



Universidad Nacional Autónoma de México

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LITERATURA Y COMPROMISO EN LOS DIALOGOS

DE ALFONSO DE VALDES

X641
1979
LOP

T E S I S

Que para optar por el grado de:
LICENCIADO EN LENGUA Y LITERATURAS HISPANICAS

P r e s e n t a :
ENRIQUE JOSE LOPEZ AGUILAR



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Guadalupe, mi hacedora de maravillas;
a mis padres y Fernando, a quienes tanto debo;
y a aquellos con quienes comparto amistad.

Agradezco de manera especial la asesoría y el estímulo de la Mtra. Dolores Bravo. Fue en su curso de Siglos de Oro donde nació la idea de esta tesis, y en gran medida, gracias a su interés, esa idea fructificó en el presente trabajo.

INTRODUCCION.	i
I. EL IMPERIO DE CARLOS V.	1
A) El Imperio y el erasmismo español.	19
B) Alfonso de Valdés ante el Imperio.	41
II. ERASMO Y SUS IDEAS EN VALDES.	52
A) Política.	58
B) Religión.	63
III. LOS <u>DIALOGOS</u> DE VALDES.	74
A) Planteamientos políticos y religiosos.	83
B) Recursos Literarios.	92
1) La dialéctica.	109
2) La ironía y el humor.	119
CONCLUSIONES.	125
BIBLIOGRAFIA.	132

INTRODUCCION.

Voy a hacer algunas indicaciones sobre la organización de la tesis. Para evitar la proliferación de capítulos innecesarios, he aprovechado la introducción para relatar los hechos más importantes del saco de Roma y para bosquejar un breve panorama del diálogo como género literario. Después de esta verdadera introducción al tema, paso a los capítulos que conforman el trabajo y que más adelante describo.

Para desarrollar el tema del compromiso en la literatura de Alfonso de Valdés, debo ver con qué y cómo está comprometido: influencias (Erasmus), adhesiones (erasmismo), filiaciones (idea imperial), la factura de sus Diálogos, etc. No es posible estudiar una cosa sin la otra, sobre todo en un autor involucrado en una corriente de pensamiento para la que la literatura debía estar necesariamente comprometida. Por eso, en Valdés, lo político, lo religioso y lo literario formaban un todo. Para estudiar ese todo voy a tratar de ir de lo general a lo particular para una mejor comprensión de Valdés. Revisaré primero la noción de imperio, confrontando la idea imperial de Carlos V con su realidad contemporánea. Después analizo el erasmismo, inserto dentro del Imperio, para de allí pasar a Alfonso de Valdés, relacionándolo con lo visto anteriormente. Reviso también algunas influencias de Erasmo sobre el humanista español y después paso a los dos Diálogos, suma valdesiana de lo anterior. Una palabra sobre las conclusiones: en ellas trato de reunir el compromiso y lo literario de Valdés; creo que es allí donde el título de la tesis adquiere su verdadera justificación, aunque la organización del trabajo también pueda hacerlo.

Solamente una breve alusión a un viejo problema con los hermanos Valdés: durante mucho tiempo se confundió a Alfonso de Valdés con su hermano Juan. Esto llevó a muchos críticos a atribuir las obras de Alfonso a Juan, pues por alguna razón éste llegó a ser tan famoso que opacó la figura de su hermano. Inclusive, para resolver la controversia, se llegó a pensar en un solo autor llamado Juan Alfonso de Valdés. Posiblemente ayudó a esa confusión el hecho de que ambos her

manos eran mellizos, aunque con posterioridad se han fijado las diferencias ideológicas y los matices de pensamiento que distinguen a Juan de Alfonso. Pero por una carta que Juan Ginés de Sepúlveda escribió a Alfonso en 1531, es explicable que críticos posteriores hayan confundido a los dos hermanos.

[...] Ruegáame, además, que si viniere a verme tu hermano, yo le reciba como a ti mismo. ¿Acaso yo puedo recibir de otra manera a quien, cuando le veo, me parece que te estoy viendo a ti, ora esté en pie, ora andando, ya calle, ya hable, ya, en fin, haga algo o no lo haga? Y lo que más me admira es que más que tu hermano es su segundo tú, no sólo en su aspecto, sino en su doctrina, en su carácter, costumbres y estudios.¹

Hechas estas aclaraciones, pasaré a lo que fue el meollo histórico de la vocación literaria de Alfonso de Valdés: el saco de Roma. En mayo de 1527, las tropas del condestable Borbón entraron a Roma y destruyeron, saquearon, mataron, violaron. Independientemente de las razones inmediatas del ejército español, había otros motivos por los cuales desear un saqueo a manera de represalia: la ambigüedad del papa, su hostilidad hacia las ideas católicas universales de Carlos V, sus traiciones, etc. La última secuela de esta acción fue la prisión de Clemente VII en el castillo de Santángelo.² Además del escándalo que esto trajo consigo, debe insistirse en que para muchos pensadores y diplomáticos, el verdadero centro de los problemas europeos era la corrupción romana. Muy elocuente es que muchas de las partes que intervenían en los problemas religiosos de Europa estuvieran dispuestos a ceder si se convocaba a un Concilio: Lutero, Erasmo, Carlos V. Pero Roma no lo hizo, y con su actitud se propiciaron cismas y guerras. A pesar de su importancia, es posible que el Concilio de Trento haya sido demasiado tardío para la resolución de muchos de los problemas de Europa.

1. Desiderio Erasmo de Rotterdam, "Correspondencia con humanistas españoles" en Obras escojidas, 2a. ed., Aguilar, Madrid, 1964, p. 1757.

2. Cf. Ramón Menéndez Pidal, Idea imperial de Carlos V, 5a. ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1963, p. 21, (col. Austral, 172).

Las razones inmediatas del ejército español para el saqueo, fueron una su ma de hechos fortuitos que pusieron al Imperio en una situación favorable. Esos hechos fueron la presencia del ejército imperial en Italia, la acumulación de sueldos atrasados de la soldadesca, las provocaciones del Papado a Carlos V, la desobediencia a las autoridades militares, etc. Cuando las fuerzas desorganizadas entraron en acción, no sólo pusieron en prisión al papa e introdujeron el caos en Roma saqueando y destruyendo, sino que atentaron hasta contra las autor idades españolas representadas en la Urbe por el embajador. Esto ejemplifica de qué manera un golpe de mano tan fortuito como el saco puso a España, también for tuita e inesperadamente, en una situación política envidiable, porque de alguna manera ese hecho de armas pudo haberse vuelto contra los mismos españoles. Por otra parte, lo fortuito y lo afortunado de todos los acontecimientos no podía si no parecer providencial a los políticos y a los erasmistas españoles.

Después del saco de Roma, Clemente VII envió un breve a Carlos V, y es en ese momento cuando la idea imperial española adquiere portavoces y defensores. Uno de los más importantes fue el secretario de cartas latinas del emperador: Alfonso de Valdés. Pero la expresión de las ideas imperiales a través de los es critores ocurrió en el momento crítico en que Carlos era enjuiciado por la cristiandad después de lo acontecido. Ese catalizador motivó a Valdés a defender al emperador, exponiendo sus ideas erasmistas a través de un vehículo literario. Por otro lado, eso significa que Valdés mezclaba lo moderno con lo medieval: más adelante hablaré de lo medieval de la idea imperial de Carlos V y de la modernidad de Erasmo.

A pesar de que casi todos los países europeos estaban involucrados en la serie de torpezas y traiciones que culminaron en mayo de 1527, todos reaccionaron escandalizadamente en Europa. También por eso Alfonso de Valdés debió aplicar consecuencias de su pensamiento, no sólo para expresar sus convicciones, sino para atraer la opinión a su partido. Esto se debió a que no era el único que veía en el saqueo una manifestación de la cólera divina: la corrupción de la

corte romana era evidente y alarmante, el papa era cabeza visible de esa corrupción y, además, Roma representaba un peligro político para muchos reinos europeos. Estos factores externos y la posibilidad de proponer cambios según el modelo de Erasmo, fueron los motivos que impulsaron a Valdés a escribir el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma o Diálogo de Lactancio y un Arcediano.

Valdés explica algunas de estas cosas en una carta a Erasmo:

[...] En su cumplimiento [de las personas que pedían a Valdés su opinión sobre los recientes hechos del saqueo de Roma] escribí, casi jugando, el diálogo sobre la toma y saqueo de Roma. Procuraba en él descargar al Emperador de toda culpa y hacerla recaer en el Pontífice o, más exactamente, en sus consejeros, mezclando a mis consideraciones muchos pasajes extraídos de tus escritos.³

En esta carta, Valdés demuestra dos cosas: por un lado, el carácter incidental de la escritura del Diálogo de Lactancio, y por otro, la influencia reconocida de Erasmo. Esta la estudiaré más adelante, pero es importante hacer notar que la obra obedece al compromiso de Valdés con el emperador y sus propias ideas erasmistas. De aquí una diferencia notable con su otra obra, el Diálogo de Mercurio y Carón, que aunque en algunos sectores también justifica a Carlos V, nace por la necesidad más general de enjuiciar un estado de cosas. Esto último se corresponde con la mayor elaboración temática y literaria del Carón. Además, todo el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma se refiere a los hechos históricos, mientras que en el otro el enfoque va cambiando de los hechos al interrogatorio de personajes simbólicos que representan sectores de la sociedad corrupta o de la sociedad ideal que Valdés propone.

Si se comparan los aspectos históricos de ambos Diálogos, debe reconocerse que es mayor la importancia del saqueo de Roma (Diálogo de Lactancio) que los desafíos que recibe Carlos V de Francisco I (Diálogo de Mercurio y Carón), aunque todo sea consecuencia de una misma política. Si en ambas obras está presen-

3. Alfonso de Valdés, "Carta a Erasmo", Barcelona, 15 de mayo de 1529, Caballero, 476, cit. por F. Montesinos en p. LXII.

te un dato real, la diferencia de calidad y de tratamiento distingue el contenido de los dos. En última instancia, en el Mercurio se presentan los hechos para contrastar la nobleza de Carlos V con la villanía de Francisco I. Y en ambas obras los hechos históricos adquieren dignidad literaria por su realización verbal.

Aunque Valdés se decide a escribir el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma como una reacción casi inmediata, no pide a Erasmo una orientación ideológica al respecto, sino que cuando le habla del asunto le pide una opinión de tipo político o de acción mediata o inmediata.

[...] Del saco de la urbe nada te escribo. Con todo, quisiera oír de labios tuyos lo que piensas que debemos hacer nosotros sobre quienes se abatíó calamidad tan grande y tan no esperada y qué consecuencias te prometes para tí. (Obras escogidas, p. 1714).

Por lo menos, lo que se evidencia es que Valdés aún no tenía pensada la estructura de sus Diálogos ni su teoría providencialista del saco: consideraba que el hecho era una "calamidad grande y no esperada", pero todavía no planteaba la voluntad divina en el saco de Roma. Habría que ver si la opinión de Valdés diplomático era diferente a la del humanista, o de qué manera, con el paso del tiempo, el escritor convenció al secretario del emperador. En una situación extrema, es evidente el divorcio entre lo que Valdés dice en esta carta y lo que dirá en el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma.

Ocorre el saco de Roma. Tan grave acontecimiento tiene varias consecuencias: algunos aplazamientos de la conferencia de Valladolid parecen tener relación con el problema romano. Posteriormente, nobles y prelados externan su disgusto a Carlos V. Entre los erasmistas más exacerbados hay incomodidad, aunque también hay optimismo en que el saco sea la piedra de toque de un cambio para la salvación de la cristiandad. Así, frente al desconcierto general, Juan Luis Vives se muestra eufórico ante la posibilidad de un cambio. Pero éste no llegó, ni tampoco la ventaja esperada por la toma de la Urbe ni por la prisión del papa. No se tomó ventaja contra los franceses y una larga espera de Carlos V no

sólo no dejó las cosas en donde estaban, sino que comenzó a trabajar en favor de los enemigos de España.⁴ Y así, un buen movimiento táctico del emperador se desvaneció hasta convertirse en un accidente neutro que más pareció favorecer a los derrotados. Casi podría parecer que España o Carlos V (lo mismo da) no supieron qué hacer con toda la historia que se les venía encima, tanto por el hecho mismo como por lo que hubieran podido hacer con él.

Hasta aquí las referencias históricas. Trataré ahora de determinar el material con el que Alfonso de Valdés se enfrentó a la historia que iba a manejar: el diálogo. Durante el Renacimiento, la prosa didáctica en español, por sus preocupaciones lingüísticas y de estilo, es tan importante como la artística, a diferencia de la que fue escrita en latín. Todos los campos de la actividad intelectual se expresaron a través del diálogo: filosofía, ciencias, política, estética, etc. Y como España entró al terreno del intelecto en el Renacimiento con una gran curiosidad, ninguna de estas facetas dejó de tener expresión literaria. Por ello, la literatura ideológica se presenta al mismo nivel de calidad que la literatura imaginativa: las exigencias de belleza del Renacimiento también estimularon la actividad de autores y pensadores a los que se podría suponer alejados de preocupaciones estéticas, e interesados solamente en exponer metódicamente sus ideas.⁵ Pero el concepto moral de literatura del erasmismo tendía a negar el arte literario más que a impulsarlo: la literatura debía instruir y no divertir. Y la literatura erasmista sería bastante pobre si no hubiera desarrollado el género del diálogo. En el caso de Erasmo, sus Coloquios se ubicaban dentro de una gran tradición dentro del género, sobre todo en la ciceroniana y en la platónica. Debe reconocerse que es mayor la influencia de Cicerón, y que Erasmo no fue la única influencia del género en el Renacimiento. Dentro de la

4. Cf. Marcel Bataillon, Erasmo y España, 2a. ed., FCE, México, 1966, pp. 240-242.

5. Cf. J. L. Alborg, Historia de la literatura española. Edad media y renacimiento, 2a. ed., Gredos, Madrid, 1975, t. I, p. 706.

tradicción del diálogo también cobró importancia Luciano. Lo importante de la relación entre éste y Erasmo no estriba en el aprovechamiento de los Diálogos de los muertos para el Charon, sino en que a Erasmo se le consideraba un Luciano redivivo por su ironía, su espíritu crítico y la elegante y seca fantasía. Pero a pesar de este afincamiento en la tradición del género, el coloquio erasmiano era una creación moderna. Y que los Colloquiarum formulae hayan sido pensados para la enseñanza escolar, determinó sus características: siendo un modelo de conversación familiar para futuros humanistas, el coloquio poseía naturalidad, fidelidad a la vida y transparencia, carácter lúdico y atención a lo vital. Y este es el marco de todo coloquio, pues para su centro Erasmo se propuso hacer algo distinto de una conversación sobre acciones cotidianas o de discusiones que se levantarán por encima de los accidentes momentáneos. Su hallazgo fue introducir en las discusiones algunas observaciones sobre las costumbres y alusiones a acontecimientos políticos y religiosos, comentarios satíricos, confidencias o recuerdos personales, debates sobre asuntos religiosos de gran vitalidad, etc. Todas estas novedades hicieron de los Coloquios una obra peligrosa, por lo menos para las escuelas (cf. Id., pp. 643-644). Las innovaciones erasmianas dotaron al género de una gran vitalidad y versatilidad. Las enormes posibilidades que se abrieron al género del diálogo lo emparentaban con el ensayo renacentista y su flexibilidad. Por otro lado, es evidente que la gran aportación de Erasmo y de los erasmistas se da, precisamente, en el terreno del diálogo, no ya en el aspecto ideológico, para su discusión, sino en el literario.

Otra ventaja del diálogo como género literario era la dialéctica, por medio de la cual el autor podía plantear diversas ideas y confrontarlas, haciendo la defensa aparente o la exposición clara de ideas que no eran las suyas. Usualmente el autor se identificaba con uno de sus personajes y a través de él ponía en crisis las ideas contrarias, o las suyas propias a través del personaje opuesto. Pero este recurso podía servir para presentar ideas con las que se simpati-

zara, pero que eran clara o potencialmente peligrosas. En caso de refutación, lo más sencillo era explicar que esas ideas se habían puesto en boca del personaje antagonista. Esta despersonalización dialéctica se convertía en un astuto mecanismo defensivo. Así, por ejemplo, que Erasmo sugiriera interpretaciones heréticas sin hacerlas suyas, era un artificio que irritaba al dogmatismo ortodoxo.

En el "Coloquio de religiosos", Erasmo habla de algunos diálogos latinos, fundamentalmente de Cicerón, y dice lo siguiente al comentar De Senectute:

[..] yo sin falta creo que si Catón no dijo estas palabras, que él era tal que acostumbraba decir otras semejantes cuando hablaba en conversación. Ca no fuera Tulio tan mal mirado que nos fingiese a Catón otro del que era, no guardando en el diálogo lo principal que esta manera de escribir requiere, que es la conformidad de las palabras según la disposición e condición de la persona que la dice [...]⁶

Lo que Erasmo dice es importantísimo. Además de que es una de las pocas referencias que se puedan encontrar en sus Coloquios sobre literatura, señala el problema de estructuración interna de los personajes para su verosimilitud. En este caso, se habla de Catón, un personaje real, pero lo mismo es aplicable para los personajes ficticios. Es evidente que aunque los personajes teatrales tienen diferencias fundamentales con los de los diálogos, comparten la necesidad de una coherencia y veracidad internas, a pesar de que estos últimos suelen ser vehículos de ideas que el autor contrapone para afirmar alguna de ellas. Pero, aunque tal vez más endebles, su personalidad debe quedar establecida para que lo que afirmen también sea verosímil: la coherencia interna sostendrá la verosimilitud del mensaje. Esto hace que un diálogo que toque cualquier aspecto que no sea literario (científico, filosófico, político), adquiera entidad literaria por sus exigencias internas para un funcionamiento cabal de su aspecto didáctico.

No es este el lugar para discutir la influencia o la relación del erasmis

6. Desiderio Erasmo de Rotterdam, Coloquios, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947, p. 112, (col. Austral, 682).

mo con la literatura profana. Sólo diré que es difícil la existencia de una influencia directa de ésta hacia aquélla, pues en el caso de Erasmo, éste desconocía su literatura contemporánea y no le interesaba la poesía latina o la griega. En el caso de los erasmistas españoles, parece haber un mayor alejamiento de lo que es la literatura pura, o de una que buscara la belleza o el placer del público. En Alfonso de Valdés, Alonso de Virués y Miguel de Egufa se entrevé un moralismo casi puritano (cf. Bataillon, pp. 614 ss.). Lo que he dicho ha sido para ubicar el papel exacto de los Diálogos de Valdés en la noción literaria del erasmismo, y lo que para éste debía ser la literatura. Y hay que distinguir una cosa: Valdés no niega que su obra sea literaria, lo que rechaza es que sea literatura de entretenimiento. Vives será mucho más explícito y categórico al respecto, pues sus juicios sobre la literatura no didáctica ni religiosa eran siempre de reprobación. De esta manera pueden establecerse dos niveles del compromiso de Alfonso de Valdés: uno, político-religioso, que se engloba en su actividad personal y literaria; otro, literario y condicionado por el erasmismo: conforme a su compromiso político-religioso, los escritos de Valdés sólo podían ser didácticos.

