

JUAN DE VALDES Y EL CIRCULO DE NAPOLES

(Continuación)

LOS CIRCULOS ITALIANOS

I

Italia no podía escapar a las inquietudes del siglo, y aquí también se observan las dos vetas del movimiento religioso: Evangelismo y Protesta, aunque en menor proporción esta última, y condenada a la postre a expresar las formas de su modalidad nacional en el exilio.

Dentro del marco de la ortodoxia, se observa la acostumbrada coincidencia de una acción que viene de lo alto, por vía jerárquica, que culminará en Trento, y la que depende, en cambio del esfuerzo de círculos restringidos que, en diversas ciudades, y bajo la inspiración de clérigos y laicos, se va a dar a la tarea de renovar la espiritualidad desgastada en los últimos dos siglos.

Al respecto habría que señalar en el campo religioso, lo que es dado observar en el marco del arte y la literatura. Con el siglo XVI se observa un cambio de orientación que tiende a modificar, en muchas ocasiones a anular el optimismo que había florecido en la especulación antropológica de la Academia Florentina.

Las circunstancias externas no son ajenas a este cambio: Italia se convierte, a partir de 1894, en el campo de lucha entre España y Francia, que disputan el dominio político-diplomático del área occidental de Europa. Esas guerras, al par que denuncian la impotencia de la Nación que había acaudillado el movimiento ascendente de la cultura y la economía, dejan en sus hombres un sedimento de amargura y desilusión que lleva a un nuevo aflorar del apocaliptismo sumergido, aunque no completamente eliminado, en el siglo anterior.

El derrumbe espiritual de Italia, consecuencia del desastre que involucraba a territorios, familias y fortunas, había encontrado adecuada expresión en la predicación de Savonarola.

Mientras una parte del clero defecciona en su misión, atrapado en actitudes mundanas, los más sensibles al ambiente y las urgencias contemporáneas: altos dignatarios, clero común y aún ermitaños que bajan a las ciudades, reclaman la atención de los hombres sobre su destino final ⁴⁵⁵.

Conviene no engañarse al respecto. Es bien cierto que en muchos casos el mal ejemplo y la franca corrupción habían descendido de lo alto, desde las mismas gradas de la Silla Apostólica y del Sacro Colegio; pero, al mismo tiempo, todo un sector de la jerarquía reaccionaba contra ese estado de cosas y exigía una clara reforma de usos y costumbres.

Centrándose en algunas nuevas fundaciones, como el Oratorio del Divino Amor, hombres como Sadoletto, Giberti, Gaetano de Tiene, Juan Pedro Carafa, Contarini, Pole, Cortese, Morone, Seripando y otros, venían repitiendo, en la doctrina y en las obras, la necesidad de una recuperación.

La actitud general que los identifica lleva a una simplificación de la vida religiosa, dejando en un segundo lugar la especulación filosófica, para dar preferencia a la lectura y meditación del Evangelio junto con la puesta en práctica de obras de caridad y asistencia social destinadas a las masas desvalidas. Como dice D. Cantimori, en este caso la solución parecía ser, no una reforma de las « cosas sagradas por medio de los hombres » sino una « reforma de los hombres por medio de lo sagrado ».

Estos impulsos, aunque despojados del carácter unitario que se advertía en otros países pueden caer bajo la denominación general de Evangelismo ⁴⁵⁶.

⁴⁵⁵ D. CANTIMORI, *La Riforma...*, cit., pág. 181.

No parece fuera de propósito una observación de A. Tenenti: « No sintiéndose en lo íntimo ni católico ni protestante, y a pesar de su tardía toma de posición, Erasmo buscó permanecer fiel al jefe inmortal de la Iglesia que sólo podía garantizarle el éxito y el premio ». *Il Senso della Morte e l'Amore della Vita nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1957, pág. 252. Con todo, convendría agregar que esa prescindencia en el fondo se refería al choque exterior que, al alejar las posibilidades de acuerdo en lo que hacía a la reforma de la Iglesia, se le ocurría estéril.

Al respecto, el mismo Erasmo no deja lugar a dudas: « De animo meo nemo potest ambigere Poteram in Lutherana ecclesia esse coryphaeu, malui totius Germaniae in me concitare odia quam ab Ecclesiae consortio discedere ». *Opus Epistolarum*, VII, 2037, 268-70. Cit. por G. PAPARELLI, *op. cit.*, pág. 85, nota 3.

Su temor, y al mismo tiempo su ambición, parece ser: « Vide ne e Roma degeneris in Babylonem ». *Carta al Cardenal Grimani*, Lovaina, 17-XI-1517. Cit. por G. PAPARELLI, *op. cit.*, pág. 81, nota 6.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, págs. 183-84.

Este movimiento pareció nacer de la idea, grata de Egidio de Viterbo, y luego a Pole y Seripando, que Platón lleva a S. Pablo, y en lo que hace a las actitudes exteriores, se manifestaba en un cierto espíritu conciliador frente a los protestantes, representado por el Cardenal Contarini en la Dieta de Ratisbona.

Este acentuarse de la piedad evangélica, traía consigo toda una crítica de los abusos, junto con la necesidad de reformar la cabeza y los miembros del cuerpo eclesiástico que debía ser conservado en el marco de la ortodoxia.

Esta inspiración, por las mismas características de su nacimiento, quedó reservada a círculos escogidos de clérigos y laicos, con escasa trascendencia popular.

Para estos hombres, Roma estaba lejos de ser la Babilonia irreformable que decían los protestantes. Era, por el contrario, la cabeza de la que había que partir para operar la restauración del cuerpo herido de la Cristiandad. Lo que podía advertirse era que esa recuperación no significaba en todos la misma cosa, y la meta a alcanzar era en un caso la Iglesia de los Padres, en otros, la del período anterior al Cisma de Avignon, y para otros aún, la que parecía centrarse en los ideales conciliares. Esta reforma que se postula no apunta a las instituciones y al dogma, sino a las costumbres y la disciplina ⁴⁵⁷.

Esta actitud general no ignoraba los inconvenientes que debían superarse en su realización, por el estado deplorable en que se encontraba la vida religiosa del tiempo, derivado, en gran parte, del escaso cuidado que se ponía en el reclutamiento del clero, defecto ya señalado para España en el primer Diálogo de Valdés.

Era común, entre los burgueses de las ciudades, que deseaban preservar la dote de una de sus hijas, el poner a las otras en un convento, con las consecuencias que eran de imaginar: encerradas en los monasterios, sin amor ni vocación, estas maldecían el día y la hora de su enclaustramiento, y en lugar de tornarse beatas, se llenaban de rabia por su destino ⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, págs. 184-85.

⁴⁵⁸ A. VISCONTI, *L'Italia nell'epoca della Controriforma, dal 1515-1713*, A. Mondadori, Editore, Milano, 1958, pág. 71.

Otros testimonios coinciden en señalar, con estas y otras causas, la decadencia de la vida religiosa en los conventos femeninos de Italia.

Uno de los motivos que pueden anotarse fue la costumbre de conceder en ellos hospitalidad a damas de la alta nobleza. Su presencia contribuía a dislocar la disciplina y a relajar las costumbres. P. PASCHINI, *I Monasteri Femminili in Italia nel'500*, en *Pro-*

La desconfianza de los llamados « espirituales » hacia el estado presente de la capital del mundo cristiano, aparece elocuentemente testimoniada en las opiniones del P. Bernardino, miembro del Oratorio del Divino Amor, fundado por Gaetano de Thiene y Juan Pedro Carafa en 1516, fecha en que León X aprobó las constituciones de la nueva entidad. Estando en Saló, uno de los centros donde se unían la piedad y la acción social y asistencia, Bertazzoli escribió pidiendo consejo al P. Bernardino acerca de un meditado viaje a Roma. La respuesta no deja de ser explícita y reveladora. Luego de disuadirle enérgicamente, le da el motivo principal : « perche quella corte non e' loco atto a farvi prendere qualche bono desiderio e costume ». Para apoyar su opinión le ponía el ejemplo del obispo Giberti, que sólo acudía a ella por estricta necesidad, y decía que « chiunque vi sta si non per necessitá, tenete per certo che lui ha poca cura de li boni costumi et del anima sua » ⁴⁵⁹.

En esa Italia del siglo XVI, se mezclaban extrañamente paganismo y piedad. No obstante el pésimo ejemplo de la Curia romana, así descalficada por la opinión de los « espirituales », no todo se había perdido, especialmente en el seno de las viejas familias del pueblo, donde la piedad se mantenía viva y operante. Al margen de la prevaricación que se observa en la superficie, en el fondo esa sociedad sigue moviéndose en torno a intereses cristianos, adherida a las creencias tradicionales, como aprontándose a constituirse en la levadura de la regeneración.

Esto podría también deducirse de la capacidad de reacción que se advierte en algunos altos prelados del tipo de Hércules Gonzaga y Alberto de Brandeburgo. Luego de haberse puesto a tono con las modas reinantes, y de haber sido ejemplo de fatuidad y conducta escandalosa, estos hombres se sienten aún capaces de levantarse y dar el primer paso hacia una nueva vida más a tono con su condición. Es más, se tornarán, en sus respectivas diócesis, y a pesar de los evidentes defectos de formación, en abanderados de la reforma tridentina ⁴⁶⁰.

blemi di Vita Religiosa in Italia nel Cinquecento, Atti del Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Bologna, 2-6-IX-1958), Editrice Antenore-Padova, 1960, pág. 33.

Otro señalaba los reflejos de una situación social : Se entraba en el claustro para resolver el problema de la subsistencia sin mayores fatigas y escasa o ninguna vocación y las más de las veces sin la edad adecuada. En lo que hace a las niñas se entendía resolver el problema de la dote de las mayores, y la entrada en el claustro de las menores permitía redondear los patrimonios. *Ibid.*, págs. 36-37.

Las consecuencias están señaladas por el cronista veneciano Priuli : Muchos conventos semejabán a públicos lupanares y burdeles. *Ibid.*, pág. 45.

⁴⁵⁹ A. CISTELLINI, *Figure della Riforma Pre-Tridentina*, Morcelliana, Brescia, 1948, págs. 112-15.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, págs. 112-15.

Otros hubo también, como se dijo, que no se dejaron ganar por la corrupción del siglo, y vinculándose entre sí, vivieron idénticos anhelos y cumplieron iguales esfuerzos bajo una común esperanza, leyendo los mismos libros y explayando aquellas cuestiones que más parecían atraer a las almas en esos años de desconcierto: la gracia, la predestinación, y la necesidad de una reforma de la Iglesia.

En esos círculos, por medio de un conocido juego de acción y reacción, influiría Juan de Valdés, y, a su vez, sería él también influido, en ese intento ya señalado de operar una reconstrucción moral de las conciencias que fuera como el primer paso para la reforma total que estaba en el aire ⁴⁶¹.

Entre los que serían sus impugnadores, por considerarlo representante de una reforma desviada, estaría Gaetano de Thiene, que prevenía enérgicamente a sus amigos de Saló contra las seducciones de los que innovaban so pretexto de espiritualidad. Siempre pronto a sostenerlos contra la acción nociva que parecía extenderse rápidamente en esos momentos, aconsejaba a María Carafa: « Madre, sed humilde; no creais en vos misma; sed hija de María Virgen » ⁴⁶².

Testimonio favorable alcanza Giberti, por su probidad y mesura, que en ese ambiente de corrupción, y a pesar de su continuo trato con altos personajes no se dejó arrastrar a los excesos del siglo, y a todos trataba con la magnificencia adecuada a un clérigo ⁴⁶³.

No todo fue bien, sin embargo, para esos varones espirituales, y muchos debieron pagar injustamente, envueltos en la atmósfera de desconfianza que el Protestantismo había suscitado. Esas aspiraciones, normales en otra época, aparecían en esos momentos como proclives a la herejía. Ya en el Solio, Paulo IV (Juan Pedro Carafa), comenzó a actualizar lo que Wilfrid Ward definiría como el « estado de sitio » de la Iglesia ⁴⁶⁴.

El Papa, que ya se había destacado por su celo extremado, no dejó

⁴⁶¹ J. MONTESINOS, *Introd.*, en *Cartas inéditas...*, cit., págs. CVII-IX.

⁴⁶² GAETANO DE THIENE, *Carta a María Carafa (30-IX-1542)*, en *Le Lettere di San Gaetano da Thiene, a cura di Francesco Andreu, C. R.*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1954. Explicación preliminar, págs. 96-97.

A pesar de que no se conserva ninguna carta del período en que combatió a Ochino Vermigli y Valdés, sabemos que desde Nápoles y Venecia escribió contra ellos y advirtió a sus amigos del peligro que significaban; la muerte de Valdés y la apostasía de los otros dos, le dan motivo para renovar las advertencias. *Ibid.*, *Introd.*, pág. XXXI.

⁴⁶³ G. DELLA CASA, *Galateo*, cit., págs. 10-11.

⁴⁶⁴ L. BOUYER, *op. cit.*, pág. 189.

de desconfiar de todos aquellos que de un modo u otro se vinculaban a sus mismas aspiraciones de espiritualidad. El compañero y colaborador de Gaetano de Thiene a nadie perdonaría, ni siquiera a sí mismo. Uno tras otro, Pole, Morone, Ignacio de Loyola, Felipe Neri, caerían bajo sus intolerantes sospechas, y se convertirá, como puede suponerse, en el blanco preferido de los amigos de Valdés que al mismo tiempo le temen y repudian ⁴⁶⁵.

Se dan así, en ese movimiento de la Contrarreforma, motivos positivos y negativos. Al calificar de herejes a los « Spirituali », no siempre fue justo, ni se mostró ecuaníme cuando se trató de juzgar a muchos por opiniones sostenidas antes de Trento o durante el Concilio, pero en cambio, vio con justeza cual podía ser el peligro ínsito en esa espiritualidad irregular y un tanto confusa en más de un punto doctrinario. Su extrema susceptibilidad le llevó a distinguir, dentro de los planteos centrales del Beneficio de Cristo, un fermento de heterodoxia que persiguió implacablemente ⁴⁶⁶.

Era un momento de confusión doctrinaria, y Roma en esas circunstancias, prefirió el exceso al defecto. Al respecto, parece aceptable la referencia de J. Montesinos cuando dice que hasta cuando no se sepa con claridad lo que Trento debe a los movimientos reformadores anteriores, será difícil precisar en que medida, Valdés se anticipó a muchas estipulaciones de la ortodoxia tridentina ⁴⁶⁷.

Lo mismo parece pensar A. Renaudet cuando se refiere a la fuerza propia de la reforma de Trento. Más que a la presión inquisitorial, dice el investigador francés, esa fuerza reside en el cuidado con que supo preservar una parte, y no la menor, del espíritu que había asegurado el éxito de la revolución religiosa que Erasmo había predicado, y que quiso luego salvar al margen de la condena de Lutero ⁴⁶⁸.

Si no siempre fue posible distinguir, dentro del fervor evangélico de los « Spirituali », lo que podía ser válido de lo irregular, es indudable que en estos hombres, en algunos por explícita convicción, en otros por indiferencia, no puede hablarse de una voluntad herética. Si en ocasiones desbordaron el dogma tridentino, antes que este se sancionara, fue más bien o por exceso de celo o por la excesiva confianza que depositaron en una especulación libre en el seno de comunidades preferentemente

⁴⁶⁵ *Ibid.*, pág. 48.

⁴⁶⁶ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., págs. 393-94.

⁴⁶⁷ J. MONTESINOS, *Introd.*, en *Diálogo de Mercurio y Caron*, cit., pág. XIII.

⁴⁶⁸ A. RENAUDET, *L'Eramisme Espagnol*, cit., en *H. et R.*, pág. 193.

laicas y con escasa preparación teológica. En este sentido, la principal irregularidad parece consistir en ese actuar independiente, en ese desco de edificar una doctrina espiritual con cierta indiferencia por las enseñanzas y planteos tradicionales.

Si diversas, en extensión e intensidad, fueron las aspiraciones de reforma dentro del campo católico, igual falta de organicidad se advierte en lo que podría considerarse infiltración del movimiento protestante, aunque esta última expresión habría que tomarla con reservas, porque más que un epifenómeno de corrientes trasalpinas, el movimiento heterodoxo italiana se destaca por su sentido de la independencia y la irregularidad de sus tesis respecto de los dos bandos en pugna.

Parece acertada la caracterización de Ernesto Masi cuando se refiere a los diversos aspectos que esa inquietud revistió en Italia: Allí estarían los que permanecen en el campo católico, pero ya con una fe debilitada e inquieta, los que avanzando por el nuevo camino, no alcanzan a proseguir por temor, los que adhieren totalmente, dispuestos a enfrentar la muerte o la dureza del destierro, y por fin aquéllos que exilados, ya no tendrán reposo ni en el seno del catolicismo ni en el de las confesiones protestantes por la audacia de sus tesis ⁴⁶⁹.

Este desconcierto viene a mezclarse con el escaso éxito popular de las nuevas doctrinas explicable por diversas razones. F. Church, acota que ningún cambio espiritual que dejase intactas las formas, podía alterar el carácter de la Iglesia en la mentalidad del pueblo del sur de Italia, por la falta de una clase media culta y educada, capaz de acoger y transmitir el impulso reformador. Sólo la predicación de P. M. Vermigli pareció, en un momento, conmover el interés popular. El mismo Ochino, cuya trayectoria señalaremos luego, con su indudable talento de orador, no fue más allá de círculos selectos que seguían su prédica. Por estas razones, el movimiento, desde sus comienzos, y aún en sus alcances posteriores, se manifiesta de naturaleza aristocrática. Fue como una unión del misticismo español con la lógica italiana ⁴⁷⁰.

Por otra parte, el desarrollo de las nuevas ideas, no dejó de tropezar con resistencias casi insalvables: Las fuerzas unidas del Papado y de España, más la indiferencia de los círculos humanísticos, extraños al fermento bárbaro del Norte. Su destino quedó así ligado a la inquietud de algún noble suficientemente poderoso como para estimular, en círculos locales, la discusión de los grandes problemas que inquietaban a los contemporáneos.

⁴⁶⁹ Cit. por F. FLAMINI, *Il Cinquecento*, Vallardi, Milano, s./f., pág. 424.

⁴⁷⁰ F. CHURCH, *I Riformatori...*, cit., I, págs. 31-32.

Entre todos ellos, el que alcanzaría mayor trascendencia, fue el de Nápoles, que al calor de la amistad entre Juan de Valdés y Julia Gonzaga, iniciaría una acción que se mezclaría en parte, con las iniciativas del grupo de reformistas católicos ⁴⁷¹.

Como no podía ser otro modo, dada la larga tradición cultural y religiosa de la Península, y el primado que venía ejerciendo en todo un vasto campo de actividades, el reformismo italiano, fuera del campo católico, parece ser un intento de valoración de los problemas religiosos planteados por el Renacimiento, dentro de los intereses específicamente italianos, un poco a la manera de lo que el luteranismo había significado para Alemania.

Quizá el rasgo más importante de ese aporte sea la emancipación intelectual, más completa que otros lugares, y que se manifiesta con claridad en el adogmatismo y el consiguiente espíritu de tolerancia del que los italianos se harán manifestos propugnadores. Esto explica las dificultades para una caracterización en bloque del movimiento italiano ⁴⁷².

Toda vez que se intenta una historia de la llamada reforma italiana, habrá que tener en cuenta los siguientes aspectos: a) Un análisis de la posible interrelación entre el pensamiento filosófico-teológico del neoplatonismo florentino con el de los herejes, sin descuidar las vinculaciones con el racionalismo y la actitud de algunos jefes de la aristocracia reformista. b) Una historia de las vicisitudes de los personajes exilados por cuestiones religiosas. c) Las posibles relaciones, con sus características, de esa « élite » de refugiados con los grupos mayores de baja extracción social, especialmente las corrientes anabaptistas populares, italianas y extranjeras, con su aditamento sociniano, y el surgir de teorías en favor de la tolerancia que no dejarían de influir en los magistrados y en la opinión pública. Finalmente, la caída de algunos representantes de la emigración en las formas extremas del antitrinitarismo ⁴⁷³.

La fluidez de los vínculos y de las manifestaciones doctrinarias, y la extraordinaria difusión europea del pensamiento de algunos hombres, tales Vermigli, Ochino y Sozzini, convierte a toda posible historia de la reforma en Italia en una historia de los llamados reformadores italianos, que junto con algunas vetas a reconocerse en el pensamiento de Valdés, convierte a estos hombres, en verdaderos precursores del liberalismo posterior.

⁴⁷¹ G. DE RUGGIERO, *Rinascimento, Riforma e Contrariforma*, Laterza, Bari, 1947, II, pág. 255.

⁴⁷² F. CHURCH, *op. cit.*, I, págs. 27-28.

⁴⁷³ D. CANTIMORI, *Introd.*, en F. CHURCH, *op. cit.*, págs. 12-13.

Los que por diversas razones permanecieron en la Península, debieron siempre mostrarse más cautos, incurriendo en ocasiones, en una actitud un tanto difundida que Calvino anatematizó con la calificación de « nicodemismo ». La reacción de este grupo, que podía recogerse un poco en todas partes, parece resumirse en las expresiones de Scipione Lentulo, que dan cuenta con bastante exactitud, de lo que se meditaba detrás de las exteriorizaciones rituales.

Así se razonaba: « No solo es inútil resistir, aun el huir, dejando bienes, familia, patria, amigos. En efecto, no se nos pide renegar de Cristo, como a los primeros cristianos; somos ignorantes, no podemos saber más que los doctorados en teología; que crueldad sería la de Dios si concediese sólo al que fuga y deja el catolicismo, la salvación; ni aun los reformados son de vida santa e intachable, por lo tanto su religión no es mejor que la vieja; y ¿donde están los milagros que atesten la veracidad de la nueva doctrina? Y además no es humanitario abandonar padre, madre, hijos, hermanos, la patria; y que os importa arrodillaros en la Misa, haciendo como hacen los otros, y luego en vuestro corazón creer lo que os place »⁴⁷⁴.

⁴⁷⁴ SCIPIONE LENTULO, *Risposta secondo la pura et sola parola di Dio alle false ragioni et obietioni, che fanno i prudenti et savii di questo mondo i veri fedeli...* Cit. por D. CANTIMORI, *La Riforma...*, cit., págs. 198-99.

Los problemas planteados por el Nicodemismo están bien resueltos en un reciente trabajo de D. Cantimori, junto con la gran cuestión de la permanencia o la fuga frente al medio hostil que reinaba en Italia.

Los calvinistas tenían al respecto una posición bien tomada: La fuga era lícita si no se tenían obligaciones pastorales, en este caso, lo que correspondía era permanecer al frente de los fieles y trabajar por la causa del Evangelio, fueran cuales fueran las consecuencias. Por este motivo, P. P. Vergerio fue enérgicamente criticado. D. CANTIMORI, *Prospettive di Storia Ereticale Italiana del Cinquecento*, Editori Laterza, Bari, 1960, págs. 40 y 43.

La dificultad mayor que tienen los italianos reside en la falta de comunidades reformadas con una organización, en la frialdad del fervor religioso, que aparece privado de heroísmo, y poco dispuesto en consecuencia, al sacrificio de la vida. Las posibilidades parecían ser dos: o la fuga hacia otras tierras que equivalía a una confesión de fe protestante, o la organización local de comunidades de tipo calvinista, con los riesgos consiguientes. Los más decididos, ante las dificultades apuntadas, optaban por la primera solución. *Ibid.*, pág. 53.

Nuestro conocido Julio de Milán, al que defendió oportunamente B. Ochino, señaló tres causas de fuga: 1) La de los epicúreos, que huían para no poner en peligro los placeres del cuerpo. 2) La de los inseguros, que fugan en última instancia pero sin mayor convicción. 3) La de los que se trasladan para magnificar mejor la gloria de Dios. *Ibid.*, pág. 56.

El mismo D. Cantimori, cuando traza el cuadro de las principales etapas del movi-

¿Prudencia? Acaso el buen sentido italiano? Quizá una mezcla de ambas cosas. De todos modos no deja de advertirse en las expresiones antecedentes una buena dosis de sentido crítico, junto con la negativa a exaltarse por motivos religiosos. El autor parece prever lo que acontecería en el otro campo, y en que pararían los sacrificios de los emigrados, sujetos no ya a la presión de los medios locales sino al embate encontrado de todas las confesiones. No estaba el siglo todavía maduro para la tolerancia, y al respecto, el futuro destino de hombres como Ochino, resulta la mejor ilustración de las dificultades que Lentulo insinúa.

Si se tenía confianza en la fuerza de las ideas, cualquiera sea la opinión que ellas nos merezcan, la actitud de Valdés y otros, aplicada a la regeneración de los espíritus, parecía, a la postre, el mejor camino a seguir. Los desplantes y las violencias, engendrando respuestas concomitantes, no hacían más que esterilizar la obra que se pretendía emprender. El destino posterior de algunos miembros del círculo valdesiano parece confirmar el aserto. Lo que Erasmo había intuído ante las violencias de la rebelión luterana, viene a repetirse una vez más, y lo que pudo ser un conjugarse de esfuerzos noblemente orientados, se convirtió en una guerra estéril que no dejó de afectar incluso a los que desde el campo del reformismo católico ponían las bases para las definiciones tridentinas.

De esto puede deducirse que lo que en última instancia se pretendía, no era ya una reforma, y en este sentido, a pesar del rigor injusto que a veces se empleó, la que vio con claridad las proyecciones finales del proceso fue la Curia romana.

II

Al referirnos a la acción de Valdés, y al influjo más o menos directo que ejerció en los círculos italianos del siglo xli, no podríamos dejar de comenzar por Nápoles, ciudad en la que, como sabemos, transcurrieron los últimos y más fecundos años de su vida.

El sentido de esa acción, a la vez estimuladora y docente, aparece bien

miento religioso en Italia, marca con claridad las posibilidades que tuvieron los que en su patria quisieron mantener sus posiciones. Esas etapas habrían sido tres: 1) El Evangelismo, dentro del cual no se distingue bien lo católico de lo filo-protestante. Término cronológico: 1541-42 (muerte de Juan de Valdés: Santo Oficio). 2) La crisis del Evangelismo, con sus fugas clamorosas o el exilio, el difundirse del anabaptismo y las primeras tendencias nicodemitas. Término cronológico del 1541-42 al 1560. 3) La segunda generación, con sus esperanzas y su derrota (Carnesechi). Agotamiento del movimiento en Italia, salvo pequeños grupos clandestinos. Término cronológico del 1560 al 1580. *Ibid.*, pág. 28.

reflejado en la Dedicatoria que escribió C. S. Curion para la edición de Basilea de las Ciento Diez Divinas Consideraciones, el 1-V-1550. Luego de señalar su afincamiento en la ciudad, dice que allí « con la suavidad de su doctrina y con la santidad de su vida, ganó muchos discípulos a Cristo, máxime entre gentilhombres, caballeros y algunos señores en todas las formas de alabanzas, alabadísimos y grandes. Parecía que éste fuese dado por Dios como doctor y pastor de personas nobles e ilustres, aunque él era de tanta benignidad y caridad, que a toda pequeña y baja y ruda persona se hacía de su talento deudor, y a todos hacía cada cosa para ganar a todos para Cristo »⁴⁷⁵.

Actuando así, por medio de contactos directos con grupos escogidos, a los que impresionaría por su saber y riqueza espiritual, Juan daría libre curso al juego de su inspiración destinada a conmover a las aimas y prepararlas para la verdadera regeneración espiritual que meditaba.

Sería erróneo suponer una trascendencia masiva de la enseñanza valdesiana que no estaba ni su temperamento ni en sus propósitos. En otras ciudades, los predicadores podían quizá suscitar algún fervor popular y provocar las consiguientes conmociones sociales; aquí, como luego en Viterbo, un núcleo selecto de hombres y mujeres, se preparaban en la paz de conversaciones cuasi académicas, para servir de levadura a las inquietudes del siglo.

Diversos eran los lugares de reunión. el tiempo y las circunstancias. Los domingos paseaban a lo largo de la ribera de Chiaia, llegándose con frecuencia hasta Mergellina y la tumba de Sannazaro. Otras veces se reunían en casa de Bernardo Guasta, en S. Giovanni de Carbonara, y en ocasiones, en la morada de Giovanni María Bernardo.

Valido de su condición de maestro, espontáneamente aceptada por sus interlocutores, Valdés enseñaba la intensificación de la fe por encima de las formalidades del culto, o comentaba las Epístolas de S. Pablo, tema ya grato a los círculos humanísticos.

