendo todos los hijos por regeneración »³⁶⁰.

Estas expresiones, que constituyen una buena glosa de los primeros versículos del Evangelio de S. Juan, se colocan, al mismo tiempo, dentro de los enunciados del Símbolo niceno con lo que la acusación de antitrinitarismo parece esfumarse.

En torno a la función mediadora de Cristo, no deja de revestir interés la forma como Valdés trata de conciliar en Dios justicia y misericordia. El pecado del primer hombre reclama una satisfacción por la justicia y, frente a esta necesidad, el hombre que es reincidente en la impiedad y el pecado en razón de su misma naturaleza, no podría esperar sino la eterna condenación.

Para que ésta no se consumase, Dios debía descargar el peso de su justicia sobre una víctima expiatoria, Cristo, que con su muerte eximió al hombre de su destino antes inevitable.

Conocido esto, al cristiano le es útil afirmar la justicia de Dios, al

³⁶⁰ *Ibid.*, CIX, págs. 500-04.

mismo tiempo que su misericordia, porque una y otra se concilian perfectamente en las intenciones del Creador. Fue justamente su misericordia la que le inspiró la satisfacción del Hijo, a fin de que, cumpliéndose su justicia, el hombre encontrara luego el camino de su misericordia. Para que esta vía pueda recorrerse hasta alcanzar plenamente el fruto de la Redención, el hombre debe comenzar por aceptar el cumplimiento de la justicia del Padre en el Hijo.

Así, adhiriendo por medio de la fe a los resultantes de esa regeneración, o sea, reconociendo que es el Hijo la prenda de su salvación, el hombre se convierte en cristiano, en hijo de Dios reconciliado por la pasión de Cristo ³⁶¹.

Para que esta justicia de Dios se cumpliera en Cristo, era necesario que éste asumiera cual segundo Adán la representación de la humanidad entera, uniendo en El, y a un mismo tiempo, la miseria humana y la gloria divina.

De acuerdo con esto, Valdés reconoce en Cristo dos tiempos o momentos según la generación humana: Uno de vituperio y otro de gloria. En el primer tiempo, según expresa, se le conoce como hombre posible y mortal, con todas las miserias inherentes a esa condición: Carne humana, pasibilidad y mortalidad. La única diferencia residía en el carácter de su carne, que no era de pecado ni sujeta al pecado como la del hombre. En este momento, Cristo es conocido en su humildad y mansedumbre, estimándose él mismo en esa condición en cuanto hombre entre los hombres. Al mismo tiempo se revela sumiso al mandato del Padre, aunque limpio y falto de pecado y, por lo tanto, muy justo y santo.

En el segundo tiempo, que es de gloria, sigue Valdés, Cristo es hombre impassible e inmortal, gloriosísimo y triunfante, como corresponde al que, en cielo y tierra adquirió suma potestad, haciendo que el reino de Dios se convirtiera en heredad de los hombres, a los que, en sí mismo, había muerto, resucitado y glorificado. Es en este mismo momento en que se reconoce a Cristo como Señor y Rey del pueblo de Dios, de su Iglesia y de los elegidos por Dios. Esto porque con su sangre los redimió, los libró del pecado, y de la muerte eterna, cosas todas en las que Adán los había colocado. Es así jefe de la Iglesia porque a todos comunica los tesoros de su divinidad, de la que todos participan por su incorporación a la misma en los frutos de la Redención ³⁶².

³⁶¹ *Ibid.*, XI, pág. 40.

³⁶² *Ibid.*, págs. 505-07. Acerca del papel mediador de Cristo en la vida presente, también en LXXV, págs. 313-14.

Corresponde tratar ahora al problema de la libertad cristiana, que es otro de los motivos centrales de la predicación protestante, y resulta de la conocida distinción, tanto en Lutero como en Calvino, entre hombre interior y exterior, de la que parece participar también Valdés cuando escribe: « De manera que una misma persona cristiana, en cuanto al espíritu, es libre sin reconocer otro superior que Dios; y en cuanto al cuerpo, está sujeta a todas las personas que están en el mundo de Cristo ». La libertad cristiana reside en la conciencia, porque el verdadero cristiano está libre de la tiranía de la Ley, del pecado y de la muerte, y es en cambio, señor absoluto de sus afectos y apetitos ³⁶³.

Más extensamente se ocupa del problema en las Consideraciones, poniéndonos en antecedentes de lo que son para él las relaciones entre la Ley y la gracia.

La libertad cristiana consiste en primer término en la abrogación de la Ley, que se cumplió con la venida del Espíritu Santo que sucedió a la Ley en el gobierno del pueblo de Dios. Entre los cristianos hay algunos que la intuyen por espíritu humano, otros, en cambio, la conocen por la acción del Espíritu Santo.

Hay también otra clase de hombres que ni sienten ni adivinan esta libertad, y son semejantes a los que en el pueblo hebreo adivinaban la servidumbre de la Ley y se daban a toda clase de supersticiones, ligándose, no sólo a lo que sabían era la Ley de Dios, sino también a las leyes humanas. Estos no saben en qué consiste la libertad cristiana y viven en dura servidumbre.

Los que adivinan esa libertad con espíritu humano, dice Valdés, asemejan a aquéllos que entre los hebreos no hacían cuenta de la Ley, quitando todo yugo de sí y viviendo en la licencia, con lo que tampoco ejercitaban como convenía la libertad cristiana... Estos, en general, resultan impíos y viciosos, y confunden la libertad cristiana con la licencia de la carne.

En cambio, los que sienten la libertad con espíritu santo, son semejantes a los que entre los hebreos, se aplicaban con ese espíritu a la Ley. Estos cristianos, que así entienden la libertad, saben que no serán castigados por su mala vida ni premiados por sus virtudes, sino que, en uno u otro caso, lo serán por su incredulidad o su fidelidad. Así sabrán que Dios castigará a los que no creen en Cristo, y no creyendo en El no aceptan el pacto entre Dios y los hombres y, en cambio, premiará a los que lo admiten.

³⁶³ *Ibid.*, *Alfabeto*, pág. 125.

Los que esto entienden, viven en comunión con Cristo, no cuidándose ni del premio ni del castigo, y procurando, sin embargo, que su vida transcurra como en la eternidad. Así la libertad cristiana consiste en la abrogación de la Ley, y es conocida cuando los hombres dejan de temer el castigo que importa su transgresión, sin pretender tampoco el premio por su cumplimiento ³⁶⁴.

En el sentir de Valdés, los verdaderamente libres son aquéllos que, conociéndose como rebeldes a Dios, se entregan confiados al perdón general que se predica en el Evangelio creyendo que les viene de parte de Dios. Estos, los que aceptan tal perdón, entran en el reino de Dios, renunciando al mismo tiempo al reino del mundo y al gobierno de la humana prudencia ³⁶⁵.

³⁶⁴ *Ibid.*, *Consideraciones*, XXXVI, págs. 138-42.

En torno al problema de la libertad del cristiano, Lutero había escrito: « Esto permite comprender claramente cómo un cristiano es libre en todas las cosas y superior a todas las cosas, es decir que no necesita, fuera de su fe, de ninguna obra para ser justo y conseguir la felicidad, porque la fe hace superfluo a todo el resto.

Nunca la ley y las obras pueden llevar a tal resultado, porque ¿qué cosa podría dañar o atemorizar a un corazón así preparado? Que aparezcan el pecado y la muerte y ese corazón creará que la justicia de Dios es suya y que su pecado no es suyo sino que pertenece al Cristo, así el pecado debe desaparecer ante la justicia de Cristo en la comunión de la fe... ». M. LUTERO, *De la Libertad del Cristiano*, edic. cit., págs. 275-77.

Calvino consideraba que la libertad cristiana se realizaba en tres aspectos: 1) En la conciencia de los fieles que al buscar la seguridad de la justificación se elevan por encima de la Ley y olvidan su justicia. Esto sucede porque, para la Ley, nadie es justo. Por eso, cuando se trata de nuestra justificación debemos abandonar toda meditación sobre la Ley y nuestras obras para abrazar la sola misericordia de Dios. En este caso, el oficio de la Ley es el de indicarnos lo que debemos hacer para colocarnos en el camino de la piedad. 2) Las conciencias no deben obedecer a la Ley como si fueran constreñidas por su necesidad, sino que, liberadas del yugo de la Ley, deben obedecer liberalmente la voluntad de Dios. Esto debe ser así porque nuestras obras, aun aquéllas que consideramos justas, aparecen ligadas a la maldición de la Ley. 3) Delante de Dios no hay que hacer mérito de las cosas externas, que por sí mismas son indiferentes y como tales hay que tomarlas. Esta libertad tiende a que podamos sin escrúpulo de conciencia o preocupación espiritual, aplicar los dones de Dios al uso para que fueron ordenados y en esta confianza nuestra alma alcance paz y reposo. *Institución*, edic. cit., IV, págs. 130-37.

« Cumplir la Ley no sólo es difícil sino que está por encima de las posibilidades humanas. Esta es la razón por la cual, si miramos a nosotros mismos, y vemos de lo que somos capaces, no nos queda ni una gota de esperanza, y sí, en cambio, una confusión de muerte. La única vía para superar esta calamidad es la misericordia de Dios que recibimos con fe, y nos restituye en algo nuestra esperanza ». *Institución*, cit., II, pág. 7.

³⁶⁵ J. DE VALDÉS, *Consideraciones*, cit., XIII, pág. 48.

En la progresión hacia Dios a partir de la Ley, se dan en Valdés determinadas gradaciones cuya explicitación podemos señalar a través de sus obras.

En el *Diálogo de Doctrina Cristiana*, la misión de la Ley se presentaba en su carácter pedagógico: Dios nos dio la Ley para que sepamos lo que no debemos hacer, sin que esto implicara virtud alguna de su parte. Ella nos señala nuestras limitaciones con lo que venimos a comprender qué cosas están fuera del alcance de nuestra capacidad y fuerzas.

Sólo con el favor de Jesucristo podemos cumplir algo, de donde también tomamos conciencia de nuestra propia naturaleza que nos impide hacer cosas perfectamente buenas. Al mismo tiempo sabemos que es con ese favor de Cristo que podemos cumplir todo lo que conocemos como bueno, desconfiando paralelamente de nuestras fuerzas y poniendo toda esperanza en la gracia divina ³⁶⁶.

En el *Alfabeto* da un paso más, identificando a la Ley con la regla de conciencia, de modo que esta última no es sino la Ley misma en su entendimiento. Su oficio es mostrar el pecado y aún acrecerlo. Este oficio de la Ley es semejante al que cumple el Evangelio en aquéllos que no lo reciben como Ley sino como mensajero o medio de gracia y de paz.

De este modo su propio oficio es sanar las llagas que produce la Ley, predicar la gracia, la paz y la remisión de los pecados, serenando y pacificando las conciencias y dando fuerzas para cumplir lo que la Ley muestra ser la voluntad de Dios ³⁶⁷.

En este sentido, al cristiano se ofrecen tres clases de conciencia. Algunos hay que, atendiendo a la piedad natural, que consiste en emplear el cuerpo y las facultades para los fines para los que Dios los creó, van formando su conciencia con la ley de la naturaleza, teniendo buena o mala opinión de sí mismos, según conocen su manera de vivir como conforme a los deberes de la piedad natural:

Otros, en cambio, atienden a los dictados de la piedad hebrea, que consiste en postular para el hombre el cumplimiento de leyes a las que está obligado y que atienden a la voluntad del que las hizo. De este modo la conciencia se forma según lo que conocen de sus propias leyes, y tienen de sí mismos buena o mala opinión según que vivan o no conforme a ellas. Otros, en fin, son los que oyen la voz del Evangelio que les promete la remisión de los pecados y la reconciliación con Dios, a

³⁶⁶ *Ibid.*, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, cit., XXXVI-XXXVII, págs. 81-82.