He visto que los escritores en prosa del renacimiento español se ocupan de los problemas más importantes de su tiempo, y que por esa razón acogen la ideología erasmista. Pero como contrapartida de la actitud de Erasmo y sus seguidores, el erasmismo se vio reflejado en el teatro y la novela. Hubo escritores españoles que utilizaron formas literarias mezcladas a sus preocupaciones de orden ideológico, evidenciando en ellas un gran interés por los problemas lingüísticos, manifestado en la defensa de la lengua vulgar, en su configuración y características (cf. Alborg, p. 707). Baste recordar, para ésto, el Diálogo de la lengua de Juan de Valdés, y su gran antecedente, la Gramática de Nebrija. Alfonso de Valdés no comenta estos aspectos, pero tiene una manifestación elocuente: sus Diálogos no son latinos, sino escritos en castellano.

I. EL IMPERIO DE CARLOS V.

A) El Imperio y el erasmismo español.

B) Alfonso de Valdés ante el Imperio.

La noción de imperio, el mesianismo español, las vinculaciones entre Estado e Iglesia y el creciente poderío peninsular fueron determinantes para la historia europea de principios del siglo XVI, no sólo en el aspecto político-social, sino también en el ideológico. Cómo creció y se fermentó esto, es lo que voy a discutir a continuación.

Comenzaré diciendo que, antes del de Carlos V, hubo varios imperios universales que variaron en extensión geográfica e importancia, lo cual dependió de muchas circunstancias: Babilonia, Macedonia, Cartago, Roma, el carolingio (siglos IX y X) y el romano-germánico. Estos imperios tuvieron sus portavoces o defensores intelectuales, sobre todo a partir del establecido por Roma: Plinio, Galo Namaciano y el mismo san Agustín.¹ En esto hubo coincidencia con el intento imperial de Carlos V, pues también tuvo apologistas entre los intelectuales más destacados de España. Además de Alfonso de Valdés, merece nombrarse a fray Antonio de Guevara y su obra Reloj de príncipes. Cuando el imperio de Carlos V se hizo cosa del pasado, siguieron existiendo sus comentaristas, incluso ya en plena decadencia en el siglo XVII. Autores como Quevedo trataron de explicarse la derrota del modelo hispánico después del floreciente período de principios del siglo XVI.

Dejando de lado estas importantes semejanzas, volveré al antecedente romano: la intención unificadora del imperio se sustentó en un ordenamiento jurídico: el Derecho. Por éste, todos los súbditos se igualaban bajo una misma ley. Y además del Derecho, debe mencionarse el carácter religioso del emperador dentro de la estructura romana para comprender el bloque monolítico que presentaba el imperio. Así, al conquistar, Roma absorbía en ese bloque a los conquistados y los unía, aunque fuera militarmente. Pero, en última instancia, al imperio universal de Roma se fue agregando la idea de eternidad, sobre todo en tiempos de Augusto. Después, conforme la idea imperial evoluciona, se añade el concepto de

1. Cf. Ramón Menéndez Pidal, Op. cit., p. 12.

un Orbe con una cabeza: Roma, con la misión de poner un orden en el mundo. Esta acumulación de elementos favoreció la paulatina incorporación del cristianismo, pues aunque para éste la organización del poder era distinta, el imperio era considerado como cumplimiento de una voluntad divina y como instrumento eficaz de misión para propagar y salvaguardar la fe, tal como lo planteaba san Agustín. Cuando se fusionan imperio y cristianismo, se entremezclan también la universalidad romana con el ecumenismo cristiano, convirtiéndose Roma en la mater Ecclesiae y propiciándose que en la Edad Media el cristianismo fuera el continuador de la idea imperial.² Cuando se realiza esta fusión es también cuando la idea imperial se va a convertir realmente en una idea europea más que en una romana, pues el cristianismo transformó y transportó el imperio a través de la Edad Media hasta hacerlo llegar al siglo XVI, cuando, tal vez deteriorado en su efectividad y muy transformado, fue asumido por Carlos V. En ese sentido, el imperio español fue totalmente distinto a los anteriores, tanto por su realización, como por su voluntad de acción y sus aspiraciones. Por lo menos, el espíritu de cruzada será muy importante, y está en relación con el problema protestante y el turco.

Ahora bien, en cuanto a los términos, la palabra imperator significaba en su origen romano al que estaba dotado de la suprema potestad de mando. También era imperator el poseedor del imperium, el triunfador de una batalla. Este título era equivalente al de procónsul o jefe del ejército. El término se refería al estado militar, por eso con Tiberio se hablaba del imperator de los soldados y del princeps de los ciudadanos. Posteriormente, al carácter militar se añadió el de árbitro de la política exterior y, por último, el de jefe religioso, con lo que se asienta la divinidad imperial (cf. Id., pp. 15-16). Esta concepción del imperio sufriría modificaciones, sobre todo después de la mezcla entre Roma

2. Cf. Juan Beneyto, España y el problema de Europa. Historia y política exterior, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950, pp. 15-19, (col. Austral, 971).

y el cristianismo. Durante la organización carolingia la unidad europea sustituyó a la idea imperial romana, por lo que ahora el emperador dominaba a toda Europa. De esta manera, Europa se convertía también en la síntesis de la organización política y moral del ecumenismo cristiano, por lo que éste, finalmente, sustituyó a la idea imperial romana (cf. Id., p. 25). Las reformas carolingias a la idea imperial fueron las que prevalecieron en Europa durante el resto de la Edad Media: el cargo de emperador dejaba de ser militar exclusivamente y se asociaba íntimamente con lo civil y lo religioso. Desaparecía así la distinción entre princeps e imperator para que el emperador se convirtiera en el protector de la cristiandad junto con el papa, pero bajo una especial relación, pues éste se encontraba bajo la tutela imperial. Por otro lado, los límites del Imperio romano se redujeron a Europa, con lo que la noción imperial adquiría una entidad social y geográfica tal vez más concreta. La divinidad imperial consistiría, a partir de ese momento, en la defensa del cristianismo por el imperio, y de ahí vendría la divinidad: Dios ha elegido a su campeón para defensa de la Iglesia en el emperador. De esta manera, los fundamentos de la idea imperial de Carlos V fueron la experiencia histórica de Roma y la concepción española del imperio, que se había ido acumulando y formando a lo largo de los siglos: unidad, jerarquía, intervención europea, importancia marítima, destino africano y defensa de la religión (cf. Id., p. 122). Todas estas ideas se fusionaron en un solo cuerpo ideológico que determinó la actividad del emperador. De la fusión de elementos tan numerosos y tan característicos, surgió la empresa imperial, que por otro lado, se sustentó con el mesianismo provocado por la reconquista.

El antecedente más inmediato de la concepción imperial española se encuentra en el reinado de los Reyes Católicos, bajo cuyo poder la Corona española inició una necesaria adquisición de autoridad sobre los nobles. Para lograrlo, se quitó a la nobleza toda ingerencia política, aunque poco se le disminuyó la económica, recuperando la Corona, también, aquellas propiedades suyas que le habían sido usurpadas por los nobles. La manera como los Reyes controlaron el poder po

lítico, hizo que también se tuviera control sobre las Cortes, la Santa Hermandad, los maestrazgos de las Ordenes militares (a través del Consejo de Ordenes), etc. Pero a cambio, se respetaron los mayorazgos nobiliarios, la exención tributaria de la nobleza, el usufructo de las tierras, etc. Todo lo cual creó un problema para la Corona española, pues aunque pudo asumir plenamente el control político, no logró subordinar a la nobleza como lo hubiera deseado.³ Esta situación no se logró resolver en muchísimo tiempo, y la consecuencia fue que, tanto Carlos V como Felipe II, cargaron con el lastre de la nobleza. Por otro lado, Castilla fue quien asumió todas las responsabilidades, y sobre ella cayó el peso del imperio español hasta que quedó agotada. Por su capacidad económica y su demografía, fue el sustento de las empresas imperiales.

Relacionada con la adquisición de poder que tanto preocupó a Isabel y a Fernando, se encontraba la Iglesia. En efecto, esta institución, junto con la nobleza, presentaba un serio obstáculo para la autoridad política que ellos deseaban dar al trono español, y para contrarrestar el poder eclesiástico, se creó la Inquisición española, que variaba de la pontificia en que fue creada para vigilar a los conversos y porque se encontraba completamente bajo control de la Corona, sin ninguna intervención papal. Esto fue posible gracias a una bula expedida por Sixto IV. Por medio de la Inquisición se logró tener un control eficaz de la cristiandad española, de la ortodoxia y de otras actividades que luego se fueron incorporando a dicha institución, tales como la vigilancia de las aduanas fronterizas (cf. Id., pp. 31-41). Y como quiera que sea, la Inquisición también fue producto de la voluntad de adecuar Iglesia y Estado, con lo que se evitaba tener como opositor al poder eclesiástico. Por otro lado, tener bajo el control real a una institución tan poderosa y que además no dependía del Papado, era una ventaja enorme, misma que se evidenció cuando la Inquisición colaboró con el po-

3. Cf. John Lynch, España bajo los Austrias. Imperio y absolutismo, 1516-1598, Península, Barcelona, 1970, pp. 7-31, (col Historia/Ciencia/Sociedad, 56).

der político. Además, la Inquisición tendría un papel determinante en futuras corrientes de pensamiento que llegaron a España, como el erasmismo. Gran parte de toda esta actividad se debió a Fernando de Aragón, quien nombró regente, a su muerte, al cardenal Cisneros. Este supo conservar la autoridad real, y cuando Carlos V llegó al país, se encontró con la siguiente situación: España estaba entre la anarquía feudal y el estado nacional; la organización política no era monolítica, la monarquía aún no era centralista ni absoluta, había un desequilibrio entre la política externa y la interna y las divisiones y las barreras sociales estaban profundamente demarcadas. Y por otro lado, el poder real estaba restaurado, se había iniciado una reforma eclesiástica, el ejército español era el primero de Europa y se había instrumentalizado adecuadamente al gobierno. Pero este mosaico tan complejo había preparado la unidad de España y se había avanzado más rápidamente que ninguno en la construcción de un estado, todo en el transcurrir de una generación (cf. Id., pp. 48-49). Carlos no llevó esta organización al fracaso, aunque aceleró tanto su proceso que la dejó en condiciones críticas. Pero supo canalizar algunas contradicciones y aquellos aspectos que no tenían un acuerdo pleno sobre el destino español, a costas, por supuesto, de Castilla. Pero debió pasar tiempo para que Carlos y España llegaran a la idea de imperio.

Y fue por la combinación de varias muertes y azares políticos que Carlos I de España se encontró, repentinamente, ante la posibilidad de gobernar los siguientes territorios: España, los Países Bajos (Luxemburgo, Brabante, Flandes, Holanda, Zelanda, Hainault, el Franco Condado y con aspiraciones al ducado de Borgoña), Sicilia, Cerdeña, Nápoles y algunas zonas de Africa del Norte (territorios de la corona de Aragón-Cataluña), América (territorio castellano) y los dominios de los Habsburgo: Austria, Tirol y parte del sur de Alemania. Entonces, no son exageradas las palabras de Gattinara al joven heredero: "Dios os ha puesto en el camino de una monarquía universal" (cf. Id., pp. 51-52). Tampoco es comprensible que la extensión haya alentado, efectivamente, el intento de cons

truir ese imperio universal. La extensión territorial se tenía, sólo faltaba un sostén ideológico adecuado para la consecución de la universalidad, así como el príncipe que regiría esa monarquía. Con el paso del tiempo, se redondearía la teoría imperial y Carlos llegaría a la madurez necesaria para tratar de conseguir el objetivo. Si he de ir más lejos, debo añadir que sólo faltaba una nueva idea de un imperio universal cristiano para dar coherencia a la multitud de territorios que conformaban el reino, para integrarlos en un todo, en un solo bloque junto con el emperador. Más adelante veré si ésto se pudo lograr. Por lo pronto, esa "nueva idea" sobre el imperio no llegó a surgir, pues el de Carlos V no fue español sino germano-romano, del que se conservan las estructuras, que también son europeas, a pesar de que España da ideas, posiciones y tareas. Por esa razón, el imperio salió muy pronto de la esfera española para volver a la versión germánica, cosa que fue aceptada dentro y fuera de España (cf. Beneyto, pp. 138-139). Por lo tanto, el sueño imperial duró sólo lo que Carlos V, y englobó a políticos, intelectuales y eclesiásticos en España, y también a Europa, la que se vio precipitada en la acción española como parte de ese sueño.

La idea imperial sufrió transformaciones con Carlos V, pues a pesar de tener una raíz romana se desarraigó de esa concepción. Lo que él agregó fue el elemento del imperio alemán, donde la elección y no la coronación es la fuente del poder imperial. Además, el caudillo y la sangre también sustituyeron a la idea romana, porque el emperador es el hombre que polariza la energía de un pueblo que se siente estirpe. Frente a la concepción germánica del imperio, pese a todo, coexistió la latina, que tuvo entre sus representantes más importantes a Alfonso de Valdés y que, además, se sustentaba en el medio eclesiástico. Esta concepción hacía del emperador el defensor de la cristiandad, y su soporte ideológico más fuerte fue el erasmismo (cf. Id., pp. 115-116). Quienes sustentaban la teoría germanista eran los humanistas alemanes y luteranos, y aunque Carlos V coquetó en un principio con esta idea, se volvió después a la tradicional. Pero la diferencia de enfoque hizo que Alfonso de Valdés se encontrara distante de

la realidad imperial. El imperio tenía objetivos concretos, y como secretario, Valdés ayudó a su cumplimiento, pero el desentendimiento principal radicó en lo que el imperio era y lo que se esperaba de él. Valdés estaba del lado de las expectativas, de la concepción superada.

Independientemente de las dos concepciones, Carlos tuvo motivos para procurarse el título de emperador. El primero de ellos era el peligro que representaba Francisco I con el poder francés y sus dominios alemanes. El segundo, porque creía tener derecho al título imperial, por la variedad de reinos que gobernaba y porque quedaría coronado como el gobernante más poderoso de la cristiandad, y el título le daría, además, un símbolo de unidad (cf. Lynch, p. 54). Lo que en un principio tuvo un significado político, se convirtió luego en algo simbólico, pues emperador y cristiandad comenzaron a asociarse: todo lo que implicaba ser emperador, más la idea de un imperio universal cristiano, más el espíritu de cruzada mesiánica, sólo podían dar como resultado lo que fue el gobierno de Carlos V en España durante la etapa del sueño imperial. Pero, repito, la idea imperial de la España de la primera mitad del siglo XVI no fue ideada por Carlos V, ni por su canciller Gattinara, ni por ningún colaborador. Procedía de concepciones muy antiguas que cargaba a las instituciones imperiales de un significado diferente al moderno: el emperador era un ser único con autoridad sobre todo el Orbe, de hecho o de derecho. La idea imperial se hacía grandiosa al pretender que todos los hombres se unieran como en una familia desde el punto de vista político, cultural, económico, social y religioso. Conforme la idea imperial fue desarrollándose, se añadió la noción de que Dios perpetuaba el imperio desde la antigüedad, y por lo tanto, ésta era la organización más perfecta sobre la tierra (cf. Menéndez Pidal, pp. 11-12). Si Carlos V no ideó el imperio, sí trató de llevarlo a la práctica política. Esto afectaba a España de varias maneras, pues la autoridad real y el mesianismo religioso eran factores vitales para el español. Ambos se acrecentaron e impregnaron la cosmovisión española a lo largo de ocho siglos de reconquista: la cruzada personal de España que

se prolongó después a través de la política de Carlos V. Para esto fue muy importante que el emperador eligiera a España como el centro espiritual y actuante del imperio. Pero, por otro lado, muchos de los conceptos expresados por Carlos V eran lugares comunes de su tiempo entre los gobernantes. Además de que el emperador no supo aplicar adecuadamente una organización imperial ni tampoco enfrentó de la mejor manera los problemas que surgieron. Así, no sólo en la idea, sino también en la ejecución del imperio, Carlos V fue un heredero y no un creador, pues muchos de sus actos políticos estaban destinados a conservar y defender la herencia (cf. Lynch, p. 94). En ese sentido, ya he dicho cómo algunos intelectuales que rodearon al emperador fueron los artifices de la doctrina imperial. Carlos pudo haber enunciado algunos rasgos de esta teoría como un mecanismo para conservación y defensa de su imperio, además de que una sustentación ideológica era una ventaja manifiesta para su organización.

La paz era el fin que perseguía o decía perseguir Carlos V con su política, y a esta doctrina España añadió algo: que el príncipe ideal debía ser el único encargado de velar por ella. Obviamente, ese encargado era Carlos V (cf. Beneyto, pp. 132-133). Con la aportación española, la idea imperial se aproxima mucho más a la carolingia, al reconocer en el emperador la única persona obligada a velar por la paz. De esa manera, consciente o inconscientemente, la política imperial española se incorporó a la tradición imperial europea, en la que la paz, la religión, la unidad, la Iglesia y el emperador permanecían entrañablemente unidos. También lo universal y lo europeo se reflejaron en la discusión sobre los límites del imperio. Siguiendo el parecer romano, se decía que el imperio abarcaba al Orbe. Pero el concepto de Orbe era el que ofrecía más problemas, pues si para unos era Europa, o el territorio sometido al poder cristiano, para otros era toda la extensión de la tierra. El imperio de Carlos V era europeo, pero se le reconocía el derecho a la universalidad por su espíritu mesiánico y misionero: para extender la fe o combatir al hereje o al enemigo de la cristiandad,

era concebible la universalidad (cf. Id., pp. 142-143). La discusión de los límites, y el conducirles a esa universalidad, propició las guerras en la Europa del siglo XVI, pues era evidente que no todas las naciones se sentían atraídas por el plan imperial. Por otro lado, la voluntad de unión universal a través del emperador o de un imperio cristiano, además de haber sido para Carlos V y muchos de sus contemporáneos una misión encomendada, tenía como raíz a una Europa dividida y en peligro, por lo que el atractivo de una unificación era obvio (cf. Lynch, p. 93). El panorama de esta época es muy contradictorio y complejo, pues independientemente de los motivos religiosos y de las intenciones reformistas, la compleja situación europea sólo podía desencadenar la esperanza de una unificación por la religión y bajo el reinado de una sola persona. Es también el momento de las utopías, de la planificación de un nuevo orden futuro y de la confianza más o menos ilimitada en la persona que fuera capaz de realizar tal unificación. Posiblemente por eso, una personalidad como la de Erasmo, en el plano intelectual, fuera capaz de polarizar, como lo hizo, la atención de muchos pensadores europeos.

Cuando Carlos V salió de España para ser coronado en Alemania, el doctor Mota expuso ante las Cortes algunas ideas sobre el imperio que se proyectaba: no se conquistarían más reinos, se afrontarían las necesidades y obligaciones imperiales, como salvaguardar al cristianismo.