Estas reuniones, que quedaban dentro del marco de las tertulias familiares, no parecen haber caído bajo la prohibición, que en nombre de Carlos V, emitió el Virrey Toledo en 1536, cuando se intentó poner una valla a ciertos conventículos infectos de herejía⁴⁷⁶.

La playa de Chiaia era un lugar típico de las afueras de Nápoles, habitado por pescadores, cuyas mujeres ofrecían los productos del mar a los nobles de la ciudad, que salían por las tardes a recorrer el lugar

⁴⁷⁵ C. S. Курион, *Dedicatoria*, Basilea, 1-V-1550, cit., pág. 66.

⁴⁷⁶ F. Суркун, *op. cit.*, I, págs. 107-08.

con sus coches, y aprovechaban la ocasión para elegir personalmente los pescados y mariscos para la cena. Esas mujeres eran famosas por su hermosura, aunque la mala calidad de las aguas que consumían, arruinaba y ennegrecía su dentadura.

Los poetas no dejarían de recoger la escena que traía el recuerdo de la vieja bucólica :

*« Con volti gratiosi e splendent'occhi,
da la rustiche case,
cou tante belle spase
di vari pesci hor hor dall'onda usciti,
presi da lor mariti,
... facendo dolci inviti,
con uno sguardo al pesce e l'altro al fronte ; »*

(DEL TURO, *Ms. Cit.* fol. 7-8) ⁴⁷⁷

Esa costa arenosa, favorable al paso apacible y sereno, y propicia por lo tanto a las meditaciones de los valdesianos, sería recordada a principios del siglo XVIII por Francesco Auliva :

*« Lo lido é tutt'arena e stace espuesto
a la vista scoperta ; no nc'é niente
de fraveca, ma schitto mmiezo tene
Sallonardo, che sta n'fra acqua e arene.
Chisto é no scuoglietello vascio vascio,
ddo'nc'é na ghiesia e ccerte ccase attuorno »*

(F. AULIVA, *Napole n'cietato*, IV, 88-90) ⁴⁷⁸

No menos famosa era la tumba de Sannazaro. Cuando el poeta volvió de Francia se alojó en su villa, asentada en el declive de Posilipo, cerca del mar, en el lugar que el pueblo denominaba « Mergolino » o « Mergellina », que antes habían poseído los principes de Anjou, más tarde los monjes de S. Severino, y finalmente el poeta que la ocupó por donación del rey Federico ⁴⁷⁹.

⁴⁷⁷ B. ГРОСЕ, *La smaggia e la villa di Chiaia*, en *Storia e Legende Napoletane*, Bari, Laterza, 1919, págs. 224-25.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, pág. 224.

⁴⁷⁹ Durante su visita a Nápoles en 1509, Erasmo había recorrido la gruta de Possilipo, y no dejó de señalar sus impresiones : « Cuando se va de Nápoles a Cumas, por el subterráneo cavado en la montaña, se percibe a través de la sombra espesa, un pequeño punto luminoso, como una estrella que parece prometer la salida ». P. DE NOLHAC, *Erasme en Italie*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1898, págs. 83-84.

Allí Sannazaro había hecho construir una torre de las que servían para otear el mar y defenderse del ataque de los piratas, y dos capillas: Una dedicada a S. Nazario y la otra a la Virgen. Más tarde hizo edificar en la colina una iglesia doble: La parte subterránea la puso bajo la advocación de la Virgen del Parto, dedicando a S. Nazario la parte alta. En esta, detrás del altar mayor, iría su propio sepulcro.

Esta construcción sufrió diversas alternativas: En 1528, el príncipe de Orange hizo demoler la torre, temiendo que pudiera servir de refugio a los invasores franceses. Hacia fines de 1529, la iglesia estaba casi terminada, pero el poeta, temiendo no vivir lo suficiente, y suponiendo el consiguiente abandono luego de su muerte, la donó a los frailes de Santa María de los Siervos. En su testamento precisó el detalle de su tumba, que habría de ser de mármol. Luego de su deceso, acaecido el 24 de abril de 1530, el plan original sufrió algunas modificaciones ⁴⁸⁰.

Esa brillante sociedad en la que se movería Valdés, aparece en todo su esplendor con motivo de las fiestas que se darán a Carlos V que regresa de Túnez en 1535. Allí estaría la flor y la nata del mundo femenino de Nápoles, damas de la mejor nobleza entre las cuales, algunas de las que sentirían su influjo: María de Aragón, marquesa del Vasto; Juana de Aragón, esposa de Ascanio Colonna; Isabel Villamarino, princesa de Salerno; Isabel de Capua, princesa de Molfetta, y mujer de Ferrante Gonzaga; la princesa de Basignano; Isabel Colonna, princesa de Sullmona; María Cardona, marquesa de la Padula, esposa de Francisco de Este; Clara Ursina, princesa de Stigliano; la princesa de Esquilache; Roberta Carafa, duquesa de Maddaloni, hermana del príncipe de Stigliano; Dorotea Gonzaga, marquesa de Bitonto; Eleonora de Toledo, hija del Virrey, y aún otras, entre las cuales, la famosa Lucrecia Scaglione, bellísima entre todas ⁴⁸¹.

Cuando se pasa revista a los miembros del círculo valdesiano de Nápoles, se advierte inmediatamente lo dicho más arriba acerca del carácter aristocrático del mismo. Hombres y mujeres, notables por su cuna y su cultura, estrecharán filas en torno a un anhelo común y difundirán luego, por diversos medios: escritos, mensajes, cartas y aun contactos personales, el fruto de esas recoletas conversaciones, en las que el motivo central era la aspiración a una fe profunda y menos apegada a ritualismos vacíos.

⁴⁸⁰ B. GROCE, *La Chiesetta di Jacobo Sannazaro*, en *Storie...*, cit., págs. 204-09.

⁴⁸¹ P. GIANNONE, *Storia Civile del Regno di Napoli*, Lugano, C. Storm, E. L. Armienis, 1840, II, 32, pág. 397.

Entre las damas se advierte a Julia Gonzaga, Isabel Briseña, Roberta Carafa, Clarisa Ursina, Dorotea Gonzaga, Victoria Colonna, Constanza de Avalos, Catalina Cibo, María y Juana de Aragón. Entre los hombres, los primeros, a Marco Antonio Flaminio, Jacobo Bonfadio, Pietro Martire Vermiglii, Bernardino Ochino, Galeazzo Caracciolo, Gian Francisco Alais, Pietro Carnesecchi, y los arzobispos de Otranto y Cava: Pietrantonio di Capua y Giovan Tommaso Felice.

No son todos sin embargo, cabe aún anotar figuras menores: Fra Giovanni Buzio da Montalcino, Lattanzio Ragnoni, Victorio Soranzo, el obispo Ventura, Bartolomeo Spafora, Donato Rulli, Apolonio Merenda, Plácido de Sanguine, Fra Germano Minadois y Segismundo Miño, gobernador este último del Hospital de los incurables ⁴⁸².

Con todo corresponde una aclaración respecto de los nombres femeninos incluidos en la lista precedente, cuya adhesión no debe extrañar por tratarse de una enseñanza más próxima a la intuición que al razonamiento, más hecha a las exigencias del sentimiento que a las fórmulas filosófico-teológicas. Nos referimos en especial a Victoria Colonna y Catalina Cibo, que se movieron dentro de otros círculos, y estuvieron en contacto con los intereses espirituales de la naciente Orden de los Capuchinos, de la que se hicieron protectoras.

La primera pudo conocer a Valdés con motivo de algún viaje en los alrededores úe 1536, pero su adhesión a la espiritualidad del Beneficio de Cristo, como veremos, debe relacionarse con la acción de R. Pole en Viterbo, en época algo posterior. La segunda no parece haberlo conocido personalmente, y aún es dudosa la relación de Valdés con otras de las mencionadas, tales como Roberta Garafa, Clara Ursina, Dorotea Gonzaga, Constanza de Avalos y María y Juana de Aragón ⁴⁸³.

En estos casos es fácil la exageración y las deducciones apresuradas en favor de la amistad que estas damas mantenían entre sí. En cambio, es indudable el influjo de Valdés sobre Julia Gonzaga e Isabel Briseña.

Si esto es así con respecto a miembros de la nobleza napolitana, cuanto más lo será en relación con el pretendido fondo de muchedumbres que el P. Antonio Caracciolo asigna a su acción. El exceso se debe a un error común en este tipo de influjos. Según el testimonio del Teatino, toda la inquietud religiosa que conmueve en esos años la región de Campania, parece deberse al influjo de Valdés. No debe por eso extrañar que algunos autores bajo la presión de tales tradiciones, lleguen a dar al círculo valdesiano la suma de tres mil adherentes ⁴⁸⁴.

⁴⁸² E. CIONE, *Valdés*, cit., págs. 111-12; E. PONTIERI, *I movimenti...*, cit., págs. 15-16.

⁴⁸³ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., pág. 148.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, págs. 134-35.

Uno de los rasgos de la acción valdesiana, ejercida casi exclusivamente en los círculos aristocráticos de Nápoles, es el uso de la propia lengua materna. Rasgo español, dice J. Montesinos, que lo presenta casi como un conquistador espiritual en trance de imponer soluciones por medio de un vehículo idiomático extraño al medio en que se mueve, y que, en ocasiones, pejudica su estilo ⁴⁸⁵.

Su influjo estaría destinado, más que a enseñar un dogma, a indicar un camino entrando en una especie de protestantismo evolutivo, anota el mismo autor. Un protestantismo despojado de intención subversiva y cismática, respetuoso de las formas, y encaminado a depurar los contenidos, confiando que lo otro vendría luego por añadidura ⁴⁸⁶.

La vinculación entre los miembros del círculo y algunos otros amigos de Valdés, es testimoniada por el mismo Juan en carta al Cardenal Hércules Gonzaga, en la que se le advierte de los movimientos de Carneseccchi, que parece actuar como enlace, y en la que se le comunica el estado de los asuntos de Julia Gonzaga, de la que, como sabemos, se ha hecho gestor. De paso le reprocha su ausencia en los sermones de Bernardino Ochino, por no haber visto su nombre en el elenco de los Cardenales que asistían a la predicación del Capuchino ⁴⁸⁷.

Más arriba vimos con que claridad C. S. Curion daba cuenta del peso de la personalidad de Valdés y de la irradiación de su influjo. Tenemos, sin embargo, un testimonio más elocuente; Es la carta que dirige Jacopo Bonfadio a Carneseccchi en cuanto se entera de la muerte de Valdés. Su importancia para comprender la trascendencia alcanzada por el español, nos mueve a transcribir textualmente el párrafo en cuestión: « Monseñor, confesemos pues la verdad: Florencia es bella por dentro y por fuera, no puede negarse; y menos esa amenidad de Nápoles, aquel sitio, aquellas riberas, esa eterna primavera, muestran un más alto grado de excelencia; y allí parece que la naturaleza señorea con imperio y, en el señorear, toda de todas partes, alegremente alegre y ría. Ahora si V. S. estuviese en la ventana de la torre por nosotros tan alabada, cuando Ella volviese la vista todo en derredor, por aquellos placenteros jardines, o la extendiese por el espacioso seno de aquel riente mar, mil vitales espíritus se le multiplicarían en torno al corazón. Me recuerdo que antes de la partida de V. S. muchas veces dijo querer volver, y me invitó nume-

⁴⁸⁵ J. MONTESINOS, *Introd.*, en *Diálogo de la Lengua*, cit., pág. xxxviii.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, pág. xxix.

⁴⁸⁷ J. DE VALDÉS, *Cartas inéditas...*, cit., XXXVII, 18-III-1536. Recibida el 20, pág. 84.

rosas veces. Plugiera a Dios que volviésemos;... Aunque, pensándolo mejor, qué iremos a hacer nosotros ahora que el señor Valdés ha muerto?

Ha sido esta, ciertamente, gran pérdida para nosotros y para el mundo; porque el señor Valdés era uno de esos raros hombres de Europa, y los escritos que él ha dejado sobre las Epístolas de S. Pablo y los Salmos de David, darán plena fe de ello.

Era sin duda en los hechos, las palabras, y en todos sus consejos, un hombre cumplido. Regía con una partecilla del ánimo su cuerpo débil y magro; con la mayor parte luego, y con el puro intelecto, casi como fuera del cuerpo estaba siempre elevado hacia la pura contemplación de las verdades y las cosas divinas. Me conduelo con messer Marcantonio (Flaminio), porque él, más que otro alguno le amaba y admiraba »⁴⁸⁸.

Valdés ha muerto y Nápoles quedó como desierta. Parece resonar aquí el lamento dantesco « Cómo está sola la ciudad! », arrancado a su alma luego de la muerte de Beatriz.

Esta carta de Bonfadio es valiosa por múltiples conceptos, y no sólo en lo espiritual.

Es también un testimonio indirectos de los recordados paseos y conversaciones por « aquellas riberas », Junto al « espacioso seno de aquel riente mar ». Por un momento, la muerte del maestro parece ensombrecer la hermosa naturaleza en la que se había movido. La pluma, aunque dolorida, no oculta la remembranza, y por un instante, parece surgir ante los dos amigos, el recuerdo de aquellos días en que, al aire tibio del amanecer napolitano, proseguían discurriendo en la serenidad del crepúsculo sobre los graves problemas que agitaban sus espíritus.

Esto bastaría, al mismo tiempo, para descartar la posible e insinuada popularidad de Valdés. Luego del recuerdo anotado parece difícil concebirlo, y menos imaginarlo como tribuno de inquietudes populares o como factor de reformas sociales. Era, sin duda alguna, el « alumbrado aristocrático », dueño del sentido estético-crítico del Renacimiento, que recuerda Gothein, como el prototipo de director de almas de una nobleza espiritualmente hastiada de las vanidades del siglo⁴⁸⁹.

En lo que hace a la posterior difusión del influjo valdesiano, conviene distinguir, ya en la misma Nápoles, lo que resultaría de su acción personal, y lo que en cambio, era lisa y llanamente, penetración del protestantismo luterano, aunque en algunos aspectos, este último se favoreciera

⁴⁸⁸ J. Bonfadio a P. Carnesecchi, del Lago di Garda, s/f., Edid. Paladino, cit., págs. 95-96.

⁴⁸⁹ E. GONHEIN, *op. cit.*, pág. 63.

con la predicación que desde los púlpitos de la ciudad hicieron B. Ochino y P. M. Vermigli. Estas ideas, que en cierto modo eran una exteriorización para el gran público de conceptos vertidos en los cenáculos inspirados por Valdés, venían a mezclarse con el anhelo de reformas que el sitio comenzaba a inspirar a los espíritus cultos. El interés por el Evangelio, y las disputas religiosas, como anota B. Croce, a través de algún testimonio contemporáneo, había penetrado hasta en los puestos del Mercado, en los que se discutía de las Epístolas paulinas y sus pasos más difíciles ⁴⁹⁰.

Cabe distinguir pues entre valdesianismo y luteranismo; el primero prosiguiendo su desarrollo al calor de círculos y personajes que a lo largo de Italia se comunicaban sus ideas, el segundo, en cambio, más rápidamente identificado y perseguido. Digamos que al margen de los contactos directos de hombre a hombre, las enseñanzas de Valdés se irradiaron en primer término en el Sur de la Península.

El éxito de esa labor de Juan parece vinculado en la misma ciudad al clima de discusiones filosófico-religiosas de la llamada Pontaniana, y a la tendencia meridional que amaba unir misticismo y racionalismo, cosa que puede verse en poetas y humanistas como Pontano, Sannazaro y Galateo.

Es justamente esta tendencia, a la vez mística y racional, la que encontró en Valdés un adecuado intérprete desde el momento mismo en que supo aunar en una síntesis vigorosa el influjo crítico de Erasmo con el sentimiento paulino del pecado y la gracia. Esta actitud que desembocaba en la postulación de una espiritualidad ajena a las formas exteriores, pudo ejercer en los corazones del Sur de Italia en una acción decisiva ⁴⁹¹.

Casi inevitablemente, el valdesianismo penetró inmediatamente en la vecina Sicilia en la que alcanzó un momento de apogeo entre los años 1539 y 1547. Aún no se había producido la condena tridentina de la justificación por la fe, y pudo, en consecuencia, atraer sin dificultades la simpatía del alto clero de la Isla, especialmente la de Caracciolo y del obispo de Messina, Verdura.

Llama la atención que en los procesos de esos años, los implicados son todos hombres de cultura: maestros de escuela y de teología, literatos,

⁴⁹⁰ B. CROCE, *Storia del Regno di Napoli*, Bari, Laterza, 1944, pág. 124.

⁴⁹¹ S. CAPONETTO, *Origini e Caratteri della Riforma in Sicilia*, en *Rinascimento*, Firenze, anno settimo, N° 2, XII-1956, pág. 231.

juristas y nobles, como para dar a entender una vez más, dentro de que ambientes trascendió la euseñanza de Valdés ⁴⁹².

Mientras el contenido irregular de la predicación valdesiana pasaba un tanto desapercibido por la actitud prudente y moderada del maestro, el luteranismo, en cambio, era rápidamente identificado y perseguido en el Sur.

Al margen de lo que pudo ser su irradiación popular de superficie, también en este caso son las clases cultas las que con más fervor adhieren a esa disputa en la que se involucran, al mismo tiempo, aspectos escriturarios y eclesiológicos. No estaría fuera de lugar el suponer que la curiosidad natural desempeñaba aquí un papel importante en la aceptación de fórmulas y actitudes que venían del norte de Europa. Al sentimiento de disgusto por la decadencia de muchos institutos eclesiásticos se unía la novedad de esa revolución que crecía en la imaginación por las obvias dificultades de su conocimiento y transmisión.

La actitud del Virrey Toledo, estimulada por la reacción de los siempre vigilantes Teatinos, volvió a hacerse presente a partir de 1544, cuando prohibió la reimpresión de libros de argumento eclesiástico que se hubieran publicado en los últimos veinticinco años. Tampoco podían venderse o tenerse, libros que hablasen de cuestiones de teología y Biblia sin el permiso del Capellán Mayor.

En 1546, el Virrey hace presente a Carlos V la gravedad de la situación, recibiendo en respuesta la orden de introducir subrepticamente la Inquisición, arma eficaz en lo religioso y lo político. El Virrey que no ignoraba las resistencias locales, trató de disimular el asunto pidiendo a Paulo III un Breve para proceder contra los eclesiásticos que estuvieren implicados en alguna causa.

El Papa otorgó el Breve, no tanto como supone P. Giannone para excitar el odio de los napolitanos contra el Emperador, sino para poner un dique a la difusión de la herejía en Italia que en esos momentos ya le preocupaba francamente. Conocedor del ambiente, Toledo, trató de moverse con habilidad, haciendo notar que se trataba de un simple procedimiento ordinario destinado a castigar a los que hablaran mal de la religión. Sin embargo, cuando se publicó el Edicto en la puerta de la Catedral, se produjo un tumulto, se arrancó el documento y se produjeron manifestaciones ante el Virrey. Todo pareció pasar, pero al fijarse en la puerta del Arzobispado, el 21-V-1547, un Edicto más explícito, comenzaron nuevamente los disturbios.

⁴⁹² *Ibid.*, pág. 239.

La resistencia revistió formas concretas: el pueblo bastante agitado, exigió a su representante, Domenico Terracina, que convocase a la Asamblea en S. Agustín, para elegir nuevos diputados que estuvieran menos vinculados al Virrey. Como aquél no se mostrara a la altura de las circunstancias, se le sustituyó, y se produjo la elección de representantes con el apoyo de la nobleza, que aunque desconfiaba del pueblo, temía en esta ocasión que el establecimiento de la Inquisición estuviera dirigido contra ella en primer término. Resultó de esto un levantamiento general que sólo pudo calmarse cuando el 12-VIII-1547, Carlos V prometió abandonar el proyecto ⁴⁹³.

A medida que en Italia, y especialmente en los círculos romanos, se tomaba noticia de la difusión de las nuevas ideas, el secreto que había envuelto a las conversaciones de Nápoles, comenzaba a develarse. No debe olvidarse al respecto, que el luteranismo parecía ser el común denominador que involucraba bajo su manto todas las sospechas, y bastaba la menor insinuación de irregularidad o la discusión de algún tema delicado, para que sus autores fueran mirados con desconfianza.

Lo que en primer término perjudicó a todo el planteo valdesiano, haciéndolo sospechoso, fue la vinculación que con él habían tenido dos notorios apóstatas como Ochino y Vermigli. Éstos habían conseguido, por un momento, sacar el planteo de los círculos cerrados de la aristocracia napolitana, para darle mayor difusión desde el púlpito. Corría al respecto la versión que Valdés en persona había insinuado a Ochino el tema y el plan de sus sermones, y que el mismo español le había iniciado en el conocimiento de los escritos de Lutero, Calvino y Bucer. Sus sermones, que comenzaron a evidenciar el cambio de sus ideas, se hicieron pronto sospechosos, y no faltó una acusación ante el Virrey, promovida por Gaetano de Thiene, de la que en principio salió bien librado ⁴⁹⁴.

A propósito de esta vinculación, el teatino Antonio Caracciolo, en su Vida de Paulo IV, que es a la vez una apología de la acción del Pontífice, expone la tesis de un triunvirato de herejes italianos. De acuerdo con referencias extraídas de los procesos del Santo Oficio de Roma, ese triunvirato habría estado constituido por Valdés, Ochino y Vermigli. Esto haría patente la situación delicada en la que se habría encontrado Italia antes de que Paulo IV decidiera reorganizar la Inquisición ⁴⁹⁵.

El mismo espíritu parece estar presente en otras atribuciones contem-

⁴⁹³ L. SIMEONI, *Le Signorie*, Vallardi, Milano, 1950, II, págs. 1092-95.

⁴⁹⁴ S. CAPONETTO, *Origini...*, cit., pág. 232; L. CRISTIANI, *op. cit.*, pág. 292.

⁴⁹⁵ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., pág. xxxiii, nota 11.

poráneas, como se ve en las declaraciones de los procesados napolitanos Lorenzo Tizzano y Julio Basalú. Según ellos, en Nápoles se profesaban tres clases de errores: Luteranos, anabaptistas y diabólicos. Entre los que adherían a los primeros estaban Valdés y sus amigos. Los declarantes, según propia manifestación, una vez muerto Valdés habrían adoptado los otros errores. Sin embargo, a poco que se medite sobre la declaración, se observa que el núcleo de las ideas referidas, es ajeno al contexto valdesiano, lo cual no obsta para aceptar que algunos de estos adherentes hubieran estado en contacto más o menos próximo con Valdés.

En otros testimonios posteriores, como el proceso Carnesecchi, o en las declaraciones de Balloni, ministro de la Iglesia italiana en Ginebra, o no se nombra a Valdés en relación con estas doctrinas o se le separa cuidadosamente de ellas. En todo caso, la acusación podía incluirse en la imputación general de antitrinitarismo que los italianos hacían a los españoles ⁴⁹⁶.

De todos modos, parece que ya antes de morir M. A. Flamini, Valdés fue considerado entre aquéllos que no sintieron bien la doctrina católica, y sujeto por lo tanto a franca desconfianza. Según una declaración de Morone, el Cardenal Pole había retenido junto a sí a Flaminio por ser este considerado discípulo de Valdés y Ochino.

Cuando en 1549, Giovanni della Casa publicó en Venecia un Índice de libros prohibidos, con el consentimiento de Paulo III, incluyó entre ellos, dos opúsculos y el Alfabeto de Juan de Valdés, dándolos como anónimos ⁴⁹⁷.

Otro error común, en lo que hace al sentido del valdesianismo, y su difusión en Italia, es el de suponer a Juan creando en bloque el contenido de la versión italiana del Protestantismo, de modo tal que, directa o indirectamente, todos los protestantes italianos habrían sido valdesianos.

Como observa Fr. de Sta. Teresa, « Valdés no creó las condiciones italianas que compartió espiritualmente » ... « Lejos de crear esa efervescencia polémica, más bien se internó en ella. No es el autor sino un coadyuvante de lo que se llamó el protestantismo italiano ». Y no deja de anotar que algunos de sus planteos ya se encontraban en Savonarola, así como en algunas tesis intermedias entre catolicismo y protestantismo, gratas a Contarini y a los hombres que sintieron su influjo, entre los cuales no dejaría de estar Flaminio, cuyo encuentro con Valdés, más que el producto de una colonización espiritual, es el resultado de una

⁴⁹⁶ *Ibid.*, págs. 135-36, nota 19.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, pág. 357.

coincidencia de puntos de vista, abonados por una idéntica sensibilidad ⁴⁹⁸.

El mismo F. Church no dejó de observar que el influjo de Valdés, por la peculiar orientación mística de su actitud, tuvo escasa penetración en Italia, aun entre los que le fueron más vecinos y especialmente entre los hombres.

La Iglesia vio con claridad cuál podía ser el peligro ínsito en la tesis de Valdés, y las consecuencias que podían deducirse para su organización; pero en general, los que supusieron seguirle, atacaron el problema de la reforma de la Iglesia a partir de su experiencia formal, con lo que venía a perderse lo mejor de su espontaneidad, cayéndose, por lo tanto, en un dogmatismo exigente.

Esto explica que en parte no se entendiera la insistencia de Valdés en torno a los derechos de la conciencia individual como vía de acceso a Dios, y la consiguiente indiferencia por el aparato jerárquico. Les resultaba un poco difícil, por otra parte, el situarse en la actitud valdesiana que, más que a una reforma de la institución eclesiástica, apuntaba a un renovar de la conciencia, cuya meta era el perfilarse en cada uno de su propia religiosidad individual ⁴⁹⁹.

Siguiendo la dispersión de su círculo luego de su muerte, se puede tener una idea aproximada del alcance y difusión del valdesianismo en la Península y aun fuera de ella. Poco después de haber dejado Nápoles, de esto se hablará más abajo, Ochino y Vermigli apostataron.

M. A. Flaminio y P. Carnesechi, salieron en mayo de 1541, el primero encaminándose a Verona y el segundo a Florencia. En la ciudad sólo quedaron Valdés y Julia. Al morir el primero, en julio, se alejaron también el obispo de Otranto, Merenda y otros, que aunque discretamente, habían participado de sus inquietudes.

Al respecto, corre una versión tradicional que una vez más debe ser puesta en sus justos términos. Se decía que luego de la muerte del maestro, se había formado como un triunvirato valdesiano, integrado por Julia, Germano Minadois y Segismundo Muñoz. De los tres, sólo Julia seguiría manteniendo correspondencia con los otros adeptos de Italia, y esta misma revistió más carácter social que religioso.

Por esta razón, el camino del valdesianismo conviene seguirlo en la Península a través de Flaminio y Carnesechi. Mientras iban camino de Florencia, en compañía de Donato Rullo y el Abad de Villamarino, no

⁴⁹⁸ *Ibid.*, págs. 242-43.

⁴⁹⁹ F. Church, *op. cit.*, I, págs. 111-12 y 103-04.

dejaron de conversar sobre el candente tema de la justificación y de la confianza que hay que poner en Dios. Al llegar a Roma se separaron: Rullo entró en la corte del Cardenal Pole, mientras que Villamarino se vinculó a Morone. Los otros dos quedaron unos días en el palacio del común amigo Hércules Gonzaga, prosiguiendo luego a Florencia.

En esta última ciudad estuvieron hasta el mes de octubre, manteniendo contacto con B. Ochino, que residía en un monasterio de las afueras, a unas tres millas de Florencia, prosiguiendo con él las conversaciones iniciadas en Nápoles. Al mismo tiempo, comunicaron con Catalina Cibo, duquesa de Camerino, protectora de los Capuchinos, que también se interesaba en esas cuestiones ⁵⁰⁰.

De ella y de Victoria Colonna, hablaremos luego, al referirnos al círculo de Viterbo inspirado por Reginald Pole.

III

Llegó el momento de introducir convenientemente a la que fue, junto con Valdés, el alma del círculo napolitano: Julia Gonzaga Colonna, condesa de Fondi y duquesa de Traetto. Era Julia hija de Ludovico Gonzaga, duque de Sabbioneta, y hermana del famoso Luis, conocido por el apodo de Rodomonte. Habíase casado, para enviudar prematuramente, con Vespasiano Colonna, duque de Traetto y de Fondi, y con tal motivo se afincó en el sur de Italia.

Esta mujer, quizá la más famosa de su tiempo, se distinguía al par por su belleza, cultura y aspiraciones espirituales. Cantada por los poetas, alabada por sus amigos y pintada por Sebastiano del Piombo, su figura se instala en el centro mismo del desconcierto de aquellos años capitales del devenir italiano. A sus condiciones naturales, se unía su alto rango, y la pureza de sus costumbres, tanto más raras en medio de la corrupción común a la vida cortesana del tiempo, de la que vivía retirada. Para completar el halo de admiración que la circundaba, se distinguía por una viva y rápida inteligencia y la gracia de su conversación.