³⁶⁷ *Ibid.*, *Alfabeto*, cit., págs. 21-22.

condición de que crean en Cristo, abandonando la piedad natural y renunciando también a las pretensiones de la piedad hebrea, y abrazando, consecuentemente, la piedad cristiana.

La diferencia de ésta con las otras se manifiesta en la incorporación a Cristo, que consiste en que el hombre se considere justo, pío y santo, aunque no satisfaga ni a la piedad natural ni a la hebrea, y aun cuando no cumpla del todo con el deber y el decoro de la piedad cristiana ³⁶⁸.

Esto, porque el carácter central de la incorporación a Cristo reside en la fe, que una vez adquirida, comienza a operar la muerte, tanto de la piedad natural como de la adquirida. Mientras el hombre recorre ese camino, no le son imputados sus yerros que resultan siempre de su debilidad ³⁶⁹.

VI

Luego de sus reflexiones sobre la fe y la esperanza, virtudes que están estrechamente unidas, porque la primera engendra a la segunda, Valdés otorga el primer puesto a la caridad. La caridad es como la esencia del vivir cristiano, porque sobre ella se asienta el gran mandamiento: Amor a Dios y amor al prójimo. Así, fe, esperanza y caridad, se dan en perfecta gradación, porque el que cree, ama y espera al mismo tiempo ³⁷⁰.

En las Consideraciones es más explícito: La caridad es la más eminente de las virtudes, porque ella es la que da el gusto y el valor con que se sustenta la fe y la esperanza.

Ella sostiene y sustenta a las otras, y en cambio se apoya en sí misma. La fe puede faltar cuando no haya en que creer y confiar, y la esperanza, cuando tornado Cristo y cumplida la resurrección de los justos, no haya ya qué esperar. La caridad, en cambio, no faltará nunca, porque siempre habrá lugar para el amor y para el gusto porque en la vida eterna amaremos a Dios y a Cristo, y encontraremos gusto y sabor en la contemplación de Dios y de Cristo si en la vida presente hemos vivido con fe, esperanza y caridad, incorporados a Cristo ³⁷¹.

La doctrina espiritual de Valdés se manifiesta especialmente en su concepción del uso de los sacramentos y en su actitud frente a las devociones y prácticas exteriores.

³⁶⁸ *Ibid.*, *Consideraciones*, XCIV, págs. 416-18.

³⁶⁹ *Ibid.*, LXXXIV, págs. 359-60.

³⁷⁰ *Ibid.*, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, LIV-LV, págs. 108-09.

³⁷¹ *Ibid.*, *Consideraciones*, LXX, págs. 286-87.

En el Diálogo de Doctrina Cristiana, refiriéndose a la Confesión, pone en boca del Arzobispo la doctrina correcta: La Confesión fue instituida para sanar los pecados que se cometieron después del Bautismo. De esto se deduce que sería gran cosa que el cristiano no tuviera que usar de ella durante su vida, porque esto significaría que no cometió pecado. Valdés desea subrayar que el cristiano debe usar de ella con gran prudencia, en cuanto es remedio para las almas y no granjería ³⁷².

Insiste al respecto en el Alfabeto, dirigiéndose a Julia Gonzaga: « La confesión es una cosa tan espiritual e interior que podeis señora, creer que, si leyeseis todo cuanto se ha escrito de ella, y si oyeseis hablar de ella a los ángeles del cielo, no terminaríais sabiéndoos confesar bien, si antes Dios no mueve vuestro corazón en el conocimiento de nuestra poquedad y miseria a fin de que os humilleis frente a su divina majestad, e ilumine vuestro intelecto e inflame vuestra voluntad en el conocimiento de su infinita bondad y misericordia » ³⁷³.

En cuanto a la elección del confesor, dice Valdés a Julia que si no se puede conseguir alguien que sea a la vez experimentado y literato, hay que preferir al que tenga experiencia, porque tanto mejor conocerá el camino cristiano el que lo haya recorrido a través de la vida ³⁷⁴.

En lo que hace a la Eucaristía, Valdés parece hacer hincapié en los aspectos conmemorativos del acto, según se deduce de su comentario al capítulo XI de la Epístola ad Corintios. Luego de referir a través de S. Pablo el orden y las palabras de Cristo en la Institución, dice que con ellos se muestra que el intento del Señor fue que los cristianos por su participación en un pan y un cáliz, refresquen en su memoria su muerte. Si el propósito de Cristo fue la conmemoración, habrá que pensar que no se come y bebe para sustento corporal sino para anunciar la muerte de Cristo, trayéndola a la memoria por tanto tiempo como sea el lapso de su segunda venida.

La causa de ella fue el remedio de nuestra flaqueza, porque Cristo sabía que el ánimo humano es tan débil que si no tiene en qué fundar su fe, no bastan palabras para asegurarlo. Con el objeto de conseguir esto, por parte de los que se dicen suyos, instituyó la Eucaristía para fundar y sostener su fe ³⁷⁵.

³⁷² *Ibid.*, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, LXII-LXV, págs. 122-25.

³⁷³ *Ibid.*, *Alfabeto*, pág. 110.

³⁷⁴ *Ibid.*, pág. 115.

³⁷⁵ *Ibid.*, Comentario al cap. XI, de la 1a. ad Corintios, cit. por W. Artus, *op. cit.*, págs. 97-98.

Por todo esto, quien se dirija a la comunión debe hacerlo con el deseo ardiente de unirse a Cristo por la fe, esperanza y caridad, virtudes que deben bullir en el alma del que va a comulgar con la humildad necesaria ³⁷⁶.

Esta idea del valor conmemorativo y suscitante de la Eucaristía, destinada a incrementar la fe, que con su poder redentor pone al alma en contacto con Dios, parece acercar a Valdés a la concepción simbólica del sacramento, a la manera de Zwinglio ³⁷⁷.

A propósito de esto puede observarse en Valdés una oscilación que le lleva desde posiciones perfectamente ortodoxas, a otras que lindan con el puro racionalismo. Se ve así que la irregularidad de la doctrina de Valdés cuando sale del campo católico, no se ubica en el Protestantismo tradicional sino en las formas más extremas de la heterodoxia. No parecen ajenas a esta situación las imputaciones ya viejas que lo veían coincidiendo con algunos planteos anabaptistas y antitrinitarios.

Para ilustrar en Valdés el franco rechazo de la exterioridad cultural, debemos servirnos especialmente del Diálogo de Doctrina Cristiana.

El cristiano que se inicia en la condición de tal con las aguas del bautismo, debe fundarse principalmente en la fe y la caridad... Recoge luego el Arzobispo una observación de Eusebio en el sentido que el cristiano debe observar las ceremonias y estatutos de la Iglesia, y aclara: « Mirad, Padre, lo que yo dije que el cristiano debe tener es lo principal, lo otro es accesorio; así que, de la misma manera que no tenemos por cristiano al que no guarda las ceremonias de la Iglesia, querría yo que no fuésemos tampoco por cristiano al que no hiciese lo primero que dije » ³⁷⁸.

Quisiera Dios que aprendiésemos todos los que nos llamamos cristianos « a no hacer tanto hincapié en estas cosas corporales y externas, y a poner todo el fundamento de nuestra cristiandad en las espirituales e internas » ³⁷⁹.

De la insistencia en los aspectos exteriores del culto deriva la falsa idea que se hacen los no cristianos de nuestra condición. A propósito, cuenta Eusebio que, preguntado un hombre acerca de la diferencia entre moros y cristianos, no supo decir otra cosa sino que los cristianos no

³⁷⁶ *Ibid.*, *Alfabeto*, pág. 116.

³⁷⁷ E. PONTIERI, *I movimenti...*, cit., págs. 70-71.

³⁷⁸ J. DE VALDÉS, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, V-VI, págs. 30-31.

³⁷⁹ *Ibid.*, XIII, pág. 44.

comen carne en Cuaresma y ellos sí; y que guardan los domingos y las fiestas y otros no ³⁸⁰.

La insistencia en los aspectos externos de la fe, parécete a Valdés un adulterio espiritual. Esto se cumple cuando el alma del cristiano que sólo debe amor a Dios, y debe poner en El todo pensamiento y amor, se ama a sí misma o a cualquiera fuera de Dios.

Varón espiritual es el que gusta y siente las cosas espirituales, no haciendo caso de las exteriores y menospreciándolas como inferiores a él.

En síntesis, escribe Valdés, es aquél que, mancebo, casado, clérigo o fraile (esta es una reminiscencia del tema erasmiano) pone en Dios todo su amor y conserva la gracia del Espíritu Santo. La culpa de ciertos falsos conceptos, parecen tenerla aquellos predicadores que, desde el púlpito, mueven al público a falsas devociones, aderezándolas con cuentos y otras menciones falsas y engañosas ³⁸¹.

Buscando la raíz de lo que llama supersticiones, Valdés incurre en un razonamiento común a los autores protestantes: Aquéllas nacen porque los interesados no comprenden la revelación de lo que Dios ejecutó en su Hijo. De este modo, pasan su vida temiendo a Dios y su justicia, cuya mera existencia ya les es gravosa, y queriendo satisfacerla, se dan a escrúpulos y ceremonias. De este temor, en cambio, están libres los que por revelación llegan al conocimiento de Cristo, y tienen por cierto que Dios, siendo justo, no los castigará dos veces, en cuanto ha cobrado ya en su Hijo la deuda que teníamos con El ³⁸².

Falsa es la devoción de los que van a Misa y la pasan parloteando de continuo con el vecino, sin prestar atención a lo que se está haciendo, y los que se ensartan en oraciones pero salen sin saber lo que se dijo en el Evangelio o en la Epístola ³⁸³.

La crítica en ocasiones se hace burla, como cuando el Arzobispo se refiere a aquéllos que llevan unas cuentas colgando de un puñalejo y un librito de rezar en la manga, y oyen Misa cada día, creyendo con eso alcanzar saldo para ajustar cuentas con Dios. Eusebio, siguiendo al Arzobispo, dice que eso creen mejor si las cuentas están benditas, y endosan además un cierto habitillo de trinidad con el cual piensan, no sólo satisfacer por su justicia, sino también por la de los demás ³⁸⁴.

³⁸⁰ *Ibid.*, V, págs. 30-31.

³⁸¹ *Ibid.*, XXXIII-XXXIV, págs. 73-77.

³⁸² *Ibid.*, *Consideraciones*, XI, págs. 40-41.

³⁸³ *Ibid.*, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, LXI, pág. 119.

³⁸⁴ *Ibid.*, XXX, págs. 70-71.

Lo mismo puede decirse del cumplimiento de las fiestas que creen guardar si no casan ni cosen, aunque en todo el día no hagan otra cosa que jugar y entender en cosas peores. Se cuenta allí el caso de un campesino que sembró nabos un día de fiesta, y fue por eso reprochado, pero nada se dijo de otros que no trabajando hicieron cosas peores, lo que ciertamente no era honrar a Dios ³⁸⁵.