La empresa contra los infieles enemigos de nuestra santa fe católica, en la cual entiende [Carlos], con la ayuda de Dios, emplear su real persona. [Para la realización de esta tarea, España] es el fundamento, el amparo y la fuerza de todos los otros [reinos]. (Méndez Pidal, p. 15).

Pero estas palabras no fueron del todo creídas por el pueblo español ni por las Cortes. En los momentos en que esto fue dicho, Carlos aún era visto como extranjero y los conceptos sonaban adulatorios. Tampoco es posible decir si esto implicaba todo un programa imperial o si era un esbozo de lo que Carlos proyectaba para su imperio. Sin embargo, lo que afirma el doctor Mota es importante, pues

más adelante tendría cumplimiento: España como corazón del imperio y Carlos como emperador cristiano.

En las figuras de Gattinara y el doctor Mota se planteó para España una disyuntiva muy aguda. Gattinara era un humanista influido por De Monarchia de Dante, y por ello pensaba que el imperio era un título jurídico por el cual no só lo debían conservarse los reinos, sino aspirar a la adquisición de otros, pues el gobierno personal era el camino adecuado para lograr la paz universal. En cambio, el doctor Mota consideraba que el imperio cristiano no debía ambicionar la conquista de territorios, sino lograr la coordinación entre los diversos príncipes cristianos con el fin de hacer frente a los infieles, extendiendo la cultura europea. Esto implicaba el cumplimiento de un alto deber moral que haría posible la universitas christiana (cf. Id., pp. 18-19). La adhesión de Carlos V a las ideas del doctor Mota llevó a España, en lo político y en lo ideológico, a convertirse en la defensora de un ideal medieval en pleno Renacimiento. Lo que se hizo al elegir una de las posibilidades fue decidir también la entrada a la modernidad o el enraizamiento en la Edad Media. Este es el momento crucial en que España decide su destino frente a Europa. Y si la actitud política se inclinó a lo medieval, no era posible que se sostuviera en España una ideología moderna como el erasmismo, a pesar de algunas raíces medievales del pensamiento de Erasmo: la proscripción de un movimiento era consecuencia del triunfo ideológico del imperio. No es raro, entonces, que a partir de 1530 comience a morir el erasmismo en España. Al rechazar a Gattinara y al erasmismo, ésta renunció a su posibilidad más grande para entrar a la modernidad. Menéndez Pidal afirma que al haber desechado la idea imperial de Gattinara, Carlos V optó por un camino idealista y quijotesco, que le llevó a extremos fracasos, como cuando dejó en libertad a Francisco I después de haberlo aprisionado en la batalla de Pavía (1525). Desde luego, el rey francés burló las esperanzas del emperador (cf. Id., pp. 20-21). Pero este idealismo fue también parte de una contrahistoria al pretender la vuelta a conceptos medievales. Si los Estados europeos tomaban fuerza,

así como el individualismo, y se prefería la teoría política de Maquiavelo a la monarquía universal, debe admitirse que la imposición de ésta era reaccionaria, independientemente de su quijotismo, su idealismo y su nobleza. Los tiempos habían cambiado, y eso no lo vieron Carlos V ni los españoles. Fruto de eso fue la especial modalidad del renacimiento y el barroco españoles, el tardío proceso de industrialización, el llegar siempre tarde a la fiesta, cuando los demás países europeos ya se habían ido.

Por si fuera poco, la idea imperial de Carlos, tal como él la concebía, no tenía precedentes en España y no encontró eco cuando quiso difundirla (1520). Esto se debía a que Carlos llegó a España con una corte flamenca que desconocía el país y no le tenía consideraciones, provocándose un sentimiento hostil al nuevo rey porque se le veía extranjerizante. De esa manera se explican los problemas entre Carlos V y las Cortes españolas y algunas rebeliones que sobrevendrían después. Por otro lado, la idea imperial se sentía ajena al espíritu español, y se creyó, además, que Carlos sacrificaba la hegemonía de Castilla a una política imperial. Expresión de la inconformidad fue la revuelta de los comuneros de Castilla (cf. Lynch, pp. 53-57). Que después se haya llegado a una unidad entre el emperador y España, y la idea imperial fuera elemento de realización del sentimiento mesiánico, fue evidente. Pero no era posible que esta identificación y esta realización mesiánica fuera inmediata para Carlos. Este argumento cobra mayor fuerza cuando se analiza un hecho evidente: no estando lograda totalmente la unión y la centralización de España, ¿cómo era posible lograr una rápida cohesión por la aventura de una idea imperial? Tarea más difícil de lograr ante la hostilidad inicial existente contra el joven rey español.

Más adelante veré otros problemas para la realización de la idea imperial, ahora quiero detenerme en un obstáculo muy serio para ella: aunque la extensión del imperio era vasta, se trataba de "varios países bajo el mando de una persona que era el rey de muchos reinos, más que el emperador del conjunto". Esta situación se evidenciaba en varios hechos concretos: cada parte del reino tenía su

propia legislación y sus propias instituciones. Nunca se intentó establecer una organización imperial única, a pesar de los esfuerzos de Gattinara, y jamás se logró romper con el "federalismo" para establecer un sistema central. De esta manera, la única unión del imperio se presentaba a través de la persona de Carlos V y de sus decisiones políticas (cf. Id., pp. 65-66). Este divorcio entre ideas y actividades prácticas dio al traste con el sistema imperial que se pretendía. A pesar del ejemplo romano, no se intentó una centralización y una unidad similar; y a pesar del imperio de Carlomagno, no se escarmentó con la división del vasto territorio a la muerte de su caudillo. Haber tomado una idea imperial antigua sin la asimilación de la experiencia histórica, fue fatal para el intento español. En un nivel internacional, le ocurrió al imperio de Carlos V lo que a la España de los Reyes Católicos: al respetarse las instituciones y tradiciones autónomas de cada región, se establecía un equilibrio muy endeble para la unión, ya fuera de los reinos españoles, ya de los diversos reinos en el imperio.

Además de lo dicho, como podía preverse, las intenciones del emperador fueron contrariadas en múltiples ocasiones, no sólo por problemas internos o internacionales, sino también por cuestiones ideológicas que procedían fundamentalmente de la Iglesia. Algunas de las contradicciones que se oponían a su noción de imperio y que Carlos debió resolver, fueron la identificación con el pueblo y la realidad española, que le eran extrañas por su educación flamenca; el tratar de acercar al Papado hacia los intereses universales y, finalmente, hacer efectiva su autoridad sobre toda la cristiandad, a lo que se oponían los príncipes alemanes y que se veían reforzados por la reforma luterana (cf. Menéndez Pidal, p. 13). A la larga, la suma de estos problemas fueron los que impidieron la realización de la idea imperial. Y si tuviera que agregar un motivo más, sería el destiempo español con respecto a la realidad europea, posiblemente la razón más importante del fracaso imperial, pues la antigua noción de imperio y reino era suplida por la de Estado en la primera mitad del siglo XVI o desde antes. Frente a esto, el imperio universal era la imposición de un estado de cosas del que

se estaba saliendo. En el aspecto político, hubo una contradicción entre la teoría imperial y su práctica, pues los dominios universales del emperador lesionaron muchos intereses y no provocaron otra cosa que un gran resentimiento por parte de las naciones que se veían afectadas por la política de Carlos V, como Francia, Italia, Alemania y algunos países nórdicos (cf. Lynch, p. 110). La resolución de estas contradicciones habría permitido, teóricamente, la instauración de la monarquía universal, pero como su resolución implicaba la utilización de recursos militares esto no hacía sino producir nuevas reacciones en contra del imperio. Los intereses políticos y religiosos se fueron diversificando de tal manera, y los nuevos estados comenzaban a surgir con tal fuerza que, incluso con una actitud pacifista, hubiera fracasado una fórmula universal, como se demostró con las gestiones de Carlos V: ni sus soluciones militares ni las diplomáticas llevaron a buen término la cuestión.

En una declaración político-religiosa hecha en Worms en 1521, Carlos V se comprometía a defender la cristiandad, sin importar si para ello empleaba y sacrificaba su vida y la de sus reinos y amigos. En esta declaración, el emperador se involucraba él mismo y a los destinos de España. Pero esto habría sido imposible de realizar, de acuerdo a los requisitos de la idea imperial, si el pueblo no hubiera respaldado a su emperador en la empresa. Por lo menos, los intelectuales y la Iglesia se adhirieron a Carlos V, a quien los comuneros recordaban que el pueblo no era fácilmente tiranizable, sino que debía procurar su felicidad y amoldarse a él (cf. Menéndez Pidal, pp. 17-19). Pero las cosas no se resolvieron sencillamente, la unidad deseada no fue inmediata y costó mucho tiempo, pues a pesar de todo, aunque había razones que parecían apoyar la tesis de un sentimiento imperial en España, como las proclamaciones de Carlos V o de consejeros suyos, como las justificaciones intelectuales de Alfonso de Valdés y fray Antonio de Guevara, o la lucha contra el protestantismo, los turcos y los aliados contra España, existía un divorcio entre los sentimientos del pueblo español y los gobernantes e intelectuales. Este desajuste de opiniones se manifestaba en

las propuestas de las Cortes, las revueltas de los comuneros, en las opiniones de varios administradores españoles y en los testimonios conservados por varios erasmistas (cf. Lynch, p. 80). Aparte de esto, los intereses castellanos y españoles, en general, se limitaban al reforzamiento y al crecimiento dentro de la propia Península. No preocupaba la expansión imperial ni se entendía por qué España debía soportar la situación europea. Para lo anterior, había falta de entusiasmo por la intervención española en los asuntos extranjeros, pues, entre otras cosas, se sentía a Carlos como rey español, no como monarca universal. Por lo demás, no es de extrañar que de dos sectores distintos se tuvieran dos posiciones diferentes ante la idea imperial. Pese a todo, con el transcurso del tiempo, la nobleza española decidió apoyar a Carlos V, y las razones del apoyo son muy claras: ante los alzamientos de las comunas y las rebeliones de las germanías en Valencia y Mallorca, la nobleza se dio cuenta de que sus intereses coincidían con los de la Corona, pues en el caso de levantamientos populares ellos se veían afectados considerablemente (cf. Id., pp. 56-59). Que la nobleza apoyara a Carlos para la realización de su empresa, era algo muy importante, pues con ella podía contar para el apoyo económico y humano de la misma. En esta línea, una expansión imperial podía aspirar a una expansión económica. En todo caso, los mayores beneficios de toda empresa imperial se repartían entre la Corona, la nobleza y el clero. Si la repartición era así, y si cada estamento vigilaba sus intereses, es lógico concluir que la realización y el peso de la empresa imperial cayeran sobre el pueblo español y, más concretamente, sobre el castellano.

La superposición de los ideales políticos y religiosos hizo que el espíritu de cruzada reviviera y se canalizara contra el Islam, en la época de los Reyes Católicos, para expulsar a los moros de Granada. Una vez hecha la conquista del último territorio musulmán y consumada la reconquista, el espíritu de cruzada se enfocó hacia la expansión española al territorio mismo de los árabes, en

Africa. Sin embargo, el proyecto no se realizó porque Colón propuso una expedición en 1492 para buscar un nuevo camino y sorprender al Islam por la espalda. Y una vez que América fue descubierta, el nuevo continente se convirtió en el terreno propio para la cruzada española (cf. Id., pp. 42-43). Pero la empresa se llevaría también a Europa, luchando contra Francia y Venecia, lo que hizo que se obtuvieran Navarra y Nápoles. Con el paso del tiempo, la cruzada derivaría en el espíritu mesiánico del imperio, en el que, una vez más, la superposición de lo político y lo religioso haría que la expansión territorial e imperialista de España tuviera una poderosa justificación religiosa. Después de los Reyes Católicos, fue hasta Pavía que la idea mesiánica se reafirmó, en su voluntad de lucha contra los turcos y viendo a España como instrumento de la reconstrucción europea, dándole unidad a Europa en la lucha contra el infiel (cf. Beneyto, pp. 130-131). La idea mesiánica encontró en ese preciso momento dos obstáculos: Europa y los infieles. Y dentro de Europa, los más grandes fueron Francia y el Papado, además de que muchas naciones europeas no deseaban verse englobadas en los planes españoles, o comenzaba en ellas una noción de nacionalidad que les hacía diferir totalmente de España.

Después de Pavía, el saco de Roma fue otro gran catalizador del mesianismo hispánico, pero la inmovilidad y el estupor fueron las actitudes imperiales después del saco. Además de la incredulidad, se dejó hacer y pasar, y la expectativa no favoreció ni a los intereses políticos ni a los religiosos de España. El tiempo que pasó en blanco fue útil a Francia y las potencias enemigas, pero también fue terreno propicio para la propaganda papal. Ante esta situación, Gattinara ofrece dos posibilidades al emperador: o afronta los hechos militares y sus consecuencias, sacando provecho de la situación, o lamenta lo ocurrido, desconociendo responsabilidades y sometiéndose al juicio de un concilio. Carlos V optó por lo último.⁴ Al hacerlo, fue congruente con ciertos elementos de la po

4. Cf. Marcel Bataillon, Op. cit., pp. 365-366.

lítica imperial, pues la justificación oficial de España (y que Valdés ayudó a redactar) fue que el saco había sido un juicio de Dios. La justificación se hizo, se propuso la convocatoria del concilio, pero tácticamente España no avanzó demasiado. Nuevamente se estaba uniendo lo político con lo religioso y este acto traería diversas consecuencias. La más inmediata, para España, era abstraerse del movimiento moderno de los estados. Literariamente, esta decisión o "justificación" propiciaría los dos Diálogos de Alfonso de Valdés, secretario de Carlos V.

La trascendencia de esta afirmación (el saco a cuenta de Dios) no es poca: en ella se decidía ante el extranjero y ante el imperio mismo lo que era España. Se estaban decidiendo los caminos interiores de la nación, pero esta respuesta diplomática reflejaba de alguna manera el pensamiento de la mayoría de las personas que concentraban su cosmovisión en el emperador. En adelante, la Península y el resto de Europa no hablarían el mismo lenguaje.

El saco de Roma ejerció una gran influencia en el pueblo español, no sólo entre los círculos cultos, sino también entre los populares. El Diálogo de las cosas ocurridas en Roma de Valdés vino a reforzar o a clarificar esta situación al determinar la culpabilidad papal y al señalar la misión providencial de Carlos V. Las descripciones minuciosas que corrían del saco y el alegato valdesiano, hicieron que para el pueblo español este asunto se convirtiera en algo muy importante, no sólo por lo que el hecho significaba en sí mismo, sino por las consecuencias que se esperaban de él. En un nivel más externo, comenzaron a correr romances y versos sobre el hecho de guerra, en los que se culpaba al papa y se ponía de manifiesto la misión providencialista de España. Muchos de ellos fueron hechos o recogidos por españoles cultos, pero otros eran de un claro origen popular, lo que demostraría la unificación de grandes sectores de la opinión pública española en torno a las actividades imperiales a estas alturas (cf. Id., pp. 383-384). A pesar de todas las expectativas puestas en el saco de Roma y en la decisión imperial, nada ocurrió, como dije antes. La inercia y la indecisión

de Carlos V y la corte imperial hicieron ver que la situación europea seguía igual que antes del saco. Y no sólo eso, sino que se tuvo que poner en libertad a Clemente VII, pues comenzaba a resultar un prisionero muy estorboso. Políticamente, así estaba el panorama. Religiosamente, las aspiraciones de reforma de los erasmistas, que veré más adelante, también se vinieron abajo. Por estas razones, todo lo que significaba el saco de Roma, se derrumbó. Por lo mismo, la misión providencial de Carlos V se esfumaba. Y lo que parecía ser el comienzo de una nueva era se convirtió en un hecho de guerra más de la campaña italiana, que se volvía vergonzoso y que había que borrar (cf. Id., pp. 384-385). Así, el saco de Roma fue el fin del sueño imperial español en su sentido mesiánico y la tumba de la reforma religiosa esperada por los erasmistas. A largo plazo, aquí se cerraron las puertas del afianzamiento político español sobre Europa. También a largo plazo, se canceló la visión ecuménica del imperio. Y a corto plazo, con la indecisión sobre la reforma religiosa, se puso en una situación muy endeble al erasmismo, pues al no aplicarse las críticas que éste hacía, dio fuerza indirecta al posterior movimiento antierasmista. Haber hecho la reforma esperada habría dado gran fuerza política al erasmismo, no sólo en España sino en toda Europa.

En 1528 Carlos V fue a Italia para gestionar una alianza con Clemente VII. Además de la alianza, el emperador fue coronado por el papa en Bolonia, se firmó la paz de Cambrai con Francia: Europa y España comienzan a tomar caminos distintos a los que hacía suponer el "providencial" saco de Roma (cf. Id., pp. 405-406). Las consecuencias no fueron del todo provechosas para la política española: Francia no cejó en su lucha contra España, el Papado no fue un aliado fiel y el imperio debió cancelar sus aspiraciones. El gran momento político fue el saco de Roma y, una vez desperdiciado, Carlos V podía olvidarse de su idea imperial. En este aspecto, sí tenían razón Gattinara y los erasmistas españoles: el saco era la oportunidad para someter al Papado, dominar a los enemigos de España, tomar

la iniciativa de un Concilio para conjurar el peligro de las herejías luteranas y aplicar en la realidad la teoría imperial: España, líder de la cristiandad, encargándose de la formación de un imperio universal cristiano. Jamás se estuvo tan cerca de llevar a la realidad todo el planteamiento utópico de un imperio político-religioso. Una vez que Carlos V canceló esas aspiraciones, España pudo hacer demostraciones de fuerza, pero no conciliar a la ortodoxia cristiana con la herejía alemana, y perdió pie definitivamente para una consolidación en Europa como líder político-religioso, para aplicar una concepción evangélica de la religión y para entrar de lleno a la modernidad.

Cabe preguntarse en qué medida el titubeo de Carlos V con respecto a su actuación después del saco de Roma posibilitó el reforzamiento del sector ortodoxo, no sólo en España sino en Europa. Ya he visto antes las consecuencias políticas, pero es indudable que también hubo serias consecuencias ideológicas, pues si el imperio se hubiera afianzado en Europa después del saco, cumpliendo su misión providencialista, habría salvaguardado de alguna manera el pensamiento erasmista y la posición de vanguardia respecto a la reforma eclesíástica. Al no realizar las aspiraciones políticas del imperio, Carlos V favoreció, a largo plazo, el poder de la ortodoxia, no sólo con su alianza con Clemente VII, sino al no emprender la acción de un concilio y el entendimiento con la herejía de Lutero. Las consecuencias fueron: la Determinatio de la Sorbona contra las obras de Erasmo, la reapertura del proceso contra el iluminismo en España, la persecución de los erasmistas, la incorporación en el Índice inquisitorial de obras de Erasmo y sus seguidores, etc. La consecuencia última fue la cancelación de una España renovadora y reformista con un poder efectivo en Europa.