En su retiro de Fondi, viuda hacia ya ocho años en la época del Alfabeto, vivía junto a su hijastra Isabel, que había casado con su hermano Luis, muerto luego en el asalto de Vicovaro. Su casa era un inevitable centro de atracción, y al decir de Carnesecchi, todo caballero que se acercaba al lugar no resistía la tentación de visitarla y verla.

⁵⁰⁰ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., págs. 252-53.

La fama de su belleza había trascendido la misma Italia, al punto que en una de sus incursiones, Barbarossa intentó poner mano sobre su persona para presentarla a Solimán el Magnífico. Durante el saqueo de Fondi, Julia advertida a tiempo, pudo salvarse huyendo a rienda suelta durante la noche, luego de abandonar el lecho precipitadamente ⁵⁰¹.

Luego de este episodio, en diciembre de 1535, volvió a Nápoles en el momento mismo en que la ciudad brillaba con las fiestas que se ofrecían al Emperador. A pesar de su rango, Julia se abstuvo de participar y se recogió en casa de los Colonna.

Que la fama de su belleza no era un mito lo atestiguan los poetas del tiempo, y Ariosto no deja de dedicarle unos versos de su *Orlando* :

*Giulia Gonzaga, che dovunque il piede
volge e dovunque i sereni occhi gira
non pur ogn'altra di bellá le cede
ma, come scesa dal ciel Dea, l'ammira.*

(*Orlando*, XLVI, 8) ⁵⁰²

Lo mismo hace, y con parecida elocuencia, Bernardo Tasso :

*Donna real, la cui bellá infinita
Formó di propria man l'alto Fattore,
Perch'accese del suo gentil ardore
Volgeste l'alme alla beata vita.*

.....
*Virtú, senno, valore e gentileza
Vanno con voi, come col giorno il sole...* ⁵⁰³

Paulo Giovio, en su *Diálogo de las Mujeres Ilustres*, escrito en 1528, pone su elogio en boca de D. Alfonso de Avalos, marqués del Vasto : « Sed habetote pro constanti Iuliam Gonzagam, quae Vespasiani Columnae nupta est, puellam toto oris et corporis habitu divinam, horum hamitorum suarum famam ac nomen obscuraturam si in urbanam lucem indulgentia coniugis proferatur » ⁵⁰⁴.

Tenemos de ella un famoso retrato ejecutado por Sebastián del Piombo, entre junio y julio de 1532, por pedido de su ardiente enamorado Hipólito de Este. La ejecución de la obra aparece testimoniada por dos

⁵⁰¹ P. GIANNONE, *Istoria...*, cit., II, 32, pág. 394.

⁵⁰² Transcripto por B. GROCE, *Introd.*, en *Alfabeto*, cit., págs. VIII-IX.

⁵⁰³ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos*, cit., IV, pág. 248.

⁵⁰⁴ B. GROCE, *Alfabeto*, cit., Apéndice, nota 1, pág. 151.

cartas del pintor a Miguel Angel, la primera del 8 de junio, en la que le anuncia su partida de Roma al día siguiente para « ir hasta Fondi a retratar a una señora », adelantándole que espera permanecer allí unos quince días. La segunda es del 15 de julio, cuando ya está de vuelta luego de haber realizado la obra. Este retrato de la condesa, obra de del Piombo, es el único que hay que considerar auténtico ⁵⁰⁵.

Esta mujer, que por las condiciones anotadas pudo convertirse en el centro de una corte brillante, prefirió el retiro y la soledad fecunda de las meditaciones. Todos los que a ella se acercaban, deslumbrados por su belleza y siempre prontos a brindarle su amor, eran encausados por ella, que se valía noblemente de su influjo, por el camino de la sublimación espiritual, y quedaban como atrapados en la esfera del amor platónico, que no dejaba de ser grato a esa sociedad que en sus mayores filósofos se revelaba vecina a las inquietudes del maestro de la Academia.

Carnesecchi, uno de sus más rendidos admiradores, no dejó de recordarla durante las circunstancias de su proceso. Refiriéndose al efecto que surtía en sus interlocutores, dice que tenía la virtud de elevar el pensamiento al cielo con palabra semejante a la de los ángeles.

Desde el momento mismo en que la conoció, ella se había convertido en regla y norma de su vida, ayudándole a pasar el turbión de los años juveniles.

Ignorando la admiración que despertaba, Julia cambiaba la adoración de sus contemporáneos en buena y sólida amistad. A pesar del consenso unánime, ella no se consideraba hermosa y con apenas treinta y siete años se creía vieja.

Uno de los motivos de su acercamiento a Valdés fue la vacilación que experimentaba entre su decidido propósito de alejarse del mundo, y la falta de una vía de salvación que no alcanzaba a encontrar. Era como si por mitades se sintiera atrapada por anhelos y tendencias diversas.

Los sermones de Ochino que tanto le impresionaron, no lograban calmar su inquietud, y por el contrario, parecían exacerbar el choque entre lo mundano y lo celeste. Fue precisamente en esas circunstancias cuando, dialogando con Valdés, dio pie a la composición del Alfabeto.

El español, más firme en sus convicciones, la orientó en el camino de la justificación por la fe, enseñándole que las obras de piedad sólo tenían sentido si eran expresión de un alma rebosante de fe ⁵⁰⁶.

Ese encuentro vinculó definitivamente a los dos espíritu, constitu-

⁵⁰⁵ *Ibid.*, págs. 144-45.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, *Introd.*, págs. XVI-XVIII.

yéndonos luego Julia en heredera moral y en depositaria de los últimos escritos de Valdés. Su actitud con los viejos amigos que habían marchado al exilio, fue siempre equilibrada. Se abstuvo de juzgar la apostasía de Ochino, alegando que no se sentía en grado de comprender las relaciones misteriosas de las almas con Dios. Su vieja amiga Isabel Brieseña, siguió recibiendo pruebas de su afecto, y durante su estada en Zurich, no dejó de conocer la generosidad de Julia.

Es nuevamente Carnesecci el que testimonia de la dulzura de su temperamento: « La señora Julia, era por naturaleza tan tierna con sus amigos, que sufría junto con ellos, tanto que, según pienso, el dolor que tomó por la muerte y el infortunio de personas que amó, le hayan un poco abreviado el curso de su vida ». El testigo, que tuvo motivos para conocerla bien, y que siguió correspondiendo con ella luego de la muerte de Valdés, no dejó de hacerle saber su amorosa afección.

Julia, transformando con su bondad y dulzura ese sentimiento, se convirtió para él en « una estrella », cuya lumbre le había auxiliado a salir de las tinieblas que le acechaban, y le había evitado más de una caída en la deshonestidad, ayudándole al mismo tiempo a huir de lo que Carnesecci llamaba la superstición y falsa religión. Su mayor deseo era el de morir junto con ella, o al menos acompañarla al poco tiempo.

Este deseo, como sabemos, no dejó de cumplirse, porque Carnesecci sufrió el suplicio meses después de la muerte de Julia ⁵⁰⁷.

En el verano de 1536, poco después del célebre diálogo recogido en el Alfabeto, Julia se retiró, previa licencia pontificia, desde el palacio en el que residía provisoriamente, para trasladarse al convento de San Francisco de las Monjas, donde permaneció treinta años hasta su muerte.

Este convento, también llamado de la Limosna, había surgido casi al mismo tiempo que el de Santa Clara, y fue el resultado de una fundación de Terciarias Franciscanas, en torno a una imagen de San Francisco que se había tomado del natural. Hasta el Pontificado de Pío V, el convento se vio libre de las reglas de clausura, y durante el siglo xvi, fue uno de los centros mayores de la reforma religiosa intentada en Nápoles.

Julia había recibido del Papa la autorización para permanecer en él hasta que lo deseara, y podía, al mismo tiempo, conversar libremente con las monjas. La prueba de su libertad está en el hecho mismo de las visitas continuas que le efectuaban sus amigos, que se allegaban hasta

⁵⁰⁷ B. СЛОСЕК, *Un angelo di Napoli*, en *Storie e Legende Napoletane*, Bari, Laterza, 1919, págs. 18-21.

sus habitaciones para recordar los buenos tiempos pasados en compañía del maestro español. Viejos y nuevos valdesianos de toda Italia, llegaban hasta ella como en pío peregrinaje, reconociéndola como depositaria de sus últimos pensamientos, que se comentaban a través de los manuscritos que Julia retenía.

Esa comunidad espiritual se manifestaba en el tratamiento que se otorgaban de « hermanos » y « hermanas », hablando de sus adeptos como de los « nuestros », preocupándose del destino de todos los a ellos vinculados de uno u otro modo, especialmente en esos años en que comenzaba la dura prueba de la persecución.

A raíz de la correspondencia que con ella había mantenido Carnesecchi, cartas que sirvieron luego como cabeza de sumario, el papel desempeñado por Julia apareció claramente. Luego de leerla, Pío V exclamó que de haber vivido, Julia no habría escapado, a pesar de su rango, al castigo merecido.

Luego de su muerte, acaecida el 19-IV-1566, no quedaron recuerdos de su estada en el convento, porque las resultantes del proceso Carnesecchi impidieron que se levantara allí un monumento recordatorio.

Enseguida, las hermanas Aurelia Riccia, Iacoma, Caterina y Bernardina, junto con otros frailes, sacerdotes y amigos, fueron severamente interrogados acerca de su doctrina. Finalmente, en 1568, el convento fue reducido a severa clausura ⁵⁰⁸.

La mutua acusación que implicaba a Carnesecchi y Julia Gonzaga, surge de otra circunstancia del proceso en la que se enumeran algunos cargos que se hacían al inculpado.

El texto es por demás elocuente: « Y trataste de tener en Venecia los pestíferos libros y escritos prohibidos del dicho Valdés de una persona tu cómplice que los tenía custodiados; y trataste de tenerlos para hacer imprimir y publicar una parte de ellos, no obstante la prohibición hecha por este Santo Oficio. O a lo menos trataste que los ocultase o escondiese... » « Trataste, igualmente, en el año 1564, con aquella persona tu cómplice y conservadora de dichos escritos y libros de Valdés, de lo que te fuesen remitidos en Venecia, de un modo seguro, tanto por el deseo de conservarlos, como también por librar a aquella persona del peligro que la amenazaba teniéndolos » ⁵⁰⁹.

Todo esto muestra cómo los tres personajes, Valdés, Julia y Carne-

⁵⁰⁸ *Ibid.*, págs. 15-21.

⁵⁰⁹ Proceso de P. Carnesecchi, págs. 13-22-28. Cit. por D. RICART, *op. cit.*, pág. 41, nota 3.

secchi, estuvieron entrañablemente unidos, y si hiciera falta un testimonio trascendente, allí estaría para siempre el Alfabeto Cristiano que aseveraba el hecho.

El diálogo, como tuvimos ocasión de anotar, surgió de una conversación posterior a uno de los sermones de Ochino. Saliendo del templo, el motivo circunstancial fue adquiriendo cuerpo, hasta desembocar en una preocupada disquisición en la que Valdés asumió el papel principal, por solicitud de la misma Julia, que se veía agobiada por las dudas. El diálogo apasionante, se prolongó en casa de Julia, y terminó con el caer de la noche. La casa, supone B. Croce, era la que se levantaba en la inmediata vecindad, al pie de la escalinata de S. Giovanni, con entrada por la Via de Mezzocannone, que había pertenecido, primero a los Pappacoda, luego a los Orsini, y más tarde, por concesión a Fabricio Colonna. En ese momento, pertenecía a sus herederos, emparentados, como se sabe, con Julia ⁵¹⁰.

Explícita es la dedicatoria de la traducción italiana de Marco Antonio Magno, en la que el papel de la condesa alcanza todo su relieve: « Habiendo leído el diálogo en lengua castellana que tiene por título Alfabeto Cristiano, compuesto por una persona que no quiso gloria de nombre por haberla conquistado con hechos, moviendo al lector a la piedad cristiana más que ninguna otra cosa que jamás leí, me pareció, para mejor inspirarme en seguir el verdadero camino de Cristo que él enseña, traducirlo en nuestra lengua italiana como más claramente supe, no cuidando (aunque se entienda) otras observaciones del hablar toscano, salvo el usar casi las mismas palabras que usó el autor. Y así a V. S. Ilustrísima envió la efigie de sí misma, a fin de que vea si supe hacerla bien razonar en su lengua, como la indujo el autor de la obra, con divinos razonamientos a amar al Espíritu Santo » ⁵¹¹.

El mismo Valdés, en carta a Hércules Gonzaga, dará cuenta de la estima que profesa a Julia. Narra la visita que le hizo en Fondi, definiéndola como señora « que es grandísimo pecado que no sea señora del mundo todo », aunque cree que Dios ha proveído así para que también nosotros pobretes podamos gozar de su divina conversación y gentileza que no es punto inferior a la hermosura » ⁵¹².

Como se ve, el papel de Julia en la promoción del círculo napolitano, fue importantísimo, y luego de Valdés, sin duda, su gran animadora.

⁵¹⁰ B. Croce, *Introd.*, en *Alfabeto*, cit., págs. VII-VIII.

⁵¹¹ J. DE VALDÉS, *Alfabeto*, cit., pág. 3.

⁵¹² *IBID.*, *Cartas inéditas...*, cit., I, pág. 3 (18-IX-1535), recibida el 25.

Alma inquieta, había encontrado en el maestro español un mentor espiritual que sabía interpretar los íntimos anhelos de su conciencia turbada por la desazón. Ella había percibido la superioridad del planteo valdesiano, y como nadie quizá, intuyó el sentido de esa experiencia interior inmediata que constituiría el centro de la enseñanza de Valdés. Lo que podemos suponer es que, al igual que muchos de sus contemporáneos, no advirtió en qué medida ese camino propuesto por el español, venía a subvertir las bases mismas de la organización eclesiástica.

El subjetivismo valdesiano, rechazado a un tiempo por Roma y por Ginebra, hacía prácticamente innecesaria la mediación eclesiástica, y desemboca en un individualismo que no podía ser aprobado por el magisterio de la Iglesia.

Como ya dijimos, y esto puede verse bien en la actitud de Julia, Valdés no se hacía autor de otra confesión, ni se consideraba en grado de dar nacimiento a otro cuerpo eclesiástico. Simplemente señalaba el camino para las almas que apetecían su regeneración interior. Buscándola dentro de la Iglesia, pero con métodos valdesianos, Julia sin saberlo, se ponía fuera de ella, en la medida en que los actos externos no pueden dejar de traducir el sentido de una creencia a la que se adhiere.

En este caso, como en el de otros contemporáneos, no existe, esto parece demasiado evidente, voluntad herética, pero de hecho se produce una escisión doctrinaria que la Iglesia en cuanto tal no podía ignorar.

IV

No estaría completo el cuadro del círculo napolitano si no pusiésemos, junto a Julia, las figuras de otros valdesianos que con ella participaron del afecto y las enseñanzas del maestro español. Servirá esto también, para valorar en qué medida, los hombres que aparecen corrientemente como epifenómenos de la posición valdesiana, respondieron a su influjo y en qué medida, en cambio, coincidieron con él a través de inquietudes propias que son anteriores al histórico encuentro de Nápoles.

Entre ellos, y en primer término, habrá que referirse al poeta y humanista Marco Antonio Flaminio. Nació éste en Serravalle en 1498, y era un jovencito cuando desde Imola, en 1514 su padre le envió a Roma con el encargo de entregar algunas poesías a León X, más unas cartas que llevaba para el Papa y para el Cardenal Marco Cornaro. Las órdenes eran claras, además de las composiciones de su padre, debía aprovechar la ocasión para hacer conocer a León X algunas de las suyas.

Parece que estas agradaron al Pontífice, porque seguidamente contestó al padre que le placiera retenerlo en la corte de Roma, recomendándolo a Rafael Brandolino, orador y poeta ya famoso que vivía en el Vaticano.

Su padre, deseoso de no obstaculizar el porvenir de Marco Antonio, lo autorizó a permanecer en la ciudad, máxime que el Papa le había hecho saber que apreciaba debidamente las condiciones excepcionales de su hijo.

Mientras estaba en Roma, Flaminio hizo un viaje a Nápoles donde tomó contacto con el célebre Sannazaro. En 1515, por invitación de B. Castiglione, fue a Urbino, alojándose en su casa y mereciendo sus elogios.

A fines de ese año, su padre le envió a Bolonia, y luego de permanecer allí durante un tiempo indefinido, en 1519 lo vemos nuevamente en Roma, ciudad a la que se le designó en compañía de Stefano Sauli, el mismo que en 1523 debió ser su compañero en el viaje a Génova. Pasó luego al servicio de Giberti, permaneciendo en Verona hasta 1527, y en ese año ya en vísperas del saqueo, volvió a Roma.

Durante su estada en Verona se dedicó a parafrasear en latín el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, que por consejo del obispo dedicó más tarde a Paulo III. Al mismo tiempo estuvo trabajando en una paráfrasis de treinta y dos salmos que se imprimió en Venecia en 1537.

Un año después por razones de salud se trasladó nuevamente a Nápoles, pero no hallando alojamiento se instaló en Sessa, desde donde anunció que de no remediarse la situación retornaría a Verona. Su problema debió resolverse, porque estando por períodos en Nápoles, en Caserta y en otros lugares del Reino, permaneció en el Sur hasta 1541, fecha en la que, como vimos, se alejó junto con Carnesecchi ⁵¹³.

Más tarde lo veremos actuar en Viterbo, junto a Reginald Pole y Victoria Colonna, hasta que fallece en Roma en 18 II-1550, a los cincuenta y dos años de edad.

El peso y relieve de su personalidad se pusieron de manifiesto en las lamentaciones que arrancó su muerte. Refiriéndose a ella, escribía Manuzio: « Murió Flaminio, y murió juntamente la gentileza, la bondad la gloria de los buenos. ¿Qué corazón será tan duro que no se enternezca pensando en su muerte? ». No será menos elocuente Ricci: « Oh Flaminio, Oh varón cristiano, Oh de nuestro tiempo esplendor y decoro ñe los nobles estudiosos ; ¡ ut te nimis cito Deus ad se accersivit ! que privó

⁵¹³ G. TIRABOSCHI, *Storia della Letteratura Italiana*, Milano, Dalla Società Tipografica de'Classici Italiani, 1824, VII, 4ª parte, págs. 2075-83.

a la tierra del ejemplo de una vida integérrima ! Qué los estudios de las bellas artes casi vacan ! Y a nosotros tus amigos de esa costumbre priva, qué de alegre, qué de honesto, qué de más santo quedar puede ! ».

También el Cardenal B. Maffei en su respuesta a la comunicación de Aonio Palcario, lamenta su muerte y subraya el vacío que queda con ella en las prácticas de la piedad y er estudio ⁵¹⁴.

Hay un episodio de la vida de M. A. Flaminio, anterior al encuentro con Valdés, que permite señalar la línea de desarrollo de sus inquietudes espirituales. Nos referimos a sus vinculaciones con los Teatinos y a su intento de ingresar entre ellos para participar de su vida de retiro y estudio.

Los primeros contactos debieron producirse estando Flaminio de Verona junto a Giberti, obispo de la ciudad. Allí se había dirigido G. P. Carafa, el futuro Paulo IV, a fines de 1528, para auxiliar a su amigo en sus deseos de reforma eclesiástica de la diócesis. Parece ser que ya a comienzos de 1533 había madurado el deseo de Flaminio de unirse al círculo de S. Nicolás. Para lograr ese objetivo, se valió de los buenos oficios de su amigo Francisco Capello, noble caballero de Verona, que a su vez tenía amistad con Gaetano de Thiene y G. P. Carafa.

Con tal propósito, Capello escribió a Gaetano en 4-II-1533, para comunicarle el deseo del poeta. De acuerdo con las instrucciones de éste, la notificaba, al mismo tiempo, que el estado de su delicada salud, le imponía solicitar una dispensa en lo que hacía a la alimentación, así como en el obtener facilidades para salir libremente en busca de distracciones. Para evitar dificultades a la comunidad construiría a sus expensas un apartamento en el que residiría como huésped y oblat, y se ofrecía a dictar, si la ocasión se presentaba, algunas lecciones a sus hermanos ⁵¹⁵.

La respuesta que se atribuye generalmente a Gaetano de Thiene, está firmada por el Prepósito y los clérigos regulares, y parece haber sido redactada por Carafa, que por ese entonces desempeñaba dicho cargo.

Las observaciones que se hacen al respecto son interesantes y merecen transcribirse, porque documentan a la vez la actitud de los responsables que la nueva Orden, y la de aquellos hombres que, como Flaminio, no terminan de decidirse acerca de sus propósitos.

Luego de acusar recibo de tres cartas de Capello, pasa a referirse a la que constituye el objeto de esta relación. Dice, el autor de la respuesta,

⁵¹⁴ *Ibid.*, VII, 4ª parte, págs. 2090-91.

⁵¹⁵ *Le Lettere di Gaetano da Thiene*, cit., Prólogo a la respuesta, págs. 123-24.

que la Compañía por ellos formada está a disposición de todos aquellos que quieran poner mano en el arado evangélico, pero sin excepciones previas, porque corresponde al Superior determinar en cada caso lo que convenia a unos y otros. En lo que particularmente hace al caso de M. A. Flaminio, dice que si él piensa que en esta pobre Compañía le pueda derivar alguna comodidad para librarse en algo del mundo, y obtener algún provecho en el camino de Dios, nada podrá en verdad pensar ni esperar de nosotros, si antes no piensa que estamos guiados y gobernados por la bondad de Dios, por la doctrina y los ejemplos de los supradichos Santos Padres, y por la regla ya mencionada, y no por inversiones nuestras o por otras humanas voluntades. Y si él en verdad cree que la bondad de Dios es la única cosa que nos ha congregado y la que nos gobierna y nos mantiene, crea también que si él por servicio de la majestad de Dios y por su salud desea o perpetua y temporalmente vivir entre nosotros, esa misma bondad de Dios nos dará la suficiente inteligencia para que sepamos conocer la necesidad, y tanta caridad para que podamos llevar el peso de la insuficiencia de su cuerpo y alma, y tanta previsión como para alimentarle según sus necesidades. Y si quiere en verdad servirse de nosotros, deberá pensar durante el tiempo que Dios quiera tenerlo, en arrojarse libre y absolutamente a los pies de Cristo y en nuestros brazos, sin prometerse ni más libertad ni más arbitrio de si mismo, ni más propiedad ni potestad de disponer de nada suyo en lo temporal de lo que nosotros mismos, los que estamos bajo el yugo de Cristo, podemos prometernos. Y si esto le parece extraño, será cosa manifiesta que él no piensa que Dios esté con nosotros y que es El el que nos gobierna, y si así piensa, no tiene motivo alguno para estar entre nosotros, porque al margen de la protección y consuelo de la bondad de Dios y la esperanza de gustar y servir a su Majestad, mediante su gracia, no queda más cosa entre nosotros que todo aquello que según el mundo hay que huir y aborrecer. Pero si él cree venir entre siervos del Señor, si bien no le basta el ánimo y no tiene tanta fe que baste a hacerle abrazar la Cruz desnuda, sin embargo así a tiempo como piensa, que se disponga a permanecer en la manera antes indicada y ordene de tal modo sus cosas mientras esté entre nosotros no tenga nada en que preocuparse; y confie en el Señor, que nosotros de sus cosas no pensamos valernos, ni en lo que hace a la subvención de limosnas ni molestia de ocupaciones, ni ocasión de su distracción; todo lo cual sólo podría redundar en nuestro perjuicio. Así que, y en conclusión, si él quiere venir entre nosotros, no se preocupe pensando en estancias ni en otras cosas, sino en mortificar de tal modo sus opiniones y su voluntad, de

manera que entre él y cada uno de nosotros, no haya otra diferencia más que la que deriva del hecho de estar nosotros clavados en la santa Cruz y el libre de poder alejarse cuando le plazca o nos parezca.

En cuanto a lo que hace a la enseñanza, decimos que si bien sus letras nos gustan, por otro lado es la caridad de Cristo la que nos lo recomienda y lo hace grato a nosotros, y esa esperanza que tenemos de que él se quiera humillar para aprender el alfabeto de Cristo, mucho más nos hace desearlo que cualquier otra comodidad o fruto que de él o de las letras o de cualquier otro bien del mundo que podría derivarnos.

Exponedle pues la regla, y luego dejad obrar a Cristo ».

Luego de anotar que si tal fuera su real determinación, el obispo Giberti en modo alguno se opondría a ella, termina la carta con estas expresiones : « Pero por ser este pensamiento del señor Marco Antonio, tan imperfecto y aún más que imperfecto, dudoso y capaz de inconstancia, no vemos cómo fuera bueno no darle no sólo lugar sino intención, sin la debida gracia y bendición del supradicho Reverendísimo padre »⁶¹⁶.

El desarrollo de esta carta nos muestra el espíritu de las reservas que poco después harán tanto Gaetano de Thiene como otros Teatinos eminentes, sin descartar al mismo Carafa, a los hombres del círculo valdesiano.

Para los Teatinos, como para todos aquellos que buscan un camino de perfección dentro de la Iglesia, las aspiraciones de esos hombres se convierten en veleidades, en anhelos mal conformados, que al no lograr encauzarse dentro de los límites de la Iglesia, desembocarán en actitudes cada vez más irregulares y aún heterodoxas.

Con todo interesaba consignar el episodio para que nos mostrara a un Flaminio en posesión de medios espirituales que le son propios. Cinco años antes de su encuentro con Valdés, en la vecindad de Giberti, y en contacto con los Teatinos, sus anhelos, aunque no bien definidos, ya se perfilan netamente.

Como ya se autó con anterioridad, no todos los hombres que entraron en contacto con el español necesitaron igualmente de su inspiración. Por el contrario, y el caso de Flaminio sería un buen ejemplo, en esas conversaciones de Nápoles encuentran un ambiente propicio para la discusión de las ideas que venían preocupándolos.

Las vacilaciones del poeta, en relación con el estado de su salud, le mueven también a rehusar la oferta de Paulo III que lo hubiera deseado,

⁶¹⁶ *Ibid.*, *Respuesta a F. Capello*, Venecia, 17-II-1533, págs. 126-28.

junto con Priuli, como secretario del Concilio. Escribiendo a los Legados, el 30-XII-1545, lo recomienda para el cargo, diciéndole que confiaba que R. Pole le haría aceptar. Como Flaminio se excusó, alegando las razones indicadas, el 4-I-1546, se confió el cargo a Angelo Masarelli, secretario de Cervini. Como tampoco Friuli aceptó el ofrecimiento, se confirmó al anterior en abril del mismo año ⁶¹⁷.

Algunos autores, a partir de Palavicino (*Hist. del Concilio de Trento*, II, 70), insinuaron que Flaminio no aceptó el cargo ofrecido por temor de tener que escribir en el Concilio contra sus propias ideas. Lo mismo afirmó el editor Becadelli al dar a publicidad la carta de Flaminio a Contarini, en la que se excusaba por no acompañarlo; en 1540, al coloquio de Worms, alegando a un tiempo el mal estado de su salud y su ignorancia de lo que se debatía entre católicos y protestantes.

Para Becadelli, el argumento era una excusa, por estar ya en la fecha el poeta inficionado por el error valdesiano. Ahora sabemos que la aseveración de Flaminio es exacta, y que en efecto, su salud flaqueaba durante esos años ⁶¹⁸.

La misma dispensa que solicitó Flaminio a los Teatinos en 1533, es otra prueba de la verdad de lo afirmado, porque en ese caso nada había que ocultar y la iniciativa le pertenecía.

G. Tiraboschi no duda de la vinculación de Flaminio con los innovadores religiosos de su tiempo. Es posible, dice, que su misma piedad y la austeridad de su vida, le llevasen a comunicar con aquellos que alegaban, como motivo central de su actividad, la reforma de las costumbres y la abolición de los abusos. Como la posición que adoptó sólo fue condenada en Trento, se explica que muchas almas inquietas se embarcaran en lo que creían ser un anhelo común.

El contacto con Valdés, en Nápoles, habría confirmado a Flaminio en su actitud, pero felizmente, según acota el autor, el posterior influjo de Pole en Viterbo, le habría alejado de ese fermento heterodoxo. Niega, al mismo tiempo, que sus poesías estuvieran contaminadas por la herejía y atribuye la prohibición de Paulo IV a un exceso de severidad.