Habla luego del ayuno, diezmos y votos. Respecto a lo primero, hay personas, dice, que de puro supersticiosas, lo tienen de tal modo corrompido que usan de él, no según la intención de la Iglesia sino su imaginación. Otro inconveniente, y mayor, es que muchos, acostumbrados desde niños a fincar la cristiandad en el ayuno, creen que de la práctica se deriva santidad, y esto, en lugar de píos y santos, los hace supersticiosos y ruines ³⁸⁶.

Tocando el mismo tema en su diálogo con Julia Gonzaga, Valdés le aconseja estatuir el ayuno más sobre la cantidad que sobre la calidad, de modo tal que siempre que lo desee, pueda ayunar sin que nadie lo sepa ³⁸⁷.

El tema de los diezmos, en el Diálogo de Doctrina Cristiana, hace al Arzobispo más severo. Yo no digo, apunta, que no se cobren, sino que hiciésemos de ellos lo que corresponde, y ya que se nos dan para que demos doctrina, la diésemos. No es malo, agrega, que cobremos nuestras rentas, pero conviene que aquéllos que las pagan reciban por ello su recompensa, porque mientras ellos no cobren esta doctrina de nosotros, no merecemos las rentas que nos dan. Por lo demás, al margen de esta correspondencia, conviene, como anota el Arzobispo, que el resto se gaste en lo que manda la Iglesia y no en nuestro propio beneficio ³⁸⁸.

Hablando de los votos, Valdés ironiza a costas de Antronio que en el Diálogo representa al clero poco ilustrado. Al referirse a los votos del bautismo, Antronio parece no haber oído nunca hablar de ellos y sólo conoce los votos que hacen los frailes. Ante tal muestra de ignorancia, el Arzobispo le aclara que los votos de los religiosos se hacen para mejor guardar los primeros que son, para todo cristiano, los principales. Cuando el Arzobispo le explica el sentido del voto del bautismo, Antronio luego de recapacitar dice que nunca antes oyó hablar de lo que acababa de explicarse en esa reunión ³⁸⁹.

³⁸⁵ *Ibid.*, XXVII, págs. 65-66.

³⁸⁶ *Ibid.*, LXVIII, pág. 130.

³⁸⁷ *Ibid.*, *Alfabeto*, pág. 109.

³⁸⁸ *Ibid.*, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, LXIX, págs. 131-32.

³⁸⁹ *Ibid.*, VII-VIII, págs. 33-35.

Estos razonamientos del Diálogo ilustran en cierto modo el porqué de las desconfianzas que suscitó en esos momentos.

Poniéndose en la línea de la sátira erasmista e insistiendo en el con-sabido motivo de la ignorancia y falta de verdadera piedad entre los monjes de la época, Valdés no podía dejar de recoger parte de la desconfianza que suscitaba ya de tiempo el planteo del humanista holandés.

Por otra parte, las exigencias de la polémica, en este caso también, llevan a exagerar la realidad que se examina.

VII

Conviene que nos ocupemos ahora de los aspectos personales de la acción de Juan de Valdés, en lo que hace a sus condiciones de adoc-trinador y maestro, para ver luego en qué medida su pensamiento se inté-gra con el de la Iglesia en lo que corresponde al ideal de reformas y su realización.

Si como ya insinuamos, la actitud de Valdés, un poco a la manera de Erasmo, es esencialmente pedagógica, habrá que señalar cuáles son las calidades que pone al servicio de su intención.

Más que en la perfección del estilo literario, abonado por su induda-ble capacidad de escritor, la virtud principal de Valdés, al decir de D. Ricart, reside en el calor humano que irradian sus escritos y su pala-bra, apoyado por un tono persuasivo y sincero que es la manifestación exterior de su piedad. Luego de afirmar que Valdés es en lo fundamen-tal un escritor funcional porque escoge para cada tema el estilo apro-piado, distingue en él las siguientes aptitudes: La que corresponde al catequista, al comentarista bíblico, al traductor, al ensayista, y por sobre toda otra condición, al escritor vital. Pero, al margen de las bon-dades de su estilo, que son muchas, el mayor título que parece tener para colocarse entre los mejores escritores de la España del siglo XVI, está constituido, según Ricart, por sus ideas y la originalidad de su pensamiento³⁹⁰.

No parece fácil una aproximación ecuánime a las obras y a las inten-ciones de Valdés toda vez que éstas se sitúan en el campo de los intereses confesionales. Padece, por lo menos, de las mismas dificultades que las otras figuras discutidas del siglo XVI, sin excluir a personajes de cuya ortodoxia nadie osaría dudar. En ese momento particularmente delicado

³⁹⁰ D. RICART, *Valdés*, cit., págs. 9-12.

de la vida europea, todo intento de soslayar la rutina y ponerse en el camino de las intenciones espirituales, ya parecía heterodoxia. En este sentido, los contemporáneos de Paulo IV, por ejemplo, sabían bien a qué atenerse.

La obra de Valdés no podía escapar a estas acechanzas, y resultó siempre cómodo, desde uno y otro sector, apoderarse de su figura para exaltarla ó denigrarla, pero siempre, y esto no deja de ser una buena prueba del enraizamiento de algunas tradiciones, para afirmar sin vacilaciones su condición de hereje.

Es posible que, en un juego de simplificaciones, la tradición se revele cierta, por lo menos cuando señala su « irregularidad »; pero, ante figuras tan complejas, le está vedado al historiador lapidar sin juicio. Aun hombres tan explícitos como L. von Pastor y M. Menéndez y Pelayo, no dejan de hacer las correspondientes salvedades en lo que hace al balance de intenciones y realidades. El primero, que le califica de lego en materia teológica, le imputa el no haber advertido la inclinación al luteranismo que parecía ir implícita en la doctrina del Beneficio de Cristo, y luego, dentro de lo positivo, el haberse encerrado en el marco de una religiosidad sentimental lindante con la falsa mística. Aclara, sin embargo, que no estaba en su intención ni en la de sus seguidores apostatar de la Iglesia ³⁹¹.

El segundo abunda en los aspectos psicológicos de su personalidad, y considera que su gran enemiga fue la imaginación, que le llevó a un « insano y singular misticismo ». Le reconoce un gran talento docente y proselitista, aunque limitado a círculos pequeños y brillantes, por no ser su inspiración de las que seducen muchedumbres. Luego de señalar la profundidad de sus convicciones y su elocuencia persuasiva, apoyada en sólida doctrina y conocimiento de lenguas, aclara que el daño que pudo causar en el círculo napolitano, debe ponerse en relación, tanto con su propósito de no romper con la Iglesia y las prácticas establecidas, como con la suavidad de su prédica, alejada de la virulencia polémica de un Lutero. Mayor trascendencia debía alcanzar, frente a la corrupción del siglo, un hombre que hacía hincapié en la dirección moral de las conciencias, hasta el punto, y aquí Menéndez y Pelayo queda dentro del formalismo de la causa única, de considerarle muchos contemporáneos como el fundador del protestantismo en Italia ³⁹².

En las referencias mencionadas, hay dos aspectos en los que coinci-

³⁹¹ L. VON PASTOR, *Historia de los Papas*, cii., XII, págs. 398-99

³⁹² M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos*, IV, págs. 238-39.

dirán todos los autores, porque surgen de las circunstancias mismas del proceso valdesiano en Italia: Su ortodoxia formal y el aristocraticismo de su actitud pedagógica.

Al referirse a su influjo sobre Julia Gonzaga, E. Gothein subraya el papel de la fe en la enseñanza de Juan de Valdés. Ella debía sostener toda la vida, trascendiendo en un íntimo deseo de renuncia al propio ser. No deja de anotar el autor las diferencias con Lutero en torno al problema de la justificación por la fe, más íntima y personal en este caso, en que parece sentir el influjo de la mística española. Además señala con acierto el papel subsidiario de la Sagrada Escritura en el pensamiento de Valdés, frente al problema del esclarecimiento del alma que debe alcanzar su serenidad en la comunicación del Espíritu ³⁹³.

Para D. Cantimori, el procedimiento utilizado por Valdés durante su proselitismo: Manifestación de los aspectos positivos y disimulo de las consecuencias negativas frente a la doctrina oficial, es el mismo de que se valieron personajes como Ochino, Curion, Carneseccchi y Aonio Paleario, y el que no dejaron de usar, en los medios hostiles del extranjero, un Acconcio y los Sozzini.

La idea central en la que se asentaba esta actitud, partía de la noción del absoluto primado de la « reforma interior », que debía ser, ante todo, « reforma de los hombres ». Con este convencimiento, resultaba indiferente el vivir bajo una ley cualquiera en cuanto las formalidades exteriores les resultaban indiferentes.

En el caso de la Iglesia romana, pensaban que era conveniente cumplir con sus preceptos para no escandalizar a los débiles. Ya llegaría el tiempo en que, reformados los hombres, todos contribuirían espontáneamente a la reforma de la Iglesia. En esta vía, el plan era no suscitar resquemores con actitudes violentas. La paz debía facilitar la transmisión clandestina de escritos, en especial los que podían ser más objetados, al tiempo que se puntualizaban visiblemente los puntos más decisivos de la doctrina, dejando en la sombra aquéllos que ellos, en conciencia, parecían rechazar, tales como la doctrina de los sacramentos, de las buenas obras, del libre arbitrio, etc. ³⁹⁴.

También B. Croce insiste en el carácter interior de la reforma valdesiana, que permitía dar un nuevo y diverso valor a las creencias y prác-

³⁹³ E. GÖTHEIN, *L'Eta della Controriforma*, II edizione corretta, trad. di G. THIEL, *La Nuova Italia*, Editrice, Venezia, 1928, pág. 43.

³⁹⁴ D. CANTIMORI, *La Riforma in Italia*, en *Questioni di Storia Moderna*, a cura di Ettore Rotta, Dott. Carlo Marzorati, Editore, Milano, 1951, págs. 188-89.

ticas católicas. Esta reforma, penetrando en los espíritus que resultaban afines con los del maestro, y difundiéndose de hombre a hombre, llegaría a producir una renovación total.

Ya se dijo antes que para B. Croce, es ociosa la cuestión acerca de la herejía o la ortodoxia de Valdés, porque su espíritu fue condenado por la Iglesia del siglo xvi. Piensa que, si peca por poca percepción al negar el carácter herético y revolucionario de la predicación valdesiana, sería erróneo interpretarla en un sentido racional y doctrinario, como si hubiera llevado a concluir en la afirmación de la conciencia moral en el plano filosófico. Con todo, de acuerdo con las tendencias de la escuela antes apuntadas, no resiste a la tentación de señalar que, por debajo de lo que llama « envoltura arcaica y mitológica », se insinúa en Valdés el camino que lleva a Kant ³⁹⁵.

Más justa y equilibrada en las circunstancias del tiempo, parece la opinión de E. Pontieri. Luego de subrayar el carácter previo de la « reforma interior » del hombre, de acuerdo con los ideales valdesianos, para imponer en un segundo momento, y casi automáticamente, la reforma eclesiástica, como trasunto de sus directivas espirituales, no extrema el sentido de la adhesión que en su momento mereció tal planteo. No ve que hubiese hipocresía en la actitud de muchos preladados, que descartada su fidelidad a la Iglesia, pensaron encontrar en las ideas del Conquense elementos útiles para la anhelada reforma que estaba en el aire de la época y concitaba el favor de los espíritus más puros.