Por sí fuera poco, Carlos V tuvo la oportunidad de presenciar el desintegramiento de su idea imperial: los principados alemanes se adhirieron a la reforma, y a su abdicación cesaron las relaciones entre Papado e imperio, al no reconocer Paulo IV la abdicación ni a Fernando, hermano de Carlos, como emperador.

Todo esto rompía definitivamente con todo pensamiento ecuménico (cf. Menéndez Pidal, pp. 31-32). Felipe II tampoco supo mantener una situación imperial, y su ascenso al trono casi fue un pretexto para la desbandada de muchos de los integrantes del antiguo imperio. Pero a pesar del desarrollo de la situación, el pueblo español siguió unido en torno al rey y se mantuvieron los objetivos comunes. Es por eso que el mesianismo hispánico no morirá sino hasta finales del siglo XVI, casi con la muerte de Felipe y el inicio de la decadencia. Ese mesianismo produce la contrarreforma y la Compañía de Jesús. La bancarrota de la idea imperial produjo un mayor enclaustramiento en España, aferrada a sus principios: si se había fracasado en Europa, no se fracasaría en España. El mesianismo aún tendría fuerza y resultados, aunque éstos sólo fueran operativos para la Península y sus posesiones, manifestándose ocasionalmente en Europa: la batalla de Lepanto, la derrota de la Armada Invencible, etc.

A) EL IMPERIO Y EL ERASMISMO ESPAÑOL.

En el apartado anterior se enunciaron situaciones que tenían que ver con el imperio de Carlos V, pero que no quedaron explicadas: el erasmismo, la reforma luterana, la pugna entre la ortodoxia y nuevas corrientes de pensamiento, etc. Aclarar esas situaciones y ubicarlas dentro del imperio es lo que me propongo en el presente apartado.

Hay que remontarse nuevamente hasta mediados del siglo XV, cuando el clero español presentaba una situación problemática, pues además de que defendía violentamente sus propiedades y beneficios, su posición espiritual estaba muy deteriorada. Algunas órdenes monásticas, como la de los cartujos y los observantes franciscanos, habían relajado su disciplina al grado de que los monasterios se habían convertido casi en lugares de recreo. En otros casos, defendían con las armas sus derechos, y en situaciones más graves ocurría que el clero secular podía estar tan apartado para sus funciones que, por ejemplo, el Consejo de Aranda

mandara al clero, en 1473, que oficiara la misa por lo menos cuatro veces al año. Toda esta situación hizo que los Reyes Católicos trabajaran sobre el problema junto con el cardenal Ximénez de Cisneros y que se comenzara a vislumbrar la posibilidad de una reforma (cf. Lynch, p. 15). Si el problema arrancaba de tan antiguo, no debe extrañar que los erasmistas españoles, poco menos de medio siglo después, se hicieran eco de las críticas de Erasmo a las instituciones religiosas, y que ansiaran una reforma en la Iglesia. Como el resto de Europa, España había padecido la corrupción clerical y bastaba una voz que se mantuviera en la ortodoxia, pero fuera profundamente crítica, como Erasmo, para que los intelectuales españoles más liberales no sólo se adhirieran a él sino que secundaran sus críticas. También por eso, la reforma religiosa en Europa tuvo antecedentes en España con la renovación emprendida por el cardenal Cisneros desde finales del siglo XV. Lo que él hizo fue modificar el clero secular, resolver el problema del concubinato sacerdotal, reformó diócesis, trató de poner en práctica la pobreza y la penitencia franciscanas e intentó llevar la reforma a otras órdenes religiosas. El éxito de la empresa fue desigual, pero la iniciativa de reforma católica trajo consigo un renacimiento espiritual que se vio alentado por la fundación de la Universidad de Alcalá en 1508. Esta Universidad pretendía el reforzamiento de los estudios teológicos, aunque después se abrió a otros campos de la cultura, como la medicina y las humanidades. Se le organizó una amplia biblioteca y pronto Alcalá pudo rivalizar con Salamanca, convirtiéndose en el centro de proliferación de nuevas ideas (cf. Id., pp. 81-84). La reforma de Cisneros se convirtió en un antecedente importantísimo del espíritu reformista del erasmismo español, pero había algunas diferencias entre ambos movimientos: el de Cisneros se ocupó de España, aunque de él dependió cierta autonomía del Papado; y el erasmista pretendía una reforma en toda la cristiandad tomando como punto de partida a España, a través del emperador. Esto es comprensible, pues la reforma estaba casi lograda en la Península, y en ese sentido no había mucho quehacer para el erasmismo. Lo que éste hará es tratar de aplicar otros cambios

previstos por Erasmo, como lo referente a las ceremonias, las supersticiones, etc., es decir, ya no una reforma institucional sino espiritual o interior, en el sentido erasmista del término.

Las consecuencias de la reforma emprendida por Cisneros fueron múltiples y se extendieron en todas direcciones: la reforma tuvo una durabilidad benéfica y se extiende hasta santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, y este mejoramiento propició que las órdenes monásticas y el clero español tuvieran mucha importancia en el Concilio de Trento. Además, el reactivamiento de los estudios teológicos hizo que España tuviera el papel de expositora de la doctrina católica en la reforma, en problemas políticos del imperio, en relaciones raciales y de derecho internacional. La suma de esta expansión reformista hizo que España quedara inmunizada contra el avance de la reforma luterana, además de que dio más poder a la Corona en los asuntos eclesiásticos, aumentando las tensiones entre el imperio y el Papado. Por otro lado, algunas reformas en las órdenes religiosas, como la franciscana y la dominicana, las predispuso a las actividades de los iluminados. Finalmente, el que Cisneros corrigiera los desórdenes monásticos alentó las críticas a los frailes, lo cual explica el éxito de Erasmo en España (cf. Id., pp. 84-85). Además de que la reforma de Cisneros alentó los deseos de un cambio en los erasmistas, se convirtió en un precedente que abrió las puertas de la Península a nuevas corrientes de pensamiento, pues el espíritu reinante sólo podía incrementar corrientes de renovación en el cristianismo. En este sentido, la reforma española anticiparía no sólo la entrada de Erasmo, sino que de alguna manera favorecería la aparición de movimientos espiritualistas como el de los alumbrados. La conclusión es sencilla: el auge de la heterodoxia entre los años 1520-1540 debe rastrearse desde Cisneros, pero hay que señalar que una vez lograda la reforma, la ortodoxia ya no permitió la existencia de doctrinas o corrientes que le resultaran peligrosas.

Dejando de lado momentáneamente el problema religioso, me referiré a la relación que había entre la Corona y los intelectuales en la época de los Reyes

Católicos. Durante el reinado de éstos ya había una incipiente idea imperial en la que la expansión de España o las coaliciones se hacían para "defender" a Cristo y a su Iglesia, además de que el espíritu mesiánico comienza a adquirir fuerza. Varias obras se escribieron con respecto a estas actividades y actitudes, algunas de las cuales se conservan, como las Conciones de Martín García, sobre la adquisición de Jerusalén; Nebrija y Sobrarias describen el ambiente mesiánico en una "Salutatio" y un panegírico, respectivamente; Diego de Valera, en su Doctrinal de Príncipes, profetiza a Fernando como monarca de todas las Españas y reformador del imperio; en esa misma línea está el Dialogus inter Regem et Reginam de regimine regni (cf. Beneyto, pp. 93-108). Lo que significa que no era privativo del imperio de Carlos V el que hubiera un grupo de intelectuales que sostuvieran una política determinada. Los pensadores de la época de los Reyes Católicos, aunque tal vez no de forma tan sistemática como los de Carlos V, también proponen un destino imperial y prevén confusamente un imperio regido por España para defensa de la Iglesia. Los hechos demostraron que ni Fernando ni Isabel estaban en condiciones de levantar un imperio, y entonces hay que pensar que éste era un anhelo de intelectuales, una especie de proposición política o de interpretación de los hechos que se hacía, como una forma de retroalimentar a una potencia naciente. Pero no sólo la situación política preparó el fuerte movimiento erasmista en España, sino que también existió antes un movimiento espiritual que anticipó su advenimiento: el de los llamados iluminados, perfectos o dejados. No existía una doctrina organizada de este movimiento, ni tampoco lugares para iniciados, pero sí se han llegado a distinguir tendencias rivales y mezclas entre las distintas actitudes.

[...] El iluminismo español es, en sentido amplio, un cristianismo interiorizado, un sentimiento vivo de la gracia. Se expresa con mayor precisión en ciertos métodos o en ciertas fórmulas cuyo valor se discute entre alumbrados [...] entre estas tendencias [se han distinguido] la del recogimiento y la del dejamiento. (Bataillon, p. 167).

El recogimiento fue una corriente de espiritualidad que floreció entre los franciscanos reformados de Castilla la Nueva. Este tipo de misticismo fue alentado desde la época de Cisneros, y su manifestación escrita más importante se encuentra en el Tercer abecedario espiritual de fray Francisco de Osuna. El recogimiento consistía en buscar a Dios dentro de sí mismo desprendiéndose radicalmente del mundo, tanto de la realidad externa como de pensamientos propios, hasta llegar a un estado de quietud plena, en donde no pensar es pensar en Dios. Colateralmente ya se discutían fenómenos como el arrobamiento, éxtasis y otros favores espirituales, pero el recogimiento aceptaba estas manifestaciones secundarias en términos generales. Uno de los puntos de contacto con el erasmismo es considerar que las ceremonias exteriores no sirven de nada sin una disposición interior, y la mayoría de los seguidores del recogimiento eran religiosos empapados en la tradición cristiana como para caer en el quietismo (cfr. Id., pp. 167-169). Antecedente del misticismo español, era natural que el recogimiento se aglutinara con el movimiento erasmista, pues aunque podía no coincidir o prever todos los puntos de la doctrina erasmiana, sí lo hacía en el importante aspecto de la disposición interior del cristiano para su relación con Dios. Por lo demás, las enseñanzas de Erasmo canalizaban muchas de las inquietudes de los recogidos, de manera que una adecuación de éstos con el erasmismo no sólo no era imposible, sino deseable, pues así se unía a un movimiento más vasto que, en última instancia, redundaría en una protección ideológica de minorías.

Los dejados o alumbrados consideraban como un vicio de ostentación los arrobamientos y "dones" que recibían los recogidos, pues desconfiaban mucho de las manifestaciones llamativas, considerándolas actitudes teatrales o engaños del demonio. De esta manera, la acción divina, para los dejados, se manifiesta cotidianamente como un milagro amoroso, amor divino que es culminación e inicio de toda vida espiritual. Esto hace decir a fray Francisco Ortiz que Cristo está más presente en el alma del justo que en la hostia. La importancia del amor impulsa a la persona a abandonarse al amor de Dios, con lo que el pecado queda anu

lado: la ética derivada de estos postulados era muy atrevida para la época, pero nunca se llegó a un relajamiento de costumbres que desenfrenara la sensualidad a pesar de que el acto sexual, en el matrimonio, llegue a glorificarse y considerarse como un acto en el que la persona se halla más cerca de Dios que si estuviera en la oración más elevada del mundo. El hombre se somete a Dios y se deja llevar por él, y el conocimiento de esto es un don divino, pero también debía haber mortificaciones para vencer las pasiones. Y el dejamiento coincide con el erasmismo en los siguientes aspectos: crítica del formalismo religioso, pues no es dejarse del amor de Dios hincarse, besar la tierra, tomar agua bendita, idolatrar a la cruz y a las imágenes, orar sólo en la iglesia con oraciones preestablecidas y peticionales. Además de esto, se criticaba también la vida monástica, las bulas, las excomuniones, el ayuno, la confesión auricular, etc., dándose una gran importancia a lo enseñado por las Escrituras. El dejamiento no expresó sus ideas en alguna obra o tratado, y la mayoría de sus seguidores eran seglares, aunque también había religiosos que se adhirieron al movimiento (cf. Id., pp. 169-174). Había, pues, puntos de contacto entre recogidos y dejados, aunque éstos fueran menos ceremoniosos que los otros. Y, aunque manifestaciones distintas, ambas expresan las nuevas necesidades de sectores cristianos con respecto a la religión, así como exigencias nuevas para la Iglesia. Aunque mantuvieran ciertas actitudes ortodoxas, su posición fundamental era heterodoxa, y por la cantidad de movimientos religiosos habidos en Europa, casi todos referidos al evangelismo, incluidos aquí los erasmistas, es posible concluir que Erasmo expresaba las necesidades de una gran corriente europea, subterránea o manifiesta, y que no necesariamente coincidía en todos los aspectos, pero que fue concentrada alrededor de la personalidad del humanista holandés.

El recogimiento y el dejamiento tuvieron la virtud de no incurrir en el pesimismo y en lo sombrío de los movimientos de reforma y contrarreforma, pues mezclaban la libertad con una confianza en Dios producida por la paz y la alegría. El ascetismo se humanizó y, aunque debía vencerse el amor propio, no se

consideraba al cuerpo como un enemigo temible al que había que tratar cruelmente. El sufrimiento era señal de inconformidad con Dios y por lo tanto se alejaban de los aspectos tristes y sombríos del cristianismo: había que ser alegres y regocijarse el jueves santo y en Pascua, no llorar el día de la Pasión. El iluminismo quita el temor y pone seguridad, considera a Dios huésped del alma, en la cual realiza inúmeros beneficios, y cada vez se siente menos indigna, menos desterrada en la tierra, menos complacida en la evocación del Cristo crucificado: la iluminación es una buena nueva que libra de temores al alma (cf. Id., pp. 175-176). Como otras muchas cosas en este período, el iluminismo pudo haber decidido la modernidad de España en el campo religioso, pero al final venció también la austeridad y lo estricto del espíritu de Contrarreforma. La receptividad de los movimientos españoles nuevos a los nuevos movimientos europeos, parecieron triunfar por momentos, pero a partir de 1530, y tal vez un poco antes, todas las posibilidades de modernidad fueron violentamente canceladas. Por lo pronto, los Siglos de Oro y el misticismo españoles habrían sido muy distintos de haber triunfado el erasmismo, con todas las corrientes que confluyen en él y con todas sus implicaciones.

Dentro del espíritu religioso y reformista que he descrito antes viene a insertarse el erasmismo, pero aunque pudiera parecer lo contrario, su gestación y su entrada a España fue larga y dificultosa. Sin embargo, una vez instalado en la Península, su fuerza y su inquietud fue mucha, aunque breve. Desde sus inicios, el erasmismo corrió una suerte extraña, pues casi pareció deber su popularidad a la traducción al español de un libro de Erasmo, cuando en el resto de Europa éste era ya un autor polémico y con infinidad de seguidores: España pareció tardar en encontrar a Erasmo, pero cuando lo hizo fue muy apasionadamente; aunque conviene aclarar que antes de 1520 Erasmo ya tenía relaciones con España, ya fueran eruditas o de comentario político.

Erasmo escribió su Institutio principis christiani como una guía de gobierno para el joven Carlos V. Lo que principalmente se dice en esa obra es que

un rey no merece el nombre de cristiano si su política no está regida por la philosophia Christi. La monarquía deberá su equilibrio a las tensiones entre de mocracia y aristocracia, además de que el rey deberá preocuparse por mantener la justicia en el reino y por conservar la paz con las otras naciones. Cuando en 1516 Erasmo ofreció en la Corte esta obra a Carlos V, estuvo muy cerca de quedar incorporado a su cuerpo de consejeros. Pero al humanista no le placía España, y no sólo no se dejó seducir por las constantes invitaciones de consejeros, sino que tampoco aceptó ir para colaborar en la Biblia Poliglota. El prefiere aconsejar a Carlos desde lejos y, por varias razones, nunca acepta ir a la Península (cf. Id., pp. 80-82). Aún no había llegado el momento de Erasmo en España: no había erasmistas ni difusión de sus libros. Su hipotética llegada a España, si se hubiera decidido a hacerla, habría sido acogida con el silencio. Más avanzado el siglo esto no habría ocurrido, por lo menos entre un pequeño círculo de iniciados que conocía las dos primeras traducciones de Erasmo al español: el Tratado del santísimo nombre de Jesús (1516) y la Querrela de la paz (1520), esta última hecha por Diego López de Cortegana. Sin embargo, no era suficiente como para iniciar en España un movimiento erasmista o crear un clima adecuado para las ideas de Erasmo. Y eso a pesar de que Hernando Colón poseía en su completísima biblioteca las obras de éste. De hecho, la gran difusión erasmista y el auge del pensador holandés coincidiría con la publicación del Enchiridion, que planteaba las contradicciones entre fe y obras, entre lo interno y lo externo. Por el momento, Erasmo hacía adeptos entre algunos clérigos humanistas, pero su hora no había llegado, (cf. Id., p. 91). Todos estos pasos fueron preparando a la generación de humanistas que integrarían el erasmismo español. Posiblemente el erasmismo tuvo mayor fuerza en España, entre otras cosas, porque la teoría imperial de Carlos V coincidía en algunos puntos con postulados de Erasmo.

Fue entre 1522 y 1525 que comenzó a formarse el erasmismo español con los componentes de las fuerzas locales de renovación cultural y religiosa. Entre otros motivos, esto se debió a las tendencias universalistas y a la unificación

que se comienza a lograr en torno al emperador, quien al derrotar a los comuneros, erradicó las tendencias particularistas de Castilla. Además, al lograr reprimir y derrotar militarmente a Francisco I, al convertirse en el brazo secular de la Iglesia, al españolizarse y al lograr hacer de su corte el centro móvil de España, unifica también a esta nación con la idea del dominio del mundo. Entre los intelectuales y cortesanos esto repercutió en un culto hacia Erasmo, profundo en unos casos, superficial en otros. Y esta corriente pujante de erasmismo se unió con otras más subterráneas y antiguas, aquellas que antes de 1520 habían descubierto al maestro (cf. Id., pp. 155-166). Los esfuerzos imperiales e intelectuales encontraron una coyuntura que los unió, y por el erasmismo España expresó a nivel intelectual su actitud de apertura en todos los niveles. No por esto el erasmismo dejó de tener enemigos, y una prueba de ello es que después de 1530 se inició la persecución más fuerte contra este movimiento. De esta manera, el emperador marcaría con el nacimiento de su gloria el crecimiento del erasmismo, y con el de su ocaso, la persecución del movimiento. El erasmismo cobra fuerza también cuando la unificación de España en torno a Carlos por una idea imperial parecería necesitar un respaldo intelectual, que da la ideología de Erasmo. Esta ideología no sólo se enfocó al terreno político sino también al religioso.