Es el mismo Pole el que testimonia en carta a Contarini, del 9-XII-1541, el deleite que experimentaba en esos coloquios, en los que también participaba Carnesechi y quizá V. Colonna ⁶¹⁹.

Las ideas centrales de Flaminio pueden recogerse en aquellos aspec-

⁶¹⁷ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., pág. 286.

⁶¹⁸ *Ibid.*, pág. 287, nota 11.

⁶¹⁹ G. TIRABOSCHI, *op. cit.*, VII, 4ª parte, págs. 2083-88.

tos de su correspondencia personal en los que toca el tema religioso. Escribiendo a su primo César Flaminio desde Roma, el 15-II-1544, se refiere a la esencia del ser y del vivir cristianos. Aparece allí de inmediato la antinomia entre el ser de Cristo y el ser del mundo, de cuya solución dependía toda futura proyección en el camino de la vida. El que desee ser cristiano, le escribe, debe, y esto es inevitable, vivir en el mundo de modo que aparezca como muerto a él para entregarse a Dios. Este vivir para Dios es un morir para el mundo, y no queda ya otro camino si se tiene en cuenta que, todas las cosas, sean buenas o malas, así como los dolores y alegrías, sólo se producen por voluntad de Dios, que las permite. Siendo Dios padre amantísimo, ninguna tribulación que nos envíe será para nuestro daño sino para nuestro provecho, a fin de que ejercitemos la paciencia y no abandonemos la oración, que es el vínculo afectuoso con que nos unimos a El para recibir su apoyo, sirviéndonos, al mismo tiempo, para advertir nuestra imperfección y la continua tentación de la soberbia ⁵²⁰.

Junto con estos conceptos, aparece en sus cartas el tema, tan apreciado en esos años, de la imitación de Cristo a través de las normas del Kempis. Escribiendo a su amigo Gualteruzzi, le dice que, al margen de la Sagrada Escritura, no habrá otro libro que pueda servirle mejor que el *De Imitatione Christi*, siempre que no se le use para la disputa o por mera curiosidad, sino simple y profundamente para la edificación de la propia alma y la práctica del vivir cristiano, que resulta como el testimonio más claro de que se aceptó la gracia del Evangelio o justificación por la fe.

Tiene, sin embargo, una objeción que hacer al método propuesto en la obra: no aprueba la vía del temor de la que a menudo se sirve el autor.

Precisando mejor su pensamiento, que lo coloca entre las expresiones más avanzadas de la espiritualidad contemporánea, aclara que no rechaza toda especie de temor, sino especialmente el que define como «temor penal», que es generalmente el resultado de una fe muy débil o, más directamente, de la infidelidad.

Esto se explica, porque, si realmente creemos que Cristo satisfizo por nuestros pecados, pasados, presentes y futuros, ya no podemos temer la condenación por su juicio, especialmente si creemos que la justicia y santidad de Dios se hace nuestra por medio de la fe, como no podemos dejar de creer si somos verdaderamente cristianos.

⁵²⁰ M. A. Flaminio a C. Flaminio, Roma, 15-II-1544, Edic. Paladino, cit., págs. 86-87.

Esta suprema confianza en Dios, se basa justamente en este supuesto central del vivir cristiano, esto es que Dios no nos considera por nosotros mismos sino por lo que somos en Cristo, y en El, el cristiano no puede ser sino justo y santo, en cuanto incorporado a los méritos de la Redención ⁶²¹.

Esta certidumbre capital, el cristiano debe cultivarla mediante la meditación, que consiste esencialmente en pensar en Dios, sus perfecciones y los beneficios que desde su omnipotencia, sabiduría y bondad infinita se comunican libremente a las criaturas, y en modo especial a los verdaderos cristianos. Atendido eso, pensar en Cristo como pasible y mortal, y al mismo tiempo, como inmortal e impasible. En el primero, se considerará la humildad, la mansedumbre, la caridad, la obediencia a Dios, la extrema pobreza y las continuas ignominias y persecuciones que acabaron con su muerte en el leño de la cruz. En el segundo, en cambio, considerará su glorificación, viendo cómo por su obediencia fue exaltado por Dios a una muy alta sublimidad, conquistando un nombre que está por encima de cualquier otro. Le tendrá el cristiano así por pontífice de todos los que se adhieren a El, y por constante intercesor. Será así siempre visto como nuestro Señor porque nos ha redimido con su preciosa sangre, como nuestro rey, en cuanto nos gobierna con su Espíritu Santo, tanto en las cosas temporales como en las espirituales. Y finalmente, se tendrá en cuenta que es nuestro jefe, porque así como de la cabeza desciende una virtud que da vida a todo el cuerpo, así de Cristo glorioso baja hasta sus miembros místicos una divina virtud que los vivifica con vida eterna y llena de múltiples dotes espirituales y celestes ⁶²².

Se ocupa luego Flaminio de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. La fe, escribe, consiste en dar crédito a todo lo promulgado por Dios, y en manera especial a Evangelio de Cristo. Este Evangelio no es otra cosa que la felicísima nueva que por el mundo publicaron los apóstoles y en la que afirmaban que el unigénito Hijo de Dios se vistió con carne humana para satisfacer por nuestros pecados ante la justicia del Padre.

La esperanza es una consecuencia derivada de la fe, y consiste en aguardar con confianza que Dios cumpla con nosotros sus promesas, que formuló para todos aquéllos que se hicieran miembros de su Hijo dilecto.

⁶²¹ M. A. Flaminio a Gualteruzzi, Nápoles, 28-II-1542, págs. 72-73.

⁶²² M. A. Flaminio a Teodorina Sauli, Nápoles, 12-II-1542, págs. 70-71.

De ese modo, cuando se opere la recurrección de los justos, todos serán glorificados en sus cuerpos y sus almas.

La caridad, que es amor a Dios por sí mismo, y a cada cosa por Dios, supone una orientación general de pensamientos, palabras y obras para la mayor obra del Creador. Esto sólo podrá hacerlo quien crea en el Evangelio y guste, en consecuencia, de la esperanza de los bienes eternos. La caridad sirve de sustento a la fe y la esperanza, porque el amor contribuye a que el hombre crea y espere con facilidad ⁵²³.

Punto capital dentro de la temática de M. A. Flaminio, y que ayuda a comprenderlo dentro de la ortodoxia, es el referente al dogma eucarístico. Aquí se observa, sin lugar a dudas, en qué medida los hombres que luego del contacto con Valdés rodearán a Pole en Viterbo, si en algunos aspectos parecieron adherir a posiciones protestantes, en lo que hace a las atingencias de la justificación por la fe, por ejemplo, en el fondo buscaban otra cosa, un crecer de la espiritualidad verdadera, entre otras, pero en el seno de la Iglesia Católica.

Escribiendo a Carnesecchi, se refiere a las opiniones protestantes sobre la Eucaristía y la Misa, y define a los zwinglianos como «secta abominable», sin escatimar su desdén por Lutero y los que siguiéndole rechazan la Misa como idolatría. Le recomienda la lectura del libro de Alberto Pighio, *De hierarchia ecclesiastica*, cap. VI, donde podrá ver con claridad que la Iglesia Católica creyó siempre en la realidad del cuerpo y sangre de Cristo en el Sacramento del altar.

Esa realidad fue certificada recientemente, le dice, por el Concilio de Colonia. Cita luego la opinión de San Ireneo, *Adv. Haereses*, caps. 32 y 34, y afirma que en esa materia hay tres cosas para conocer: 1) Que la Iglesia primitiva, en cuyo tiempo Ireneo fue obispo de Lyon, tenía por cosa indudable que en la Eucaristía está el cuerpo y sangre de Cristo realmente. 2) Que usaba diariamente ofrecer el cuerpo y sangre de Cristo bajo las especies del pan y del vino. 3) Que esta especie de oblación fue introducida en la Iglesia por los Apóstoles en cuanto iniciada por Cristo. Desde sus comienzos la Iglesia creyó y sigue creyendo en esa realidad que ofrece de siglo en siglo hasta el presente, y de este modo siguen usando hoy los armenios, los hindúes, los griegos y todos los fieles esparcidos en Oriente, y eso que desde siglos están separados de la Iglesia latina. Con esto debe entenderse que si alguno abusa de la Misa, por ignorancia o malicia, no por esto ella y la Iglesia, deben condenarse, porque de aplicarse este criterio, también habría que condenar la oración del Señor, de la que muchos también abusan.

⁵²³ *Ibid.*, Nápoles, 12-II-1542, págs. 68-69.

Luego de referirse a la falta de acuerdo entre los mismos protestantes, dice que muchos entre aquéllos que por sus prácticas son por ellos tenidos por idólatras e impíos, por que no creen lo que ellos creen, son en realidad verdaderamente religiosos, píos y queridos por Dios. En cambio, ellos, en su presunción soberbia, merecen ser llamados sus enemigos ⁶²⁴.

A esta misma carta se refiere G. Tiraboschi para afirmar la ortodoxia de Flaminio contra la opinión de los protestantes, que tuvieron que admitir que en esta materia, el poeta se les mostraba adverso ⁶²⁵.

Hay otro problema, el de la gracia, que sitúa a Flaminio en el núcleo de aquellos que como Contarini y Seripando aparecen situados a medio camino entre católicos y protestantes y que, por esta causa, fueron objeto de desconfianza luego de la sanción del dogma tridentino. Al juzgar estas actitudes, debe siempre tenerse en cuenta que, antes de las definiciones de Trento, había entre los católicos, aun entre los que modo alguno simpatizaban con los protestantes, variedad de matices, que si faltaban de precisión en el momento de allegar una fórmula orgánica, no por eso pueden ser contados en el grupo de los heterodoxos. En esta dirección se mueve Flaminio y con este entendimiento debe ser valorado.

Todos estos hombres están de acuerdo en afirmar que la gracia es como sol que baña por igual a todos los hombres. Las divergencias comienzan en el momento mismo en que se trata de precisar la actitud del hombre frente a ella.

Para Contarini, el poner o no poner obstáculos en esa acción salútfera, depende del libre albedrío; en cambio, Tulio Crispoldi y Flaminio, consideran que el hombre no puede dejar de poner obstáculos a la gracia si no recibe un particular llamado de Dios. En este camino, Flaminio parece coincidir con Valdés, observándose en él, la misma desconfianza en las luces de la razón, la misma insistencia en subrayar la enfermedad y debilidad del libre albedrío, y la misma necesidad de poner toda confianza en la misericordia divina.

En una carta a Contarini, Flaminio, situándose en una perspectiva valdesiana, insiste en que las exhortaciones que llegan a los réprobos no están encaminadas tanto a su salvación como al hacer inexcusable su pertinacia.

Seripando, dentro de este debate, distingue entre el decreto de predestinación y su ejecución. La disputa parece versar sobre esta segunda

⁶²⁴ M. A. Flaminio a Carnesecchi, Trento, 1-I-1543, págs. 74-78.

⁶²⁵ G. TIRABOSCHI, *op. cit.*, VII, 4ª parte, págs. 2088-89.

parte del problema. En ese plano de la ejecución de la predestinación, Dios para él otorgaría dos especies de gracia: Una es la previniente, que se reparte a todos, y la otra la subsecuente, que cae solamente sobre los elegidos.

Esto no conformaba del todo a Flaminio que, sin embargo, prefiere esta solución por sobre la de Contarini. Para él, la distinción de la doble gracia, previniente y subsecuente, conduciría a una conclusión negativa respecto del libre albedrío entre los elegidos mientras que, de este modo, los réprobos, al no recibir la segunda de ellas, quedarían como excusados.

Aclarando su posición, Flaminio dice que no entiende despojar al libre albedrío de su libertad, sino simplemente, señalar que aquél pierde con el pecado el vigor y salud que poseía antes de que se produjera el pecado. Quedaría así el hombre como enfermo e impotente para el bien; pero la enfermedad, en este caso no privaría la libertad, ni la libertad, en cuanto tal, sería capaz de quitar la enfermedad.

Seripando asignaba al libre albedrío una mayor entereza. Nótese a propósito de estas cuestiones que la correspondencia con Seripando y Contarini es anterior al encuentro con Valdés en Nápoles, y extraíganse las consecuencias del caso.

Todo aquello que puede considerarse una identidad de criterio entre Flaminio y Valdés, se produce al margen del influjo del maestro español, lo que vendría a confirmar la opinión según la cual, la configuración espiritual del círculo de Nápoles, es el producto de coincidencias más que el resultado de la extraordinaria gravitación de Juan.

Los tópicos principales del encuentro entre ambos personajes serían: 1) Una explícita desconfianza por las luces de la razón librada a sus solas fuerzas naturales. 2) Dudas acerca del poder del libre albedrío herido en su original capacidad, y por lo tanto disminuído. 3) Afirmación de la necesidad de entregarse a la acción misericorde de Dios, que es la garantía final de toda posible salvación. 4) Recurrencia a las Sagradas Escrituras y a la experiencia interior de un espíritu iluminado por la gracia divina ⁵²⁶.

Como se ve, hay que extremar la cautela para no exagerar la acción de Valdés, incurriendo en una caracterización arbitraria del evangelismo italiano.

Tercera gran figura del círculo valdesiano fue Pietro Carnesecchi al que Valdés había conocido en Roma durante el tiempo que estuvo al servicio de Clemente VII. De ilustre familia florentina, Carnesecchi

⁵²⁶ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., págs. 139-42.

había gozado del favor del Pontífice, y fue sucesivamente, Secretario y Protonotario Apostólico. Desde 1533 se vinculó con Sadoletto, y gozó también, a lo largo de su vida del favor de la familia Médici.

Será el mismo Carnesecchi el que habrá de asombrarse por las nuevas actividades de Valdés al que en Roma apreció como cortesano y en Nápoles encontró como teólogo. Ese primer contacto, mantenido luego por correspondencia, se quebró con el advenimiento de Paulo III. Ni Valdés ni sus amigos se encontrarán cómodos con el nuevo Pontífice, y al poco tiempo se alejan de Roma.

Años después se reencuentran en Nápoles, y allí por intermedio de Julia Gonzaga y de Flaminio, Carnesecchi entrará a formar parte del grupo escogido que discurría con Valdés acerca de los problemas religiosos de su tiempo ⁵²⁷.

A la muerte de Valdés, sigue en contacto con sus viejos amigos, hasta que es sometido, durante el pontificado de Pío V, a un primer proceso del que sale bien librado. Luego de esto pensó en volver a Nápoles, pidiendo a Seripando que escribiese a los monjes de San Giovanni de Carbonara a fin de que le proporcionasen una celda en el convento. Como este requerimiento no fue satisfecho, decidió hospedarse en casa de Julia Gonzaga que había dejado el convento de San Francisco de las Monjas para ir a habitar en una casa del Borgo delle Vergine, cercana al mismo.

La coudesa había dejado el monasterio en septiembre de 1561, por consejo del mismo Seripando que la exhortó a tomar un poco de aire, advirtiéndole que si no obedecía, proponía en Trento una cláusula según la cual, todos los que quisieran vivir en conventos debían tomar los hábitos. Al llegar a Nápoles, Carnesecchi enteró a Julia de las circunstancias de su proceso y discutieron juntos acerca de la publicación de las obras de Pole, cosa que Carnesecchi deseaba vehementemente ⁵²⁸.

A propósito de Seripando, cabe decir que, a pesar de sus vinculaciones con la alta sociedad napolitana, se mantuvo extraño al círculo valdesiano. El mismo Carnesecchi afirmará, durante su proceso, que entre Seripando y Valdés nunca hubo « muy buena inteligencia » y tuvieron « muy poca amistad y conversación ». La reticencia del agustino se explica por el espíritu de sospecha que veía circundar al cenáculo valdesiano en el que, según intuía, Roma no dejaría de tomar cartas. Como

⁵²⁷ M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos*, IV, cit., págs. 243-44; G. TIRABOSCHI, *op. cit.*, VII, 1ª parte, págs. 560-61.

⁵²⁸ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., págs. 374-75.

religioso, además, veía con desconfianza una iniciativa reformadora que partía en pleno del campo laico ⁵²⁹.

La ocasión para el segundo y definitivo proceso de Carnesecchi, llegó con la muerte de Julia, acaecida el 16-IV-1561, en el monasterio al que había vuelto luego de una breve estada en la casa antes mencionada del Borgo delle Vergine. En cuanto trascendió su fallecimiento, Pío V ordenó al Virrey Alcalá que se incautara de sus papeles y correspondencia y los enviara a Roma ⁵³⁰.

En su correspondencia se encontraron cosas que parecieron suficientes para provocar una reapertura del Proceso. El duque de Toscana, Cosme de Médici, al que le fue requerido el inculpado, por estar en su territorio, no osó negarlo, y Carnesecchi fue nuevamente encarcelado. Su imprudencia no hizo más que agravar su situación. Estando encarcelado y procesado, pareció no advertir hasta qué punto su destino era incierto y mantuvo con sus amigos una correspondencia que no dejó de agravarlo. En ella advertía a todos aquellos que podían tener dificultades por sus declaraciones, instándolos a quemar sus cartas para evitarse ulteriores. El abate de S. Salutor, en carta del 12-II-1567 atestigua que muchas de sus dificultades provenían del hecho de no haber querido declarar contra sus amigos ⁵³¹.

Finalmente en el auto de fe del 21-IX-1567 se dictaba sentencia contra él, y el 1-X del mismo año fue decapitado y quemado en Roma ⁵³².

En su correspondencia con Julia Gonzaga se puede advertir el afecto que sentía por la noble dama, así como las dificultades por las que pasan todos aquellos que se mueven en el círculo de los « Spirituali ». En carta fechada en Venecia, el 7-I-1559, dice a Julia que la amistad es cosa muy bella, sobre todo cuando nace de causas honestas, creciendo y afirmándose con los años y el juicio, para terminar finalmente en Dios. Ese tipo de verdadera amistad es la que existe entre ellos dos, y pide que Dios los bendiga y les conceda la gracia de poder vivir y morir alegremente juntos, conforme al santo deseo que ambos tienen ⁵³³.

En diversas ocasiones, Carnesecchi estuvo tentado de cruzar los Alpes para unirse al grupo de emigrados que buscaban en otros lares un clima más propicio para sus inquietudes. Sin embargo se abstiene, para no

⁵²⁹ E. PONTIERI, *I movimenti...*, cit., pág. 95.

⁵³⁰ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., pág. 379.

⁵³¹ *Ibid.*, pág. 382.

⁵³² R. QUAZZA, *La preponderanza spagnuola*, Vallardi, Milano, 1950, pág. 238.

⁵³³ P. Carnesecchi a Julia Gonzaga, Venecia, 7-I-1559, edic. cit., pág. 99.

privarse del dulce contacto con su amiga espiritual. Es tanto el afecto que tiene por Julia, que esa inclinación vence a la que podía experimentar por el otro lado de los Alpes. Para que la condesa valore la intensidad de su amistad, le aclara que ese deseo de fuga no es débil, ni ligero el propósito, sino por el contrario, muy vehemente, tanto que en más de una ocasión teme el justo juicio de Dios por resistirle, máxime teniendo en cuenta que, más que cualquier otra cosa, le mueven intereses humanos ⁵³⁴.

Vuelve a insistir en el mismo tema en otra carta posterior, diciendo que sus intenciones de emigrar sólo están contrapesados por el gran respeto y el amor que siente por Julia, y por el crédito que da a sus palabras. Su voluntad le impele, pero al mismo tiempo no se atreve a tomar una decisión que ella no apruebe. No es el temor, según dice, el que le mueve, porque donde se encuentra se siente seguro y aún tiene muchos otros lugares donde retirarse en caso de necesidad ⁵³⁵.

De la inquietud por la suerte de los amigos comunes, testimonia otra carta escrita en Florencia, el 2-IX-1559, donde le dice que, antes de partir de Bolonia, se enteró de la liberación del Cardenal Morone (procesado y encarcelado por Paulo IV). Aprovecha la ocasión para expresar un voto en el que seguramente le acompañaban muchos contemporáneos: Que Morone fuera en la próxima elección elevado al Solio. Con todo se apresura a advertir que este es más su deseo que su esperanza, porque de producirse el evento, el mundo sería demasiado feliz ⁵³⁶.

Una buena dosis de ironía se advierte cuando Carnesecchi comenta la anunciada prohibición del éxtasis. Dice que forzado a creer en la verdad de la afirmación, evitará, de ahí en adelante, enviar su cerebro de paseo, no fuera cosa que volviendo al lugar deba sufrir cárcel. Anuncia a Julia que, de acuerdo con el tenor de esa disposición, se aplicará a vigilar atentamente lo que escribe, y aún la fecha que ha de colocar en sus cartas, porque pudiera suceder que un error involuntario, fruto de una distracción, se imputara al éxtasis, con lo que la Inquisición caería sobre él ⁵³⁷.

No puede extrañar que Carnesecchi no ame a la Inquisición. Para él y sus amigos la resurrecta institución era, no sólo expresión de un espíritu que repudiaban, sino también una constante amenaza. Esto se ve

⁵³⁴ *Ibid.*, Venecia, 8-I-1559, pág. 102.

⁵³⁵ *Ibid.*, Venecia, 25-II-1559, págs. 103-04.

⁵³⁶ *Ibid.*, Florencia, 2-IX-1559, pág. 105.

⁵³⁷ *Ibid.*, Venecia, 8-I-1559, pág. 101.

con suficiente claridad en una carta en la que comunica a Julia el incendio del Palacio de la Inquisición. Le dice allí que « la santa inquisición ha muerto de aquella muerte misma con que solía hacer morir a otros », esto es, con el fuego. Del hecho, según piensa Carnesecchi, parece deducirse una consecuencia, esto es, que a la divina clemencia no place de aquí en adelante que ese oficio se ejerza con el rigor que se vio antes, y que se proceda con aquella caridad que se vio en los pontífices del pasado, y que es la que corresponde a la naturaleza del asunto ⁵³⁸.

El repristinar de la institución iba unido al nombre aborrecido de G. P. Carafa (Paulo IV). Carnesecchi había escrito contra el Pontífice una invectiva que no pudo publicar por haberlo impedido Felipe II. Nuestro hombre está indignado porque el Rey, ni lo castigó como hubiera correspondido, ni dejó que otros lo hicieran por lo menos con la pluma, que seguramente le habría dañado mucho más que la espada, dice, « con honor de Dios y beneficio para la cristiandad » ⁵³⁹.

Esta carta corresponde al período inmediatamente posterior a las dificultades que tuvo Paulo IV con los españoles a causa de Nápoles. Engañado por la diplomacia interesada de sus sobrinos y por la vehemencia de la adhesión que sentía por los españoles, Paulo IV estuvo a punto de protagonizar circunstancias que pudieron equivaler a un segundo saqueo de Roma. El duque de Alba, que había avanzado con su ejército desde el Sur, rindió finalmente homenaje al Pontífice cuando Felipe II decidió que las cosas podían mejor arreglarse pacíficamente.

En otra carta que escribe a Julia desde Roma, el 4-II-1560, Carnesecchi juzga con severidad la conducta de los Pontífices. Refiriéndose al nuevo Papa (Pío IV), le dice que se muestra justo y benigno, y especialmente inclinado a la paz. Con todo, aclara, no corresponde hacerse excesivas ilusiones, porque los Papas suelen mudar según los accidentes, y ser diversos en el medio y fin de su Pontificado, respecto de lo que fueron al comienzo. En esto, dice Carnesecchi, tiene gran parte la naturaleza y condición de los que gobiernan, así como también el influjo que ejerzan los parientes que siempre, en estos casos, en razón de la sangre suelen ejercer gran poder ⁵⁴⁰.

En otra carta del mismo año, Carnesecchi comienza a referirse a las dificultades que le asaltan con motivo de las doctrinas que sustenta. Al hablar de las sospechas que sobre él recaen, dice que se deben a escri-

⁵³⁸ *Ibid.*, Florencia, 2-IX-1559, pág. 105.

⁵³⁹ *Ibid.*, Venecia, 7-I-1559, pág. 100.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, Roma, 4-II-1560, págs. 108-09.

tos que salieron del negocio de Valdés, expandidos por Merenda, y que, aunque aprobados por él con sinceridad, aunque quizá con poca prudencia, según admite, le parecieron convenientes en su condición de cristiano ⁵⁴¹.

Estas primeras sospechas, que dieron pie a su proceso bajo Pío IV, culminarían en la segunda causa en una serie de imputaciones concretas que terminarían con su condena y muerte. Según los extractos del Proceso se le atribuían un cúmulo de doctrinas y actitudes que sirven también para mostrar en qué consistía la acusación central que se hacía a los llamados discípulos de Juan de Valdés. Veamos su tenor: « Diste favor y dinero a muchos apóstatas y herejes que huían a países ultramontanos, y recomendaste por cartas a una princesa de Italia, dos apóstatas herejes, que en los dominios de dicha señora (Julia) querían abrir escuela y repartir entre sus discípulos catecismos heréticos.

Fuiste sabedor de una pensión de cien escudos anuales, que por una perversa amiga tuya, infamada de herejía, se enviaba a Dña. Isabel Briseña, hereje, fugitiva en Zurich y después en Chiavenna. (Se refiere a la pensión que Julia enviaba a Isabel Briseña).

Censuraste y reprobaste, junto con una persona cómplice tuya (Julia), la confesión de fe católica, hecha al fin de su vida por un gran personaje (Pole), en la cual, entre otras cosas, confesaba ser el Papa verdadero vicario de Cristo y sucesor de San Pedro; y, en cambio, alabaste al Valdés por su final contumacia.

Trataste de tener en Venecia los pestíferos libros y escritos de dicho Valdés, de una persona cómplice tuya que los conservaba (Julia), para hacerlos imprimir y publicar, no obstante la prohibición del Santo Oficio... y trataste con aquella persona de que dichos escritos te fuesen enviados a Venecia por vía segura, así por deseo de conservarlos como por librar a aquella persona del peligro que corría en tenerlos.

Has creído todos los errores y herejías contenidas en el libro del Beneficio de Cristo... y en el curso de la defensa concediste que habías sostenido afirmativamente, conforme a la opinión de Valdés, hasta la última aprobación y confirmación del Concilio de Trento, el artículo de la justificación por la fe, de la certidumbre de la gracia, y contra la necesidad y el mérito de las buenas obras... Y dijiste que no sabías discernir qué diferencia hubiese entre las opiniones de Valdés y la determinación del Concilio » ⁵⁴².

⁵⁴¹ *Ibid.*, Roma, 2-XII-1560, pág. 113.

⁵⁴² Cit. por M. MENÉNDEZ Y PELATO, *Heterodoxos*, c. IV, págs. 257-58.

Respecto al famoso artículo de la justificación por la fe, los jueces interrogaron a Carnesecchi acerca de si no le parecía sospechosa una doctrina que era enseñada por los herejes. Ante esto el inculcado contestó que, si los dichos herejes se hubiesen mantenido dentro de los términos y límites del artículo, sin pretender destruir los fundamentos del Pontificado romano, quizá no habrían merecido el título de herejes.

Creía que, por lo demás, mientras no se hubiese definido el Concilio, no se les debía condenar por el tal artículo sino por las deducciones y consecuencias que pretendían extraer para la ruina de la Iglesia Católica. En lo que hacía a lo demás, Carnesecchi protesta que la suya era la doctrina católica, y que en cambio, llamaban supersticiosa y falsa a la que comúnmente era predicada por frailes que eran más filósofos que teólogos y más escolásticos que versados en la Sagrada Escritura y la enseñanza de los Padres antiguos ⁶⁴³.

Esta última afirmación de Carnesecchi recuerda la gran confusión que existía entre los predicadores del tiempo, ya testimoniada por P. Bembo, Seripando y Contarini. Hinchados de filosofía, pero ayunos de verdadera doctrina, estos predicadores no hacían más que desconcertar a los fieles y queriendo combatir un extremo doctrinario, caían en el otro.

Escribiendo a V. Colonna, acerca de las bondades de la prédica de B. Ochino, P. Bembo la opondrá a la de otros predicadores de su tiempo. « Qué cosa debo ir a hacer a la prédica?, le pregunta. No se escucha otra cosa que al Doctor sutil guerrear contra el doctor angélico, y luego tiene comprendido Aristóteles como tercero para poner fin a la cuestión » ⁶⁴⁴.