Se trataba, en este caso, de sacar a la Iglesia de la crisis que le consumía, pero también y coincidentemente, de encontrar un camino en la indecisión reinante acerca de los presupuestos sobre los que se edificaría la reforma, cuya necesidad no se discutía dentro del marco dogmático tradicional ³⁹⁶.

Al margen de todas estas aclaraciones, conviene no descuidar lo que bien podía ser el sentido último de la actitud de Valdés. Si cada uno es llamado según sus fuerzas, el principio podía también hacerse presente en el campo religioso: No todos sienten la piedad y la relación con Dios del mismo modo y con la misma intensidad.

Nuestro autor siente que hay dos clases de religiosidad: La del vulgo, que difícilmente supera los aspectos exteriores, y la de los perfectos, que en cambio, adoran a Dios en espíritu y verdad.

Estos últimos, para no provocar escándalo, acatan el culto exterior,

³⁹⁵ B. CROCE, *Introd.*, en *Alfabeto*, cit., págs. XIX-XXI.

³⁹⁶ E. PONTIERI, *I movimenti...*, cit., págs. 74-75.

aunque piensen que no les es necesario y aman la inspiración del espíritu divino que actúa en sus conciencias y obra mejor que las normas humanas ³⁹⁷.

En lo que hace al escaso influjo popular de Juan de Valdés, la explicación parece residir en el carácter mismo de su enseñanza y en las cualidades de su espíritu, poco apto para lanzarse a la conquista de multitudes. Esto mismo, por otra parte, no hubiera podido realizarse sin adoptar posiciones lindantes con la subversión, cosa que repugnaba al espíritu de Valdés y que contradecía el sentido mismo de la obra que se había propuesto.

Una reforma de las conciencias difícilmente admitiría la ostentosa oratoria de tribuna. Por eso, desde los primeros tiempos de su retiro napolitano, desilusionado ya del ajetreo político y de las consecuencias de su correspondencia diplomática con la que había intentado participar en los consejos del Emperador, Valdés se dedicó a un grupo selecto por su cuna y espíritu.

Sobre él habría de ejercer una fascinación que permanecería a través de los años, testimoniada en los intercambios epistolares de aquéllos que lo consideraron un numen. Como observa con acierto D. Ricart, junto a otros pocos de sus contemporáneos, trata de recoger lo más puro y refinado del humanismo cristiano para salvarlo de la estrechez de la Protesta y del arrasamiento operado por una Curia poco dada a sutilezas ³⁹⁸.

Resulta evidente que encerrándose en cenáculos, el movimiento valdesiano no podía pretender trascendencia popular, es más, es casi seguro que no la buscaba. La consecuencia fue una visión formal de esas aspiraciones en las que el pueblo vio como una zona intermedia entre las convicciones católicas y las inclinaciones protestantes ³⁹⁹.

En relación con todo lo antedicho debe ponerse la actitud de Valdés respecto de la Iglesia. Ya desde su primera obra, parece insinuar una cierta reserva, cuando luego de subrayar que sólo a Dios estamos obligados a creer, aclara que por esa razón los Apóstoles no pusieron en el Credo « en la Santa Iglesia » sino simplemente « Santa Iglesia », por la que debe entenderse a la que es santa y ayuntada al espíritu de Cristo, y no a la de los herejes ⁴⁰⁰.

³⁹⁷ J. MONTESINOS, *Introd.*, en *Diálogo de Mercurio y Caron*, cit., págs. XIII-XIV.

³⁹⁸ D. RICART, *Valdés*, cit., pág. 13.

³⁹⁹ E. PONTIERI, *I movimenti...*, cit., pág. 98.

⁴⁰⁰ J. DE VALDÉS, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, cit., XV-XVI, págs. 47-48.

Critica luego la deficiente formación del clero, tomando como base las declaraciones que pone en boca de Antronio: « siendo mancebote me metí fraile y como tenía buena voz, siendo de edad, me hicieron ordenar de Misa, aunque no sabía latín, ni aun apenas leer, porque como sabeis, a los frailes no los examina el obispo, sino sus guardianes, y así pase yo entre otros; después, por no se qué desconcierto, dejé el hábito, y también porque no me hallaba bien allí ». ⁴⁰¹.

Más importantes aparecen sus reflexiones en torno al capítulo XVI de S. Mateo, cuando se refiere al primado de Pedro. Este problema no era de los que en la interpretación pueden retirarse a voluntad: La respuesta que se diera, si era negativa, colocaba automáticamente fuera de la Iglesia. Sin pronunciarse abiertamente, según su costumbre, Valdés parece insinuar una exégesis del texto que diverge de la tradicionalmente aceptada por la Iglesia. Oigámosle: « Como gratificando y confirmando Cristo la confesión de S. Pedro, entiendo que dice: « y yo también te digo a ti que », etc., como si dijese: Tu me has confesado a mí por Mesías hijo de Dios vivo, y yo te doy a ti este nombre de piedra, y te digo más, que sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, etc. Adonde entiendo que dice Cristo que había de edificar su Iglesia sobre la confesión de S. Pedro, entiendo que el fundamento de la Iglesia tiene que ser el confesar a Cristo por Mesías, hijo de Dios vivo » ⁴⁰².

La importancia del texto reside en el hecho mismo de lo que podríamos llamar en Valdés un traspaso del primado: De la persona de Pedro se traslada a la confesión de Cristo como Mesías. Las consecuencias pueden deducirse del planteo general de nuestro autor: asentada sobre el fundamento de la confesión de Cristo como Mesías, la Iglesia parece perder su carácter histórico y positivo de organización terrenal del común esfuerzo cristiano, para tornarse en una entidad eminentemente espiritual e invisible. Casi sin violentar la conclusión, puede caerse inmediatamente en la innecesidad del aparato jerárquico y en el adogmatismo.

No sin razón señala Fr. D. de Sta. Teresa el carácter eclesiástico de la espiritualidad valdesiana. Ya desde el primer Diálogo se sobreentiende escasamente a la Iglesia de carne y hueso como representante de Dios y medio de santificación. Es evidente que la perspectiva de Valdés no se levanta, ya desde el principio, dentro del marco eclesiástico ⁴⁰³.

⁴⁰¹ *Ibid.*, XCVII, pág. 177.

⁴⁰² *Ibid.*, *Evangelio de S. Mateo*, edic. de 1880, págs. 304-05. Cit. por W. ARTUS, *op. cit.*, pág. 52.

⁴⁰³ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés, cit.*, págs. 85-86.

Con esta observación coincide E. Cione cuando advierte que mediante una activa predicación en las capas más elevadas de la sociedad, quiere Valdés reducir la Iglesia a verdadero cuerpo místico de Cristo, dejando en un segundo plano su carácter de órgano jerárquico disciplinario, para transformarlo, paso a paso, en instrumento ético-pedagógico de las almas individuales.

Por eso, hablando con Julia Gonzaga, insiste en acentuar el carácter personal de la nueva religiosidad, sin salir de la comunidad católica. Esa actitud, que podría constituir la esencia herética de la piedad valdesiana, aunque no revista formas subversivas, culmina en sus Ciento Diez Divinas Consideraciones, cumbre del subjetivismo religioso en la Italia del siglo xvi ⁴⁰⁴.

Al adoptar esta posición, Valdés se integra en una de las dos corrientes principales de la época. Frente a los unionistas e irenistas, a los que preocupa el problema general de la unión de la Cristiandad, están aquéllos que sienten como propia la inquietud de su renovación espiritual. Son estos « espiritualistas » (según la calificación que se dará luego a los miembros del círculo de Viterbo) los que dejarán el remedio de los males de la Iglesia a la Providencia Divina.

Esta actitud, definida en ocasiones como una « conversión » a las cosas espirituales, que afectaba por igual a humanistas, hombres de corte, artistas y literatos, es, ante todo, un deseo de vivir perfectamente el ideal cristiano, entregándose al estudio de los problemas religiosos. Pasan así del estudio de las letras humanas a las divinas y de los vanos entretenimientos a las serias conversaciones religiosas.

Todos estos espíritus coinciden fundamentalmente en el problema de la gracia, su necesidad y su eficacia, que debe ser acompañada por el sentimiento o experiencia aguda de la enfermedad que afecta a la voluntad libre. Por todo esto, esos anhelos se agrupan bajo la común definición de « justificación por la fe », que más que un enunciado doctrinario trasunta una vivencia del espíritu ⁴⁰⁵.

Consecuencia final de este planteo es la calma interior que preconiza Valdés. Esta actitud, que le asemeja un tanto a Erasmo, le lleva a considerar inútiles las disputas, especialmente aquéllas que ensombrecían los mejores esfuerzos del momento. Aun la cuestión del libre albedrío, que tanto preocupaba a católicos y protestantes, le deja indiferente. A propósito de ella, en la introducción al Evangelio de S. Mateo,

⁴⁰⁴ E. CIONE, *Valdés*, cit., pág. 110; *Introd.*, en *Consideraciones*, cit., pág. XIII.

⁴⁰⁵ FR. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., págs. 126-27.

refiere las palabras de Cristo a S. Pedro: « Qué a ti? Tú sígueme », con lo que parece querer indicar que lo único que interesaba era la adhesión a Cristo y la confianza que se pusiera en su acto redentor ⁴⁰⁶.

Más explícito se muestra en el Comentario a dicho Evangelio. Se refiere a la actitud de los que llama « santos del mundo », cuya característica principal es beberse los vientos, procurando atraer a todos a su religión y profesión, haciendo un cristiano aparente de un judío, moro o turco. La consecuencia es que, los así convertidos, se tornan peores, porque, sin llegar a ser cristianos, abandonan su religión. De esto deduce que el cristiano debe obrar con mucho cuidado antes de apartar a otro de su fe o cuando trata de atraerle del vivir supersticioso al vivir espiritual ⁴⁰⁷.

En las Consideraciones, vuelve sobre el tema: « En este discurso, escribe, aprendo esto, que todo hombre debe estar alerta para no apasionarse nunca en las cosas que pertenecen a la religión, (quiero decir en defender una cosa e impugnar otra con pasión) a fin de que la pasión no le ciegue de modo que venga a errar contra Dios por ignorancia nacida de la malicia » ⁴⁰⁸.

VIII

El mismo acuerdo, antes señalado, que se da entre los autores respecto del carácter personal de la reforma postulada por Valdés, se repite en las consideraciones acerca de la esencia de su espiritualidad.

Se advierte en toda su obra, a partir del período español, una línea directriz que culmina en sus últimos escritos: el teocentrismo, que debe entenderse como una valoración decisiva del elemento Dios en la vida religiosa, con la consiguiente disminución del elemento hombre. En relación con este aspecto debe ser puesta la inclinación interior de sus tendencias espirituales. Esta actitud supone la presencia de un elemento negativo que podríamos situar en la desconfianza por toda norma exterior y uso ceremonial.

Desde la sátira abierta del Diálogo hasta los tratados posteriores de acento místico, es ésta una constante de la inspiración valdesiana.

Algo resulta evidente, Valdés no cree que los medios externos de la

⁴⁰⁶ M. BATAILLON, *Introd.*, en *Diálogo de Doctrina Cristiana*, cit., págs. 136-37.