En la difusión del erasmismo no participaron solamente las individualidades de humanistas españoles ilustres, como Vergara o Vives, sino también grupos, sectores y personas que no tenían un quehacer humanístico directo en el aspecto ideológico, es decir, no eran escritores o filósofos. Estos sectores y personas fueron la burguesía urbana española, catedráticos de la Universidad de Alcalá, editores verdaderamente fanáticos, como Miguel de Egua, y grupos selectos de clérigos. Todo este conglomerado no sólo difundió eficazmente la obra de Erasmo sino que le consiguió protectores ilustres como el Arzobispo de Toledo. Y debe señalarse que en estos sectores la difusión era en latín, así que no se cuenta to

avifa la propiciada por las traducciones españolas (cf. Id., pp. 157-165). La fama de Erasmo en círculos no eruditos o que desconocían el latín se creó por las frases o síntesis doctrinarias que hacían quienes habían tenido el contacto directo con las obras erasmianas. Por otro lado, esta alimentación que hacía el cuerpo erudito de España, preparó el auge de Erasmo en todos los niveles, pues hombres y mujeres de todas las clases se acercaron a sus obras. Incluso, varios de los eruditos defendieron las obras de Erasmo de preladados airados cuando fueron traducidas. Este fue el caso de Luis Coronel, que habiendo estado en relación con la Inquisición española y de los Países Bajos, y que no conulgaba demasiado con las ideas de Erasmo, se convirtió en defensor suyo y de una obra concreta: el Enchiridion. Cuando éste fue traducido al español, también como Manual del caballero cristiano, puede decirse que se inició el gran movimiento erasmista en España. De paso, cuando el iluminismo se incorporó al erasmismo, se convirtió en un movimiento más escurridizo para los ojos inquisitoriales. Por otro lado, la traducción, a cargo de Alonso Fernández de Madrid, Arcediano del Alcor, era magnífica, con un criterio perfectamente integrado al de Erasmo, en el que no se corregía a este autor sino que se le enriquecía. En el último caso, el Arcediano sólo atenuaba pasajes de la obra, como el Monachatus non est pietas, pero jamás alteró uno solo de ellos. Otro motivo de la aceptación de esta obra en los distintos estratos del pueblo español se debe al talento del Arcediano, que supo adoptar el Enchiridion a la situación española mediante la sustitución de adagios por refranes españoles, entre otros casos (cf. Id., pp. 190-205). El Enchiridion representa, además, una síntesis del pensamiento religioso erasmiano, a pesar de ser una obra temprana. Pero su publicación en España encauzó una gran variedad de inquietudes, que podían ser la expresión de diversas opciones religiosas: iluminismo, ortodoxos inconformes, tímidos simpatizadores de Lutero que veían en Erasmo un pensamiento no condenado, etc. Y como estas preocupaciones no eran sólo reducibles a una élite intelectual, sino que, de un modo u otro se enraizaban en el pueblo, es fácil comprender el arraigo de la obra.

Para conocer el panorama del erasmismo en España hacia 1526, se puede recurrir al testimonio del clérigo humanista Juan Maldonado, quien, después de varios intentos literarios, decidió dedicarse a la historia humanística de los sucesos contemporáneos, y finalmente esto le llevó a historiar el movimiento erasmista en España. En una carta a Erasmo, le presenta a la Península dividida en cuatro partidos: uno, formado por intelectuales, humanistas y teólogos cultos que idolatraban a Erasmo; el segundo era el de los eclesiásticos, enemigos de Erasmo; el tercero, el pueblo, la gente inculta que sin conocer el pensamiento de Erasmo lo alababa; y el de los frailes, que reconocían lo adecuado de la crítica erasmiana, pero a los que les molestaba el "tono" en que Erasmo la hacía, y que por ello se encontraban entre dos aguas, sin definirse claramente. De este modo, Maldonado presentó un panorama interesante de la situación del erasmismo en España, documentando la posición del pueblo, que no deja testimonio escrito. Por otro lado, replantea la situación de teólogos escolásticos y frailes, que evolucionaron de tal modo que muchos de ellos se enfrentaron a decisiones inquisitoriales y a veredictos reales sobre la ortodoxia y la "limpieza" de los escritos de Erasmo. Estos enfrentamientos, de mayor o menor gravedad, consistían en hacer serias críticas desde los púlpitos. En muchas ocasiones, los erasmistas se encargaban de silenciar a estos personajes, pero en otras el predicador lograba inflamar de tal modo a la gente que podía provocar un levantamiento, como el de Burgos, por las palabras de Pedro de Victoria. Hacia finales de 1526, la publicación del Enchiridion desencadenó una revolución espiritual en España en la que se enfrentaron, necesariamente, los frailes y los simpatizantes de Erasmo. Los grandes centros erasmistas, Palencia y Alcalá, se convirtieron en hervideros que reflejaban la situación en el resto del país. Antes de un año, la Inquisición se vería obligada a someter el problema a un arbitraje (cf. Id., pp. 215-225). A pesar de todo, el conflicto que desembocaría en la persecución del erasmismo, aún tardaría algunos años en estallar: por lo menos hasta 1530-1532 se podía ser erasmista sin peligro inmediato, pero entre esos dos años, y con algu-

nas excepciones en los años anteriores, se inicia la contraofensiva de la ortodoxia española que barrería con el movimiento y que lograría prohibir sus obras, imposibilitando todas las aspiraciones de la década anterior. Pero la corriente ortodoxa era lo suficientemente fuerte en España como para convocar a una conferencia que analizara y discutiera la ortodoxia de Erasmo. Su intención era prohibirlo y se encargó a Manrique, Inquisidor General en España, la convocatoria de la conferencia de Valladolid. Pero la causa de Erasmo era muy fuerte, no sólo por su difusión sino por la posición de algunos de sus adeptos, comenzando por el mismo Manrique. Carlos V no veía mal a Erasmo. Cancilleres y secretarios del emperador eran erasmistas, el Arzobispo de Toledo, con su poder e influencia, también lo era. El mismo Gattinara trabajaba en favor de Erasmo. De esta manera, el erasmismo era no solamente un movimiento de gran difusión en España sino que agrupaba a una élite de intelectuales y políticos españoles que medaban por Erasmo. Esta élite sería el verdadero eje del erasmismo español y el que trataría de usar su influencia para derrotar a la ortodoxia (cf. Id., pp. 239-240).

En la conferencia de Valladolid se eligieron varios de los puntos del pensamiento de Erasmo que se consideraban peligrosos o heréticos. Sobre esos puntos se centraron las discusiones de ortodoxos y erasmistas, y debe destacarse que muchos de ellos fueron extraídos de impugnaciones hechas antes por célebres antagonistas de Erasmo, como Lee o Zúñiga.

[...] los frailes pasaban en revista los principales puntos de dogma y disciplina: la Trinidad, la divinidad de Cristo, la divinidad del Espíritu Santo, la inquisición de la herejía, los sacramentos (bautismo, confesión, eucaristía, orden sacerdotal, matrimonio), la autoridad de la Escritura, la teología dogmática, la autoridad de los Santos Padres, el culto de la Virgen, la autoridad de los papas y concilios, las ceremonias, los ayunos y abstinencias, el celibato, la escolástica, las indulgencias, el culto de los santos (imágenes, reliquias, y peregrinaciones), el derecho de propiedad de los bienes temporales, el libre albedrío, las penas del infierno, y bajo cada uno de estos rótulos presentaban textos sospechosos entresacados de la obra de Erasmo. (Id., p. 248).

Además de que esta enumeración ofrece un panorama de los temas erasmianos, debe destacarse que su discusión fue muy ardua y azarosa, pues varios eran fundamentales para el pensamiento erasmista y otros eran considerados excesivos por los mismos seguidores de Erasmo. Por lo pronto, muchos de los puntos señalados también fueron desarrollados en las obras de autores como Valdés y dan una idea del porqué del escándalo en la ortodoxia. Finalmente, la aparición de la peste en Valladolid propició la disolución de la conferencia. Esta provocó, a su vez, que no se definiera con claridad la condena de Erasmo o su ortodoxia. Sin embargo, si la suspensión de la conferencia no fue una victoria para el erasmismo, sí fue una derrota para sus enemigos, aunque el margen de derrota y victoria fuera tan escaso que los erasmistas se hicieron muy cautos para el aprovechamiento de su posición. Pero los efectos de la situación fueron extremadamente benéficos para Erasmo y los erasmistas, pues se evitaron conjuras hasta en lugares como Lovaina. Además, se inició una verdadera euforia por las traducciones de sus obras, lográndose una inundación de éstas en España. Como quiera que sea, la indefinición espoleó al erasmismo, que pareció cobrar una fuerza inusitada: aparentemente, los enemigos habían sido vencidos y no había obstáculo para la difusión de las nuevas ideas (cf. Id., pp. 269-270). La conferencia de Valladolid y las traducciones masivas de las obras de Erasmo pusieron de manifiesto una situación paradójica de su doctrina: o se indicaban en sus escritos proposiciones heréticas, o se le pedía que fuese más ortodoxo para evitar malas interpretaciones. Como quiera que fuese, España tenía una actitud inquisitorial con Erasmo (cf. Id., p. 280). No en balde, éste veía con cierta desconfianza a sus "amigos españoles". Hasta propone un plan de traducciones suyas para evitar malas interpretaciones, pero, por supuesto, ese plan no se lleva a cabo. Seguramente, Erasmo percibió todos los aspectos contradictorios que poseían España y el erasmismo hispánico. No pocas fueron las ocasiones en que él no podía estar de acuerdo o con Carlos V o con los erasmistas, pero se creaba una situación muy especial, pues en esta nación se encontraban varios de sus más fervientes seguidores, de manera

que una ruptura era casi imposible y Erasmo debió someterse, por lo menos a medias, a ciertas consecuencias de la extraña dialéctica española.

Como he dicho antes, el erasmismo en España no fue una adopción del pensamiento erasmiano sino una adecuación de él a las necesidades propias. Por eso, al traducir a Erasmo y al difundirlo, los erasmistas transformaron su pensamiento acentuando lo relativo al sentimiento de la gracia y atenuando las críticas contra la jerarquía eclesiástica y los frailes (cf. Id., p. 311). Las condiciones españolas explican eso: la fuerza de la Inquisición y de algunas órdenes, los problemas creados por los alumbrados, la prohibición de la literatura luterana, herética y que oliera a heterodoxia. En esta adecuación se traicionaba algunas veces el pensamiento del maestro, pero en términos generales se transmitía intacto, pero atenuado o alterado en el contexto. En ese sentido, el erasmismo hispánico era de una cualidad original, pues se hacía heterodoxo con respecto al pensamiento mismo de Erasmo, y era totalmente heterodoxo para la ideología española. Sin embargo, aunque su heterodoxia con Erasmo se producía por su afán de ser ortodoxo en España, su posición no cambiaba sensiblemente para la vigilante ortodoxia española. Así, el erasmismo se movía siempre en vaivenes y entre contrarios: molesta a Erasmo con su ortodoxia y a la Inquisición con su heterodoxia, pero nunca acaba de definirse en un punto medio que evite toda duda. Su deseo de querer conciliar contrarios, hace del erasmismo español un erasmismo original en Europa y caracteriza también lo que es España en ese momento: querer unir contrarios, como la modernidad y lo medieval, un concepto moderno de estado y un concepto tradicional de imperio, querer unir religión y estado, etc. En este sentido, las contradicciones del erasmismo son un reflejo de las contradicciones españolas y miden el pulso de una ideología y el sentir de un pueblo que pudo haber sido el primero moderno de Occidente. A pesar de esto, los erasmistas españoles, tanto por su diversificación en los campos intelectuales como por su actividad propiamente dicha, representaban lo más avanzado de la

cultura española de su tiempo, incluido el aspecto religioso.⁵ Este grupo de avanzada significó en su momento la posibilidad de apertura para la cultura española, no sólo por las influencias europeas que permitía, sino por su capacidad de adecuar lo europeo, dinámicamente, a lo español. No en balde se corresponde esta fase de expansión intelectual con la expansión del imperio por Europa: ambos movimientos se alimentaban y complementaban.

Hay que hacer notar que, estrictamente, los erasmistas españoles y los pensadores influidos por los escritos de Valdés, deseaban una reforma en la Iglesia, no un cisma. Esta actitud se adecuaba con el pensamiento pacifista y mesiánico de los erasmistas, pero tanto Erasmo como Valdés consideraban que si se había de hacer un cambio en la Iglesia, éste debía provenir de afuera, concretamente del emperador, pues veían al Papado y a sus instituciones lo suficientemente corruptos como para intentar una reforma desde adentro. El fracaso de los intentos reformistas por obispos y abades en el siglo XV muestra lo acertado de la opinión de ambos. Las oposiciones continuas del clero y de los sectores conservadores hicieron desear a los intelectuales la instauración de una dictadura erasmista, pero ésta fracasó. La actitud de los elementos conservadores molestaba a los erasmistas como un obstáculo hacia la europeización, y de hecho, en esos momentos se estaba decidiendo también la suerte del Renacimiento español. El fracaso del erasmismo y el triunfo del grupo eclesiástico tradicional fue también definitivo para el futuro de España en cuanto se cancelaba una opción vital de apertura (cf. Id., p. XXXVI).

En cuanto a la posición política del erasmismo, debo remontarme a Gattinara, quien influye en la idea de la monarquía universal de Carlos V, idea que a su vez determina el pensamiento de Alfonso de Valdés. En este sentido, es ejemplar la afición del Gran Canciller al tratado De Monarchia de Dante. Pero son los erasmistas españoles quienes dan fuerza a las aspiraciones universales del

5. Cf. José Fernández Montesinos, "Introducción al Diálogo de las cosas ocurridas en Roma", Espasa-Calpe, Madrid, 1969, p. XXI, (col. Clásicos Castellanos, 89).

imperio, posiblemente por la aplicación de la idea de "un solo pastor, un solo rebaño" (cf. Beneyto, p. 118), que tiene innegable relación con el famoso verso de Hernando de Acuña, "un rey, un imperio, una espada". Y si el erasmismo da fuerza a una posibilidad del imperio, su universalidad, es porque obedece a la concepción religiosa del evangelismo. De ser así, proponer tal idea habría sido la creencia en la aplicación efectiva del evangelismo, proposición que formaba parte de una ideología religiosa más amplia, que repentinamente se encuentra sumergida y ansiosa por creer que Carlos V era la persona idónea para realizar el imperio y el evangelismo. Así, las críticas, las aspiraciones y las ansias al mundo valdesiano, obedecían a la urgencia de esa materialización ideológica y la desesperación de ver que ésta se alejaba por momentos. Pero

[...] hubo en el grupo erasmista un actuante mesianismo imperial, secular y pacifista. Además de la Querrela pacis de Erasmo tenemos dos grandes monumentos: el Concordia y discordia de Vives y los Diálogos de Alfonso de Valdés [...]⁶

A pesar de los problemas que enfrentaba Carlos V, Valdés representaba una posición optimista con respecto a los destinos del imperio español. Su pesimismo y sus deseos de cambio se referían a la Iglesia, a los reinos que se oponían al emperador y a todo aquello que obstaculizaba la instauración de un imperio cristiano universal. Valdés esperaba un príncipe cristiano ideal que posibilitara estos cambios, pero debe señalarse que él esperaba los cambios a través de las altas jerarquías, es decir, los príncipes, los obispos, los sacerdotes, etc., quienes guiarían al pueblo.

La conciencia general que existía en España acerca de su labor histórica, se vio reforzada por varios fenómenos: la victoria de Pavía sobre Francia, el saco de Roma, el avance turco, las alianzas papales, etc. La situación de España en Europa hace que intelectuales y políticos compartan un optimista mesianismo que la misma cancillería de Carlos V difunde. Los motivos políticos y reli-

6. Eugenio Imaz, "Topía y Utopía" en Utopías del renacimiento, FCE, México, 1975, p. 12, (col. Popular, 121).

giosos se entremezclaron para producir esta euforia hispánica, y por ellos, abierta aunque no públicamente, varios intelectuales como Juan Luis Vives no dudan en acusar al papa de la situación europea, abogando por un cambio proveniente del emperador, Valdés no era de los menos entusiastas. Los erasmistas y los fieles del emperador, mezclando paz y guerra, consideran a Carlos V como un instrumento divino más fuerte que el mismo papa. Por ello se adopta la idea del concilio y se confía en que el emperador se impondrá sobre romanos y luteranos. Y lo extraño era que los erasmistas se sentían discípulos de Erasmo en esta furibunda política antirromana. Pero Erasmo no comparte esta ilusión y no está muy entusiasmado con la política hegemónica universal de Carlos V (cf. Bataillon, pp. 226-228). A pesar de todo, cuando en 1527 se realiza el saco de Roma, el golpe fue demasiado violento y sorpresivo para todos, incluso para los más fervientes espíritus mesianistas. Un largo hiato caracterizó los días posteriores al saco de la Urbe, y gente tan decidida como Valdés no supo qué hacer. El mesianismo y la hegemonía universal quedaron en suspenso.

Alrededor de este asunto y de la victoria española de Pavía, el viejo problema de lo europeo y lo universal volvió a plantearse en Europa. Pavía fue el punto de arranque de la obra unificadora que podía rehacer el Imperio Romano-Germánico para volver a la unidad europea sobre la base del cristianismo. Todo esto produce en España un fuerte sentimiento mesianista que tendría dos vertientes: el universalista, de Alfonso de Valdés, y la europea, de Juan Luis Vives. La posición universalista afirmaba la misión providencial española en todo el mundo, y la otra la limitaba a Europa. Parece ser que esta posición era la más acertada, pues ante la desunión europea, España trató de unir, y sus esfuerzos parecieron concretarse sólo al área europea. Por lo menos, la actividad consciente de Carlos V era la de arreglar el área continental (cf. Beneyto, pp. 124-126). Solucionar los problemas europeos para pasar más adelante al imperio universal parece haber sido la intención original. Así, Alfonso de Valdés veía más apresuradamente, pues le **urgía** un orden universal cristiano, sin reparar en las partes

intermedias de esa misión, como sí lo hacía Vives. Como quiera que hubiera sido, no había evidencias reales que confirmaran la posición valdesiana y sí, muchas, la de Vives.

Entonces, Carlos V no contaba, para su empresa, sólo con el apoyo de sus soldados, sino también con el de sus intelectuales. Esto es más comprensible al ver la situación de la cultura en el siglo XVI: los intelectuales escriben para enseñar, convirtiendo el libro en cátedra, con lo que el acto de escribir se convierte en una actividad misionera. Por otro lado, el libro tenía mayor influencia y decisión que una cátedra, por lo que la mayoría de las obras se dedican a personas con capacidad de decisión: el emperador, los nobles, los eclesiásticos. Los intelectuales de la época se preocupan fundamentalmente por tratar de ver el sentido de la existencia. En esta línea, la corriente intelectual más decisiva y renovadora fue la erasmista, por lo menos en el terreno de las ideas, lo que era reflejo de la repercusión que tuvo en España el pensamiento de Erasmo, aunque los efectos materiales de los erasmistas no fueron tan decisivos como pudieron haberlo sido. Pero para darse cuenta de la estrecha relación entre imperio e intelectuales, basta ver la lista del séquito de Carlos V: Erasmo (a la distancia y en una posición especial), Valdés, Vives, Guevara, Ginés de Sepúlveda, etc. (cf. Id., pp. 128-129). Habría que ver hasta qué punto la intelectualidad de la época se mantenía en una posición extraña: corregir, criticar y proponer cosas al imperio, un poco a su margen y siempre traicionados por la realidad. En todo caso, las relaciones intelectuales-realidad política pudo seguir dos fases: una, en la que las ideas de aquellos parecen estar a punto de realizarse, y otra, en la que las circunstancias los traicionan y los niegan sistemáticamente. Así, la actitud de los intelectuales era loable, pero la realidad política que ellos pretendían corregir o combatir fue aislándolos, haciendo que lo que veían como posible, sin ser cancelado, se convirtiera en utópico para los demás. Pero, por otro lado, ¿cuántos eran "utópicos" intencionadamente?