Sentimientos semejantes se advierten en Seripando: « Porque no podemos negar que de un modo de predicar la gracia nació entre la opinión de no querer huir al pecado ni hacer el bien con decir: Si Dios me dará gracia, de todos modos obraré bien; cuando no me la da, no quiero perder el tiempo. De otro modo ha nacido una confianza en las obras y en las propias fuerzas muy perniciosa ». (A Flaminio, Nápoles, 3-VII-1539).|

Confirma Contarini: « Los cuales, porque Lutero ha dicho cosas diversas de gratia Dei y libero arbitrio: se han puesto contra todo aquel que enseña la grandeza de la gracia, y la enfermedad humana; y creyendo contradecir a Lutero, los tales contradicen a S. Agustín, Ambrosio, Jerónimo, Sto Tomás y breviter, movidos por buen celo pero con alguna

⁶⁴³ Fr. D. DE SANTA TERESA, págs. 208-09.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, pág. 145.

vehemencia y ardor de la verdad católica, se vinculan a la herejía pelagiana poniendo tumultos en el pueblo (A Giberti, 12-VI-1537) ⁵⁴⁵.

De esto podemos ver que la última aseveración de Carneseccchi, que no hace más que reflejar una opinión muy extendida en los medios europeos de ese momento, no estaba muy desencaminada. La calificación de falsa y supersticiosa, para esa religiosidad cargada de sedimentos paganos y de prácticas formalistas, venía del período anterior, y había encontrado en Erasmo y en los corifeos del evangelismo europeo, a sus más decididos campeones.

Entrando en una valoración de conjunto de las ideas sustentadas por Carneseccchi, Fr. D. de Sta Teresa afirma que nuestro personaje no merecía la calificación que le otorgó el tribunal de la Inquisición. En la sentencia se dieron como probados errores a los que nunca adhirió, por lo menos con decisión, y menos aún con la intención de oponerse a las definiciones eclesiásticas. Es posible, acota, que le faltara un sentido pleno de la catolicidad y tuviera poca humildad doctrinal, es posible que no advirtiera la real diferencia entre la doctrina católica y las otras que circulaban en su tiempo, pero frente a todo esto no se reveló nunca como hereje pertinaz ⁵⁴⁶.

El mismo, como se le imputa en el proceso, no alcanza a distinguir con claridad entre las enseñanzas de Valdés y las definiciones tridentinas, y digamos de paso, que la ignorancia o las pocas luces en un asunto, jamás podrán ser alegadas validamente como motivo de condena. Lo que podemos afirmar, no como descargo de sus jueces, sino como explicación, es que los tiempos eran duros, y la tolerancia no brillaba entre las virtudes de la época, arrasando el turbión a Carneseccchi como a tantos otros.

Jacobo Bonfadio, nació en Gozano, en la ribera de Saló, zona de Brescia, juntamente aquella que vió nacer a uno de los más activos centros de espiritualidad pretridentina, en los primeros años del siglo xvi. Hizo sus primeros estudios en Padua, y pasó luego a Roma donde estuvo, desde 1532 a 1535, al servicio del cardenal Merino, Arzobispo de Bari, y luego en el del cardenal Glinucci. Estuvo luego en diversas ciudades, principalmente en Venecia y Nápoles, volviendo en ocasiones a Roma. Luego de algunos años de variado trajín se retiró a Padua, donde actuó como preceptor de Torcuato, hijo de Pietro Bembo. Sus entradas fueron siempre reducidas, y por tal motivo en 1545 aceptó una cátedra de filo-

⁵⁴⁵ *Ibid.*, pág. 130.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, pág. 387.

sofía en Génova, encargándosele poco después que escribiera la historia de esa ciudad.

Allí mismo encontraría la muerte: fue decapitado en la cárcel y entregado a las llamas en 1550. Respecto de la causa de su muerte, G. Miraboschi rechaza la acusación de herejía que se habría formulado por alabar los escritos de Valdés, que por otra parte, en esa fecha aún no estaban condenados. Es posible, apunta, que su muerte se debiera a motivos menos desinteresados, quizá reo de algún delito infamante ⁵⁴⁷.

Galeazzo Caracciolo nació en 1517. En 1532, su padre lo llevó consigo a Bruselas y la introdujo en la Corte imperial, recomendándolo al Emperador. Luego, cuando aquel a su vuelta de Túnez se detuvo en Nápoles, confirmó su pedido.

En respuesta a su solicitud, Carlos V lo nombró « Mayordomo de semana », con la obligación de servirle en la mesa y acompañarlo a la iglesia durante las ceremonias religiosas. Es también probable que al alejarse de la ciudad, en marzo de 1536, lo llevase consigo. Acompañó a Carlos V durante la invasión de Provenza en julio de ese año. En 1537, casó en Nápoles con Victoria Carafa, hija de Octaviano, duque de Nocera, y tuvo con ella cuatro hijos: Colantonio, Carlos, Lucio y Lelio, y dos hijas: Julia y Lucrecia ⁵⁴⁸.

Entre sus amigos, le era particularmente querido Juan Francisco Alois, llamado Caserta por el lugar donde tenía sus posesiones. Esta había estado entre los primeros discípulos de Valdés, y quizá fue el encargado de transmitirle el resultado de esas conversaciones en torno al verdadero fin del hombre que no era segnarmente el participar de los goces y deleites de la Corte imperial, ni en las diversiones de la sociedad napolitana.

Con todo el momento decisivo de su vida espiritual parece haber derivado de los consecuencias de una comparación que escuchó en uno de los sermones de P. M. Vermigli, que en 1540 y 41, predicó en S. Pedro ad Aram, en la que se reunía una multitud de oyentes entre los que estaban los amigos de Valdés.

Su amigo Alois le había alabado la predicación de Vermigli, y en ese sermón trataba justamente de la Epístola de S. Pablo a los Corintios. Entrando en una comparación, dijo ese día que la actitud de los hombres y mujeres que en diversos lugares de Italia vivían según el ideal evangé-

⁵⁴⁷ G. MIRABOSCHI, *op. cit.*, VII, 3ª parte, págs. 1461-65.

⁵⁴⁸ B. CROCE, *Il Marchese di Vico*, en *Vite di Avventure di Fede e di Passione*, Bari, Laterza, 1947, págs. 196-97.

lico, semejaban a una multitud que reunida en un campo, y vista de lejos, parecía danzar locamente, porque no se oía la música que les inspiraba, pero en cambio, cuando uno se acercaba, y oía la música de ritmo celestial que seguían, comprendía el sentido de sus movimientos.

Esta figura causó gran impresión a Caracciolo, que se decidió a entrar en la compañía de la que participaba su amigo Alois. Este fue el comienzo de múltiples desventuras personales y familiares, mientras que, por el contrario, su actitud fue aplaudida por todos aquellos que participaban de los ideales valdesianos, como se verá luego en una carta de Flaminio.

Dentro de la ya nueva actitud, en el período de 1543-47, visitó a Vermigli, que se encontraba en Strasburgo. Este contacto le confirmó en su decisión, y se dispuso a resolver sus cosas en consonancia.

Vuelto a Italia, entabló con sus amigos múltiples discusiones, queriendo disuadirles de su « nicodemismo » y de las prácticas externas del culto católico. El 21-III-1551, sin dar nada a entender a su familia, se dirigió a Nápoles para alcanzar al Emperador que estaba en Ausburgo. Este era un pretexto, porque su verdadera ruta apuntaba a Ginebra⁶⁴⁹. Al enterarse de su decisión de mudar de vida, y dedicarse al culto del espíritu, M. A. Flaminio escribió a Caracciolo una carta en la que, luego de felicitarle por tal actitud, le dice que rogará a Dios para que acrezca su fe, y haga producir en su alma los dulcísimos efectos que sólo ella puede engendrar en el alma de todos los predestinados a la vida eterna. Esta fe sería fecunda en buenas obras y testimoniaría de su verdad y realidad, afirmándose viva y no muerta, divina y no humana, y en consecuencia, la única capaz de alcanzarnos la felicidad.

Muramos, le dice, voluntariamente a nosotros mismos y al mundo, a fin de que vivamos felizmente en Dios y en Cristo y para que, reconociéndonos ya muertos en Cristo, como verdaderos miembros suyos, resucitemos y ascendamos al cielo con El. Toda la vida del cristiano, añade, debe ser, en propósito, un excelentísimo retrato de Cristo⁶⁵⁰.

En esos momentos, conviene aclarar, Flaminio no podía suponer que su corresponsal, avanzando hasta el extremo de sus posiciones, se convertiría luego en un calvinista ortodoxo.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, págs. 199-211.

⁶⁵⁰ M. A. Flaminio a Caracciolo, Viterbo, 14-II-1543, pág. 82.

V

El Beneficio de Cristo, que pasa por ser el trabajo más orgánico producido por el movimiento protestante en Italia, y que se asigna generalmente al influjo de ideas emanadas del círculo valdesiano, fué en diversas oportunidades atribuido, ya a M. A. Flaminio, ya a Antonio Paleario⁶⁵¹.

Los contemporáneos no se mostraban muy seguros en la identificación del autor. El mismo cardenal Morone no parece conocerlo, y dice, que como se atribuía a Flaminio, y este lo negaba, no sabía decidirse.

La publicación de los diarios de Masarelli, secretario del Concilio de Trento, hablan de la existencia de un benedictino, D. Benito de Mantua, de la Congregación de Monte Casino, que puede ser identificado con el auxilio de otros testimonios, como el autor del Beneficio. Esta aseveración parece confirmarse por la sospecha que despierta, al punto de necesitar una recomendación de Masarelli y del mismo cardenal del Monte, que puede comprenderse por la mala fama de que gozaba el libro en vísperas de ser incluido en el Índice de Mons. della Casa⁶⁵².

El autor, que llegó a Sicilia en 1537, provenía del monasterio de S. Giorgio de Venecia, instalándose en la Isla en el de S. Niccoló l'Arena, situado en la pendiente del Etna a 15 km de Catania.

En el silencio del claustro, el autor debe haber repensado las conversaciones sostenidas en los jardines de S. Giorgio Maggiore en el período de 1534-38, en que fue su Abad el docto Gregorio Cortese, renovadas luego en Nápoles, ciudad en la que probablemente se detuvo durante su viaje.

De estas meditaciones nació el tratado del Beneficio de Cristo, considerado la más importante expresión del valdesianismo, aquella que expandió los reflejos del cenáculo hasta el público más vasto, que pronto se recogería en toda Italia⁶⁵³.

E. Pontieri anota, que en Nápoles, Benito de Mantua había residido en el monasterio de S. Severino y Sossio, y desde allí había entrado en contacto con los hombres del círculo de Valdés. Su primera redacción habría sido corregida y pulida, para el logro de una forma más perfecta desde el punto de vista literario, por M. A. Flaminio⁶⁵⁴.

⁶⁵¹ F. CHURCH, *op. cit.*, pág. 96; D. CANTIMORI, *La Riforma...*, cit., pág. 189; G. TOFFANIN, *Il Cinquecento*, 3ª ediz. riveduta, Vallardi, Milano, 1945, pág. 71. Llama la atención que G. Toffanin siga atribuyendo, luego de las comprobaciones efectuadas, el *Tratadito* al poeta Flaminio.

⁶⁵² Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., pág. 222 y nota 67.

⁶⁵³ S. CAPONETTO, *Origini*, cit., págs. 232-33.

⁶⁵⁴ E. PONTIERI, *I movimenti...*, cit., pág. 76.

El influjo de Valdés en Sicilia se habría hecho sentir, al margen de lo actuado por el autor del Beneficio, y la predicación local de B. Ochino, por la acción de Fray Eremo de Tripedi de Maratea y Fray Andrea de Lucía de Nápoles, reconciliados luego con la Iglesia en 1539 y 1542.

Publicado en Venecia en 1543, en lo de Bernardino de Bindone, el tratadito fue puesto muy pronto en el Índice, cosa que no evitó su inmediata edición en francés, español, inglés y croata. No obstante, el celo de las autoridades eclesiásticas llegó a suprimir casi todos los ejemplares, y durante mucho tiempo se le consideró totalmente perdido. A pesar de esto, a mediados del siglo pasado, el religioso inglés Rev. Churchill Bobington, pudo obtener algunos ejemplares, y en 1855 publicó en un volumen las ediciones de Venecia, la traducción francesa de 1552 y la inglesa de 1548⁵⁵⁵.

En lo que hace al influjo del Beneficio en los círculos locales de Italia, a partir del Sur, puede decirse dentro del marco de incertidumbre en que debemos movernos por falta de documentos probatorios, que su texto estaba en manos del obispo de Catania Nicola Mana Caracciolo, que poseía además los sermones de B. Ochino y las obras de Valdés.

Justamente habló de esto en ocasión de una visita que le hizo Juan Francisco Alois, discípulo del español, junto con otro amigo en 1547.

Exponiendo la Sagrada Escritura, leyó algunos pasajes de esos escritos para ilustrar sus afirmaciones⁵⁵⁶.

Esto no debe extrañar, porque no es misterio la estima que los preladost reformadores, tales Contarini, Pole, Morone y Cortese, profesaron al libro en cuestión. Como no puede dudarse de la ortodoxia de estos hombres, tal inclinación debe explicarse porque, según el juicio de Vergerio, este « suave librito » parecía muy apto para provocar una restauración de los valores cristianos en el pensamiento y la vida.

El éxito común de la primera edición, 40.000 ejemplares, está en relación con ese interés de estos hombres, preocupados por la reforma de la Iglesia⁵⁵⁷.

Al respecto, el testimonio de Morone es elocuente: « Este librito fue leído por mí y casi devorado con gran avidez, porque me parecía fuera muy espiritual, y especialmente recuérdame afectivamente de Comunione. Y como yo tenía antes por máxima que los libros heréticos eran contrarios a los sacramentos, no me vino en mente que este librito que

⁵⁵⁵ *I Riformatori Italiani*, cit., I, Nota al Beneficio, págs. 283-84 y 85.

⁵⁵⁶ S. CAPONETTO, *Origini*, cit., pág. 236.

⁵⁵⁷ E. PORTIERI, *I movimenti...*, cit., pág. 72.

tan bien hablaba del Santísimo Sacramento, pudiese ocultar algún mal, y me alegré mucho que hubiese llegado a mis manos, y ordené a este librero (Antonio Piccolino) que hiciese venir bastantes »⁵⁵⁸.

Las frases antecedentes, si dan cuenta de la estima que merecía el tratado, sirven también para mostrar los criterios con que se operaba corrientemente en la época, y explica un poco las dificultades que tenían todos aquellos que empeñaban en el plan de reformas. El influjo de las corrientes trasalpinas, y su conocimiento esquemático, ponían la herejía dentro de términos precisos, y consecuentemente, todo lo que escapaba a ellos, despistaba a esos espíritus bien intencionados.

Por otra parte, todo lo que pudiera rozarlos, era ya de suyo sospechoso, y al mismo tiempo, todo lo que no pareciera incluirse dentro de las definiciones formales, podía pasar desapercibido.

Sólo así puede comprenderse que Morone no sospechara del tratado por el mero hecho de no innovar en materia de sacramentos. Al respecto, los consejeros y teólogos de la Curia romana no se engañaban tan fácilmente, y podían pecar por exceso, pero nunca por defecto.

El éxito y extraordinaria difusión del librito, aun en años posteriores, vuelve a aparecer en las declaraciones de Andrea delle Gambarare, arrestado en Motta de Livenzo en Junio de 1568. El inculpado, que no tenía ocupación fija, se ganaba el sustento de diversas maneras. Una de ellas era sirviendo de correo entre los grupos protestantes de Italia y Suiza. Sin domicilio, y sin recursos estables, vivía a veces de la caridad privada. En su deposición dijo haber tomado contacto con las tesis heterodoxas en 1556 a través del Beneficio de Cristo, que tenía consigo en el momento del arresto, junto con la tercera parte de los Sermones de Ochino, y un Discurso sobre la persecución y disipación de las iglesias de Francia. Aclaró que, años atrás, mientras recorría la zona de Vicenza, una mujer le indicó que se acercara a la ciudad y se procurara un ejemplar del Beneficio de Cristo. De ese modo pudo leer el libro que, según explicó « mi piaveda molto »⁵⁵⁹.

Para S. Caponetto, el tratado del Beneficio de Cristo recoge la lucha contra el legalismo iniciada por Erasmo, a través de la acentuación escrituraria propuesta por Valdés. Se advierte un sentimiento individualista de la Iglesia que en ocasiones parece resumirse en « cada alma fiel ». Es

⁵⁵⁸ C. CANTU, *Gli eretici d'Italia*, II, págs. 180-81. Cit. por Fr. D. DE SANTA TERESA, *op. cit.*, pág. 223, nota 71.

⁵⁵⁹ E. POMMIER, *Notes sur la propagande protestante dans la République de Venise au milieu du XVI siècle*, en *Aspects de la Propagande Religieuse*, Librairie E. Droz, Genève, 1957, págs. 240-41 y nota 2.

esta, desde ya, la invisible Iglesia de los elegidos, conocida sólo por Dios e integrada por todos aquellos que recibieron el don de la gracia justificante y que, en cierto modo, parece oponerse a la Iglesia concebida tradicionalmente como institución.

Esta posición parece traer el reflejo de la distinción, ya presente en los herejes medievales, entre una Iglesia legal y otra real, definida como « espiritual », que estaban entre sí en perpetua y continua lucha. Justamente al finalizar el opúsculo, Benito de Mantua prevé una feroz persecución contra todos aquellos que quieren vivir en la piedad enseñada por Cristo ⁶⁶⁰.

La espiritualidad del Beneficio es irregular pero no luterana. Esta imputación que se deslizó en el periodo de Trento es injusta. Al respecto, cabe decir que los « Spirituali » a los que luego veremos en el círculo de Viterbo, no son luteranos sino representantes del evangelismo italiano que no se expresa en fórmulas dogmáticas sino en anhelos espirituales. Si en algunos casos sus planteos no corresponden a las soluciones de Trento, su intención queda dentro de las aspiraciones de la reforma católica. El luteranismo que se les imputa no es más que una fácil generalización en un momento lleno de sospechas e incertidumbres.

Les faltó sí, claridad y precisión, pero corresponde anotar que las fórmulas tridentinas dieron organicidad a anhelos comunes de los que estaban imbuídos ⁶⁶¹.

El desacuerdo principal parece situarse en torno a su agudo sentido de la necesidad del auxilio divino y de la obra redentora de Cristo. Al agudizar uno de los términos, ya no distinguían con precisión entre las obras como cooperación y las obras como mérito. Al negar esta segunda posibilidad, no alcanzaban a encontrar la fórmula que mantuviera el valor de las primeras. De este modo, el proceso de la justificación parecía resolverse en una antinomia central que excluía toda otra posibilidad: o descansar en los méritos de Cristo, o apoyarnos en nosotros mismos. Demás está decir que optaban rotundamente por la primera solución, y por este lado, al desjerarquizar la obra del hombre, parecían recostarse en el campo protestante ⁶⁶².

Respecto de las relaciones entre el espíritu del Beneficio y la obra valdesiana, hay que proceder con cautela. Es indudable que se advierten coincidencias, y ya en su época, la iniciativa dentro de las mismas, se

⁶⁶⁰ S. CAPONETTO, *Origini*, cit., págs. 235-36.

⁶⁶¹ Fr. D. DE SAKTA TERESA, *Valdés*, cit., pág. 315.

⁶⁶² *Ibid.*, pág. 392.

atribuyó a Valdés. Fue justamente Carnesecchi el que, refiriéndose a Catalina Cibo, duquesa de Camerino, que actuó en Viterbo y fue protectora de la Orden de los Capuchinos, dijo que entendía la justificación por la fe « a la valdesiana », es decir, según la interpretación de Valdés.

No sería ajena a estas coincidencias la intervención de M. A. Flaminio en la redacción definitiva del tratadito, cosa que, en cierto modo, implicaba su revisión. Todavía cabe no descartar la posibilidad que Valdés le haya aconsejado mientras cumplía su labor. El testimonio de Carnesecchi parece concluyente, porque refiriéndose a lo realizado por Flaminio, escribe : « servando integro il subietto, lo reformó secondo pare a lui »⁶⁶³.

Con todo, sería erróneo suponer que el Beneficio resume la totalidad de la obra valdesiana. En realidad utiliza algunos aspectos de la enseñanza del español en lo que hace al problema de la fe y las obras, la justificación por la fe y la actitud del justificado. No aparece en cambio el maestro que cautivó a Julia Gonzaga, y como es natural, no se advierte aquí la presencia del fondo « alumbrado » que se recoge en las Ciento Diez Divinas Consideraciones. Ambos autores divergen en el método, primando en el Beneficio los aspectos polémicos y el lenguaje técnico de la teología, así como el acogimiento de autoridades en que apoyar las afirmaciones.

Se reconoce también una idea que alcanza en el libro singular relieve, es la del « vestirse » de Cristo, que no se ve en Valdés. En cuanto a la expresión literaria, cabe decir que Benito de Mantua recuerda más a Lutero que a Valdés, mientras que este último, subraya más enérgicamente la libertad cristiana⁶⁶⁴.

Luego de estas precisiones preliminares, podemos ahora iniciar el análisis del texto del Beneficio, para que resalten mejor los aspectos ya apuntados, y se vea por comparación, cuales pueden ser las semejanzas y las diferencias con la enseñanza valdesiana.

La temática del Beneficio, casi estaría de más aclararlo, se instala entre los dos términos cruciales del drama cristiano : la Caída y la Redención, que podrían definirse también como los de la incapacidad para la gloria en el hombre pecador y la restauración de su verdadera condición de hijo de Dios por el sacrificio de Cristo en la cruz.

El autor del Beneficio parte en consecuencia, de la realidad del pecado original, que Benito de Mantua define como « privación de justicia e inclinación y prontitud para la injusticia e impiedad ». Esta perversión

⁶⁶³ *Ibid.*, págs. 241-42.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, págs. 224-25.

originaria la tre el hombre desde el vientre materno del que ya nace como « hijo de ira ». Engendrado con el pecado de los primeros padres es la causa y fuente común de todos los vicios e iniquidades que solicitan a la humanidad, que sólo pueden encontrar un principio de superación en el conocimiento y aceptación de la propia miseria por parte del hombre.

A causa del pecado de Adán, la naturaleza humana se corrompió, y de superior que era frente a todas las criaturas, quedóle luego sujeta en cuanto sierva del demonio, del pecado y de la muerte, condenada, por lo demás, a las penas del infierno. Desequilibradas las facultades y perdido el juicio del bien, creyó ser verdades las cosas falsas y falsas las verdaderas ⁵⁶⁵.

Caído y desamparado, el hombre nada hubiera podido hacer sin el auxilio divino, que tuvo ya su primera gran manifestación concreta en la Ley, que fue como el prólogo de la obra redentora de Cristo. Superada por la cruz, la Ley sigue, no obstante, desempeñando una función en la economía de la salvación. Es como el espejo en el que debe el hombre reflejarse para conocer su miseria y su impotencia para cumplir con las exigencias de los mandamientos.

Es este el primero de los oficios que Benito de Mantua concede a la Ley; darnos el conocimiento del pecado y mostrarnos en que medida, al estar sujeto a él, no podemos elevarnos hasta el cumplimiento de la voluntad divina. El segundo oficio de la Ley está en estrecha relación con el anterior. La Ley, y esto parece paradójico, provoca en nosotros el crecimiento del pecado, en cuanto parece exacerbar nuestras inclinaciones pecadoras. Separados de la obediencia de Dios, y aherrojados por las sollicitaciones del demonio, llenos por lo tanto de vicios y pecados, toleramos mal las prohibiciones de la Ley a las que resistimos redoblando las faltas por la rebelión de la concupiscencia, que tanto más crece cuanto más se la limita.

El tercer oficio de la Ley es de carácter pedagógico: nos muestra cual es la ira y la justicia divina respecto de nosotros mismos y nuestros pecados, advirtiéndonos de la muerte y la pena eterna que nos aguarda si no observamos plenamente la Ley.

El cuarto oficio consiste en aterrar al hombre que, cayendo en desesperación quisiera cumplir la Ley; pero, al mismo tiempo, ve con claridad que no puede, y no pudiendo, se enfurece contra Dios, deseando que no existiera por temor al castigo.

⁵⁶⁵ *Trattato Utilissimo del Beneficio di Giesú Cristo Crocifisso verso i Cristiani, en Opuscoli e Lettere di Riformatori Italiani del Cinquecento, a cura di G. Paladino, Bari, Laterza, 1913, I, págs. 5 y 6.*

El quinto oficio, finalmente, y su propio fin, como dice el autor, es el más excelente y necesario. porque obliga al hombre a ir hacia Cristo como único remedio para salvar nuestra impotencia ⁶⁶⁶.

Este es el momento en que entra, en la dialéctica del Beneficio, la necesidad de Cristo. Dios envió a su Unigénito Hijo a fin de librarnos de la maldición de la Ley, y reconciliarnos con El, y al mismo tiempo, restaurando nuestra voluntad, la hace capaz de obras buenas en cuanto sana el libre albedrío y restituye la imagen divina en nuestra alma, esfumada y casi enteramente perdida por el pecado de los primeros padres. De este modo también venimos a conocer que, bajo el cielo, ningún hombre se ha dado a los hombres que salvo el de Cristo, pueda servirles como prenda de salvación.

Si el hombre no se reconociera pecador y no tuviera sed de justicia, no podría nunca gustar de Jesucrisio ni imitar su santísima vida ⁶⁶⁷.

La importancia de la obra de Cristo, que es como el centro de la temática del Beneficio insita en el mismo título, se advierte en los sucesivos razonamientos del autor. Si el pecado de Adam fue suficiente para constituirnos en pecadores e hijos de ira sin que mediara culpa nuestra actual, en mucho mayor grado será suficiente la justicia de Cristo para hacernos justos e hijos de la gracia sin ninguna obra nuestra, las cuales por otra parte, no podrían ser buenas si antes de hacerlas no nos hubiéramos hecho justos por la fe, según el decir de S. Agustín. De la atención que merece este tópico da buena cuenta el autor cuando compara la insuficiencia de los mandatos de la Ley con la arrogancia de los que pretenden salvarse por sus propias obras.

En efecto, dice Benito de Mantua, si el buscar la justicia y la remisión de los pecados por la observación de la Ley dada por Dios con tanto aparato en el Sinai, es un perder a Cristo y su gracia, ¿que no decir de aquellos que pretenden justificarse frente a Dios con sus leyes y observancias?

Este honor, el de operar la justificación del hombre, sólo le da a su Unigénito Hijo, que con el sacrificio de la Pasión, ha satisfecho por nuestros pecados pasados, presentes y futuros, como demuestran S. Pablo y S. Juan. De esto debe deducirse que, toda vez que nosotros, por la fe, aplicamos esta satisfacción de Cristo a nuestras almas, gozamos, sin duda alguna, de la remisión de nuestros pecados, y al mismo tiempo, por su justicia, nos hacemos buenos y justos a los ojos de Dios.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, págs. 7-8.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, pág. 9.

Si el cristiano abandona su propia justicia, que consiste en el cumplimiento de las obras de la Ley, para adoptar la de Cristo, que consiste en la fe que se deposita en su obra redentora, justicia que es un don de Dios, se pondrá en el camino de su única y verdadera justificación ⁵⁶⁸.

Esto es lo que realmente importa entender, que todo el que se gloria debe gloriarse en el Señor y no en sus propias obras. Esto a pesar de que en las Sagradas Escrituras parece haber autoridades que sostienen una opinión contraria a la de S. Pablo, lo cual sólo es verdad para aquellos que, como otros demostraron, las entendieron mal. Esta mención del autor parece insinuar la conocida afirmación de Lutero que, al encontrarse con la Epístola de Santiago, en la que parecían contrariarse sus tesis fundamentales, la calificó como « Epístola de paja ».

Para Benito de Mantua, toda la gloria de nuestra justificación debe darse a la misericordia de Dios y a los méritos de su divino Hijo, que con su sangre nos libró del imperio de la Ley y de la tiranía del pecado y de la muerte, conduciéndonos al Reino de Dios para darnos la felicidad eterna ⁵⁶⁹.

El mecanismo de esta divina operación actúa del siguiente modo: Aquel que realmente cree que Cristo tomó sobre sí sus pecados, se hace semejante a Cristo, y vence, consecuentemente, al pecado, la muerte, el demonio y el infierno. De este modo, y por asimilación, puede decirse que, como Cristo, el cristiano fue fijado en la cruz, sepulto y resucitado, para ser luego ascendido a los cielos y convertido en hijo de Dios y partícipe de su divina naturaleza.

Si esto se entiende, se comprenderá que todas las obras, son obras de Cristo, en cuanto las quiere como cosa suya. Por esto de imperfectas que son, se hacen perfectas, porque Cristo no toleraría cosa alguna imperfecta, y con su virtud así las torna.