⁴⁰⁷ J. DE VALDÉS, *Evangelio de S. Mateo*, edic. cit., págs. 432-33; Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., pág. 204, nota 216.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, *Consideraciones*, CV, pág. 477.

religión sean recursos de perfección espiritual. Analizando el conjunto de su prédica se ve que éstos ocupan en sus planteos, un lugar subsidiario; los acepta, pero subordinándolos a la vivencia interior de la religión. Junto con ésta, cabe poner el carácter adogmático, ya indicado, y que se refleja en todas sus exposiciones.

No es que Valdés niegue el valor de los dogmas en materia doctrinaria, o que los rechace como fundamento de la vida espiritual, sino que poco intervienen en la dinámica de sus propósitos prácticos. A su vez, se advierte la presencia permanente del carácter ajerárquico de su perspectiva eclesíastica. No está contra la Iglesia, pero se advierte que el cristiano, en su pensamiento, no se santifica dentro de ella ⁴⁰⁹.

Dentro de su teocentrismo, en los últimos tratados se torna Cristo-céntrico, es decir, gira en torno al llamado beneficio de Cristo, que resume en sí todo el proceso de regeneración y justificación.

La tarea del cristianismo consiste en apropiarse del fruto de la Pasión para articular su vida en torno a él. Esta idea, que hará fortuna en Italia, y no dejará de influir en otros países, especialmente en España, se apoya en el carácter gratuito y universal de la obra de Cristo que el cristiano debe aceptar y agradecer con obras de virtud ⁴¹⁰.

H. Jedin señala la pasión implícita en la enseñanza de Valdés. Ese tono emocional, ausente en Erasmo, constituye uno de los aspectos capitales de su divergencia psicológica del humanista holandés; pero, a los ojos de Giovampietro Carafa, el frío escepticismo de uno y el calor espiritual del otro, no dejan de ser distintas caras de una misma inspiración demoníaca ⁴¹¹.

D. Ricart ve una comunión de intereses entre los planteos de Valdés y los de los herejes italianos. En ambos casos se da una extraña mezcla de elementos especulativos y místicos, presentes en una formación tradicionalista, clásica y patristica, que tiende a concretarse como un salto fuera de la línea, mediante el cual, a un tiempo, afirman el presente y niegan la tradición, para comprender mejor el pasado.

Deseosos de perfección, no distinguen ya entre « preceptos » y « consejos » y afirman decididamente la posibilidad de vivir de acuerdo con los últimos, cuyo alcance exponen en los cenáculos de elegidos que les tocó orientar ⁴¹².

⁴⁰⁹ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., págs. 231-32.

⁴¹⁰ *Ibid.*, págs. 167-68.

⁴¹¹ H. JEDIN, *op. cit.*, I, pág. 304.

⁴¹² D. RICART, *Valdés*, cit., págs. 47-48.

De todos modos, siempre se hace presente la aspiración de interioridad que se transparenta incluso en manifestaciones aparentemente externas como la oración.

En cuanto comunicación con Dios, la oración no puede ser nunca el recitado de una fórmula cuasi mágica que se impone objetivamente.

Para que valga en su sentido verdadero, debe brotar como un grito del alma apasionada que expresa su amor por la divinidad en el fresco dictado de las aspiraciones interiores. Al murmullo a veces ininteligible de las palabras, sucede el « ardiente deseo » que surge espontáneo, forjándose la propia expresión ⁴¹³.

E. Cione ve a Valdés en una zona intermedia entre catolicismo y protestantismo, entre lo que se llama la moral legalitaria del primero, y la teología escriturística del segundo, situándose en el plano de una nueva y original forma de religiosidad, profundamente personal e independiente de hombres y dogmas.

Creemos acertada la diferencia que anota entre Valdés y los anabaptistas y « profetas celestes », a los que a veces se le vinculó por su exaltación de la inspiración interior. En efecto, por múltiples razones, entre las cuales la fundamental, su aristocraticismo de base, Valdés no podía participar de sus doctrinas de subversión social ⁴¹⁴.

Otro matiz de su enseñanza puede encontrarse en un sentimiento latente que recuerda a Erasmo: La piedad no se ubica en determinados lugares, así sea en los claustros. Cada persona y cada hogar, podían constituirse en recintos adecuados para la realización de la vida cristiana interior que postula. Piedad y religión estarán siempre allí donde se encuentre un alma pía capaz de suscitarlas ⁴¹⁵.

Varón espiritual será por lo tanto aquél que, con independencia de su edad y condición o estado de vida, se sitúe en la búsqueda de Dios. Todas las circunstancias son buenas en su pensamiento para vivir bajo la gracia vivificante del Espíritu Santo, dejando de lado las cosas corporales para apoyarse sólo en las espirituales ⁴¹⁶.

Por todo esto se ve que hay en Valdés una identidad de fondo entre cristianismo y vida de perfección que puede reconocerse en todos sus escritos. La tal perfección no es sólo meta que aguarde a pocos escogidos sino que debe alcanzar a todos los cristianos sin distinción. Si el

⁴¹³ M. BATAILLON, *Erasmo y España*, cit., I, pág. 417.

⁴¹⁴ E. CIONE, *Valdés*, cit., págs. 83-84.

⁴¹⁵ *Ibid.*, pág. 66.

⁴¹⁶ FR. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., pág. 74.

nombre de cristiano no es sinónimo de perfección debe serlo, en cambio, de todos los que aspiren a ella.

Esto se manifestará en el dolor con que el alma confiesa que no es tal como debiera ser.

La medida de esa perfección será siempre, por lo tanto, la ley de Dios. La misma vida del cristiano queda como condicionada por esa exigencia central: Su presencia en lo concreto de la historia alcanza perspectivas sabáticas, y su existencia debe ser como un día de perfección y santificación. Ese es, por otra parte, el objetivo que debe preocupar al cristiano por sobre todas las cosas, animando sus conversaciones y llenando su vida con la idea de la santificación a que se le llama ⁴¹⁷.

La complejidad del pensamiento valdesiano, siempre en tren de resistir la fórmula definidora, explica el desconcierto que frente a él experimentan los exégetas. Como en el caso de Erasmo, su obra da para todo.

Para unos es un simple secuaz de la Protesta, para otros queda dentro de la ortodoxia, junto con aquéllos que en diversos círculos pugnan para reavivar la piedad cristiana un tanto diluída en las contingencias del siglo. Una tercera corriente de opinión, todavía, lo pone en conexión con el naciente proceso de racionalización de la vida y sus consecuencias. En este caso, Valdés se integraría con los intereses del llamado « protestantismo italiano » siempre pronto a afirmar, tanto en la Península como en tierras extranjeras, una decidida independencia espiritual.

El adogmatismo fundamental de esta corriente: Castellion, Acconcio, Ochino, Socino, que se manifestó en una elaborada doctrina de la tolerancia en ese inclemente siglo xvi, parecía encontrar en la obra de Valdés suficiente punto de apoyo ⁴¹⁸.

Con todo cabe anotar que, si en el caso de Ochino algunos de sus planteos podrían derivarse del contacto que en Nápoles tuvo con Valdés, en los otros debe afirmarse simplemente el carácter original de la Protesta en Italia, impregnada en el campo doctrinario de racionalismo y misticismo.

El racionalismo de los emigrados, que en parte los llevará al Unitarismo, nació en cierta medida, de la inspiración humanística que les lleva a racionalizar el dogma y a especular libremente sobre él con actitud de filósofos.

En este caso la Revelación parece transformarse para ellos en una

⁴¹⁷ *Ibid.*, págs. 65-66.

⁴¹⁸ E. PONTIERI, *I movimenti...*, cit., págs. 58-59.

simple tradición que hay que examinar con la misma actitud crítica con que otros habían explorado documentos y leyendas del pasado.

IX

Ha llegado el momento de ubicar a Valdés en relación con las otras figuras de su tiempo, tanto en lo que hace al problema de los influjos como al de las concomitancias y diferencias que el español pudo tener con ellas.

En primer lugar se impone un deslinde doctrinario respecto de los intereses representados por Erasmo en la trayectoria de su influjo español y europeo. Esto porque es frecuente, y no es menester insistir demasiado en la afirmación, presentar a Valdés como la resultante de un capítulo del erasmismo español.

Esta tentación, debida al peso indudable de la figura de Erasmo, como ya tuvimos ocasión de apuntar, parece constituir la esencia de una anotación de A. Renaudet imbuído de la idea del pan-erasmismo en las expresiones evangélicas del siglo xvi. Si esto quedara reducido a España no saldría de lo comúnmente aceptado que tiende a ver en el espiritualismo peninsular del siglo un mero epifenómeno del influjo erasmiano. Sin embargo, el autor pretende mucho más e instala su trascendencia en el marco italiano que no sólo fue el que menos la sufrió sino que adelantándose al resto de Europa, en ésta como en otras cosas, llega a Erasmo a través del círculo de Oxford.

Por lo tanto no parece adecuado decir que en Italia y España, los reducidos grupos heterodoxos que la Inquisición dispersó, fueron llevados a la Protesta por la crítica de Erasmo y lo que el autor llama su « libre cristianismo ». Luego de afirmar que el movimiento reformador se desprendió en España de la inspiración de Erasmo y prosiguió luego su camino cuando los secuaces del holandés fueron perseguidos, dice que en Italia la espiritualidad erasmiana que enseñó el castellano Juan de Valdés en Nápoles, precedió al desarrollo de la Protesta que fiel a la crítica del Norte, sobrepasó pronto a Lutero y aún al mismo Calvino, para desembocar en el racionalismo teológico de Socino ⁴¹⁹.

La relatividad de tal afirmación se pone de manifiesto en la misma atribución a Valdés de un evangelismo erasmiano que justamente el Conquense superó en la etapa italiana de su labor.

⁴¹⁹ A. RENAUDET, *L'Heritage d'Erasmus*, en *Rivista di Letterature Moderne*, 1950, I, págs. 22-23.

Como veremos enseguida, el influjo de Erasmo es sólo uno de los varios filones que convergen en Valdés durante el período español para quedar luego oscurecido por el predominio de una inspiración mística ajena al holandés.

Más equilibrada parece la opinión de R. Bainton, que parte de las corrientes espirituales que habrían conformado el pensamiento de Erasmo en los primeros años de su actuación europea. El humanismo parece llegarle a través de la *Devotio Moderna*, y su simpatía por los llamados « píos paganos » nace en la Academia Florentina, con sus latentes ideales de una piedad adogmática, espíritu cosmopolita y pacifista y el amor por la antigüedad clásica y cristiana. Todo esto fue hábilmente utilizado por una sátira orientada a señalar el formalismo de la piedad contemporánea. Todos esos elementos, en cierta medida habrían pasado a Valdés, y de éste a Ochino, aunque el autor no deja de señalar la presencia muy anterior de un platonismo franciscano en S. Buenaventura⁴²⁰.

En lo que hace a la aceptación de Valdés, más que la sátira fue la religiosidad erasmiana la que habría conformado su pensamiento. Durante su etapa italiana, el desdén por las especulaciones había ido más allá de los límites señalados por el maestro.

Creemos acertada la vinculación con Tauler que ya tuvimos ocasión de mostrar a través de algunos textos, aunque parece un tanto ociosa la afirmación de la superioridad del misticismo de Tauler sobre el de Erasmo porque este último nunca sintió la religiosidad en el marco de la mística, y su aporte, dentro de las inquietudes del siglo XVI, en lo que tiene de original, se limitó a señalar, con particular vigor, la vaciedad del formalismo ritual, dando preferencia al culto interior y a la imitación de Cristo, objetivo final de una vida auténticamente cristiana.