Que la euforia erasmista no era compartida por toda Europa, se ve cuando

la Corte imperial se desplaza a Italia en 1528. Allí, los erasmistas se enfrentaron a una situación violenta: en la otra península Erasmo no sólo tenía muchos detractores, sino que era considerado un humanista entre otros muchos. Esta diferente escala de valores de la que acostumbraban los erasmistas, les fue muy conflictiva: por un lado, se dieron cuenta de la posición en Italia de lo que ellos consideraban el primer pensador europeo; por otro, constatar que el humanismo italiano se preocupaba menos de la teología que de traducir a Aristóteles: en eso radicaba lo "pagano" de Italia, en su vuelta a un mundo clásico ajeno y falto de interés para el erasmismo (cf. Bataillon, pp. 406-407). Este desinterés era mutuo, pues Erasmo tampoco entendía ni comprendía los intereses del humanismo mediterráneo. No es de extrañar, por eso, que su influencia se extendiera por el norte de Europa y por España. En todo caso, Italia era más sensible y estaba más próxima al mundo clásico grecolatino que la zona de influencia erasmiana. Estas dos vertientes del humanismo chocaban mutuamente, y eso no es de extrañar, pues la italiana tenía más rasgos de modernidad que el erasmismo, en el que todavía existían raíces medievales. Es muy llamativo el hecho de que los italianos criticaran a Erasmo sus traducciones griegas de Luciano en lugar de que dirigiera sus conocimientos al esclarecimiento de la doctrina aristotélica: había un esencial divorcio de enfoques e intereses. Separados hasta de otros movimientos, el período de auge erasmista abarcó, más o menos, la década de 1520-1530, y la persecución que se inició contra los erasmistas ocupó la de 1530-1540. Los inicios de dicha persecución pueden ubicarse en la partida de la Corte para la coronación en Bolonia. Sin embargo, no fue una cacería abierta contra Erasmo, sus ideas y sus seguidores, pues no estaban prohibidas todavía. Lo que hace la Inquisición es atender las denuncias que había contra ellos tachándolos de luteranos o iluministas, y buscar la coincidencia de alguna palabra imprudente dicha por ellos, con las herejías condenadas (cf. *Id.*, p. 432). De esta manera, se procedía con los erasmistas como se había intentado proceder con Erasmo: acusándolo de herético. Pero él pudo refutar y sostener sus opiniones de modo que no

fue condenado oficialmente, por lo menos en vida. Y así como se quería ver en los escritos erasmianos pasajes luteranos o arrianos, se señalaba en las palabras de los erasmistas tendencias heréticas, razón suficiente para ser aprehendidos o juzgados. Esta semejanza de juicios para con Erasmo y sus seguidores, tuvo sus diferencias: la ortodoxia de Erasmo estaba a salvo, por lo menos tenuemente. Pero cuando las acusaciones que se hacían contra él se enderezaban contra sus seguidores, de nada les valía a éstos sostener la ortodoxia de su maestro. La ortodoxia estaba confundida con Erasmo, pero con los erasmistas sabía cómo actuar: sin nombrar al erasmismo, se les acusaba de alumbrados.

Erasmo pudo ver cómo se desarrollaban los acontecimientos en España a raíz de la persecución inquisitorial, cómo muchos lazos comenzaban a deshacerse, ya por muerte, ya por prisión o por prudencia. No se rompe la comunicación con la Península de una manera total, pero hay un relativo distanciamiento. De manera que cuando la noticia de la muerte de Erasmo llega a España, es recibida en un ambiente de malestar: en 1536 muchos erasmistas purgaban su erasmismo y no hubo elegías para el maestro desaparecido. Diez años antes, la noticia habría sido recibida casi con manifestaciones oficiales de duelo (cf. Id., p. 493). Con este acontecimiento final, el erasmismo español se recluyó en una total discreción, y a partir de ese momento lo que se puede encontrar en España es una secuela de influencias indirectas en el pensamiento y en la cultura, pero ya no habrá un grupo reconocible que difunda, discuta y defienda el pensamiento de Erasmo. Es la hora de la ortodoxia y la Contrarreforma, no importa que aún se respete a Erasmo, al paso del tiempo la ortodoxia habrá vencido totalmente, y un intento de reforma por el evangelismo se convertirá en cosa del pasado.

Pero a pesar de la confusión creada por la persecución inquisitorial en España, hubo intelectuales capaces de analizar correctamente la situación. Ese fue el caso de Juan Luis Vives y su alumno Rodrigo Manrique, hijo del Inquisidor General. Así, a fines de 1533, Rodrigo escribe a su maestro, comentando la situación en España:

[...] Pero, reconociendo en esto la intervención de calumniadores desvergonzadísimos, tiemblo, sobre todo si ha caído [Vergara, un ilustre erasmista] en manos de individuos indignos e incultos que odian a los hombres de valor, que creen llevar a cabo una buena obra, una obra piadosa, haciendo desaparecer a los sabios por una simple palabra, o por un chiste. Dices muy bien: nuestra patria es una tierra de envidia y soberbia; y puedes agregar: de barbarie. En efecto, cada vez resulta más evidente que ya nadie podrá cultivar medianamente las buenas letras en España sin que al punto se descubra en él un cúmulo de herejías, de errores, de taras judaicas. De tal manera es esto, que se ha impuesto silencio a los doctos; y a aquellos que corrían al llamado de la erudición, se les ha inspirado, como tú dices, un terror enorme. Pero, ¿para qué te hago toda esta relación? El pariente de quien antes te hablaba me ha contado que en Alcalá —donde él ha pasado varios años— se hacen esfuerzos por extirpar completamente el estudio del griego, cosa que muchos, por otra parte, se han propuesto hacer aquí en París. Quiénes sean los que emprenden esta tarea en España, tomando el partido de la ignorancia, es cosa fácil de adivinar...⁷

La persecución al intelecto y el horror ante esta situación son los que merecen destacarse, cosa comprensible por el violento contraste del antiguo apogeo erasmista frente a la actual persecución de ese pensamiento. Inclusive para los mismos intelectuales contemporáneos, el erasmismo significaba una alternativa de apertura y libertad frente a la ortodoxia y la situación reinante.

Por su parte, Vives escribe a Erasmo en 1534 sobre el mismo tema:

Estamos pasando por tiempos difíciles, en que no se puede hablar ni callar sin peligro. En España han sido encarcelados Vergara y su hermano Tovar, como también otros hombres doctos. En Inglaterra, los obispos de Rochester y de Londres, y Tomás Moro. Ruego al cielo que te dé una vejez tranquila.⁸

Bataillon añade las persecuciones en Francia contra los Lectores Reales por causa de Nicolás Cop. Esto da un panorama completo de la situación en Europa. Por distintas causas, no sólo en España se resiente una persecución contra el eras-

7. De Vocht, Monumenta humanistica Lovaniensia, Louvain, 1934, pp. 427-458, cit. por Bataillon en pp. 489-490.

8. P. S. Allen, Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, t. X, Ep. 2932 (Brujas, 10 de mayo de 1534), cit. por Bataillon en p. 490.

mismo y el pensamiento libre: también en Inglaterra y en Francia. Sería aventurado decir que todo obedece a un afianzamiento de la ortodoxia, pero la extraña evidencia es la coincidencia en el tiempo de las persecuciones contra los voces de una nueva ideología que proponía la reforma del estado de cosas, tanto política como eclesiástica.

La Inquisición se mantuvo muy ocupada persiguiendo a erasmistas y sospechosos de herejía durante una década. Sería prolijo hacer una enumeración de todas las personas que fueron juzgadas por esa institución, pero debe señalarse que fueron en su poder iluministas y erasmistas. Del primer grupo puede mencionarse a María Cazalla, y del segundo, a Tovar, Egüía, Virués, etc. A nadie perdonó la Inquisición y actuó demoledoramente, pues creía que se estaba gestando una conjura luterana en España, y en esa conjura eran muy sospechosos tanto los erasmistas como los alumbrados (cf. Bataillon, pp. 483-493). Puede parecer exagerada la actitud inquisitorial y exagerada la consideración de una conjura luterana, pero sí era cierto que el iluminismo se extendía cada vez más por la región castellana. Y como los alumbrados sí habían sido condenados inquisitorialmente, era de esperarse una violenta represión contra ellos. Por otro lado, bajo el pretexto de luteranismo, que también estaba condenado, la ortodoxia pudo eliminar a dos enemigos bastante molestos.

Las razones por las cuales el erasmismo prendió tan rápida y profundamente en España son múltiples, muchas de las cuales no son de tipo religioso. Obviamente, las instancias inmediatas para la devoción erasmista sí eran de tipo religioso, pero intereses políticos, libertad de acción intelectual (los alumbrados, por ejemplo) e, inclusive, actitudes ortodoxas, se mezclan con el erasmismo. En esta corriente ideológica tratan de conciliarse las ideas de Erasmo con la política antirromana del emperador y con la ortodoxia cristiana. De esto se obtiene un nuevo erasmismo, que bien pudiera ser heterodoxo con respecto a otros erasmismos, como ya dije antes, pero que no era otra cosa que la hispanización de las ideas de Erasmo. Surge así una nueva concepción del humanismo, que a ve-

ces pugna con las mismas ideas del maestro o con el humanismo entendido a la manera de Castiglione o Navagiero (cf. Id., p. 232). De aquí surgieron posiciones y concepciones que se reflejarán en la conferencia de Valladolid: allí se verá que no todos los erasmistas eran tan radicales como parecían y que no todos los ortodoxos estaban tan distantes de los erasmistas españoles. En casos extremos como la conferencia de Valladolid, en donde se juzgaban seriamente las ideas de Erasmo, todos los bandos mostraron un gran atemperamiento que dejaría las cosas en un suspenso que, al final, no sería tan benéfico para el erasmismo.

Fundamentalmente, éste se caracterizó por ser un movimiento sincrético en tanto que trató de unir varios elementos, muchos de ellos contrarios. El resultado de ellos fue el erasmismo español, y por ellos se entiende su peculiaridad y las razones de su fracaso. El erasmismo, lamentablemente, se encontraba entre dos aguas: por un lado, la ortodoxia lo consideraba muy peligroso y trataba de acallararlo. Por el otro, los movimientos humanistas del resto de Europa se encontraban a una distancia considerable de él por búsquedas y preocupaciones. Y este carácter polémico estará presente en Alfonso de Valdés.

B) ALFONSO DE VALDES ANTE EL IMPERIO.

En la Dieta de Worms, Gattinara tenía entre su personal subalterno de la Cancillería a un joven que, quizá por esos años, comenzaba a sentir admiración por Erasmo: Alfonso de Valdés. Posiblemente aún no era un buen latinista, a pesar de trabajar como secretario encargado de las cartas latinas bajo la dirección de Maximiliano Transilveno. Además, redactaba relatos de los acontecimientos de que era testigo para el historiador Pedro Mártir de Anglería. Estos ensayos están bien realizados, pero son poco espontáneos y muy secos (cf. Id., pp. 104-105). Sin embargo, este ejercicio de Valdés le permitió estar en contacto con hechos trascendentales de la época y saber redactarlos sabiamente. Esta sabiduría la mostraría posteriormente en la elaboración de sus Diálogos, donde se hace eviden

te que no desaprovechó la etapa de aprendizaje con Pedro Mártir. Por otra parte, esta época es evidentemente formativa para Alfonso de Valdés, no sólo en el aspecto intelectual e ideológico, de recepción erasmista, sino también en cuanto a la adquisición de un oficio de escritor. Uno de los documentos más importantes que redactó Valdés para Pedro Mártir fue el referente a la Dieta de Worms. Esta, además, fue un hecho que formó decisivamente al erasmismo español, pues los humanistas que iban a ser parte de este movimiento se dieron cuenta de lo que pretendía Lutero, de la significación del espíritu evangélico y de la renovación religiosa que se hacía necesaria. Todo esto lo refleja Valdés, quien, para dar mayor verosimilitud a lo dicho, divide en dos partes el documento: fechando en Bruselas lo anterior a la Dieta, y lo propiamente relativo a ella. Por otro lado, la redacción no parece haber sido muy posterior al 13 de mayo de 1521, cuando termina la Dieta de Worms. En el documento, Valdés, analiza estrictamente el caso de Lutero, y lo hace desde el principio de los acontecimientos. El, como muchos otros, veía que las medidas adoptadas contra Lutero no terminarían con el problema, sino que marcarían su verdadero inicio. Por lo demás, Valdés es conciso y veraz en su informe, y constantemente propone como solución la convocatoria de un concilio, llegando a culpar al papa del cariz que habían tomado las cosas, pues de haber hecho algo a tiempo se habrían evitado muchos problemas. Con este documento, Valdés perfila lo que será el "erasmismo oficial de los allegados a Carlos V" (cf. Id., pp. 111-112). Este escrito, además, es importante por las posibilidades críticas que anuncia en él, y por su capacidad de sintetizar acontecimientos históricos. Sin embargo, no es posible precisar si en estos años Valdés tenía ya alguna influencia de Erasmo, o si esas muestras de su personalidad literaria fueron factores que posteriormente lo empujaron hacia el pensamiento erasmista.

Una vez llegada la hora, Erasmo encontró en Alfonso de Valdés un erasmista que lo sobrepasaba en el erasmismo. No sólo en el aspecto ideológico Valdés aceptaba las ideas de Erasmo y las defendía incondicionalmente, sino que en el

aspecto personal y político siempre hacía por favorecer a su maestro. Seguramente, el erasmismo de Valdés se desarrolló paulatinamente, y cuando llegó al puesto de secretario para la correspondencia latina de Carlos V, se vio en una posición privilegiada para favorecer a Erasmo. En eso, éste debió no pocos favores a Valdés (cf. Id., pp. 230-232). De hecho, las dos figuras que influyeron decisivamente en Valdés fueron Carlos V y Erasmo, por los cuales concilió las dos corrientes que determinaron su obra: la preocupación imperial y la ideología erasmista, corrientes que no siempre coincidían pero que Valdés adecuó y sintetizó. A pesar de todo, era contrastante la actitud de Carlos V con la de Alfonso de Valdés: mientras que el emperador sabía que no era el reformador que los grupos más avanzados veían en él, incluido Erasmo, Valdés se mostraba optimista en la purificación de la Iglesia por unas manos libres del pecado. Estas manos eran las del emperador y Valdés deja traslucir estas opiniones en sus escritos (cf. F. Montesinos, p. LIV). Los Diálogos permiten ver que, a raíz de determinados hechos históricos, Valdés confiaba en una pronta resolución de Carlos V, sobre todo después del saqueo de Roma. Vino la inmovilidad, y a pesar de todo, Valdés aún tenía confianza en que Carlos V se decidiera a tomar en sus manos la resolución de los problemas eclesiásticos y europeos. Y como no esperaba de Roma una respuesta favorable, deseaba que el emperador iniciara una acción enérgica fuera de Alemania (cf. Id., p. LV). Esta acción esperada por Valdés, todavía en 1532, entraría en oposición con varias de sus ideas expuestas en los Diálogos: pacifismo, un imperio impuesto por el amor, etc. Pero solucionaría definitivamente los problemas europeos y romanos. Lo prolongado de la situación y la fuerza que comenzaron a tomar los opositores del erasmismo en la misma España, pudieron haber sido factores definitivos para que Valdés pensara o deseara una transformación, en la realidad, de lo que eran sus planteamientos teóricos, que proponían un príncipe filósofo-cristiano. Por otro lado, Valdés no era el único en pensar así, según puede deducirse de la correspondencia de la época (cf. Id., p. LIX).

El destino de Valdés, apóstol de la paz, pero entregado en cuerpo y alma a la política imperial tal como la había orientado Gattinara, lo había convertido en el apologista apasionado de la guerra contra el Papa y contra el Rey de Francia. (Bataillon, pp.403-404).

De esta manera aparece la situación particular del erasmismo relacionado con el imperio en el caso concreto de Valdés: ponerse en la situación de defender actividades imperiales como la guerra, sobre todo cuando la idea imperial estaba impregnada de un espíritu religioso muy fuerte. Pero aunque esta actitud era producida por una complejísima mezcla de subordinación mutua de elementos políticos y religiosos, iba en contra de nociones elementales para Erasmo: la defensa de la paz y la injustificación de la guerra. Es de notar que Erasmo apenas si justificaba la guerra, entendida como cruzada religiosa para la evangelización y conversión de los infieles. Inclusive, es ejemplar su posición personal con respecto a las guerras y los problemas políticos europeos, pues no compartía el fervor ni el entusiasmo de la Cancillería imperial, ni la de los erasmistas españoles. Para Valdés, como para los erasmistas, la extraña mezcla de pacifismo y mesianismo se resolvía del siguiente modo: el triunfo del emperador debería ser el inicio de una edad de oro para la cristiandad. Sin embargo, el pacifismo de Erasmo y de los erasmistas chocaba con los siguientes obstáculos: el peligro turco sobre Europa, la oposición a la paz y la adhesión a la "guerra justa" por los humanistas italianos y por Lutero, y la difícil situación europea. Todo esto provocó que el mismo Erasmo hablara de la necesidad de una guerra contra los turcos, aunque fuera impopular, en su Consultatio de bello turcico (cf. Id., p. 409). Antes, Valdés había justificado o explicado a la guerra en sus dos Diálogos, sobre todo en el de las cosas ocurridas en Roma. Allí, la guerra se veía como una disposición divina para castigar los pecados de la Iglesia. La posición de Valdés y Erasmo frente a la guerra es muy ejemplar: la teoría erasmiana de la paz se veía enfrentada a los intereses europeos y al peligro externo. Esto obligó a los dos autores a modificar en alguna medida sus esquemas ideológicos: Erasmo acepta la idea de la guerra por lo menos en la medida de la defensa contra

una agresión. Valdés interpreta los hechos de guerra desde una perspectiva providencialista en favor de la misión mesiánica de España.

Ante la realidad, ambos autores debieron modificar conceptos. Es claro adivinar que esto le fue más penoso a Erasmo que a Valdés, quien en el último de los casos, como hombre político que era, consideraba en el fondo que el fin justifica los medios. Aunque, claro está, en una dimensión político-religiosa y no en una político-pragmática, como Maquiavelo, pues Dios ha ordenado los medios para llegar a un fin bueno. Entre eso y Maquiavelo hay una diferencia enorme.