Dios no envió a su Hijo para que juzgara al mundo sino para salvarlo, y de este modo también, el que en El cree, no es juzgado sino salvado.

La esencia de esta fe consiste en dar crédito al Evangelio, es decir, a la buena nueva que fue publicada por parte de Dios para todo el mundo, para ilustrarles acerca de la misericordia de Dios que obró en Cristo su justicia, castigando en El todos nuestros pecados.

Esta fe es la que genera una viva esperanza y una constante confianza en la misericordia divina hacia nosotros, operando en el corazón, de modo que en todo reposemos en Dios abandonándole nuestra cura en

⁵⁶⁸ *Ibid.*, págs. 9-13.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, pág. 14.

canto estamos seguros de la misericordia de Dios. Entonces ya no tememos ni al demonio, ni a sus ministros, ni a la muerte ⁵⁷⁰.

En este juego dialéctico, las obras humanas poco tienen que hacer, y es gran temeridad la de aquellos que pretenden alcanzar la justificación por la simple observancia de los mandamientos de Dios, los cuales por otra parte, se comprenden en síntesis en el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios.

¿Quién será tan mentecato, se pregunta el autor, para pretender que cumple a la perfección con estos dos preceptos? De aquí puede deducirse la estulticia de aquellos que pretenden merecer con sus propias obras, presumiendo que con ellas, no sólo se salvan a sí mismos sino también al prójimo. Todo esto es lo que debe considerar el pecador arrogante que haciendo algunas buenas obras frente a los hombres pretende con ellas alcanzar justificación delante de Dios. En lugar de esa presunción debe considerar que todas esas obras provienen de un corazón impuro e inundo, y en cuanto participan de esa cualidad no pueden ser gratas a Dios ⁵⁷¹.

En diferente perspectiva se sitúan las obras engendradas por la fe, que aunque en sí mismas son impuras e imperfectas, serán sin embargo alabadas y aprobadas por Cristo en el juicio universal, en cuanto fruto y testimonio de la fe que nos salva. Este tesoro sólo se da por la gracia, favor y misericordia de Dios, y se nos alcanza por la fe que nos hace gozar de la remisión de los pecados ⁵⁷².

No cabe, sin embargo, engañarse en lo que hace a la significación de la fe. Si ella es considerada el nexo más importante en la relación de los cristianos con Dios, no ha de ser ubicada a la luz del vivir carnal. La verdadera fe no consiste en creer en la historia de Jesucristo a la manera de como se cree en la de Alejandro o César. Esta es una fe histórica, fundada en la mera relación de hombres y escrituras, e impresa ligeramente en el ánimo, como si se tratara de una costumbre. Semejante a esta es la fe de los turcos, que por razones de este tipo creen en el Corán. Esta fe no es más que una imaginación humana, que no afecta para nada al corazón del hombre, ni alcanza a reconfortarlo con el amor divino, y menos aún es capaz de producir buenas obras. Esta fe es estéril, y de ella no surge la generación vital que debe ser el objetivo último del cristiano

⁵⁷⁰ *Ibid.*, págs. 16-21.

⁵⁷¹ *Ibid.*, págs. 24-26.

⁵⁷² *Ibid.*, págs. 26-27.

en esta vida. Es lógico, dice el autor, que quien tiene de la fe ese concepto superficial crea que ella no le basta para la salvación si no se le unen las obras. Esta opinión, que va contra la enseñanza de las Sagradas Escrituras y de los santos doctores de la Iglesia, nace de la falsa noción que muchos tienen de la fe, entendiéndola como exterior y falta de verdadera adherencia espiritual.

Por el contrario, la doctrina que se enseña en el Beneficio establece que la fe verdadera, la que justifica, es una obra de Dios en nosotros, por la cual se crucifica al hombre viejo que nació con el pecado de Adam y nace el hombre nuevo y regenerado, que toma inicio de la transformación que Cristo ofició con su muerte. Si esto es así, se ve que con razón Cristo otorga la beatitud a esta fe inspirada, que en cuanto tal, no puede dejar de expresarse en las buenas obras y la santidad.

Esta fe que justifica es como una llama de fuego que resplandece en la oscuridad, y si es cierto que el fuego quema sin ayuda de la luz, en cuanto existe, trae la luz consigo. Del mismo modo, la sola fe quema y extingue los pecados sin el auxilio de las obras. Esta fe no puede estar sin las buenas obras que son como la luz del fuego, porque el que las vea no dejará de suponer que nos quema interiormente el fuego de la fe.

La fe puede, en consecuencia, y según la enseñanza del Beneficio, estar sin las obras, mientras que, estas últimas, para existir real y eficazmente, necesitan de la fe de la que son la expresión visible. Esa verdadera fe, que siempre es el resultado de la divina inspiración, se otorga a los elegidos para operar su justificación y glorificación ⁵⁷³.

El autor somete al cristiano al dilema de ambas doctrinas para que él juzgue cual es la verdadera, si aquella que ilustra el Beneficio de Cristo, y rebaja la arrogancia humana, o la que quiere exaltar la obra del hombre contra la gloria de Cristo. Quien afirme, dice, que la fe sola no justifica, oscurece la gloria y el beneficio de Cristo y levanta la soberbia humana, que por sus mismas características, no parece poder soportar la justificación gratuita otorgada por Jesucristo ⁵⁷⁴.

Esto explicado, el autor analiza en que consiste el « vestirse de Cristo ». El vestirse de Cristo, escribe, no significa más que el querer que Cristo sea nuestro (cosa que así es si lo creemos) y creer consecuentemente, que por ese celeste vestido, somos gratos a Dios y a él aceptos.

Esta fe es la única que puede hacer del hombre un cristiano, y es también la misma que puede llamarse el « gran misterio » que contiene

⁵⁷³ *Ibid.*, págs. 27-30.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, pág. 32.

las cosas maravillosas e inauditas de Dios, sólo capaces de entrar en el corazón del hombre si el Creador antes lo modifica con su gracia.

El que de este modo no crea, es decir, que no considere que Cristo se hizo suyo con sus bienes, no puede llamarse verdadero cristiano, así como nunca podrá tener la conciencia alegre y tranquila, ni la mente dispuesta al buen obrar, con lo que será imposible que exprese en buenas obras lo que lleva en el interior.

De acuerdo con esto se origina otro modo « ejemplar » en el « vestirse de Cristo ». Si realmente se ha producido la incorporación espiritual de Cristo en la conciencia del hombre, toda la vida de éste procurará convertirse en un trasunto de la vida del Salvador, en pensamientos, afectos palabras y hechos.

Aquí se producirá la auténtica transformación del hombre viejo en el nuevo, y por eso, « vestirse de Cristo » crucificado es la condición previa e ineludible para vestirse de Cristo glorioso » ⁶⁷⁶. Esta es la fe y sus pensamientos con que en la Misa, dice el autor, debemos acercarnos para la recepción del Cuerpo de Cristo, que constituye el núcleo central del sacrificio. Por un lado contemplaremos a Cristo cargado de cadenas e ignominias por nuestros pecados, y por el otro, veremos a Dios que en El flagela nuestra iniquidad ⁶⁷⁶.

Ultima cuestión de interés en este planteo, y que, por otra parte, no podía faltar en un escrito de la época, es la que se refiere a la predestinación. Para que ella se cumpla en nosotros, Dios ha enviado a su Hijo dilecto como prenda segura de que hemos aceptado la gracia proclamada en el Evangelio, y nos convertimos así en elegidos por El para la vida eterna.

Los hombres que se colocan en este camino, enamorados de Dios, y armados con el conocimiento de la predestinación, no temen la muerte, ni al pecado, ni al demonio, ni al infierno, e ignoran, al mismo tiempo, la ira de Dios, porque, para ellos, el Supremo Juez sólo es caridad y amor ⁶⁷⁷.

La certeza de la predestinación, lejos de dañar, beneficia a los cristianos. Esto se explica del modo siguiente: A los réprobos y falsos cristianos, la noticia no puede perjudicar porque, aunque se esforzaran para considerarse en el número de los predestinados, no podrían persuadir a su conciencia, que siempre enclamaría contra tal presunción. El ver-

⁶⁷⁶ *Ibid.*, págs. 34-38.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, pág. 43.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, págs. 46-47.

dadero cristiano, a su vez, cree firmemente en su predestinación a la vida eterna, sabiendo que se ha de salvar, no por el mérito de sus obras, sino por la misericordia de Dios.

En esta certidumbre, atiende entonces a las buenas obras que son como una imitación de Cristo del que se ha revestido. Si su salvación dependiera de su propia industria, no podría tener esa seguridad, pero en cuanto ha comprendido bien la obra de Cristo, y se incorporado a El, es como si la operara por sí mismo.

De este modo, la doctrina de la predestinación, en lo que hace a los falsos cristianos, más los beneficia que los daña en cuanto les ayuda a poner en evidencia su hipocresía que, oculta bajo el manto de las buenas obras, difícilmente se advierte y no se puede curar. En lo que hace a los buenos cristianos, en cambio, piensa Benito da Mantua, la constante preocupación desaparece, porque saben, dentro del justo límite, que pueden esperar de sí mismos, y que pueden esperar de la misericordia divina, con lo que evitan la angustia y la desesperación, sabiendo que el bien que pueden obrar no hace del propio empeño sino de la acción de Dios en sus almas ⁵⁷⁸.

En lo que hace al contexto general de la doctrina del Beneficio, no resulta difícil determinar que responde a la dialéctica de la libertad del cristiano desarrollada por Lutero en uno de los importantes tratados de 1520. Es justamente la similitud de las tesis lo que hace simultáneamente sospechoso al autor y a sus simpatizantes. Esto se verá mejor seguidamente cuando consideremos el espíritu del círculo de Viterbo que, orientado por Reginald Pole, entiende poner la dialéctica del Beneficio en términos ortodoxos. Otro aspecto que no se puede ignorar, en la valoración del tratadito, es la insistencia en el proceso de justificación por la sola fe.

En múltiples expresiones de la época se hablaba de justificación por la fe, y el mismo Carnesecchi en su proceso, insiste en que ellos hablaban de ésta y no de la fe, « sola fe ». Este era un distinguo importante. Sin embargo, a los ojos de la Sede romana, las dos expresiones parecían identificarse por la fluidez de las tesis que se difundían en propósito. Hablar de la justificación por la fe, era para los celosos inquisidores, prácticamente igual que hablar de la « sola fe » a la luterana.

Si se piensa en la difusión del Beneficio y de la simpatía que alcanzó en los núcleos de prelados y laicos reformistas, y al mismo tiempo se tienen en cuenta las expresiones utilizadas por el autor, se verá que tal

⁵⁷⁸ *Ibid.*, págs. 46-56.

asimilación no dejaba de tener firmes fundamentos. Por otra parte, la doctrina según la cual sólo son gratas a Dios las obras que nacen de la fe, las únicas que en propiedad podían llamarse buenas, es perfectamente ortodoxa, al igual que la distinción entre fe viva y muerta.

Con todo, frente a esto, no podemos dejar de advertir que nos pondríamos fuera de la historia si quisiéramos ignorar que ciertas expresiones, en esos años, estaban demasiado cargadas de significados obvios, y era casi imposible separarlos de determinado contexto. Si esto se aprecia, la condena del espíritu latente en el Beneficio, no parecerá ya tan extraña.

VI

De importancia semejante al círculo napolitano, aunque justamente orientado hacia la moderación de los efectos de la prédica valdesiana, debe considerarse el cenáculo que se reunía en Viterbo junto a Reginald Pole.

El 12 de agosto de 1541, Paulo III había designado a Pole como Legado Pontificio del Patrimonio de San Pedro, con residencia en aquella ciudad a la que entró el Cardenal el 14-IX-1541.

Cuando Flaminio y Carnesecchi llegaron a Viterbo, poco antes de la muerte de Valdés, encontraron a Pole rodeado por un núcleo de personas que, detrás de un sentimiento refinado de la religión, participaban de sus mismas inquietudes. Estaban allí: Donato Rullo, Apolonio Merenda, Victorio Soranzo, Alvise Friuli (enterado de la enseñanza de Valdés por su correspondencia con Flaminio), Vicente Parpaglia, Bartolomé y Francisco Stella, Gherardo Gherardi, Honorato Toffeti, Vicente Gherio, Fabricio Brancuti de Cagli y otros ⁶⁷⁹.

Así como en Nápoles el círculo de inquietas amigos había sentido la fascinación de Julia Gonzaga, allí en Viterbo otra mujer, famosa por su belleza y su espíritu delicado, no dejaría de adornar los coloquios con su gracia femenina y su talento de poetisa.

Casi podría decirse que estas dos mujeres: Julia Gonzaga y Victoria Colonna, resumen en sus respectivas actitudes, el espíritu de ambos círculos, en cuanto trasuntan delicadamente el influjo de los dos jefes inspiradores, Juan de Valdés y Reginald Pole, que vienen a probar como partiendo de la espiritualidad evangélica podía uno quedar dentro de la ortodoxia o insinuar desviaciones más o menos peligrosas.

⁶⁷⁹ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., pág. 253; E. PONTIERI, *I movimenti...*, cit., págs. 83-84 y 91.

En ese sentido el empeño de Pole parece haberse orientado, en esos años, a corregir en algunos espíritus, especialmente en Flaminio y en Victoria Colonna, el efecto de la prédica valdesiana, fuera en sus consecuencias directas, como en el caso del poeta, o en los reflejos distantes que llegaban a través de la correspondencia o del contacto con los comunes amigos, en la marquesa de Pescara.

De entre los más arriba nombrados merece destacarse Bartolomé Stella, una de las figuras más nobles de la reforma pre-tridentina, amigo y confidente de Pole, al que sirvió como secretario desde su advenimiento al cardenalato en 1536, y al que acompañó luego a Viterbo en la ocasión señalada.

Luego del Concilio de Trento acompañó al Cardenal a Inglaterra, pero antes de llegar, murió en la Abadía de Dillingen cerca de Bruselas, el 6-IX-1554. Esta es otra de las figuras que en cierto modo garantizan la ortodoxia del círculo.

A ese círculo selecto se unía con frecuencia Miguel Angel, del que son conocidas, tanto su devoción por Victoria Colonna, como sus inclinaciones religiosas ⁵⁸⁰.

En una carta a Contarini, fechada en Viterbo el 9-XII-1541, Pole le da cuenta de su jornada de trabajo: Por las mañanas, trabajaba en su cuarto al abrigo de molestias, luego del almuerzo, depachaba durante un par de horas los asuntos de la Legación, y el resto del día lo pasaba en compañía de Flaminio y Carnesecchi definiendo estos coloquios como útiles y santos y explicándole el porqué de su afirmación.

Esa compañía era útil porque durante las noches, Flaminio solía platicar con el Cardenal y el resto del grupo acerca de « ese manjar que no perece », con tal eficacia que a Pole le parece el tiempo mejor aprovechado de su vida.

Sólo falta su presencia' le dice a Contarini, para que la felicidad sea completa ⁵⁸¹.

La fama del círculo trascendió pronto entre los contemporáneos, comentándose en diversos lugares que los de Viterbo estaban entregados a « cosas espirituales ».

Con mayor comprensión, Francisco Robortello de Udine y otros humanistas, definían esa actividad como un estudio de la « filosofía cristiana » ⁵⁸².

⁵⁸⁰ *Le Lettere di S. Gaetano da Thiene, cit., Introd., págs. xvii-xviii.*

⁵⁸¹ *Fr. D. DE SANTA TERESA, Valdés, cit., pág. 273.*

⁵⁸² *Ibid., pág. 275.*

Podría decirse que la cuestión central que hay que dilucidar, en lo que hace al espíritu del círculo de Viterbo, es la determinación de las ideas que lo configuraron, a partir del influjo de las dos grandes figuras del evangelismo italiano: Juan de Valdés y el Cardenal Contarini.

Este mismo problema podría ponerse en otros términos: Saber a cuál de las dos inspiraciones responde Reginald Pole. De acuerdo con lo ya señalado en diversos pasajes anteriores una solución basada en coincidencias temáticas, podría incurrir en inexactitudes y en deducciones arbitrarias, porque es indudables que ambos círculos, Viterbo y Nápoles, tratan cuestiones semejantes, y a veces también, se expresan de la misma manera.

Para ser más explícitos, digamos que si se parte del concepto de justificación por la fe, corremos el riesgo de establecer en Italia un pan-valdesianismo que en los hechos no se justifica, porque no es exacto atribuir al español una originalidad temática que en realidad le excede.

El problema de la justificación invade, en esos años, a todos los centros de la espiritualidad europea, y es Valdés el que viene a insertarse en esa atmósfera, que no crea porque le es anterior, y porque supone, además, soluciones que no le pertenecen.

Porque esto es así, y existe en consecuencia la posibilidad de plantearnos el problema de los influjos, no serán ociosas algunas reflexiones destinadas a aclarar el panorama.

La enseñanza de Juan de Valdés fue, como ya indicamos, un esfuerzo al margen de la Iglesia, colateral a la jerarquía, y en cierto modo indiferente a ella, en cuanto el español, en rigor de verdad, no se planteó la posibilidad de una eclesiología a resolver dentro del marco católico o protestante.

Al soslayar el problema de la organización, sus doctrinas pasaron desapercibidas durante muchos años, precisamente porque no revistieron nunca el carácter nunca el carácter subversivo que era típico de las actitudes protestantes frente a Roma.

La acción del grupo Contarini fue, por el contrario, el producto de un núcleo de prelados que, animados por el sincero deseo de una reforma interior de la Iglesia, se dieron a la tarea de buscar un camino intermedio que pudiera servir de base conciliadora entre los dos extremos, y que, al mismo tiempo, viniera a colmar la fosa abisera entre los dos sectores de la Cristiandad.

Veamos pues en qué medida ambas actitudes convergen en Viterbo. En una carta a Giustinian del 7-II-1523, Contarini decía «ninguno puede justificarse a sí mismo por medio de sus obras; hay que refugiarse

en la gracia y ésta se obtiene mediante la fe en Cristo ». La predicación cristiana debía apuntar a ese objetivo, excitando la fe en el Salvador y en su obra redentora. Sin embargo, había que proceder con mucha prudencia, porque el pueblo, poco hecho a la sutileza de los distinguos, podía inferir la innecesidad de las obras y entregarse a la licencia. Se refiere luego a las exageraciones en que comenzaron a incurrir ambos bandos, y cómo en Italia los predicadores contribuyeron a oscurecer el panorama. Los que querían contradecir a Lutero, comenzaron a enseñar que no nos justificamos por Cristo sino por nuestras obras, incurriendo en una interpretación equivocada del libre albedrío, con lo que lejos de oponerse al alemán impugnan los fundamentos mismos de la fe cristiana. Los que seguían a Lutero, en cambio, se entregaban a sus planteos tanto en lo que hacía al fundamento del vivir cristiano como a las consecuencias antieclesiásticas que dedujo. Entre ambos extremos, piensa Contarini, hay que proceder por la « vía del medio », que es justamente la doctrina de la Iglesia. Admitamos, apunta, la satisfacción por Cristo, sin que la misma necesite de nuestra propia satisfacción, porque el cristiano sólo debe conocer al respecto el beneficio que Cristo trajo con su muerte ⁶⁸³.

La fórmula de Contarini, que entusiasmó a R. Pole y sus amigos era en gran medida expresión de los esfuerzos conciliadores intentados en el Coloquio de Ratisbona, y había sido acogida con gran desconfianza por parte de la jerarquía eclesiástica. Tal fórmula suponía una justificación por la justicia imputada y no por la inherente, y parecía querer quedar en el centro de las dos actitudes antepuestas ⁶⁸⁴.

El 9-X-1546 se produjo la consulta de los cardenales del Monte y Cervini a propósito del tema en debate. R. Pole envió su opinión por escrito, por medio de su familiar Meriglia, expresándola en los siguientes términos: El hombre no puede justificarse ante Dios ni con las obras hechas sin la gracia divina ni con las que realizaba mediante la gracia. De este modo quería indicar que en todos los momentos de su vida, el hombre, fuera impío o justificado, debía apoyarse en los méritos de Cristo, porque nunca podemos presentarnos ante Dios como obligándole a remunerarnos en cuanto siempre estamos necesitados de la misericordia divina y de los méritos de Cristo. Así, sólo el amor filial y agradecido podrá ser el fundamento legítimo de nuestras obras ⁶⁸⁵.

⁶⁸³ *Ibid.*, págs. 257-61.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, págs. 280-82.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, págs. 305-07.

R. Pole, de este modo, venía a insertarse en la actitud espiritual de aquellos que, aun en el hombre regenerado, veían a un ser incapaz de apoyarse en sus obras, por estar éstas llenas de todas las diarias imperfecciones. El único fundamento sólido era la misericordia de Dios y la eficacia del beneficio de Cristo ⁵⁸⁶.

Semejante es la posición del cardenal Morone en la Defensa o Confesión que presentó en su proceso, el 18-VI-1557. Nunca había dudado, dice allí, de las buenas obras ni de que fueran necesarias para la salvación cuando pueden hacerse y sean capaces de merecer lo que Cristo prometió; pero, al mismo tiempo, consciente de la soberbia del hombre y de la excelencia de la humildad frente a Dios, prefería, en lo que le tocaba, confiar más en la bondad y misericordia divinas que en sus propias obras ⁵⁸⁷.

De acuerdo con lo dicho, R. Pole debe ser incluido en el número de aquellos que, juzgando del todo negativamente el planteo teológico protestante, querían extraer de él sus principios positivos, para contribuir con ellos a la clarificación dogmática que se quería obrar en el seno de la Iglesia.

Se pensaba que, de ese modo, se iluminaría mejor la propia posición, trayendo los reflejos de inquietudes intelectuales de la época conformes con el espíritu de lo que se pensaba lograr. Precisamente en el seno de los que así pensaban, la labor de Pole era de estímulo y clarificación. Sintiendo que podían caer en el Protestantismo, se aplica a canalizar sus anhelos en un sentido ortodoxo para mantenerlos dentro de la Iglesia, y dar al mismo tiempo satisfacción a sus conciencias perturbadas por las solicitudes de la época. En este sentido, su acción en Viterbo es inapreciable aunque en su momento no le haya librado de la hosca desconfianza de Paulo VI que llegó, como se sabe, a obstaculizar la obra de recuperación que el Cardenal cumpliría en Inglaterra durante el reinado de María Tudor ⁵⁸⁸.

El anhelo central del llamado grupo Contarini residía en la esperanza de restaurar la unidad cristiana, y operar la reforma, no contra los protestantes sino con ellos, para sanar las heridas del cuerpo cristiano.

Este noble propósito se ponía en la línea del esfuerzo ya intentado por Erasmo, y puede resumirse en la idea de una civilización cristiana surgiendo pujante de la crisis renacentista para retomar su camino en el curso de los siglos.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, pág. 290.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, pág. 264.

⁵⁸⁸ E. PONTIERI. *I movimenti...*, cit., págs. 83-89.

Para entender las causas del fracaso, escribe L. Bouyer, hay que recordar una ley histórica de Cournot: Las individualidades poderosas pueden crear convulsiones considerables en la superficie de la historia; pero no logra finalmente predominar, a la larga, contra las tendencias generales de la masa humana, si estas últimas no están de acuerdo con ellas». El Renacimiento cristiano, en su conjunto, había periclitado, aun con las notables excepciones de un Sadoletto, un Contarini y un Pole. Ellos mismos, a pesar de sus nobles intenciones, estaban como envarados por la falta de una teología firme, que viene a ser como la falta capital del Renacimiento⁶⁹⁰.

En lo que hace a la presencia de Juan de Valdés, es evidente que se dio en el círculo de Viterbo de dos maneras: 1) Actuando en los coloquios por medio de aquellos que como Flaminio y Carnesecchi habían estado en contacto directo con él. 2) Siendo adversado por R. Pole que sustrajo a su influjo tanto al poeta como a V. Colonna. Esta acción morigeradora es la que da la pauta de la voluntad ortodoxa de R. Pole, aun cuando su doctrina de la justificación adolezca de fallas respecto de las fórmulas tridentinas⁶⁹¹.

Al decir de Fray Domingo de Santa Teresa, el influjo de Valdés en Viterbo se advierte en sus discípulos, sus escritos y su doctrina. Allí estaban los más íntimos: Flaminio, Carnesecchi, Rullo, Merenda y Soranzo, todos en contacto personal con el español en Nápoles. A. Priuli iniciado en sus doctrinas en 1540 y Julia Gonzaga, que aunque ausente, mantiene activa correspondencia con Flaminio y Carnesecchi, en primer término, y luego con Pole, Priuli y V. Colonna.

Hay al respecto una carta de esta última que no deja lugar a dudas. Deseando que Julia se traslade a Viterbo, le escribe con fecha 8-XII-1541, exhortándole para que se acerque a esos amigos que tienen deseo de platicar con ella para «aprender vivamente aquello que Dios por óptimos medios le ha comunicado...». Por otra parte, le insinúa la conveniencia de ver, luego de tanto tiempo, a su patria lombarda, especialmente ahora que de la patria celeste está bien informada. Pasando por Viterbo podría detenerse un par de meses, para dar a Monseñor (R. Pole) la ocasión de mostrarle su afecto y servirla como corresponde⁶⁹¹.

⁶⁹⁰ L. BOUYER, *op. cit.*, págs. 45-46.

⁶⁹¹ H. JEDIN, *op. cit.*, I, pág. 305.

⁶⁹² V. Colonna a J. Gonzaga, Viterbo, en *Sta. Catalina*, 8-XII-1541, Edic. Paladino, I, págs. 93-94.

Los escritos de Valdés se leen en Viterbo. Flaminio había llevado consigo las Consideraciones y el Comentario a los Salmos, obras que estaba traduciendo para complacer a Julia. Teniendo en cuenta esta circunstancia, no es improbable que R. Pole tomara contacto con ellas. Las coincidencias antes anotadas entre Flaminio y Valdés, ratificadas y acentuadas durante la estada en Nápoles del primero, transparentes en sus cartas en las que late el espíritu del Beneficio de Cristo ⁵¹².

Con todo no debemos engañarnos, las frases de la carta de Victoria a Julia, que parecerían expresar una consonancia plena en las ideas y los afectos, no es más que la expresión de sentimientos que se creen comunes. Ya veremos enseguida que tanto en lo que hace a la doctrina, como en la reacción frente a los amigos que apostatan, la actitud de ambas mujeres es distinta. Mientras Julia guardia un piadoso y quizá cómplice silencio, V. Colonna no escatima su pública condena a los que prefirieron salir del seno de la Iglesia.

Victoria era hija de Fabricio Colonna y Ana de Montefeltro, hija a su vez de Federico, duque de Urbino. Nació en Marino, un feudo de su familia en 1400, y a los cuatro años fue destinada, por sus padres, como esposa de Fernando de Avalos, marqués de Pescara, el futuro vencedor de Pavía. Las bodas se realizaron cuando Victoria tenía 17 años, y quedó viuda en 1525, cuando el marqués murió a consecuencia de las heridas recibidas en la batalla. El dolor que le embargó inspiró sus Rimas.

A partir de ese momento, se dedicó a la meditación y las prácticas de piedad. Anotemos de paso la similitud del destino de ambas mujeres: Julia y Victoria, talentosas, viudas jóvenes y preocupadas igualmente por los problemas religiosos.

Durante muchos años, Victoria vivió en Roma, hasta que en 1541 se trasladó a Orvieto para recluirse en un convento, pasando luego a Viterbo, donde, a partir de 1542, participó en los coloquios del círculo ⁵⁹³.

Diversos fueron los lugares de residencia y retiro desde Roma a Viterbo. En la ciudad papal, estuvo en el claustro de San Silvestre, en Orvieto en el de San Pablo y en Viterbo, en el de Santa Catalina, volviendo a Roma en 1544 al de las Benedictinas de Santa Ana de Funari, muriendo el 25-II-1547 en el palacio Cesarini.

El rasgo más notable de su figura fue la grandeza moral de su alma, que en cierto modo viene a explicar la excesiva admiración de sus contemporáneos. El carácter de su fe, pura e ideal, trasparente en sus poemas ⁵⁹⁴.

⁵¹² Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdes*, cit., págs. 267-68.

⁵⁹³ G. TIRANOSCHI, *op. cit.*, VII, 3ª parte, págs. 1718-21.

⁵⁹⁴ F. FLAMINIO, *op. cit.*, pág. 199; G. TOFFANINI, *Il Cinquecento*, cit., págs. 356-57.