Si algo le separa de Valdés, que prefirió la quietud de los cenáculos, es su innato instinto de polemista, que le convirtió pronto en el blanco de las iras monacales, y le puso en la necesidad de justificarse de continuo, reabriendo siempre nuevos debates. Por eso mientras la fama de Erasmo cumplió su ciclo dentro del siglo, la de Valdés quedó un tanto oscurecida hasta los procesos que sufrieron algunos de sus amigos y sólo en los siglos posteriores su doctrina mereció por motivos siempre diversos, particular atención.

Tratando de mostrar la vinculación de Tauler con Valdés, Bainton subraya el carácter especial de la ascesis mística en el alemán, destinada

⁴²⁰ R. BAINTON, *Bernardino Ochino, versione dal manoscritto inglese di Elio Gianturco*, G. C. Sansoni-Editore, Firenze, 1940, págs. 40-41.

a lograr la transformación del hombre en Dios. Para lograr este resultado hay que emprender el camino de la regeneración interior, aniquilando al hombre viejo junto con sus apetitos carnales, el amor propio y las prácticas de la piedad exterior.

Todos los medios habituales: Escritura y sacramentos quedan reducidos a la condición de medios desde el momento que todo intento de asaltar el Reino del cielo con prácticas y obras meritorias, no deja de revelar falta de verdadero amor. En Valdés el influjo de Tauler se hace sentir especialmente en lo que hace al dogma de la remisión de los pecados que, de acuerdo con su explicación, no consiste tanto en el perdón de los pecados individuales, como en el cambio de naturaleza espiritual que debe producirse en el pecador.

La tesis más audaz aparece con la afirmación según la cual la encarnación de Dios en el hombre toma el lugar de la remisión del pecado por la muerte propiciatoria de Cristo. Dios, cuya profunda esencia es el amor, no necesitaría así ser propiciado. Lo único que le separa del hombre es el temor de éste, que se manifiesta en la creencia que el perdón es imposible sin satisfacción. En este sentido, si Dios estableció la expiación fue para aplacar los escrúpulos del hombre ⁴²¹.

Con todo, y de acuerdo con las ideas ya examinadas de Valdés, no nos atrevemos a aceptar la incorporación de esta tesis, porque el español no deja de afirmar en ningún momento la necesidad de la muerte redentora de Cristo, y ve en el gran beneficio de la Pasión, el punto de partida para comprender las relaciones entre la naturaleza caída y la justicia de Dios.

Es justamente en torno a este problema donde otros autores ven desarrollarse la trama de las relaciones con el pensamiento erasmiano. La idea central de Erasmo nace del optimismo frente a la cuestión de la salvación del alma, cuya llave se encuentra en la libre y voluntaria adhesión de la fe en el valor universal de la muerte de Cristo. Por eso, también en Valdés, el contenido sobrenatural del Cristianismo parece quedar como supeditado a sus exigencias morales, y el acatamiento del dogma cede el primer lugar a la presencia de una vida que concuerde con lo exigido por las normas evangélicas. En este caso la creencia en el dogma parece menos importante que las acciones puestas a su servicio. Esto explica, en ambos, el indiferentismo dogmática y la insistencia en las exigencias éticas ⁴²².

⁴²¹ *Ibid.*, págs. 42-44.

⁴²² E. PONTIERI, *I movimenti...*, cit., págs. 59-60.

Hay otros elementos que permiten hablar de un encuentro entre Erasmo y Valdés. Dejando de lado las enseñanzas del Diálogo de Doctrina Cristiana, el más erasmiano de sus escritos, en las obras posteriores pueden anotarse otras similitudes. En primer término, la afirmación del cuerpo místico de Cristo como base de la caridad cristiana y medida de juicio, en cuanto en él se encuentran verdaderamente los hombres en su condición de hermanos. El segundo elemento es el llamado « irenismo » religioso, basado en la tolerancia y en la impugnación del proselitismo fanático que ya señalamos más arriba.

Con todo, aún en este aspecto caben diferencias: En el holandés se descubre un ideal de paz y unanimidad cristiana; en Valdés, en cambio, se percibe la desconfianza en el poder que puede tener la razón humana para convertir y elevar al hombre a la vida religiosa, junto con la decidida afirmación del papel apostólico que, en cambio, corresponde a la gracia.

Una discordancia parece descubrirse en el objetivo final al que ambos apuntan: Erasmo piensa en la restauración de la Cristiandad, Valdés parece hacer hincapié en los intereses individuales de cada cristiano. Por eso el primero es realmente una figura europea y se constituye en el maestro de su tiempo; el segundo, en cambio, no siente esa necesidad con raíces culturales y confía más en la acción directa sobre algunos espíritus.

Más que para prepararse intelectualmente a ser digno discípulo de Cristo, a Valdés la Escritura le interesa como fórmulario vital ⁴²³.

El viejo tema del « concéte a ti mismo » presente en la sabiduría griega y en el cristianismo, parece proporcionar un nuevo motivo de enlace entre Erasmo y Valdés a través de algunas fórmulas del *Enquiridion*. La insistencia del español en la importancia preeminente de la lectura del « propio libro », o sea de la conciencia iluminada por el Espíritu, es como en Erasmo, y aún con mayor insistencia, el medio de reconocer las propias limitaciones para entregarse a Cristo ⁴²⁴.

En un todo de acuerdo con las tres etapas del itinerario geográfico-espiritual de Valdés: Escalona, Alcalá, Nápoles, ya se habló de la creciente superación espiritual del español que paulatinamente se habría desprendido del influjo erasmiano. El primer Valdés, autor del Diálogo que trasunta el influjo explícito de la atmósfera intelectual de Alcalá, es un secuaz de Erasmo que nada tenía de luterano.

Conocida la aversión del círculo de Wittemberg, que acusaba a

⁴²³ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., págs. 236-40.

⁴²⁴ M. BATAILLON, *Introd.*, en *Enquiridion*, cit., págs. 27-28 y 31.

Erasmus de ser el peor enemigo del Evangelio, no puede suponerse, en ese momento, una adhesión de Valdés a la subversión alemana. Si luego Valdés se separa de Erasmo no es por haberse plegado al luteranismo sino simplemente por el desarrollo de algunos principios que en esa primera obra se encuentran en estado latente. Así, por ejemplo, la afirmación, puesta en boca del Arzobispo, en la que se dice que el reino del pecado no encuentra más límite que el que le coloca la plenipotencia de la gracia. Luego, en el Alfabeto, desarrolla una idea que se hará paulatinamente importante en la temática valdesiana: La del papel subsidiario de la Escritura, reducida a la función de intérprete para la lectura del « propio libro »⁴²⁵.

Quizá el aspecto más importante de esa diferencia que se va ahondando, entre Erasmo y Valdés, reside en la concepción aguda que de la gracia tiene este último. En el *Enquiridion*, el « miles christianus » parece proceder seguro bajo la armadura que le brinda la palabra divina; en cambio, en Valdés, el hombre está como desnudo y sumergido en el pecado del que sólo puede salvarlo la gracia que merecerá en la medida en que tome conciencia de su propia nada. No es que Erasmo descuide las exigencias de la incorporación a Cristo, pero subraya la adhesión del hombre a la voluntad salvadora de Dios que lo incluye en un beneficio que otorgó una vez para siempre.

Siguiendo el argumento del *Enquiridion* se insinúa la idea de una sabiduría cristiana, que comunicada basta para infundir horror al pecado y a la falsa piedad. Alcanzada la meta, poco costará convencer al alma de que toda vida espiritual nace en Cristo, en un movimiento que va de la cabeza a los miembros.

El colocarse en esta situación, y percibir esta presencia de Dios en el hombre, casi equivale a estar salvos. En Valdés el proceso es otro, a la vez más íntimo y difícil. Este socorro divino no corresponde al hombre sino en el momento mismo en que, explorando en su ser, comprende que sin la gracia, « gratis data », nada puede hacer que sea en verdad bueno⁴²⁶.

Aquí vuelve a ponerse en evidencia el motivo central que separa a ambas actitudes. Más intelectual, Erasmo parece confiar en una instrucción basada en el texto escriturario, que por la voluntad divina que en él se contiene tendría efectos salvadores. En actitud mística, Valdés ignora toda instrucción que no sea la de la voz interior espiritualmente

⁴²⁵ *Ibid.*, *Introd.*, en *Diálogo de Doctrina Cristiana*, cit., págs. 125-29.

⁴²⁶ *Ibid.*, *Ibid.*, págs. 130-32.

iluminada y destinada a derrumbar la humana confianza para producir la exaltación del gran acto de amor que engendra y trasmite la gracia.

Más optimista, Erasmo se funda en los intereses espirituales del humanismo; Valdés, más pesimista si cabe el término, incita a una meditación acerca de la vanidad del saber humano para depositar toda esperanza en el gran beneficio de la Redención.

En la medida en que se acercaba a los místicos, y confiaba en la acción sobre las conciencias individuales, Valdés desintelectualizaba el proceso e ignoraba la noción de comunidad cristiana que no dejó de preocupar siempre a Erasmo.

R. Bainton señala algunas diferencias entre Valdés y Lutero: El primero admite la justificación por la fe, pero no le otorga más importancia que la concedida por Erasmo o Tauler. Lo importante para el español parece ser en este caso no subrayar demasiado la rectitud exterior ni hacer violencia al cielo. Se mostraba respetuoso hacia las autoridades y, como la mayor parte de los místicos, estaba despojado de todo sectarismo.

Su pensamiento al respecto es bastante claro: La religión no se tornaría más pura por el hecho de que el creyente cambiase de vestido, lugar o iglesia. En lo que hace a sus relaciones con los círculos italianos, es posible que contribuyese, en alguna medida, a socavar la idea que tenía Ochino de la vida monástica y de la austeridad como pasos previos para alcanzar a Cristo, aunque sin haber visto bien la necesidad de la « imitatio Christi »⁴²⁷. Aquí también haría hincapié en la idea que la perfección no residía en las prácticas aun cuando éstas apuntaran a la purificación, sino en el cambio de disposición interior. Por otra parte, el tema de la importancia secundaria de las prácticas y obras de piedad, tales los ayunos y las peregrinaciones, por ejemplo, no sirve para determinar el cuadro de las influencias porqué son comunes a todos los « Spirituali » del siglo xvi.

Diferencias importantes se observan entre Valdés e Ignacio de Loyola. « Siempre habrá, escribe M. Bataillon, dos tipos de meditación: una la de Erasmo y Valdés, más reflexiva, más emancipada de la imaginación, más propensa a contentarse con fórmulas abstractas. Otra, la de Iñigo y de tantos místicos, más atada al cuerpo, cuyas acciones impulsivas (que son pasiones del alma) vienen a disciplinar mediante el espectáculo de la divina Pasión, y que debe valerse del influjo que sobre los pensamientos tienen las actitudes corporales, punto este en que la práctica de

⁴²⁷ R. Bainton, *op. cit.*, pág. 49.

Iñigo — y de la Iglesia católica en general — se adelanta a la teoría de Descartes »⁴²⁸.

Hay otros factores que explican la actitud discordante de ambos personajes: Ignacio de Loyola había sido soldado; Valdés, en cambio, era docto. Esta diferencia inicial explica la trayectoria posterior de ambas actitudes misionales: Los Jesuitas, volcados a la acción; los valdesianos, a la meditación en círculos pequeños y selectos⁴²⁹.