Alfonso de Valdés presenta en sus Diálogos, sobre todo en el de Mercurio y Carón, un respeto casi idolátrico por Carlos V, respeto e idolatría que resalta por su oposición con la destemplanza y arbitrariedad de Francisco I, el cardenal Wolsey o Enrique VIII. Para Valdés, Carlos V era un "alma de rey" excepcionalmente dotada, alta encarnación de la nobleza humana, solemne, regio, dueño de sí (cf. Id., pp. 389-390). Es de extrañar esta veneración por Carlos en una obra posterior al saqueo de Roma, pues debe recordarse que, después de este acontecimiento, España perdió una gran oportunidad política, viniéndose abajo las originales aspiraciones imperiales. Y el culpable directo de esta situación fue el emperador. No es posible saber si en Valdés hubo una desesperanza con respecto a Carlos V por esa "traición" a la idea imperial. Si la hubo, no queda manifiesta, y debe destacarse la limpieza y la lealtad de Valdés por su señor. Aunque cabría preguntarse si el rey modelo que propone en el Diálogo de Mercurio y Carón no pudiera ser el Carlos V que Valdés deseaba y que él no se atrevía a corregir de una manera directa, o bien, el Carlos V que pudo haber llegado a ser de haber sabido aprovechar el momento político.

El mesianismo de Valdés se manifiesta no sólo en sus dos Diálogos, sino también en su labor de canciller, y puede considerarse a Pavía como un catalizador para Valdés en su actitud mesiánica, pues desde ese momento dará a la empresa de Carlos V un sentido providencial y una visión universalista de su misión, con lo que habrá unido el mesianismo medieval con el moderno espíritu evangélico

de Erasmo. Esto queda redactado en la Relación de las nuevas de Italia, parte dado acerca de la batalla de Pavía:

Toda la Cristiandad [...] se deve desta victoria gozar. Porque sin duda parece que Dios nuestro Señor quiera poner fin en los males que mucho tiempo ha padesce, y no permitir que su pueblo sea del Turco, enemigo de nuestra fe cristiana, castigado... Y para obviar esto parece que Dios milagrosamente ha dado esta victoria al Emperador, para que pueda, no solamente defender la Christiandad y resistir a la potencia del Turco, si osare acometerla, mas assossegadas estas guerras ceviles, que assi se deven llamar pues son entre cristianos, yr á buscar los turcos y moros en sus tierras, y ensalzando nuestra santa fe catholica, como sus antepasados hizieron, cobrar el Imperio de Constantinopla y la casa santa de Jerusalem, que por nuestros pecados tiene ocupada. Para que, como de muchos está profetizado, debaxo deste cristianissimo príncipe todo el mundo reciba nuestra sancta fe catholica y se cumplan las palabras de nuestro Redemptor: Fiet unum ovile et unus pastor. (Beneyto, p. 151).

En el Diálogo de Mercurio y Carón, Valdés no propone al rey-filósofo, sino al rey-filósofo cristiano, que es una figura utópica. Por la actividad de este rey, las cosas del mundo serían buenas y el cristianismo se esparciría pacíficamente (cf. Imaz, p. 13). Sin embargo, Valdés no hace una utopía, y probablemente una de las diferencias sustanciales para definir esto es la siguiente: una utopía es institucional, y a través de las instituciones se asienta la posibilidad de una sociedad mejor. En cambio, Erasmo y Valdés son utópicos, pero canalizan el mejoramiento de la comunidad a través de las personas y de las posibilidades de perfección que éstas tengan. Por eso, Tomás Moro elaboró una utopía, pero Erasmo y Valdés se quedaron a medio camino entre hacerla y no hacerla, pues aunque el pensamiento humanista es fundamentalmente utópico, éste se guía por la philosophia Christi (cf. Id., p. 12). Por otro lado, el postulado principal de una utopía es ordenar todo para beneficio de la comunidad, por encima del Estado, de la sociedad o del individuo. Y en el caso concreto de Alfonso de Valdés, lo que él hace es ejemplificar las posibilidades de una comunidad ideal, pero a

través de individualidades: el rey Polidoro, la buena casada, el buen obispo, etc., en el Diálogo de Mercurio y Carón.

Aparte de esto, en Valdés hay intolerancia con respecto al pensamiento ajeno y contrario, además de arbitrariedad, identificación con la divinidad y actividad dentro de la maquinaria del poder. Todo esto hace que Valdés se adhiera a la idea imperial, por la que España dominaría al mundo de su época, y lo que él entiende por universal es lo europeo condicionado por España.⁹ De esta manera, Valdés unió lo europeo con lo universal, pero a esta síntesis de lo que debía ser el imperio, añade lo español. Sin embargo, ya he visto cómo lo español resultaba extraño a la idea imperial, a pesar del sentimiento mesiánico. España se sentía ajena a Europa pues buscaba su propio desarrollo y no deseaba sacrificarlo a la universalidad. Lo que hace Valdés es sacrificar la universalidad a España, pero ni siquiera así funcionó la idea imperial de Carlos V, que terminó con Felipe II.

He dicho que Alfonso de Valdés se mantuvo como líder del erasmismo español en una posición activa, aunque no polémica. Es decir, coordinaba las actividades erasmistas, se preocupaba por la suerte de Erasmo y difundía sus ideas, pero no había tenido la oportunidad de verter todo aquello que le preocupaba en una obra. Cuando lo hizo, defendió ardientemente la política imperial (cf. Ba-taillon, p. 387), y de hecho, los dos Diálogos de Valdés nacieron de situaciones políticas extremas, más que de una situación religiosa. Es sintomático que ninguno de los Diálogos haya sido escrito por él durante la conferencia de Valladolid, donde se cuestionaban seriamente las ideas de Erasmo. La conclusión es inmediata: la obra de Valdés nació de un compromiso político, o mejor dicho, de un compromiso político-religioso, pues ya se ha visto la extraña mixtura de ambos elementos en el pensamiento político español de la época. Lo que hizo el eras-

9. Cf. Sergio Fernández, "El paraíso cerrado" en Las grandes figuras españolas del renacimiento y el barroco, Pormaca, México, 1966, p. 56, (col. Pormaca, 30).

mismo de Alfonso de Valdés fue actuar como mediador entre ambas cosas, equilibrando política y religión al enfocarlos hacia una misión providencialista del imperio, donde lo político se supeditaba al nuevo orden religioso propuesto por Erasmo, y en donde lo religioso dependía del adecuado uso del poder político.

Pero no todos los españoles pensaban así. Francisco de los Cobos se encargó de los asuntos de Carlos V. El reorganizó la administración y su función siempre fue de secretario, no de escribiente. Como administrador, su punto de vista era más realista que el de muchos de los colaboradores de Carlos V, por eso resulta significativo que Cobos no se interesara por los problemas intelectuales, políticos o religiosos de la época. Junto a esto, tampoco hubo en él ninguna preocupación por la misión imperial de Carlos V (cf. Lynch, pp. 69-73). Esta situación dentro de su misma Corte es muy ejemplar, porque muestra que la posición de Valdés y los erasmistas no era única, sino que había colaboradores del emperador a los que no sólo no preocupaba la idea imperial en un sentido positivo, sino que veían en ella una sangría para la economía española. En la correspondencia y en los escritos de Cobos no hay alusiones a la idea imperial. Esta "indiferencia imperial" contrastaba notablemente con el apasionamiento de Valdés, y el contraste clarifica las posibilidades que se veían al imperio desde dos perspectivas diferentes. El tiempo daría la razón a Cobos y no a Valdés. Pero no sólo con Cobos tenía diferencias Valdés, sino también con los humanistas italianos, a pesar de compartir algunos puntos. Ambos tenían en común el saber universal y sus formas, el desprecio por una tradición hueca, que en Valdés se manifiesta en la búsqueda de un cristianismo esencial. Pero era evidente la diferencia en la crítica realizada. Aunque uno y otros están contra el mito y la superstición, los italianos son modernos y emancipados, mientras que Valdés es moderno en cuanto al cristianismo reformado. De esta manera, en Valdés el cristianismo recubría a la guerra imperialista, su argumentación era hiriente, violenta y dogmática, a veces totalmente manifiesta, otras atenuada (cf. Fernández, pp. 55-56). La mezcla de lo moderno y lo medieval es la gran paradoja, no sólo

de Alfonso de Valdés, sino de España misma. No debía resultar extraña la incomodidad de los humanistas españoles en Italia.

Una vez llegada la desbandada de los erasmistas, algunos de ellos se salvaron de la persecución inquisitorial por la muerte o por un auto-exilio oportuno. El primero fue el caso de Alfonso de Valdés, a quien se le había abierto proceso en 1531, posiblemente a raíz de sus conversaciones con Melancton. Además, Diego, su hermano, a quien le había confiado el manuscrito del Mercurio, comenzó a hacerlo circular imprudentemente, con el resultado obvio de un escándalo en los círculos ortodoxos. Ante esto, la Inquisición ordenó una revisión del texto y se le encontraron varias faltas: irreverencias contra las indulgencias, el patrimonio pontificio, la ornamentación eclesiástica, las invocaciones a la Virgen; simpatía hacia los alumbrados y antipatía por los frailes; preferencia del estado matrimonial sobre el de la virginidad, y de la oración mental sobre la vocal. Y por si fuera poco, se encarga a Pedro Juan Olivar la censura del Lactancio, y como no encontró nada herético en él, sólo señaló la hostilidad al papa, un excesivo apresuramiento para la interpretación de los juicios de Dios, y dos pasajes lamentables: uno acerca de las imágenes y otro sobre las reliquias (cf. Bataillon, p. 482). Desde luego, Valdés ya no pudo ver nada de esto, ni tampoco se enteró del juicio que le esperaba ante la Inquisición. Pero es significativo el hecho de que la ortodoxia atacara incluso al líder erasmista en España, a pesar de su posición política: ser secretario de Carlos V. Muchas intercesiones del emperador pudieron amenguar resoluciones inquisitoriales, pero una vez que la Inquisición atacó frontal y abiertamente al erasmismo, comenzaron los últimos días de este movimiento en España. Por otro lado, la muerte de Valdés provocó dos cosas: la ausencia de un gran erasmista junto a Carlos V y el descabezamiento del erasmismo español, que perdió a su líder más importante.

Fue acompañando a la Corte imperial hasta Viena que Alfonso de Valdés cayó enfermo, entre el 29 y 30 de septiembre, para morir el 6 de octubre de 1532. Valdés no pudo escapar a la epidemia que se inició en Viena casi al mismo tiempo

que la Corte estaba por abandonar la ciudad. Con la muerte de Valdés, Erasmo y Carlos V perdieron a un ardentísimo líder y a un servidor eficaz, respectivamente. Murió un hombre que creía que Dios estaba con él, que defendió activamente el imperio y a Carlos V de sus enemigos y que guió al erasmismo español, tratando de derrotar a sus detractores. Y así, junto con la muerte de Gattinara, se cierra todo un momento de la política y la cultura españolas: cuando Carlos V regresa a Barcelona en 1533, ya no quedan a su lado las personas que trataron de unir la idea imperial con la reforma religiosa de Erasmo (cf. Id., pp. 429-431). Los destinos de España cambiaron después de estos acontecimientos: la ortodoxia se afirma, el imperio se encierra en sí mismo, los intelectuales más heterodoxos hacen una especie de auto-exilio; Vives en Brujas, Juan de Valdés en Italia; el erasmismo pierde fuerza y comienza a ser perseguido en España, los iluminados corren igual suerte, comienzan a prohibirse obras y traducciones erasmistas, etc. Hay en Alfonso de Valdés una actitud vital llena de alegría y violencia, que a principios del siglo XVI compartían varios intelectuales. Pero esta actitud moriría antes de terminado el siglo, transformándose en tristeza y rencor. El "gozo de vivir, de pensar, de sentir" fue sustituido por el claroscuro del barroco, la salvación universal por España se convirtió en la salvación personal de España (cf. Fernández, pp. 56-57).

A finales del siglo XV y principios del XVI, el lenguaje no era sólo una actividad literaria en España, sino también un instrumento de expansión política. Así lo vio Antonio de Nebrija, quien en el prólogo a su Gramática de la lengua castellana afirma que "la lengua siempre fue compañera del Imperio", y de que la expansión española debía acompañarse de la expansión lingüística. Pero no sólo esto, Nebrija consideraba que con ayuda de su Gramática los demás pueblos aprenderían el español (cf. Lynch, p. 10). Y aunque los conceptos y los momentos son distintos, hay una coincidencia entre Nebrija y Valdés: la lengua como compañera del imperio, y en un sentido amplio, la actividad lingüística como su difusora. Nebrija elabora su Gramática y Alfonso de Valdés sus Diálogos, en alguna

medida, como consecuencia de la actividad imperial: por medio de la palabra se propaga o se defiende el imperio. Esto implica, además de la actividad verbal o literaria, propiamente dicha, una conciencia más o menos clara del papel de los intelectuales en la labor imperial. En este sentido, es mucho más claro el paralelo entre Nebrija y Valdés, pues no importará lo erudito o lo apasionado de sus trabajos, sino la calidad verbal de ellos, con el objeto de servir a la política española. Así, Nebrija fue un antecedente, aunque fuera indirecto, de Valdés, pero en los dos hay el hilo conductor de lo verbal como un arma más del imperio español.

II. ERASMO Y SUS IDEAS EN VALDES.

A) Política.

B) Religión.

En los Diálogos de Alfonso de Valdés es evidente la presencia erasmiana, aunque no todos los aspectos o tópicos de la ideología de Erasmo se expliciten. En cada apartado hago mención de los puntos más relevantes en que coinciden Erasmo y Valdés, pero creo que es importante señalar también las directrices más importantes del pensamiento erasmiano para ubicar adecuadamente al autor español en el tipo de ideología en que se encontraba inserto. La mención es rápida, pero muchas veces algunos aspectos se relacionan con puntos que sí atiende Valdés. Esto sirve también para comprender el pensamiento erasmista de Valdés y aquellos puntos en que no coincidían.

Ante todo, hay que recordar el papel de Valdés como cabeza visible de los erasmistas en España, y su propia relación con Erasmo. Por un lado, Valdés, furibundo erasmista, asumió el papel de refrenar la virulencia y la ironía del maestro contra ciertas figuras españolas. Con esto, pretendía ganarle a Erasmo adeptos y conexiones políticas que beneficiaran su causa, por lo que llega a aconsejarse, haciéndole ver las inconveniencias de su actitud.¹ Pero además de consejero de Erasmo, Valdés le informaba puntualmente de la evolución de su causa en España, como la reunión de teólogos que pretendió condenar sus ideas en 1527 (cf. Id., p. 1714). Así que, además de ideólogo, hay en Valdés un deseo de ayudar activamente a su maestro, difundiendo sus ideas y protegiendo sus intereses, aún antes de que los hechos lo orillaran a escribir sus dos Diálogos. Como dice Fernández Montesinos, Alfonso de Valdés tenía la "actitud femenina" de seguir a las ideas por las personas: el imperio por Carlos V y el erasmismo por Erasmo. Es claro que aunada a la simpatía ideológica entre ambos personajes, había una amistad muy entrañable, a pesar de que nunca llegaron a conocerse de forma personal. De esto da testimonio su correspondencia, en la que pueden seguirse consejos, reconvenciones, problemas, reconciliaciones, etc., como muestra el siguiente

1. Cf. Desiderio Erasmo de Rotterdam, Obras escogidas, ed. cit., pp. 1712-1714.

te fragmento de una carta que Erasmo dirigió a Valdés en agosto de 1531:

"Enojos de amantes -dijo el Cómico- son reintegración de amor".
¡Oxe, afuera, que entre nosotros, unidos por amistad nada vulgar,
se interponga ninguna sombra de ofensa! Con todo, acontece de
cuando en cuando que, entre los amigos más estrechos, suelen ori-
ginarse ciertas suspicacioncillas o querellas insignificantes,
que, a fin de cuentas, revigórizan la robustez de la bienqueren-
cia. (Id., p. 1754).

Manifestaciones de la estrecha amistad entre ambos hay muchas. En 1527, Valdés hará una muy valiosa, pues a pesar de que la conferencia de Valladolid dejó un margen de tolerancia a los erasmistas, y a pesar de que la ortodoxia no se encontraba en condiciones óptimas para ofrecer un serio peligro inmediato, Alfonso de Valdés consideraba que era necesaria una mayor medida de fuerza para poner a salvo no sólo a Erasmo sino también a sus ideas y adeptos en España. Redacta así una carta que da a firmar a Carlos V, en la que se asienta la ortodoxia de Erasmo y se le reconoce como defensor ideológico de la cristiandad: por lo tanto, la difusión de sus libros no corre peligro, aunque se recomiendan algunas modificaciones para evitar situaciones confusas. Esta carta imperial a Erasmo pronto adquirió una gran difusión y se hicieron varias reimpresiones de ella, con lo que parece ser cierto que Valdés tenía en mente tanto a Erasmo como al público español al redactar la carta.² Con eso, Valdés demostraba en la obra no sólo una preocupación por la ideología erasmista, sino también por su difusión y protección. Esta preocupación que existía en él, como si hubiera una cancillería de Erasmo a su cargo, lo hace seguir una política de apaciguamiento para evitar enfrentamientos e indiscreciones. Todo esto hace de Valdés, más claramente, cabeza visible del "estado mayor erasmiano" español, cabeza que no titubeaba en utilizar los medios imperiales a su alcance para proteger a Erasmo.

Cuando Valdés se vio forzado a escribir sus Diálogos, era consciente de lo que hacía, pues se proponía defender al imperio e imitar a Erasmo. Pero la

2. Cf. Marcel Bataillon, Op. cit., pp. 277-278.

imitación consistía en aplicar vitalmente las ideas de su maestro.³ Esto nos da dos dimensiones de la labor de Valdés: si, por un lado, es capaz de citar y casi traducir literalmente a Erasmo, no lo hará por una simple imitación servil, sino por la necesidad de aplicar sus enseñanzas a una situación española inmediata. De esta manera, el pensamiento de Erasmo se matizará por el contexto y la intención que Valdés dé a su material. Además, en una actitud de honestidad, Valdés mismo señala en el prólogo, tres fuentes del Diálogo de Mercurio y Carón: Erasmo, Luciano y Pontano, pero quien más interesa por su importancia en los aspectos político, social y religioso es Erasmo. Sobre todo de su Institutio principis christiani obtuvo Valdés el pensamiento político más importante. Las referencias a Erasmo son a veces traducciones literales, pero en la mayoría de los casos se le traspone a una nueva circunstancia.⁴

Erasmo también está presente en el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma, no sólo por el recuerdo de varias obras sino también por recursos y temas genéricos que no fueron tomados literalmente: la crítica a la devoción dispendiosa, la superstición en religión, etc. Y las obras concretas con mayor frecuencia son la Moria, la Querrela pacis y el Enchiridion (cf. F. Montesinos, Lactancio, pp. LXVI-LXVII). Sin embargo, como dice Montesinos, la obra de Valdés es original, tanto por su actualidad como por su elocuencia. En un sentido estricto, debe decirse que Alfonso de Valdés recrea los textos erasmianos al darles una vitalidad propia y al contextualizarlos distintamente. Por otro lado, debe recordarse la filiación intelectual del autor. Una consecuencia de ésta es el recurso directo de las fuentes del maestro.