Casi todos los autores concuerdan en señalar el influjo de R. Pole sobre la espiritualidad de Victoria Colonna, acción que como dijimos, guarda alguna relación con la de Valdés respecto a Julia Gonzaga.

Según lo testimoniado por Carneseccchi, la marquesa de Pescara creía en el Cardenal como en un oráculo, y fue él quien le aconsejó una actitud de equilibrio frente al problema de la justificación. De acuerdo con sus indicaciones, debía creer y confiar en Dios como si sólo la fe bastara para salvarla; pero, al mismo tiempo, debía obrar como si su salvación de sus propias obras y esfuerzos.

Si nos atenemos a la trayectoria general de la espiritualidad de la ilustre poetisa, resulta evidente que quien la conformó fue Pole y no Valdés. Por otra parte, su contacto con la obra valdesiana, posterior a la muerte del español, se produjo en Viterbo gracias al trámite de Priuli y Carneseccchi que la visitaban asiduamente en el convento de Santa Catalina.

Allí, las conversaciones giraban continuamente en torno a los graves problemas espirituales que les preocupaban, y en 1566, Carneseccchi dijo no recordar con precisión cuál era la doctrina de Victoria Colonna respecto del problema de la justificación, pero que no dudaba que en sus razonamientos mucho atribuía a la gracia y a la fe, sin descuidar las obras y acciones que servían para atestiguarla.

Esto era suficiente, según pensaba Carneseccchi, para ubicarla entre los seguidores de las opiniones valdesianas. Sin embargo, si se atiende a lo antedicho, hay que suponer que ese equilibrio de fe y obras, le fue sugerido por el Cardenal, que se había encargado en este caso, como en el de Flaminio, de tamizar con su voluntad ortodoxa, los aspectos peligrosos que se contenían en la doctrina del español⁵⁹⁵.

La acción moderadora de Pole, según el mismo Carneseccchi, se extendió hasta las prácticas algo excesivas a que se dio la marquesa en el último período de su vida. Parece que Victoria Colonna se afligía con ayunos, cilicios y otras mortificaciones de la carne que la habían reducido a piel y huesos. El Cardenal le advirtió en esa oportunidad que no exagerara, y consiguió con sus consejos hacerla retirar un tanto de esa extrema austeridad para que se colocara en un tren adecuado de mortificación⁵⁹⁶.

Notable fue en su oportunidad la intervención de Victoria en favor de los Capuchinos, la nueva observancia franciscana que se hacía sospe-

⁵⁹⁵ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., págs. 254-55.

⁵⁹⁶ E. PONTIERI, *I movimenti...*, cit., pág. 90.

chosa a algunos contemporáneos. Asumiendo su defensa, rechazó la imputación de herejía con palabras enérgicas: « Los llaman luteranos, escribe, porque predicán la libertad del espíritu », y contesta « que si San Francisco fue hereje, sus imitadores son luteranos. Y si predicar la libertad del espíritu sobre los vicios, pero sujeto a toda ordenación de la santa Iglesia, se llama error, sería también error observar el Evangelio... »

Refiriéndose posiblemente a B. Ochino durante su etapa ortodoxa, y contestando en cierto modo a las acusaciones que se le hacían, agrega: « Ni es de creer que para huir una disciplina tomen perpetua penitencia: y que por ambición de no tener un oficio, como dicen, van a perder para siempre toda grandeza de oficio y de ambición »⁵⁹⁷.

E. Gothein observa, moviéndose dentro del esquema tradicional, que fue por el intermedio de estas santas mujeres, como Victoria Colonna y Catalina Cibo, que los Capuchinos entraron en contacto con la mística de Valdés y la doctrina de la justificación por la fe que enseñaba el español, especialmente en esos años en que parecía que por intermedio de B. Ochino, el más célebre orador de su época, estaban dispuestos a difundir, en el seno de la masa ayuna de tales ideas, la preocupación por el gran problema⁵⁹⁸.

La protección brindada por las dos pías mujeres a la Orden naciente es testimoniada también por el P. Melchior A. Pobladora, en su *Historia General de la Orden de los Frailes Menores Capuchinos*, que señala cómo contribuyeron a que la navecilla capuchina, zarandeada por las borrascas de la oposición, pudiera llegar a buen puerto⁵⁹⁹.

Estas demostraciones de afecto por la Orden y por el mismo Ochino, en especial, no fueron obstáculo para que la marquesa condenara enérgicamente la posterior apostasía del General de los Capuchinos.

Escribiendo desde Viterbo, en diciembre de 1542, al cardenal Cervini, el futuro Marcelo II, le da cuenta de una nota de autojustificación que le había mandado Ochino desde Ginebra. Al comentar su contenido dice: « Duéleme hondamente que Ochino, cuanto más procura justificarse, tanto más se acusa gravemente, y cuanto más se esfuerza por salvar del naufragio a los demás, tanto más se precipita él mismo en el abismo, poniéndose fuera del Arca que salva y asegura »⁶⁰⁰.

⁵⁹⁷ Cit. por R. BAINTON, *B. Ochino...*, cit., págs. 22-23.

⁵⁹⁸ E. GOTHEIN, *op. cit.*, pág. 81.

⁵⁹⁹ MELCHIOR A. POBLADURA, *Historia Generalis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, Romae, 1947, Pars Prima (1525-1619), pág. 38.

⁶⁰⁰ L. VON PASTOR, *op. cit.*, XI, pág. 422; G. TIRABOSCHI, *op. cit.*, VII, 3ª parte, pág. 1721.

La última frase que transcribimos viene como a resolver todas las dudas que pudieron tenerse acerca de la ortodoxia de Victoria: El gran pecado de Ochino es de haber pretendido salvarse fuera de la Iglesia, eligiendo un camino que sólo podía apartarle más y más del objetivo final.

A diferencia de Julia, que siguió manteniendo relaciones con los emigrados, en especial con Isabel Briseña, Victoria no entendió usar con ellos ninguna clase de complacencia.

La preocupación espiritual, y la búsqueda de una vida religiosa más perfecta, aun con los inconvenientes que en ese momento pudieran derivar, sólo debía actuarse dentro de la Iglesia. Que ese fuera el firme convencimiento de Victoria, reflejo del mismo pensar de Pole, se advierte definitivamente en la actitud intransigente que asume frente a las apostasías.

Ese seguro instinto de la ortodoxia es, por otra parte, el que distinguió siempre en la vida de la Iglesia, a los reformadores auténticos de los herejes, para los cuales, la reforma, en cualquier época, no era a la postre más que un argumento para rasgar la túnica inconsútil,

Hablando del valor de sus Rimas, G. Tiraboschi no las encuentra inferiores a las que podrían componer la mayor parte de los rimadores petrarqueños del siglo, añadiendo que su mérito principal es el de haber mostrado la posibilidad que tenía la poesía vulgar de aplicarse a argumentos religiosos, cosa que otros apenas habían intentado, con excepción de los que componían *Laudes*, a los que, en rigor de verdad, cabía alabar más por su piedad que por su estilo ⁶⁰¹.

En lo que hace a su contenido, la preocupación de Victoria por la reforma de la Iglesia aparece demasiado evidente. Buen ejemplo de esto es una poesía en la que se ocupa de la barca de Pedro y de las redes del Pescador. Esa red, que el Divino Maestro dedicó a la pesca de las almas, aparece en tal modo cargada de algas y de fango como para correr el riesgo de caer deshecha por el embate de las olas, comprometiendo, al mismo tiempo, la suerte de la barca. Esta misma ya no surca ligera y audaz como solía, la superficie del mar; ahora acechada a popa y a proa, y en una y otra banda, por la furia de los elementos, amenaza zozobrar ⁶⁰².

Otros versos, en cambio, se edifican sobre la preocupación del propio destino personal. Allí se habla del pasado, en el que « el ciego amor del

⁶⁰¹ G. TIRABOSCHI, *op. cit.*, VII, 3ª parte, pág. 1722.

⁶⁰² Cit. por E. PONTIERI, *I movimenti...*, cit., pág. 87.

mundo «, tenía aferrada al alma con sus vanidades. Ahora, en cambio, debe entenderse luego de la transformación espiritual en ella cumplida, toda ella se vuelve al Señor en busca del único consuelo, haciendo de los clavos de la cruz la nueva pluma, y de la preciosa sangre la nueva tinta, usando al sacro cuerpo como puro folio donde escribir lo que el corazón rezuma ⁶⁰³.

La profundidad de sus sentimientos religiosos encuentran en el verso un vehículo adecuado para su expansión. No hay que temer, nos advierte, porque aquí llegó Jesús para que la navegación en el ancho mar de la vida se haga menos gravosa, y con su acción, las olas todas se hacen más dulces y claras, a condición que nuestra barca a El se confíe para transitar sin peligros el piélago incierto.

El alma, en esta vida, está siempre acechada por mil peligros, y corre constantemente el riesgo de desfallecer; pero hay un asilo seguro, un puerto reparador en la dulce llaga que el infinito amor abrió en la cruz. En ella, todo se calma, se aquieta, y al mismo tiempo vivifica; allí muere el viejo afecto, allí también, y al mismo tiempo, se engendra nueva vida.

La infinita piedad del Maestro no mira al mérito de la naturaleza indigna, y sólo advierte el amor que la ilumina y la hace arder con ansias de mejor vida. Si es así, quién ha de temer la última hora de su existir, si con invicta fe yergue el pensamiento hasta Cristo que en la cruz aguarda. Con armas tan adecuadas, la última batalla puede esperarse con la seguridad de la victoria que es, sobre toda otra cosa, la celeste paz a conquistar luego de los afanes de la vida. Y éstas son mercedes tuyas, no nuestras, ya que por norma y guía tienen al Espíritu celeste, que sopla donde quiere. Si alguno, en cambio, prefiriera confiar sólo en sí mismo, sólo como al primer padre, le aguarda el engaño, porque nuestro querer es ciego y vanas nuestras obras, cayendo en el primer vuelo las plumas mortales sin el divino sostén de Jesús que garantiza el sentido del esfuerzo humano.

Recuerda luego a Francisco de Assis, el santo por quien, según vimos, Victoria sentía una franca veneración, como correspondía a quien, en el decurso de su vida, con mayor excelencia se había acercado al modelo del Maestro, hasta el punto de merecer el título de « alter Christus ». Lo compara la poetisa con la humilde cera en la que el sello del divino amor imprimió sus llagas, porque sólo a él el Señor eligió para mostrar de sí la verdadera imagen ⁶⁰⁴.

⁶⁰³ Cit. por R. BAINTON, *op. cit.*, pág. 22.

⁶⁰⁴ Cit. por M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos*, cit., IV, págs. 246-47.

El espíritu de los versos que fuimos glosando resulta una buena ilustración poética de la posición espiritual del círculo de Viterbo: Las obras del hombre, impotente en su naturaleza caída, sólo pueden alcanzar su verdadera significación a partir de la obra redentora de Cristo. Quien a El se entrega gana en santidad y mérito, el que, por el contrario, quisiera prescindir de la cruz, para elevarse por sus propios méritos, volvería en cierto modo a repetir las condiciones del pecado original.

Para terminar con los problemas que preocuparon al círculo de Viterbo, digamos dos palabras sobre la actuación en el Concilio de Trento de algunos de los hombres que participaron de su espíritu y pudieron llevar a la magna asamblea el reflejo de la nueva espiritualidad.

El voto de Julio Contarini, cuando se trató el problema de la justificación, es el que mejor resume la espiritualidad del Beneficio y del llamado evangelismo italiano.

En el proceso de justificación, según explica Julio Contarini, hace falta nuestro consentimiento; pero, dada nuestra mala inclinación, este no vendría si la divina disposición no actuara influyendo en el entendimiento y la voluntad. Dado el consentimiento, el hombre oye en su interior el mensaje que le advierte: « Tus pecados te son perdonados », y de este modo, es hecho justo y fiel, porque recibe el don de Dios que es la de la fe. Las obras no se rechazan, y si por el contrario, con S. Pablo se afirman como necesarias, porque, al decir del Apostol, la fe lejos de destruir, restituye la Ley.

El hombre que se sumerge en la fe, y por medio de ella muere al pecado, se siente renovado y circundado de beneficios, con lo que se despierta su amor, de tal modo, que nada encuentra mejor que vivir en la temperancia ⁶⁰⁵.

El voto del obispo de Cava, se dió en Trento el 6-VII-1546, y la dialéctica que propone para el proceso de justificación es la misma que se ve en el Beneficio de Cristo. El entendimiento, ilustrado por la sabiduría divina, advierte la propia miseria y se conoce en todo depravado, tanto por el testimonio de la ley natural como de la mosaica, amén de

⁶⁰⁵ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., págs. 297-98. En una carta de Nino Serini a Hércules Gonzaga del 2-IX-1542, se da cuenta de los rumores que corren en torno a la gente de Viterbo. Luego de mencionar una imputación que se hace a B. Ochino, agrega: « Se dice alguna cosita de Flaminio y de los otros que están en Viterbo con el cardenal de Inglaterra, de las que los buenos se ríen, se tiene alguna duda de los escritos dejados por Valdés, que murió en Nápoles. Estos españoles dicen que por este efecto se fugó de España, pero dígame lo que se quiera, que de los de Viterbo se tiene buena opinión... » LUZIO, *Vittoria Colonna, Riv. Storica Mantovana*, I, 1885, pág. 39. Cit. por Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., pág. 352, nota 6.

lo que le sugiere la propia conciencia. Es la sabiduría divina la que le da a conocer el remedio adecuado: La misericordia y la justicia de Dios que está en Jesucristo ⁶⁰⁶.

Cabe decir, en síntesis, que en Trento se recoge la esencia de la nueva espiritualidad, purgándolas de sus fórmulas imprecisas y de sus inexactitudes. El meollo de la fórmula era el siguiente: Nuestra justicia no resulta nuestra por oposición a la justicia divina que se nos otorga, sino que, por el contrario, se funda en ella y no alcanza su verdadero valor sino por medio de ella. Por eso se dice que es la justicia inherente la única causa formal de nuestra justificación ⁶⁰⁷.

Al respecto, la resolución del Concilio de fecha 13-I-1547, es clara. La causa meritoria de nuestra justificación son los méritos de Cristo, porque no podemos justificarnos por nuestras solas obras. En lo que hace a la preparación del hombre y la distinción entre actos naturales y actos meritorios sobrenaturales, se establecía que las obras anteriores a la gracia no tenían razón de mérito.

La justificación, de este modo, no era la sola remisión de los pecados, sino también la santificación y renovación del hombre interior. Sus causas eran, la final, la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna; la eficiente, Dios misericordioso; la meritoria, Cristo con su Pasión; la instrumental, el Bautismo, « sacramento de fe »; y única causa formal, la justicia de Dios, no aquella por la que nos hace justos, por la cual, no sólo somos reputados y llamados justos, sino que de hecho lo somos.

Respecto de los frutos de la justificación, las buenas obras, la afirmación que la posibilidad de merecer es un don de Dios, y de que el fundamento de nuestro mérito es Cristo, apoyo fundamental de nuestra actividad, las definiciones venían a colmar la angustia y la confusión de los « Spirituali », que creían que, fuera de su posición, los méritos del hombre chocaban con la gracia divina.

De este modo, el decreto del Concilio venía a calmar sus inquietudes y a mostrarles que no sólo no había oposición entre nuestros méritos y los de Cristo, sino que los del hombre no podían concebirse sin aquéllos ⁶⁰⁸.

⁶⁰⁶ Fr. D. DE SANTA TERESA, *Valdés*, cit., pág. 295.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, pág. 309.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, pág. 313.

Damos a continuación el texto definitivo de las resoluciones del Concilio de Trento en lo que hace al pecado original y la justificación. Sesión del 8-VI-1546. Decreto sobre el pecado original:

Canon 1: Si alguno no confesara que Adam, el primer hombre, habiendo transgre-

Trento venía de este modo a certificar que las aspiraciones del grupo Contarini, del que Viterbo sería un apéndice, eran correctas ; pero, al

dido el mandamiento de Dios en el paraíso fue decaído del estado de santidad y de justicia, en el que había sido establecido, y por su pecado de desobediencia y esta prevaricación ha incurrido en la cólera y la indignación de Dios y, en consecuencia, la muerte de que Dios anteriormente le había advertido, y, junto con la muerte, el cautiverio bajo la potencia del demonio que luego tuvo el imperio sobre la muerte ; y que, por esa ofensa y prevaricación Adam, según el cuerpo y el alma, fue cambiado en un estado peor, que sea anatema.

Canon II : Si alguno sostiene que la prevaricación de Adam no perjudicó más que a él mismo y no a su posteridad y que fue para él sólo que perdió la santidad y la justicia y no para todos nosotros ; o que siendo marcado personalmente por el pecado de desobediencia, él no comunicó ni transmitió a todo el género humano más que la muerte y las penas del cuerpo y no el pecado que es la muerte del alma ; que sea anatema, porque contradice al Apóstol...

Canon III : Si alguno sostiene que ese pecado de Adam, que es uno por su origen y que, siendo transmitido a todos por generación y no por imitación, deviene propio a cada uno, puede ser borrado o por las fuerzas de la naturaleza humana o por otro remedio que no sean los méritos del único mediador Nuestro Señor Jesucristo, que nos reconcilió con su sangre, haciéndose nuestra justicia, nuestra santificación y nuestra redención ; o cualquiera que niegue que el mérito mismo de Cristo es aplicado tanto a los adultos como a los niños en el sacramento del bautismo, conferido según la forma y el uso de la Iglesia ; que sea anatema...

Canon IV : Si alguno niega que los niños neo-natos, aun los que han nacido de padres bautizados, tienen necesidad de ser bautizados ; si alguno reconociendo que verdaderamente están bautizados por la remisión de los pecados, sostiene sin embargo que ellos no tienen nada del pecado de Adam, que debe ser expiado por el agua de regeneración para obtener la vida eterna, de donde se seguiría que la fórmula del bautismo « por la remisión de los pecados » sería falsa y no verdadera : que sea anatema.

Canon V : Si alguno niega que por la gracia de Nuestro Señor Jesucristo que es conferida por el bautismo, la ofensa es remitida ; o sostiene que todo aquello que hay propia y verdaderamente de pecado no es eliminado, sino que queda como arrasado y no imputado, que sea anatema...

El santo concilio confiesa sin embargo y reconoce que la concupiscencia o inclinación al pecado queda en las personas bautizadas ; la cual, habiendo sido dejada para combatir y ejercicio, no puede dañar a los que no dan su consentimiento, sino que resisten con valor por la gracia de Jesucristo...

Decreto sobre la justificación :

Cap. I : El santo concilio declara primeramente que, para entender correcta y exactamente la doctrina de la justificación, es necesario que cada uno reconozca y confiese que, todos los hombres habiendo perdido la inocencia en la prevaricación de Adam y habiéndose hecho impuros, y como dijo el Apóstol, « hijo de la cólera por naturaleza », y como se expuso en el Decreto sobre el pecado original, ellos son en ese punto esclavos del pecado y bajo el poder del demonio y de la muerte, que no sólo los Gentiles no tenían el poder de librarse ni levantarse por las fuerzas de la naturaleza,

mismo tiempo, que las fórmulas que usaban para expresarlas, adolecían con frecuencia de imprecisiones que se prestaban a dudas y sospechas, en años en que la imputación de herejía era asunto de todos los días.

sino que los judíos mismos no lo podían por la letra de la ley de Moisés, aunque en ellos el libre arbitrio no fue extinguido, pero si sólo disminuído e inclinado al mal.

Cap. III: Pero, bien que « El murió por todos », todos no obstante no reciben el beneficio de su muerte, pero sólo aquellos a los cuales el mérito de su pasión les es comunicado. Porque, en efecto, del mismo modo que los hombres no nacerían injustos y culpables sino fueran de la raza de Adam, porque es una razón de esa propagación por Adam que ellos lo contraen, desde su concepción, su propia injusticia: así del mismo modo, si ellos no renacen en Jesucristo, jamás serán justificados, porque es por ese renacimiento que la gracia que los justifica, les es acordada por el mérito de su pasión...

Cap. VII: Esa disposición o preparación es seguida por la misma justificación, que no consiste sólo en la remisión de los pecados, sino todavía en la santificación y el renovamiento del hombre interior por la recepción voluntaria de la gracia y los dones, por lo que el hombre de injusto deviene justo y de enemigo amigo, para ser heredero « según la esperanza de la vida eterna ». De esta justificación las causas son: causa final, la gloria de Dios y de Cristo en la vida eterna. Causa eficiente, el Dios de misericordia que nos purifica y santifica gratuitamente, por el sello y la unción « del Espíritu Santo, prometido por las Escrituras y prenda de nuestra herencia ». Causa meritoria, su muy querido Hijo único Jesucristo, que bien que nosotros fuéramos sus enemigos « por el amor extremo con que nos amó » y por su pasión muy santa en la Cruz, nos ha merecido la justificación y ha satisfecho por nosotros a Dios su Padre. Causa instrumental, el sacramento del bautismo, que es el sacramento de la fe, sin el cual nadie ha obtenido nunca la justificación. En fin, la causa única formal es la justicia de Dios, no aquella por la cual el mismo es justo sino aquella por la que nos hace justos, es decir nos gratifica para renovarnos en el interior de nuestra alma: por ella no sólo nosotros somos reputados justos, sino que lo somos realmente, recibiendo en nosotros la justicia, cada uno según su medida, según el reparto que el Espíritu Santo hace a cada uno como le parece y según la disposición propia y la cooperación de cada uno...

Porque si la esperanza y la caridad no se unen a la fe, la fe no nos une perfectamente a Jesucristo, y no nos hace miembros vivientes de su cuerpo.

Es por esto que es muy verdadero afirmar que la fe, sin las obras, es muerta e inútil y que en Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión sirven para nada, sino la fe que opera por la caridad.

Cap. VIII: Cuando el Apóstol dice que el hombre es justificado « por la fe y gratuitamente », sus palabras deben ser comprendidas en el sentido que el consentimiento perpetuo de la Iglesia ha tenido y expresado: a saber que nosotros somos dichos justificados por la fe, porque la fe es el comienzo de la salvación, el fundamento y raíz de toda justificación, « sin la cual es imposible agradar a Dios » y llegar a la sociedad de los hijos de Dios; justificados gratuitamente, porque nada de lo que precede la justificación, ni la fe ni las obras, merece la gracia misma de la justificación. Porque « si es una gracia, ella no viene de las obras; de otro modo (como dice el Apóstol), la gracia no sería la gracia ».

Cap. XII: Nadie tampoco, en tanto que está en esta vida mortal, debe presumir

VII

En esta recorrida por los círculos italianos que, de un modo u otro sintieron el influjo de Valdés, llegado el momento de enfrentarnos con las dos personalidades más notables de la Protesta italiana, los dos que, con excepción de Fausto Sozzini, ejercieron más influjo en la Europa de su tiempo, y fueron en cierto modo, portavoces de las inclinaciones más agudas de la heterodoxia peuninsular.

Nos referimos a Pier Martire Vermigli y Bernardino Ochino, utilizados con cierta frecuencia como ejemplos de lo que pudieron dar, en última instancia, las enseñanzas del maestro español.

Esto nos dará ocasión de analizar en que medida estos dos hombres trasuntan el resultado de la acción valdesiana, y en que medida, en cambio, expresan orientaciones y tendencias que les son propias, y por lo tanto independientes del contacto que pudieron tener en Nápoles con Juan de Valdés.

Pier Martire Vermigli nació en Florencia en el año 1500, y recibió en primera instancia la educación humanística común a los hijos de familias distinguidas de la ciudad. A los 16 años, contrariando los deseos de sus padres, ingresó en el Convento de los Canónigos Agustinos de Fiésole, donde pasó su noviciado. para trasladarse luego a proseguir sus estudios en Padua.

Desde 1525, sus superiores aprovecharon su talento destinándolo a la

del misterio secreto de la divina predestinación, al punto de estatuir, con toda certitud, que él es del número de los predestinados; como si fuera cierto que estando justificado, no pueda ya pecar o, si ha pecado, que deba prometerse una respiescencia cierta. Porque sin una revelación especial de Dios, no se puede saber quien ha sido elegido.

Cap. XVI: Asi pues a los hombres que son justificados de este modo, sea que hayan conservado siempre la gracia recibida, sea que la hayan recobrado luego de haberla perdido, es necesario proponer las palabras del Apóstol; « Abundancia en toda buena obra sabiendo que vuestro esfuerzo no es vano en el Señor... »

Es por eso que a los que trabajan bien hasta el fin y esperan en el Señor, hay que proponer la vida eterna todo a la vez como una gracia misericordiosa prometida a los hijos de Dios por el Cristo Jesús y como una recompensa que, en virtud de la promesa de Dios mismo, debe ser fielmente acordada a sus buenas obras y a sus méritos. Tal es, en efecto, esa « corona de justicia » que el Apóstol sabía le era reservada luego de su « combate » y su « carrera », para serle discernida por el « justo juez » y no sólo a él sino « a todos los que aman su advenimiento ».

CH. J. HEVELE, *Histoire des Conciles*, Paris, Libraire Letouzey et Ané, 1938, X, 1ª parte, págs. 45 a 120.

predicación cuaresmal. Su actuación alcanzó particular relieve, y tuvo ocasión de actuar eficazmente en Brescia, Mantua, Bergamo, Pisa, Venecia y Roma.

De la trascendencia de su personalidad dan cuenta su designación como Abad de la Orden en Spoleto primero, y como Prior de S. Pedro ad Aram en Nápoles, desde cuyo púlpito pronunció célebres sermones en los que creyó verse un primer atisbo de herejía.

En esta última ciudad se vio su fama un tanto oscurecida por la simultánea presencia de Bernardino Ochino, el más grande predicador de su tiempo, de estirpe e inspiración savonaroliana, aunque al decir de sus contemporáneos. fue más grande que el dominico de Ferrara. Durante esa estada de Vermigli en Nápoles, comenzaron a suscitarse las primeras sospechas en torno a su persona, y los siempre vigilantes Teatinos consiguieron que el Virrey prohibiera sus sermones.

Según el parecer de diversos autores, a partir de los contemporáneos, esas desviaciones habrían tomado nacimiento de su contacto con el círculo valdesiano, en el que habría coincidido con Ochino.

Luego de ese primer contraste en Nápoles, en 1541 fue designado Visitador de su Orden para la provincia italiana, yendo a Lucca, donde ese mismo año fue electo Prior del convento de S. Frediano.

Esta fue la ocasión para que se formara en torno suyo un círculo de oyentes que seguían con devoción sus enseñanzas. La ciudad, como se verá luego, había acogido con cierta facilidad las ideas luteranas que traían en sus equipajes los mercaderes locales, y esto en cierto modo, favoreció la labor de Vermigli, que se iba recostando paulatinamente al bando protestante, hasta el punto que no vaciló en sostener que la Eucaristía era un simple memorial de la muerte de Cristo.

En 1542, ante las noticias que le llegaban, Roma se decidió a intervenir. Aconsejado por las autoridades locales, Vermigli creyó prudente poner distancia, junto con su amigo Curion. En julio de ese mismo año, fue citado para que se presentara en Génova ante el Capítulo de su Orden. Esta citación le decidió a huir y se fue en Agosto a Florencia donde coincidió nuevamente con Ochino, al que habria inspirado igual resolución ⁶⁰³.

Antes de proseguir con las circunstancias posteriores de la vida de Vermigli en el exilio, conviene que nos detengamos para examinar algunas cuestiones que hacen al problema de su actuación en Italia, y que vendrían a explicar su extrema decisión. El momento culminante de su

⁶⁰³ L. von Pastor, *op. cit.*, XII, págs. 400-02 ; F. Church, *op. cit.*, I, págs. 112-13.

viraje espiritual parece haberse producido en Nápoles, y esto explica que de acuerdo con el criterio habitual que se utiliza para explicar la acción de Valdés, se atribuyera al español el mérito de haberlo iniciado en las nuevas doctrinas. Su partida de Nápoles aparece vinculada al hecho de su predicación y de las ideas que en ella desarrolló. Vermigli se aleja de la ciudad enfermo de malaria, pero al margen del estado de su salud personal, su salida debió ser algo precipitada.

Durante sus sermones, habiendo emprendido la interpretación de la 1ª. Epístolas a los Corintios de S. Pablo, su exégesis pareció discordar con la de la Iglesia, e incluso se hizo sospechoso de negar el Purgatorio.