El Valdés de Nápoles, en la medida en que se alejaba de Erasmo, parecía volver a sentir el influjo de Pedro Ruiz de Alcaraz y de las conversaciones de Escalona. Convertido en « maestro espiritual », su prédica se desintelectualiza y se apoya en la « experiencia interior ». El jefe de los « Alumbrados » había insistido en la presencia prepotente y en la eficacia de la acción divina que venía a coincidir con la nada del hombre para arrancarle a las inclinaciones que llévan al mal.

Reaparecen con igual vigor las condenas a toda obra que pretenda especial merecimiento, al temor que engendra servidumbre y a la vanagloria de la propia acción. Dígase lo mismo de la desaprobación de las obras y devociones externas.

Con todo, no conviene generalizar haciendo de Valdés un alumbrado a la manera de Alcaraz. Nuestro autor le sobrepasa en diversos aspectos, tanto en lo que hace al temperamento como al equilibrio espiritual, saber y unción.

Otro factor importante en el proceso de diferenciación de ambas figuras, está dado por la trascendencia europea que preocupa paulatinamente a Valdés. Su horizonte es más amplio: su salida de España y su estada en Italia ampliaron el marco de su formación y al margen del erasmismo hasta él llegaron los esfluvios del evangelismo europeo.

Valdés esboza una teología Cristocéntrica, con acento en el problema del pecado y de la gracia que se vinculan directamente con el drama de la salvación.

En síntesis, corresponde decir que el alumbradismo reaparece en Valdés como una reminiscencia del período español y de la atmósfera sorbida en su juventud. Es un elemento que ha quedado en el fondo de su conciencia y que de tanto en tanto aflora en sus datos centrales. Más que en algún definido contenido doctrinal, el alumbradismo se hace presente en su actitud general: Plenipotencia de Dios, e inanidad del hombre, que conducen a la postulación de la confianza en el obrar divino⁴³⁰.

⁴²⁸ M. BATAILLON, *Introd.*, en *Enquiridion*, cit., págs. 77-78.

⁴²⁹ F. CHURCH, *I Riformatori...*, cit., I, pág. 80.

⁴³⁰ FR. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., págs. 235-36.

A pesar de las diferencias profundas, hay algo de común en las tres grandes figuras del siglo xvi que más influyeron en Italia: Loyola, Valdés y Servet. En todos ellos, al decir de D. Ricart, trasparece el individualismo peninsular con su característico extremismo, su falta de medida y de equilibrio. Sería el radicalismo místico en Valdés, intelectual, anti-institucional y antidogmático en Servet, autoritario y dogmático en Loyola ⁴³¹.

Cada uno de ellos habría ejercido en Italia un influjo distinto: Valdés, habría reavivado la devoción de las clases altas; Loyola, regenerando la Iglesia en su cabeza y miembros, Servet, esbozando una doctrina antitrinitaria que hizo fortuna en un importante sector de la Protesta italiana. De este modo ese movimiento habría sido la resultante de la unión del misticismo español con la lógica italiana ⁴³².

La capacidad de estos tres españoles no dejaría de ser reconocida por el mismo Teodoro de Beza, que veía en ellos a los más pertinaces representantes de la superstición española. El discípulo y secuaz de Calvino no dejaba de advertir agudamente que ninguno de los tres podía coincidir con el partido ginebrino: Ignacio de Loyola, por católico; Servet, por antitrinitario, y fautor, en consecuencia, de la más peligrosa herejía que podía instalarse en el seno del Cristianismo, repudiada a un tiempo por católicos y protestantes; Valdés, por su «irregular» doctrina que no conformaba ni a católicos ni a calvinistas, especialmente en la formulación contenida en las Consideraciones donde culmina su misticismo adogmático ⁴³³.

Para finalizar con el capítulo de las vinculaciones, digamos que, aun cuando con un menor sentido de la catolicidad, Valdés no puede ser separado por completo de los intereses de los «Spirituali» que encontrarían en el círculo de Viterbo bajo la tutela de R. Pole, su asiento natural ⁴³⁴.

⁴³¹ D. RICART, *Valdés*, cit., pág. 14.

⁴³² F. CHURCH, *op. cit.*, I, pág. 31.

⁴³³ Carta de Teodoro de Beza a Antonio Carro, Epist. LIX, en *Epist. Theologicalium Liber unus*, Genevae, 1573, pág. 276. Cit. por D. RICART, *Valdés*, pág. 14, nota 7.

⁴³⁴ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., pág. 395.

X

Con todo lo dicho hasta el presente, y a pesar de los intentos de valoración objetiva, la figura de Valdés no parece salir airosa de la común confusión ideológica del siglo xvi. Acechada por todos los extremismos, su doctrina parece servir para las caracterizaciones más encontradas, desde los planteos del evangelismo moderado hasta las formas últimas del antitrinitarismo.

Convendrá, en consecuencia, utilizar las observaciones más juiciosas para tratar de soslayar el farragoso campo de los intereses polémicos, en una ubicación que, sin pretensiones de definición exhaustiva, conserve por lo menos, la imprescindible objetividad que debe exigirse aún en materia tan compleja.

En general, casi todos los autores que se ocuparon de las ideas de Valdés, coinciden en afirmar la dificultad de su incorporación a un cuerpo determinado de doctrina. Ya en 1869, en su obra sobre los hermanos Valdés, Stern señalaba con suficiente claridad las dificultades de todo enfoque absoluto, y marcaba las diferencias fundamentales que la distinguían de las corrientes espirituales de su tiempo. Frente a las enseñanzas de los místicos alemanes, subrayaba el carácter práctico de su pensamiento, destinado a suscitar una regeneración de las conciencias individuales.

Con respecto a ciertas tendencias que florecían en la corte de Margarita de Navarra, a las que parecía acercarse por el papel que otorgaba al sentimiento, insistía en el verdadero alejamiento del mundo. Respecto de Erasmo, con el que tenía en común las ideas sobre la perfección cristiana y el estudio de la Biblia, da mayor relieve a la experiencia de la salvación alcanzada por Cristo. Finalmente, si coincidía con Lutero en la justificación por la fe, no extraía de ese postulado las consecuencias del alemán, aceptando la autoridad de la Iglesia⁴³⁵.

Heep, por su parte, insistiendo en que el misticismo de Valdés era una « religión » y no una « confesión », que podía por lo tanto, ser aceptado por todas las confesiones, aclaraba que por la elevación interior del sentimiento religioso podía ser considerado un « reformador católico del siglo xvi », mientras que, al subrayar como ápice de la vida

⁴³⁵ A. STERN, *Alfonso y Juan de Valdés*, pág. 91. Cit., por Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., pág. XLIII, nota 54.

religiosa el papel de la inmediata experiencia de Dios, parecía ser un moderno protestante ⁴³⁶.

A su vez, A. Meozzi, coincide en definir como « inspiración » la actitud de Valdés, sacándola del campo de las confesiones y tornándola, por lo mismo, inclasificable. Por eso, si queda fuera de la ortodoxia católica, tal se definió en Trento, tampoco puede explicarse por el protestantismo de la Confesión ausburguesa de 1530 ⁴³⁷.

Los especialistas dedicados al estudio del conjunto de problemas espirituales de la época, parecen preocupados por la idea de asir el nudo central en torno al cual se edifica la posición de Valdés.

M. Bataillon, experto conocedor de todo este proceso, cree que Valdés no debe ser considerado en modo alguno un conciliador de dogmas. Para él, todo el que quiera resolver cuestiones casuales que se refieren al servo arbitrio o al dogma trinitario, se plantea problemas insolubles. Su estudio debe encararse, no sólo en torno al sentimiento que mueve su prédica, sino también respecto de la trascendencia de su influjo en los círculos que le siguieron de un modo u otro. A Valdés, a la postre, hay que verlo en la entraña misma de esa zona neutra de la justificación por la fe que durante un lapso de veinte años de « anarquía religiosa » fue como un lugar de paso entre Roma y Wittenberg ⁴³⁸.

Preguntándose en qué pudo consistir la herejía valdesiana, E. Cione, no la ve en alguna desviación respecto del dogma católico sino en la clara indiferencia que mostró por todas las definiciones objetivas de la verdad revelada. Más que a las definiciones dogmáticas, nuestro autor atendió a la « certeza » que se experimenta en la interioridad del espíritu, de acuerdo con su definición según la cual, « el negocio cristiano no es ciencia sino experiencia », lo que parece implicar que la verdad única se reflejaba con matices diversos en cada una de las conciencias individuales ⁴³⁹.

Esto implicaba, no puede dejarse de ver, un trastrueque de los fundamentos mismos en que se asentaba, no sólo la Iglesia católica sino también las que habían fundado Lutero, Calvino y Zwinglio ⁴⁴⁰.

⁴³⁶ HEEP, *Juan de Valdés*, págs. 193-94. Cit., por Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., pág. XLV.

⁴³⁷ A. MEOZZI, *Studi su Juan de Valdés*, en *La Rassegna*, 1939, págs. 207-08. Cit., por Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., pág. XLVI.

⁴³⁸ M. BATAILLON, *Erasmus y España*, cit., II, pág. 97.

⁴³⁹ E. CIONE, *Introd.*, en *Consideraciones*, cit., págs. XIV-XV.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, pág. XVI.

El depósito dogmático administrado por la Iglesia que constituía la razón misma de su existencia comunitaria, dejaba paso a un manojó de experiencias individuales en las que la fe vivida, más que aceptada, se hacía subjetiva y de valor trascendente, y a ella se adhería desde el plano de la aceptación individual que la tornaba inmanente. Todo el dogma parecía así quedar reducido, según se vio antes, al hecho central de la Pasión de Cristo que ponía al cristiano en el camino de su regeneración espiritual...

Recientemente, Fr. D. de Sta. Teresa, a través de un análisis minucioso de las doctrinas sostenidas en el período pre y post-tridentino, trata de poner la enseñanza de Valdés en relación con las doctrinas fundamentales de los « Spirituali » italianos. No ve ninguna razón para separar la obra de Valdés de la corriente espiritual en la que está sumergida y que era a la postre ortodoxa. Sus fórmulas, que el poeta Flaminio y los miembros del círculo de Viterbo, profesaban como católicas, no parecen ocultar, en su opinión ninguna herejía, ni ser tampoco la consecuencia de una hipócrita negación de la Iglesia católica.

La falta de una fórmula clara, que las circunstancias no permitieron, no le parece obstáculo para afirmar su ortodoxia de fondo. En cuanto al espinoso problema del mérito dice que Valdés no consideraba al justo incapaz de obras buenas y agradables a Dios, lo que negaba era que éstas, que podían aumentar la gracia y la gloria, pudieran merecer por sí mismas esa gloria que ya Cristo había conquistado con su Pasión.

No duda que la espiritualidad de Juan de Valdés, por lo que llama sus « ambigüedades y exageraciones », por su subjetivismo, y por la imprecisión de que hizo gala en lo jerárquico y dogmático, quede fuera de la verdadera espiritualidad católica tal como se manifiesta luego en Trento. En sus rasgos generales, esa fe queda presa en la confusión y escasa claridad del evangelismo de la primera mitad de siglo. Le parece cierto que Juan de Valdés, aun por razones de temperamento que trasuntaba doctrinariamente, quedó fuera del sentido beligerante que España y Roma evidenciaron en el período de la llamada Contrarreforma. Es la suya una fe católica que se ha contaminado con el subjetivismo de los alumbrados y los sentimientos antijerárquicos de Erasmo, más el fervor confuso y adogmático del evangelismo europeo e italiano ⁴⁴¹.

Más delicado es el problema del dogma trinitario. Diversos autores, a partir de algunos testimonios contemporáneos de Valdés, han creído

⁴⁴¹ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., págs. 412-14.

encontrar en él fundamentos para una imputación de antitrinitarismo. La acusación parece nacer de la necesidad psicológica de ubicar a Valdés dentro de algún campo concreto de ideas.

Vista la disconformidad de su pensamiento respecto de los dos grandes campos de lucha ideológica, el católico y el protestante, se buscó adentrarlo en una tercera posición, común a algunos italianos contemporáneos, la de los llamados « herejes » de la Protesta, sector en el que entraban, un tanto confusamente, todos los llamados « espíritus libres » o « reformadores espirituales » que expresarían en su labor la unión de aspiraciones humanísticas con actitudes místicas ⁴⁴².

La historia de esta atribución comienza en el siglo xvi, y a ella no son ajenos hombres de ambas militancias.

Giorgio Biandrata, decidido antitrinitario, en un opúsculo dedicado al dogma en cuestión, escribe lo siguiente: « ¿Qué decir de Juan de Valdés, clarísimo por su linaje y piedad? Entre los escritos publicados, manifestación de su capacidad de erudito, que para nosotros quedaron, escribió que de Dios y de su hijo no se puede saber otra cosa que uno es Dios altísimo padre de Cristo: Y único señor nuestro Jesucristo su hijo, que fue concebido por el Espíritu Santo en el seno de la virgen: uno y de ambos Espíritu » ⁴⁴³.

Señalado el origen de esta atribución, Fr. D. de Sta. Teresa dice que Sand en 1684 agregó por su cuenta, a las anteriores afirmaciones de Raemond, Caracciolo y Boverio, la idea del antitrinitarismo de Valdés, utilizando como prueba un texto de Juan que habrían utilizado los maestros de las iglesias de Sarmacia y Transilvania, pero que no se encuentra en ninguno de los escritos del autor.

La aseveración fue recogida en 1685 por Baillet que coloca a Valdés junto con Servet y Spinoza entre los enemigos de la Trinidad ⁴⁴⁴.

D. Ricart, deseando trazar la filiación histórica del antitrinitarismo en el siglo xvi, la reconstruye del modo siguiente: De Carneseccchi habría pasado a Vergerio, de este a Curion, y de Curion a Lelio Sozzini y a Giorgio Biandrata. Por este trámite se habría prolongado luego hasta el príncipe Radziwill. Así del valdesianismo se habría llegado al Socinianismo de los siglos xvi y xvii.

⁴⁴² D. RICART, *Valdés*, cit., págs. 18-19.

⁴⁴³ G. BIANDRATA, *De falsa et vera unius Dei Patris Filii et Spiritus Sancti cognitione* Libri duo, Edidit D. Cantineri-Feist, *Per la Storia degli eretici italiani del secolo XV. In Europa*, Roma, Reale Academia d'Italia, 1937, pág. 109.

⁴⁴⁴ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., pág. xxxv.

De acuerdo con este planteo, Juan de Valdés estaría en los inicios del moderno pensamiento religioso, y esto explicaría que los polemistas presbiterianos del siglo xvii asociaran su nombre a los socinianos, los swenkfeldianos y los familistas, es decir, a los herederos de los herejes de la Protesta y a los iniciados de las sectas místicas contemporáneas. En el sentir del autor, esta asimilación estaría justificada por los antecedentes apuntados ⁴⁴⁵.

Basándose en un texto de las Consideraciones, Menéndez y Pelayo cree posible afirmar el antitrinitarismo de Valdés, y agrega que de las muchas veces que nombra a Jesucristo, sólo una vez le llama Dios. Concluye que es « arriano » y que en su « concepto », Cristo tiene la imagen de Dios como la tenía el hombre antes del pecado » ⁴⁴⁶.

Páginas más adelante, tratando de ubicarlo en el encuentro de corrientes doctrinarias, lo define como « luterano cerrado en materia de justificación y fe, como unitario en la Trinidad y en lo restante como iluminado, predecesor de Jorge Fox y de Barclay ». Su misticismo, por otra parte, sería un epifenómeno de las especulaciones de la mística renana ⁴⁴⁷.

Refiriéndose a la opinión de los valdesianos que militan en el campo protestante, D. Ricart dice que a pesar de su empeño de reivindicar su adhesión al dogma trinitario, hay que admitir en que falta al pensamiento valdesiano precisión y claridad en la materia.

Agrega que cuando murió, joven todavía, su sistema estaba en formación y a lo sumo podría deducirse su evolución posterior por la de algunos italianos que en cierto modo estuvieron en contacto con él y se reunieron en Basilea luego de la emigración: B. Ochino, C. Curion, L. Sozzini y S. Castellion ⁴⁴⁸.

Por último, E. Cione, analizando el contexto de las consideraciones 72 y 85, y en manera especial las 95 y 109, rechaza la imputación de antitrinitarismo ⁴⁴⁹.

Frente a este conjunto de observaciones, en pro y en contra del antitrinitarismo de Valdés, caben siempre algunas aclaraciones. Si se aísla a Valdés del contexto de su época, y de los círculos en los que se movió

⁴⁴⁵ D. RICART, *Valdés*, cit., págs. 45-46.

⁴⁴⁶ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos*, cit., IV, págs. 264-65.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, IV, págs. 276-77.

⁴⁴⁸ D. RICART, *Valdés*, cit., pág. 47.

⁴⁴⁹ E. CIONE, *Introd.*, en *Consideraciones*, cit., pág. xiv.

y que lo siguieron, y se le considera, especialmente en función de las Consideraciones, un miembro aislado del grupo de los llamados reformadores espirituales, es posible con este a priori, admitir el de su antitrinitarismo. La tentación no deja de ser fuerte si se tiene en cuenta que hacia esa versión de la Protesta, derivaron muchos de los que parecían participar de su misma indiferencia por el aparato dogmático.

Conviene no olvidar, a propósito de esto, que el mismo Erasmo no escapó a la acusación.

En segundo lugar, la comparación con los italianos tendrá siempre un valor relativo: No es completamente exacto que un Ochino o un Vermigli hayan pasado al Protestantismo por influjo de Valdés. Lo que aconteció durante el contacto napolitano fue un simple acuerdo de puntos de vista en torno a inquietudes espirituales que aún no habían alcanzado la virulencia posterior. Acuerdo en el que, por otra parte, participaron, cabe siempre recordarlo, personajes como Julia Gonzaga, Flaminio, Carnesecchi, Bonfadio, etc., que nada tuvieron de antitrinitarios, y en algunos casos de protestantes.

Confundir en esos años anticlericalismo con protestantismo es exponerse a conclusiones apresuradas y dudosas. Por este motivo no creemos que la evolución posterior de algunas figuras pueda servir de término de comparación para deducir un posible paso de Valdés a posiciones extremas.

Cabe aún otra observación a propósito de lo dicho con tanta seguridad por Menéndez Pelayo. Todos los antitrinitarios, por la lógica interna de su afirmación central, no vieron en Cristo más que a un maestro de vida, un hombre de Dios que realizó durante su tránsito terreno, el ideal de la perfección cristiana. Fue, en última instancia, el hombre que todos debieron ser. Y nos preguntamos, en este caso, ¿su Pasión ocuparía el lugar decisivo que sin lugar a dudas tiene en la temática valdesiana? ¿Qué sentido tendría, en este caso, el beneficio de Cristo, que es justamente el motivo central de la enseñanza de Valdés y de otros de sus contemporáneos a él más allegados?

Nos parece que ante estos interrogantes cabe concluir que la imputación de antitrinitarismo es una deducción relacionada con los otros aspectos indicados más arriba.

XI

Fuera de los círculos italianos en los que influye, la enseñanza contenida en sus libros se extiende posteriormente a toda Europa. En primer lugar actúa en España, a través de Fray Bartolomé Carranza de Miranda y de Carlos de Seso, ampliando los efectos de su primer Diálogo ⁴⁵⁰.

El tema principal de ese influjo es el del beneficio de Cristo, que aparece con todo vigor en las circunstancias del proceso a Carranza en XI-1559, a través de una declaración de Fray Francisco de Tordesillas, colegial de S. Gregorio de Valladolid. Este, exponiendo, dijo que solía dicho Arzobispo encarecer mucho el beneficio de Cristo, fruto de su Redención, y lo importante que era el comprenderlo. Precisando, enseñaba que la Pasión de Cristo pertenece al cristiano, con sus sufrimientos y trabajos, desde el momento en que eran los pecados de los hombres los que le crucificaban. En entender este hecho central residía toda posible bienaventuranza. ⁴⁵¹.

La presencia de Juan de Valdés es también evidente en Cervantes, aunque no le cita por el estigma de herejía que sobre él pesaba. Se hace sentir, especialmente, a través de la técnica de los primeros diálogos, y en los consejos que D. Quijote da a Sancho ⁴⁵².

Si bien coincide con el motivo central del evangelismo del círculo de Meaux, se aparta de él por la escasa preocupación que demuestra ante el problema de la reforma general, y por las raíces alumbradas que subyacen en su especulación. En cuanto al paulinismo, era éste un tema demasiado adentrado en la Europa de ese tiempo como para discutirse aquí el problema de su posible filiación ⁴⁵³.

Especialmente notable es el influjo de Valdés en los movimientos religiosos de la Inglaterra de los siglos XVI y XVII, especialmente entre Cuáqueros y Familistas, en poetas como George Herbert y Daniel Rogers ⁴⁵⁴.

Luego de haber recorrido en sus rasgos fundamentales la vida y la obra de Juan de Valdés, estamos ahora en condiciones de abocarnos al

⁴⁵⁰ D. RICART, *Valdés*, cit., págs. 31 y 33.

⁴⁵¹ *Ibid.*, pág. 37, nota 14.

⁴⁵² M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Estudios y Discursos de Crítica Literaria*, Santander, 1942, I, págs. 329-30. Cit. por A. VILANOVA, *Erasmus y Cervantes*, cit., pág. 6.

⁴⁵³ FR. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., págs. 246-47.

⁴⁵⁴ D. RICART, *Valdés*, cit., págs. 63-64; 87, nota 28; 110; 126-27.

estudio de su acción espiritual en Italia, que a partir de las conversaciones con un núcleo selecto de amigos en el círculo de Nápoles, se irradiará luego a otros centros.

Estos últimos, sin perder su originalidad, sentirán la trascendencia de algunos de sus conceptos, especialmente aquéllos que, como el beneficio de Cristo y la justificación por la fe, resultaban estímulo eficaz para las meditaciones en torno a cuestiones capitales que preocupaban a los hombres de la época.

Esto dará también motivo para un análisis circunstanciado de los rasgos fisionómicos del Evangelismo italiano y de las primeras manifestaciones protestantes.

Se verá así, en qué medida, algunas entre las más discutidas figuras peninsulares, dependen o no de Valdés, hasta dónde llegó su influjo y hasta dónde las coincidencias se deben, no a la consabida relación discípulo-maestro, sino al encuentro de corrientes diversas en torno a temas comunes.

Tan erróneo sería al respecto negar la trascendencia de Juan de Valdés, como el explicarlo todo en función de sus enseñanzas.

(Continuará).

ANGEL CASTELLÁN