Esta acusación era tanto más grave si se piensa que en esos momentos, la mayor parte de sus oyentes eran miembros de una sociedad compuesta por nobles laicos y eclesiásticos, los llamados « blancos de justicia », que dedicaban sus afanes al servicio de los condenados a muerte. Denunciado por los Teatinos, despertó la cólera del Virrey, de la que pudo salvarse por la intervención de los poderosos protectores de su Orden. De todos modos, el Virrey le prohibió la predicación, apelando Vermigli al Papa con buen resultado. Cuando se alejó de la ciudad no pareció estar en desacuerdo con la Iglesia ⁶¹⁰.

El problema de sus relaciones con Juan de Valdés no parece de fácil solución, porque, mientras algunos como G. Tiraboschi y von Pastor sostienen que su apostasía comenzó a partir de ese encuentro, otros como P. Giannone, sostienen que fue Vermigli el que atrajo a Valdés a sus ideas ⁶¹¹.

Los autores contemporáneos, en general piensan que tanto él como O. Ochino, cayeron en Nápoles bajo la seducción del español, cosa que se explica porque la mayor parte de los autores piensan que el espiritualismo italiano del siglo XVI depende en gran medida del influjo valdesiano. De este modo, tanto el evangelismo ortodoxo, a lo Pole, como las formas decididas del protestantismo, resultarían siempre un epifenómeno de la acción espiritual del español.

Para apreciar la validez de tales observaciones en el problema que nos ocupa, hay que tener en cuenta que, en el caso de Italia, como así también en el de España, por ejemplo, no suelen tenerse en cuenta y valorarse otros factores espirituales que con preferencia vienen a conformar esas esas transformaciones.

⁶¹⁰ F. Church, *op. cit.*, I, págs. 117-18.

⁶¹¹ G. Tiraboschi, *op. cit.*, VII, 1ª parte, págs. 535-36; P. Giannone, *Istoria...*, cit., II, 32, pág. 413.

Por un lado, conviene no olvidar que se da en esos años un clima de aspiraciones comunes que encuentran en cada espíritu una traducción particular. Ciertas ideas no eran ya patrimonio exclusivo de nadie, estaban en el ambiente, y el llegar a ellas dependía más de la particular reacción psicológica que del influjo de determinadas personas. En segundo lugar, como ya vimos, Italia solía orientar y no subordinarse, en lo que hace al problema de la reforma de la Iglesia.

No será ocioso recordar aquí que en la familia de Vermigli se mantenía vivo el recuerdo de Savonarola, cuyo influjo trasciende en mucho en el lapso de su vida terrena. Las tendencias del fogoso predicador, que habían alcanzado atenciones políticas, pudo Vermigli encontrarlas nuevamente en Lucca, con lo que el recuerdo de la infancia y juventud no tardaría en vivificarse sobre un terreno apto como el de esa ciudad comercial que había tenido escasa fortuna con la jerarquía eclesiástica local. En tercer lugar, un espíritu culto y delicado como el de Vermigli, no necesitaba, fuerte en su talento y doctrina, de inspiraciones extrañas para conformar la propia posición, cualquiera sea el juicio que esta pueda merecer. Es más, creemos que la misma atmósfera espiritual de Nápoles, para quedar sólo en el centro del influjo valdesiano, lejos de ser el producto exclusivo de esa acción, nace por un cúmulo de circunstancias favorables entre las que deben contarse, tanto la apatencia de su desorientada nobleza como la coincidencia casual de hombres que como Flaminio, Carneseccchi, Vermigli y Ochino, no serían en ninguna parte testigos inertes de un proceso de este tipo.

Por esto, ante la falta de elementos directos, y en función de lo conocido y de los desarrollos posteriores, podemos decir que el círculo de Nápoles fue la resultante de la coincidencia de figuras que lo enriquecieron con sus propias doctrinas, semejantes en parte a las de Valdés y en parte divergentes. Si sólo después se advierten los cambios personales, y por eso se atribuyeron al influjo del español, es porque, tanto en los procesos psicológicos de maduración, como en lo que hace al peso de las circunstancias históricas, no habían encontrado ocasión y motivo para manifestarse con anterioridad.

Decíamos más arriba que Vermigli encontró en Lucca un medio propicio al desarrollo de ideas que luego de haber rondado los límites del Evangelismo, se hicieron francamente heterodoxas.

La ciudad, y esto conviene referirlo antes de considerar los hechos que precipitaron su salida de Italia, sólo insinuados anteriormente, se había convertido en un activo foco de propaganda protestante, explicable por su condición de nudo de comunicaciones comerciales que facilitaba

la difusión de las ideas del Norte, y por la inercia de la jerarquía eclesiástica local, que distaba mucho de estar a la altura de su misión.

Un testimonio contemporáneo, el de Giovanni Guidiccioni, nos pone en el camino de este proceso de corrupción de la ortodoxia que se venía cumpliendo por diversos medios, creando en la ciudad un serio problema que preocupaba a las mentes más lúcidas y menos inclinadas a dejarse confundir por las supuestas exigencias de pureza doctrinaria que el nuevo movimiento de ideas traía consigo.

Dejando de lado las exageraciones de su lenguaje polémico, es indudable que el Orador traza un cuadro bastante completo de la situación local. Al comenzar sus referencias, buscando un hilo conductor que le sirviera para penetrar en la maraña de los nuevos sentimientos e impresiones, da cuenta del influjo de las ideas que algunos trajeron, dice, de las naciones ultramontanas, junto con sus equipajes cargados de riquezas. Dinero y bárbaras costumbres, más el cultivo de exóticas disciplinas, parecieron ser el comienzo de esa inserción del Luteralismo en los medios locales.

Al mencionar a Lutero, lo ve como el resultado de la combinación de esfuerzos heréticos anteriores, y no vacila en proclamarlo heredero de Hussitas, Valdenses y Arrianos, así como de otras sectas ya condenadas, especializándose, un el sentir del expositor, en superar la infamia de todos y conquistando para si el sempiterno título de infedilidad, poniendo todos sus empeños en trastornar la religión cristiana. Luego, como para reseñar el contexto de las ideas que se estaban difundiendo en la ciudad, habla de la negación de la autoridad pontificia, del purgatorio, las ceremonias fúnebres, la Confesión, el libre albedrío y los Sacramentos⁶¹².

Según lo que se deduce de una providencia del Consejo General, ya en 1525 se advertía en Lucca la difusión de libros prohibidos, y además la presencia de predicadores famosos, de paso o afincados, tales como Juan Bautista de Venecia, B. Ochino, P. M. Vermigli, Prior de S. Frediano, que gozaba en la localidad de gran estima.

Justamente en 1542, cuando sus superiores dispusieron su traslado, los Ancianos, interpretando el sentir de la ciudad, y deseando retenerlo intercedieron ante la Congregación para que se dejase en Lucca.

En las reuniones del cenáculo de S. Frediano le rodeaban hombres como Celso Martinenghi, Girolamo Zanchi, Paolo Lacize, conocidos todos por su piedad y doctrina.

⁶¹² G. GUIDICCIONI, *Orazione alla Repubblica di Luca*, en *Orazioni Scelte del Secolo XVI*, Firenze, Sansoni, 1897, págs. 73-75.

También algunas casas, como en Nápoles, servían de centro de atracción para estas inquietudes, y entre ellas, la más notable la del rico comerciante Niccoló Arnolfini que recibió al célebre Celio Rotelio, conocido por Curion, que ya se había ejercitado traduciendo al italiano algunas obras de Lutero, muy apetecidas, especialmente entre las damas ⁶¹³.

La ciudad, como se dijo, se prestaba a la difusión de la herejía. Su tradición política estaba vinculada a las aspiraciones del localismo jurisdiccional en lucha contra la absorción pontificia desde los siglos anteriores. Allí el ala izquierda del Franciscanismo, los llamados « Fraticelli », habían encontrado buena acogida y luego entró también con cierta comodidad el espíritu de Savonarola, al que había que añadir la acción de los Agustinos, proclives al luteranismo.

Conviene no olvidar que Vermigli pertenecía a los Canónigos Agustinos Lateranenses, que desde 1517 tenían en S. Frediano un centro importante.

Al margen de esto, Lucca, como centro de mercaderes, respiraba la atmósfera común a toda Europa, y se embebía del espíritu heterodoxo que le llegaba de Francia, Alemania y Suiza, cuyo gran centro de recepción y trasmisión era Venecia, uno de los pocos lugares de la Península donde la tolerancia religiosa se mantuvo durante largo tiempo.

Esto se explica porque las ciudades comerciales, en razón misma de sus intereses, necesitaban de un clima de tolerancia que le permitiera acoger hombres de distinta procedencia ideológica que llegaban hasta ellas atraídos por los negocios ⁶¹⁴.

En el período que va de 1515 a 1542, las nuevas ideas pudieron prosperar en un medio pasivo, que por lo ya apuntado, no tenía interés en hacer hincapié en las divergencias ideológicas.

Por otra parte, la heterodoxia no se presentaba con características polémicas, y más que abrir el camino para una lucha abierta, se presentaba como un intento de purificación del catolicismo, despojándose de sus reflejos cismáticos.

Sin embargo, con el correr de los años, ese espíritu se torna cada vez más activo. y sus manifestaciones externas, que no pueden ya ser ignoradas, harán que los Ancianos, por la presión de Roma, se vean obligados a tomar medidas. La acción represiva es dirigida por el cardenal Bartolomé Guidiccioni, que será obispo de la ciudad a partir de 1546 ⁶¹⁵.

⁶¹³ A. MANCINI, *Storia di Lucca*, Sansoni, Firenze, 1950, págs. 229-31.

⁶¹⁴ *Ibid.*, págs. 228-29.

⁶¹⁵ *Ibid.*, págs. 231-33.

En una carta que envió a los Ancianos de Lucca, el 28-VI-1542, el Cardenal reclamaba por la difusión de la herejía, y hacia al mismo tiempo algunas reflexiones sobre el desarrollo de la cuestión. Remitiéndose al pasado, del que parece bien informado, el Cardenal dice que los adherentes a la Protesta formaban un círculo muy restringido, y que en tal sentido había informado al Papa. Este documento sirve para tener una idea aproximada de las características del movimiento antes de 1541⁶¹⁶.

Una de las causas más evidente, de esa prosperidad de los protestantes en Lucca, residió en la despreocupación de la jerarquía eclesiástica y su indiferencia ante los desórdenes del clero.

El vicio común del ausentismo, hizo que, justamente en el período crítico de 1541-42, en el que llegó al máximo la actividad del círculo de S. Frediano, el obispo, alejado de la ciudad, poco sabía del desarrollo de su vida religiosa, y poco podía hacer, en consecuencia, para prevenir la futura acción de la Curia Romana que debió tomar cartas en el asunto.

Por otra parte, el caso de Lucca puede servir de buena ilustración para comprobar como en medios donde se actuaba una política de tipo liberal, el protestantismo alcanzaba a desarrollarse con cierta comodidad. Si a esto se une el espíritu decidido y emprendedor de los hombres que se reunían con Veemigli en S. Frediano, que los llevó luego a preferir el exilio a la sujeción, se verá en qué medida el proselitismo religioso podía avanzar al calor de un clima propicio⁶¹⁷.

Otro de los motivos que intervinieron activamente en la conformación del clima adecuado, se hizo presente con la difusión del savonarolismo, que, encontró en Lucca un ambiente propicio, especialmente entre las familias de la nobleza local que mantenían un estrecho contacto con los dominicos establecidos en el convento de S. Romano, y entre los cuales hubo hombres de gran prestigio.

El ilustre predicador había hecho oír su voz en la ciudad en 1493, despertando un vivo entusiasmo y dejando el recuerdo de su pujante personalidad.

Luego de la tragedia florentina, algunos de sus compañeros del convento de S. Marcos se refugiaron en S. Romano, e hicieron del lugar un centro de piedad sobre los moldes del maestro, encontrando en el lugar excelente acogida.

⁶¹⁶ R. RISTORI, *Le Origini della Riforma a Lucca*, en *Rinascimento*, anno III, n° 2, XII-1952, págs. 291-92.

⁶¹⁷ *Ibid.*, págs. 272 y 269.

Figura principal de ese centro fue Fray Pacífico Burlamachi, posible autor de la *Vida de Savonarola*, que volvió a Lucca luego de su muerte y tomó el hábito de los dominicos. En ese ambiente se propugnó pronto una reforma de las costumbres y una restauración espiritual de cuño católico.

Los dominicos de S. Romano, con el olfato característico de la Orden, advirtieron pronto el peligro de las nuevas ideas y se dedicaron a su represión, mientras el resto del clero permanecía inactivo ⁶¹⁸.

Una característica importante del movimiento social y religioso de Lucca fue su trascendencia política.

Para comprender esto hay que tener en cuenta las particularidades de la tradición local, que adhería firmemente a los intereses del autonomismo en su lucha contra el poder político pontificio, y la creciente invadencia florentina que en su actitud expansionista tenía en Cosme de Medici al principal propulsor.

Es posible que al apoyar la reforma de la Iglesia, las autoridades locales tuvieran en cuenta, junto a los motivos obviamente religiosos, otros que provenían, en cambio, del campo de los intereses políticos.

Reforma religiosa y equilibrio de las condiciones políticas internas, van juntos en el pensamiento de la clase dirigente que, animada de sentimientos coherentes en lo que hacía a los intereses del patriotismo local, y al mantenimiento del orden público, ve en el escándalo de la vida religiosa un fermento de subversión de consecuencias incalculables para la paz interna.

Para penetrar en el fenómeno no debe descuidarse el carácter de aristocracia mercantil que revisten sus dirigentes en los que intereses comerciales y religiosos aparecen tan mezclados como para llegar a veces a confundirse.

Esto explica su actitud vacilante, porque si por un lado vigilan la conducta del clero y miran a encaminarla rectamente, por el otro, en ocasiones se sienten tentados de justificar su comportamiento.

Conviene no olvidar que la paz religiosa se presenta como el fundamento ineludible de la paz político-social, y la función del clero, en cuanto contribuye a mantener la concordia, asume características políticas y facilita la tarea de los dirigentes ⁶¹⁹.

Otra derivación político-religiosa de la atmósfera local se manifestó en el episodio de las conjuras, que venían a ser, al mismo tiempo, in-

⁶¹⁸ *Ibid.*, págs. 276-79.

⁶¹⁹ *Ibid.*, págs. 283-84.

tentos de lograr la independencia respecto de Florencia, y búsqueda de una renovación espiritual que pusiera la vida de la ciudad sobre otras bases.

La primera manifestación de estos sentimientos se dio en 1542 con la conjura de Fatinelli, para alcanzar su culminación en 1546 con los planes de largo alcance de Francisco Burlamachi.

Era este un patricio luqués que conservaba entre sus gratos recuerdos la memoria de la república florentina de Savonarola y de la frustrada restauración de 1527-30. Lu esencial de su programa consistía en derribar el poder de Cosme de Medici, creando una federación de ciudades toscanas como primer paso para una restauración de la libertad italiana. A cambio de este sacrificio en Italia central, el emperador recibiría apoyo para la convocatoria del Concilio destinado a reprimar la espiritualidad cristiana asumiendo el primer lugar en reemplazo del Papa. Con esto caería conjuntamente el poder temporal y se contribuiría a la reforma de toda la jerarquía eclesiástica.

Francisco Burlamachi era un espíritu generoso que vivía preocupado por el doble yugo que pesaba sobre su patria chica: el de la prepotencia española y el de la aristocracia local. Creía un tanto ilusionado, que en Toscana existían recursos para levantar las fuerzas necesarias que habrían de lograr un Estado independiente con el apoyo de Siena y Pisa contra Florencia.

Sin saberlo, trabaja para Francia, porque la perspectiva local le ocultaba el vaivén del panorama europeo. En concreto, su proyecto partía de una reorganización de las milicias de Lucca para marchar luego sobre Pisa, donde actuaba como Capitán Vincenzo di Poggio, un exilado luqués. Uniéndose ambos ejércitos, marcharían luego sobre Florencia, contando con el apoyo de la familia Strozzi, vieja enemiga de los Medici.

Todo esto se supo, y Burlamachi fue denunciado por un traidor a Cosme de Medici, que luego de apresarlo lo hizo ajusticiar.

Este intento de reconstruir, a mediados del siglo XVI, el republicanismo de viejo cuño sólo podía terminar en un desastre, porque le faltaba lo más necesario a un proyecto de tanto aliento: una atmósfera pública adecuada ⁶²⁰.

A pesar de la inoportunidad del intento, el ejemplo de Lucca venía a demostrar una vez más como el espíritu local, en su lucha contra las entidades políticas mayores, podía servirse — de hecho se servía — a través

⁶²⁰ F. Church, *op. cit.*, I, págs. 128-29; L. Simeoni, *op. cit.*, II, págs. 1068-69; A. Mancini, *op. cit.*, págs. 243-48.

de los siglos, del fermento religioso de sucesivas heterodoxias, y como muchas veces, movimientos de este tipo, más que ser la expresión de aspiraciones dogmáticas, parecían servirse de ellas para sustentar como bandera de rebelión sus deseos de independencia.

En esa atmósfera se desarrolla la última etapa italiana de P. M. Vermigli, que en S. Frediano ensaya formar un círculo local con las características de los que ya vimos en Nápoles y en Viterbo, aunque con propósitos más explícitos.

En aquellos otros, como se dijo, se trataba sobre todo de una inspiración común, con lecturas y comentarios que nacían de las inquietudes críticas en torno al problema de las prácticas de culto y de la interioridad de la fe.

Aquí, en cambio, hay una mayor formalidad en la organización y en los propósitos que se persiguen. De no haber mediado las circunstancias conocidas, Lucca pudo convertirse en una nueva Ginebra acaudillada por Vermigli, en el momento mismo en que la difusión teórica de las nuevas ideas hubiera logrado crear el clima espiritual adecuado.

Vermigli trabajaba sobre la base de un plan orgánico que apuntaba en primer término a la conquista de la elite local o de doctos que procedían de otras partes y enseñaban en la Universidad.

Leía así los Evangelios para la Cuaresma y el Adviento, y por periodos los Salmos, comentando al mismo tiempo con asiduidad las Epístolas paulinas.

Su acción apuntaba también a los jóvenes a los que aconsejaba el frecuente estudio de los Padres de la Iglesia, en especial S. Agustín, que debía conocer mejor que los otros y que, como se sabe, se había constituido junto con S. Pablo en el mentor de los esfuerzos reformadores.

Su acción no dejó de encontrar eco en algunos espíritus de elección, tales C. Martinenghi de Bergamo, P. Lacise de Verona y E. Tremellio de Ferrara, judío converso este último. Esa escuela así fundada con el pretexto de formar a los jóvenes en el noviciado para ingresar en el canonicato de S. Agustín, servía en realidad para el estudio de la Biblia como se ve en la asistencia junto a los novicios de otros personajes cultos que constituían como el corazón del intento evangélico de S. Frediano.

Además de los nombrados estaban sus colegas en la Universidad: C. S. Curion y el famoso Robortello.

Es probable que a su vuelta de Ratisbona, el cardenal Contarini haya estado en la ciudad y aprobado el esfuerzo cuyas verdaderas proyec-

nes ignoraba y que le habrá parecido otro intento en torno a la consecución de esa « vía media » que propugnaba entre católicos y protestantes.

Sin embargo, las protestas del cardenal Guidiccioni, que veía claramente de que se trataba, decidieron a las autoridades locales a proceder. Por otra parte, las anteriores sospechas contra Vermigli se renovaron y los superiores de su Orden lo citaron ante el Capítulo que habría de reunirse en Génova.

Esto decidió al imputado que salió de la ciudad, acompañado por Tremelio, Lacise y su criado Julio Terenziano. El 12-VIII-1542, estaba en Florencia y tuvo ocasión de comparar sus cartas de citación con las que había recibido Ochino, al que probablemente instó a imitar su actitud. Desde Toscana dejó Italia camino de Lausana, donde él y sus amigos pudieron ubicarse en la Academia de esta ciudad ⁶²¹.

Con ese intento fallido, se vió, una vez más que en Italia era imposible el afincamiento formal de la Protesta en círculos con pretensión eclesiástica. En cuanto la intención salía del sigilo de los cenáculos, la autoridad local estimulada por Rpmá, ponía coto a las veleidades reformadoras.

Esto ayuda a comprender mejor el espíritu en que se situaban todos aquellos que tenían en común la crítica del clero y de las costumbres. Imbuídos de una aspiración espiritualista, se manifestaban enérgicamente contra la corrupción reinante, el ausentismo y el descuido de los deberes elementales; pero, salvo en pocos casos, esos sentimientos no implicaban heterodoxia doctrinaria ni servían tampoco para obnubilar la visión en lo que hacía a sus verdaderos intereses frente a la difusión del protestantismo que repudiaban.

Las aspiraciones de reforma de Lucca, como en otras ciudades, se mantenían dentro de los cuadros de la Iglesia, y los que celaran otras intenciones en cuanto pretendían llevarlas a la práctica, eran desautorizados por los mismos que dentro de otro espíritu parecieron acompañarlos.

En lo concreto, y a pesar de otras afirmaciones en contrario, en lo que hace a Lucca, sólo el círculo de S. Frediano pareció colocarse en una actitud claramente protestante.

En cuanto a las conjuras, como ya se dijo, las aspiraciones religiosas estaban fuertemente contaminadas por los factores políticos como para que puedan ser consideradas lisa y llanamente manifestaciones de un espíritu protestante.

Luego de encontrar buena acogida en Suiza, especialmente en Zurich,

⁶²¹ F. Church, *op. cit.*, I, págs. 130-32.

donde Bullinger, Pellikan y Gwaller lo recibieron con honor, pasó a Strasburgo, actuando con eficacia en un medio donde brillaba Bucer. Más tarde, respondiendo a un llamado de Crammer que estaba empeñado en la reforma de Oxford, partió para Inglaterra en 1547, en compañía de Ochino. Cuando María Tudor subió al trono debió alejarse y volvió a Strasburgo.

Al poco tiempo, sin embargo, sintiéndose más próximo a los zwinglianos, se trasladó a Zurich, instalándose en la Academia de la ciudad a la muerte de Pellikan acaecida en 1556.

Con el advenimiento de Isabel, en Inglaterra volvieron a interesarse en él, y cuando estaba por tomar una decisión al respecto, recibió la visita de Teodoro de Beza y Pradille, que venían a invitarlo para participar en el Coloquio de Poissy. Luego de algunas vacilaciones, derivadas de la inseguridad de la situación, Bullinger aceptó que fuera a Francia ⁶²².

Al respecto conviene destacar que la presentación de Beza se hacía en nombre de los « Sindicos y Consejo de Ginebra », y estaba dirigida a los « Señores Burgomaestres y Consejo de la ciudad de Zurich », pidiéndose que el « Spectable Pierre Martyr » pudiera asistir al Coloquio ⁶²³.

Dentro de su brevedad, la expresión es bien elocuente, y da cuenta de la trascendencia que en Europa había alcanzado la personalidad de Vermigli.

Una nueva muestra de la misma se advierte en la carta que luego del Coloquio envía Antonio de Borbón a las autoridades de Zurich. Los términos del Príncipe no dejan lugar a dudas: « Muy queridos y grandes amigos: os devolvemos a vuestro venerable y docto Pedro Martir, al que mientras demoró en este Reino, tanto por el mérito de las grandes virtudes de que está ornado, como por la recomendación que trajo de vuestra parte, estuvimos satisfechos de hacerle tanto como fue posible buena acogida y honesto tratamiento ...

Si nosotros os damos este testimonio de su comportamiento y acciones, es porque él se condujo con toda la modestia y honestidad que corresponde a un personaje de tal nombre y reputación » ⁶²⁴.

La capacidad personal de Vermigli es admitida sin vacilaciones por G. Tiraboschi, que se remite tanto a la opinión de católicos como de

⁶²² A. BOUVIER, *Henri Bullinger, le successeur de Zwingli*, Paris, Librairie E. Droz, 1940, págs. 281-82.

⁶²³ *Ibid.*, pág. 280.

⁶²⁴ *Ibid.*, pág. 289.

protestantes. Subraya su erudición y la temperancia de su carácter, y lo da como versado en Sagradas Escrituras y el estudio de los Padres, habiéndose de lamentar que su talento no estuviera encaminado al servicio de la mejor causa ⁶²⁵.

Si en lo que hace a la temática protestante, Vermigli no aporta mayores novedades, en cuanto se mueve en una zona intermedia entre Calvino y Zwinglio, en cambio merece atención su doctrina política y su teoría de la fuga ante la persecución.

Luego de su salida de Lucca, motivada como se dijo por la presión romana, Vermigli escribió un opúsculo al que Calvino pondría una fría introducción, para justificar la fuga ante la persecución ⁶²⁶.

Si esto se mueve en una línea que no dejará de trazar también Ochino, más interés e importancia tiene la presencia de Vermigli en el núcleo de los Monarcómanos. Esto vendría justificar la importancia que en tal doctrina política se atribuye a los autores de la juspublicística italiana.

En lo que hace a la formulación teórica del derecho de resistencia frente a la autoridad que constriñe la libre expresión de los sentimientos religiosos, pueden distinguirse, en la obra de Vermigli, tres etapas.

La primera estaría dada por el curso universitario que dictó en Strasburgo en 1543, que versaba sobre un comentario al Génesis. De acuerdo con las tesis de un calvinismo puro, expone la doctrina de la obediencia a la autoridad constituida. El tirano, en este caso, no sólo no puede ser desobecido sino que no se admite contra él ningún acto hostil.

Aquí el principio de la « Omnis potestas a Deo » es llevado hasta sus consecuencias extremas, moviéndose en la línea de la Patrística.

La segunda etapa se habría desarrollado en Oxford en 1547, en su comentario a la Epístola a los Romanos. Si bien se mantiene aquí la condena del tiranicidio, se observa un esfuerzo encaminado a justificarlo jurídicamente, mostrando cómo la revolución contra el tirano amenaza llevar a la sociedad a un estado de anarquía.

De aquí parece deducirse que la tiranía, en cuanto asegura la paz social, y algunos principios de justicia, debe ser tolerada como mal menor. Con todo, se supone que en los Reinos donde existen magistrados inferiores, capaces de controlar al Rey, compete a ellos el promover ante el soberano las medidas necesarias para evitar o calmar los abusos. Se admite, en consecuencia, una resistencia moderada y mantenida dentro de los carriles constitucionales.

⁶²⁵ G. TIRABOSCHI, *op. cit.*, VII, 1ª parte, pág. 536.

⁶²⁶ D. CANTIMORI, *La Riforma...*, cit., pág. 197; *Ibid.*, *Italiani a Basilea e a Zurigo nel Cinquecento*, Roma, Cremonese Editore, 1947, pág. 50.

A su vuelta de Inglaterra, en 1556, Vermigli escribe su comentario sobre el Libro de los Jueces. Allí se le ve embarcado en una tesis más aguda, porque sostiene que el Príncipe que gobierna y dispone contra la ley de Dios, cesa ipso facto en su legitimidad.

Si pierde su autoridad soberana es porque, de acuerdo con la enseñanza de S. Pablo, el Príncipe debe ser ministro de Dios. Si oponiéndose a este carácter, emana leyes contrarias a la ley divina, se coloca de hecho contra su misión específica y deja de ser.

Aquí el derecho de resistencia se postula como atribución de los magistrados menores que, o han elegido al Príncipe, o lo han reconocido en función de algún pacto o convención que se constituye en fundamento del poder.

Al actuar contra la ley divina, el Príncipe viola por eso mismo el pacto, y deja en libertad a la parte afectada para reasumir la autoridad delegada.

Este derecho a la resistencia es, sin embargo, cuidadosamente apartado de lo que solía definirse como « quisque de populo », que en cambio era aceptado o previsto por otros tratadistas.

De acuerdo con la evolución de su pensamiento y sus tendencias conservadoras, Vermigli imaginaba los peligros que podían surgir de aceptarse esta última posibilidad.

El derecho de resistencia debía, de este modo, actuarse por medio de los órganos competentes, para que la ilegitimidad del Príncipe se sancionara sin violación de los principios orgánicos del « pactum subiectionis »⁶²⁷.

En esta posición parece advertirse siempre el influjo de Calvino, y su conocida desconfianza por las manifestaciones de carácter multitudinario.

Con esto queda libre el cuadro para que podamos ocuparnos de B. Ochino, una de las figuras más originales de la Protesta de Italia, cuyas relaciones con Juan de Valdés habrá también que delimitar cuidadosamente.

ANGEL CASTELLÁN

(Continuará).

⁶²⁷ M. D'ADDIO, *L'Idea del Contratto Sociale dai Sofisti alla Riforma*, Milano, Giuffrè-Editore, 1954, págs. 402-06.