Los aspectos que he nombrado podrían circunscribirse a una influencia personal o de ideología general, pero no para allí la presencia de Erasmo en el secretario de Carlos V. También hay ideas concretas y recursos o situaciones

3. Cf. Fernández Montesinos, Op. Cit., p. LXIV.

4. Cf. José Fernández Montesinos, "Introducción al Diálogo de Mercurio y Carón", 3a. ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1971, p. XI, (col. Clásicos Castellanos, 93).

que determinan a Valdés. En cuanto a la revisión de ideas, hay el siguiente panorama: Erasmo aspiraba a una libertad religiosa que prescindiera de dogmas, de ceremonias y reglas para llegar a un nuevo cristianismo que hiciera a un lado todo aquello que fuera obstáculo para el conocimiento interno de Cristo y para la práctica evangélica. Esto no implicaba romper con las exigencias sociales, pero Cristo seguiría siendo el eje alrededor del cual giraría todo. Sin embargo, en el fondo del asunto, Erasmo veía al orden establecido como un mal menor que debía ser soportado o tolerado, y esto era lo que alteraba profundamente los espíritus de los ortodoxos (cf. Bataillon, pp. 97-98). No sin razón, pues Erasmo deseaba también un cambio profundo en las estructuras para poder llegar a la libertad religiosa y a la realización de la philosophia christi. Desear el cambio de la Iglesia, de las organizaciones estatales y de los individuos ya no era aceptar tan pacientemente el orden social, pero era considerado un mal menor por Erasmo cuando se le presionaba para definir su posición. Para no caer en el luteranismo, debía atenuar algunos de sus conceptos y confesar no ser un revolucionario o no querer una revolución. Pero, como quiera que sea, ninguna de las dos actitudes podían dejar satisfecha a la corriente ortodoxa de la Iglesia.

Es en la Paraclesis ad philosophias christianas donde Erasmo expone su teoría de la philosophia christi, que después desarrollará en obras más importantes como el Enchiridion. Estos planteamientos sedujeron a muchos intelectuales y humanistas y ayudaron a formar el movimiento erasmista. La philosophia christi puede resumirse del siguiente modo: el mensaje de Cristo es tan simple, que no sólo debe ser leído por los hombres y mujeres de todos los países, sino que es innecesaria toda especulación alrededor suyo. Será teólogo quien incorpore a su vida esa palabra, no quien la comente. Y los enemigos de esta divulgación son los teólogos profesionales y los frailes. Si todos los hombres comenzaran a vivir la vida angélica, reinaría la paz en la tierra y se olvidarían las guerras. Tomar conciencia de esto es cambiar todo el ser, y la philosophia christi no contradice las enseñanzas de los filósofos anteriores a Cristo, antes bien, éstas

son como balbuceos en comparación con lo enseñado por él. Los cristianos deben escuchar las enseñanzas de Cristo y entregarse a ellas como los musulmanes se entregan a las de Mahoma (cf. Bataillon, pp. 75-76).

En la Paraclesis no se expresa totalmente el pensamiento de Erasmo, pues faltan sus importantes apreciaciones sobre la paz, la cuestión de las supersticiones y las reliquias. Así como el culto a los santos, las indulgencias, los bienes eclesiásticos, las órdenes monásticas, las peregrinaciones y milagros.

Aunque Erasmo utilizó la lengua latina como vehículo literario para comunicar sus ideas, y aunque le molestaba que las lenguas romances hubieran roto la unidad latina, él veía las necesidades concretas de la gente común y de los iletrados, y por ello propone que la Biblia y todas las oraciones dichas en latín se traduzcan a cada lengua para lograr una mayor participación del evangelio en todas las personas. Pero no es sólo la participación del común de la gente y su incompreensión lo que Erasmo señala para el latín, sino también las carencias de muchos sacerdotes y frailes, que tampoco podrían entender lo que dicen:

¿Qué mal se ve en que los hombres repitan el Evangelio en su lengua materna, la que ellos entienden: los franceses en francés, los alemanes en su lengua, los indios en la suya? A mí me parece mucho más reprobable, o por mejor decir ridículo, que los ignorantes y las mujeres mascullen en latín sus salmos y su oración dominical como loros, sin entender lo que dicen... ¡Cuántos hombres de cincuenta años ignoran el voto que han pronunciado en el bautismo, y no han tenido nunca la menor idea de lo que significan los artículos del Credo, la oración dominical, los sacramentos de la Iglesia!⁵

Esto en cuanto a las ideas generales de Erasmo. Sería prolijo enumerar todas sus obras, en cuyo cuerpo general se distribuye reiterativamente el pensamiento del autor holandés. Pero de varias obras de Erasmo toma provecho Valdés, no sólo en cuanto a ideas o planteamientos, sino también en situaciones hechas,

5. Allen, Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, t. V, Epístola 1255 (13 de enero de 1522), introd., cit. por Bataillon, p. 134.

como la compra de la galera por Carón o la muerte del buen cristiano en el Diálogo de Mercurio y Carón. Estas situaciones están tomadas de diálogos como Cheron, Fanus y Funus, los Coloquios, la Moria y el Enchiridion (cf. F. Montesinos, Carón, p. XIV). Estas situaciones están bien trenzadas con pasajes originales del propio Valdés, y en ocasiones, como afirma Montesinos, atañía elementos demasiado recargados o excesivos de Erasmo. Y si varios de estos aspectos han sido tomados literalmente por Valdés, debe importar la manera como éste logra adecuar elementos externos a una obra y una situación específicamente españolas.

Además de Erasmo, Valdés también fundamenta sus ideas en Luciano y Pontano, sobre todo en lo que se refiere a mecanismos; y específicamente, de Erasmo toma los recursos retóricos, ingeniosidad, estilo dialéctico o discursivo, enumeraciones, oposiciones paralelas entre realidad e idealidad o entre actos paralelos pero distintos, como la profanación de la hostia y una comunión sacrílega. Probablemente la mayor parte de las influencias retóricas, estilísticas y formales puedan encontrarse en el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma más evidentemente que en el Diálogo de Mercurio y Carón. No es posible decir si eso se debe a la mayor elaboración del último diálogo, a la premura del primero o a otra cosa. En el aspecto ideológico, la influencia es muy grande y tal vez una de las obras más influyentes sea la de los Coloquios. Finalmente, el crédito corresponde a los multicitados Enchiridion, Querrela pacis y Moria. Para evitar una prolijidad abusiva en estos aspectos y para comprobar varios ejemplos con referencias textuales, cf. Id., pp. XVI-XIX.

En el Enchiridion plantea Erasmo un sistema dialéctico, por medio del cual opone elementos internos y externos, para que de la contrariedad resplandezca mejor aquel elemento que quiere mostrar. Valdés hará uso constante de este recurso en situaciones similares a las que empleó su maestro: oposiciones entre cristianismo externo e interno:

[...] Y a todas las faltas anteriores se oponen grotescamente las

obras exteriores: arrodillarse en un templo visible, y en el templo del corazón levantarse contra Dios; abstenerse de alimento, y manchar el alma con alimentos inmundos; adornar una capilla, mientras el santuario interior está profanado por las abominaciones de Egipto; bendecir exteriormente cantando los salmos, y maldacir dentro del alma; ir con el cuerpo a Jerusalén, cuando uno lleva en el alma a Sodoma, Egipto y Babilonia. (Bataillon, p. 201).

Sobre este punto me extiendo más ampliamente en el capítulo "La dialéctica" en los Diálogos de Valdés.

Tal vez sería interesante dividir en dos clases el tipo de influencia que Alfonso de Valdés recibe de Erasmo: una sería la influencia conceptual, fundamental para el autor español, pues de la ideología erasmiana deriva su propio pensamiento, aunque pudiera haber rasgos originales o discrepancias. La otra influencia sería también importante, pero en relación a las situaciones hechas que de Erasmo toma Valdés para la demostración o ejemplificación de ciertos argumentos. En ocasiones, Valdés podrá ampliar, agregar o tomar como punto de partida esas situaciones para elaborar otras nuevas, pero muchas veces el momento será tomado literalmente.

A) POLITICA.

Uno de los temas políticos más importantes de Erasmo es la paz, pero hay que señalar que ésta procede de una situación religiosa. La paz de Cristo que defendía Valdés viene de Erasmo, y de allí se deriva el pacifismo que también caracteriza el mesianismo erasmista de España. Esta paz política proviene de un concepto religioso muy ambiguo. Ciertamente, Erasmo y sus seguidores no dejaban de tener problemas para conciliar al Dios de los Ejércitos del Antiguo Testamento con el Príncipe de la Paz del Nuevo. Pero este problema se agudizaba con el de la paz que debía venir después: ellos se daban cuenta de que la paz anunciada por Cristo era espiritual y no estrictamente terrenal, pero por alguna generalización, esa paz se extiende a lo secular. Posiblemente Erasmo era consciente

de lo utópico de la situación, mas en el caso concreto de Valdés el planteamiento se desarrolla del siguiente modo: el emperador puede llegar a ser el restaurador de un imperio cristiano en el que se deslice la paz. Sin embargo, este programa tan lejano se ve diferido por la urgencia de una paz más próxima, más inmediata para la convulsionada Europa de principios del siglo XVI.

Las ideas fundamentales que sobre la paz tiene Erasmo se encuentran en la Querela pacis. Allí expone la escisión del hombre con respecto a la naturaleza: ésta se mantiene cercana a Dios, mientras que el hombre usa su inteligencia para la destrucción y la guerra, que se provoca por razones intrascendentes. De esta manera se olvida a Cristo, que es el Príncipe de la Paz. Y como Erasmo fundamenta la paz en las enseñanzas bíblicas, tiene problemas de interpretación para ciertos pasajes. Porque el Nuevo Testamento es claro en eso, y siempre señala en Cristo el espíritu de la paz y de la unidad con Dios, sin hacer referencia en ningún momento a rasgos vengadores en él (cf, Bataillon, pp. 86-88).

Erasmo tuvo varias controversias por su defensa de la paz. Esto y la realidad evidente rompieron siempre con sus esperanzas pacifistas. En un momento en que los estados modernos comenzaban a formarse, en que varios gobernantes manejaban y aplicaban la teoría de Maquiavelo, y en que casi todos los países se utilizaba una política expansionista, las peticiones de paz debían ser desoídas necesariamente. Aunque Erasmo y los humanistas expresaban la voluntad de un gran sector europeo, ¿qué podían hacer ante los intereses que imponía la moderna razón de estado? Una cosa es que fueran toleradas o admiradas esas ideas o quienes las sostenían, y otra que tuvieran una influencia eficaz en los medios en que se deseaba que la tuvieran.

A pesar del origen evangélico de la teoría de la paz de Erasmo, este autor se detiene a analizar las causas de la guerra en Europa haciendo una descripción de los problemas europeos.

[...] Francisco, rey de Francia, está preso en España, siendo merecedor que lo hubiera tratado mejor la fortuna. Don Carlos, empera-

dor de Roma y rey de España, parece procurar la monarquía de todo el mundo, que le es debida. Don Hernando, su hermano, tiene bien que hacer en Alemania. En todas las cortes hay hambre de dineros. Los rústicos y gente vulgar escogen por todas partes grandes movimientos. Los pueblos querrían sacudir de sí a los señores. La casa de la Iglesia padece gran daño con chismas e discordias. Por mil partes procuran algunos cristianos de despedazar la santísima vestidura de Cristo, la cual ni sufre ser partida ni cosida. La viña del Señor no de sólo un puerco es ya destrozada. En algunas partes de la cristiandad corre muy gran peligro la autoridad de los preladados, la dignidad de los teólogos, la santidad de los frailes, menospreciarse las santísimas leyes de la Iglesia. Parece ya cuasi asomar el Anticristo [...]

Aunque en algunos puntos difieren Erasmo y Valdés (el destino de Francisco I, etc.), la visión global de ambos sobre la problemática europea es similar, no sólo en cuanto a los hechos en sí, sino también en cuanto a las causas: si Dios ha castigado a la cristiandad, y a Roma en particular, con el saqueo y con una serie de problemas, es porque el desorden está prefigurando al Anticristo o la falta de Dios en la cristiandad. Esta falta de Dios ocasiona el caos para Erasmo y para Valdés, el castigo divino reflejado en el saqueo de la Urbe.

Pero no es sólo el panorama europeo el que analiza Erasmo, sino que también los motivos más mezquinos de la guerra:

[...] como si todos los que van a la guerra fuesen por defensa de la república e no por cobdicias e intereses tan viles que les hacen poner por tres blancas de salario la vida. Y el fin que allá los lleva, muchos de ellos los muestran bien por las obras, que como vilmente, más por interés que por esfuerzo, se determinaron a dejar sus mujeres e hijos [...] (Id., p. 177).

En comparación con Erasmo, Valdés hace hincapié en las crueldades de la guerra, enunciando los motivos reales de quienes participan en ella. Valdés no justifica los acontecimientos bélicos en el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma, pero añade algo que lo distingue de Erasmo: la intencionalidad divina para que ocurrieran esos hechos, para del mal obtener un bien mayor: la reforma

de los cristianos. Al igual que Erasmo, Valdés pondera los desastres ocasionados por la guerra. Ambos se preocupan por las causas, individuales o sociales, al nivel de la soldadesca o de la diplomacia, pero Valdés detalla mucho más los horrores bélicos. Es Lactancio quien dice:

[...] y después que esta maldita guerra se comenzó, ¡ cuántas ciudades vemos destruidas, cuántos lugares y edificios quemados y des poblados, cuántas viñas y huertas taladas, cuántos caballeros, ciudadanos y labradores venidos en suma pobreza! ¡ Cuántas mugeres avrán perdido sus maridos, cuántos padres y madres sus amados hijos, cuántas donzellas sus esposos, cuántas vírgines su virginidad; cuántas mugeres forçadas en presencia de sus maridos, cuántos maridos muertos en presencia de sus mugeres, cuántas monjas deshonoradas e cuánta multitud de hombres faltan en la cristiandad! Y, lo que peor es, ¡ cuánta multitud de ánimas se abrán ido al infierno, e disimulámoslo, como si fuese una cosa de burla! [...]

Por medio del ejemplo individual, Valdés trata de describir lo acontecido en una sociedad durante la guerra y después, por medio de la generalización, la pérdida individual del alma. Así, la guerra va contra el hombre por hacerle perder su cuerpo y su alma.

Pero el pensamiento de Erasmo no sólo era de tipo religioso, sino que también derivó a lo político, y prueba de ello es su Institutio principis christiani. El consideraba que "a los verdaderos reyes ninguna cosa hay que menos les convenga que ser temidos o aborrecidos", y además de las instrucciones que da al príncipe cristiano en la obra antes mencionada, en el coloquio de religiosos fija suscitadamente los puntos más importantes que debe cumplir el príncipe ideal: pastor de su pueblo, desinteresado, fiado en Dios, etc. (cf. Coloquios, pp. 100-102). Valdés sigue casi literalmente a Erasmo en el Diálogo de Mercurio y Carón cuando propone al rey Polidoro como modelo. Sin embargo, Valdés amplía considerablemente los conceptos erasmianos en su afán de delinear lo que podía ser el

7. Alfonso de Valdés, Diálogo de las cosas ocurridas en Roma, Espasa-Calpe, Madrid, 1969, pp. 26-27, (col. Clásicos Castellanos, 89).

emperador.⁸ Los consejos numerosos que da el buen rey a su hijo, reflejan el pesimismo de Valdés sobre la continuidad en los hijos de la grandeza del padre.

Valdés y Erasmo podían configurar teóricamente los personajes individuales de una sociedad ideal, tal vez porque ambos confiaban en que la labor de Carlos V la implantaría. No es el lugar para analizar si la idea imperial de Carlos V era utópica o no, pero en caso de serlo, lo que estaría haciendo Valdés sería corregir particularidades importantes de la concepción general del imperio. A final de cuentas, éste trataba de imponer la paz de Cristo en la tierra.

Como escritor político, Alfonso de Valdés se encontraba preocupado, no sólo por la idea imperial, sino por el emperador, su realizador. Por ello, en el Diálogo de Mercurio y Carón reúne abundantemente una serie de virtudes y características que debe poseer el rey ideal, como he dicho antes. Posiblemente, éste fuera un Carlos V ideal, pues la figura del rey hace contraste con los enemigos del emperador y tiene una gran similitud estructural con el Carlos V que aparece en la narración histórica del mismo diálogo. Para reforzar la personalidad del buen rey, Valdés lo presenta como mal rey en su juventud, y cuando se realiza el cambio, aplica varios conceptos de Erasmo. El buen rey debía allegarse buenos y prudentes consejeros, ser pastor de su pueblo, pues Dios depositaba en él esa responsabilidad, por lo que también debía dar un buen ejemplo. Debía ser también príncipe de paz, modelo de hombre cristiano, conquistar a moros y cristianos por la fama de sus virtudes y porque sabría hacer vivir a su pueblo en el amor y la caridad. Reformaría, además, a la Iglesia y a las instituciones civiles. Y de todo esto sobrevendría una gran cantidad de bienes. Pero como Valdés es un poco pesimista, como antes he dicho, hace que el rey dé consejos a su hijo para proseguir con un buen reinado: es demasiado mozo y puede ser pervertido y desviado del camino de perfección fijado por el buen rey, pesimismo expresado

8. Cf. Alfonso de Valdés, Diálogo de Mercurio y Carón, 5a. ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1971, pp. 163-186, (col. Clásicos Castellanos, 96).

por Carón al decir que ningún buen rey ha dejado hijo útil a la república (cf. Id., pp. 163-187).

De esta manera, la influencia fundamental de Erasmo sobre Valdés en el aspecto político, se puede dividir en tres aspectos: la paz, la guerra y problemas relacionados con ella, y la figura de un buen rey. Ya se ha visto cómo en estos puntos puede haber convergencias y divergencias, dependiendo de los intereses específicos de cada autor. Por otro lado, debe recordarse que Alfonso de Valdés era político, y que desde su perspectiva se hacen comprensibles desarrollos y adiciones sobre el tema, que a Erasmo no le interesan tanto. Otro argumento más en favor de lo importante que es el tema político en las obras del secretario de Carlos V, es el origen mismo de los Diálogos, o por lo menos el de Lactancio: un hecho político, como fue el saco de Roma.

La posición personal de Alfonso de Valdés también fue determinante para que la influencia más rotunda en su obra fuera el pensamiento religioso de Erasmo. El ya tenía formado un modo de pensar político después de varios años de trabajo en la Cancillería imperial y de contacto con los mecanismos políticos de Europa, además de que el conocimiento que tiene sobre la problemática europea es casi de primera mano. Por todo esto, era lógico que en Valdés hubiera mayor malicia e información en este terreno que en Erasmo. Y nuevamente debe señalar la procedencia de la influencia política sobre Valdés: cuando lo político procede del pensamiento evangélico, el autor español sigue a Erasmo. En los desarrollos y consecuencias del tema, sigue su propio camino.

B) RELIGION.

Es en el pensamiento religioso de Erasmo donde puede encontrarse una mayor variedad temática y una mayor riqueza en las direcciones que adquiere su influencia sobre Alfonso de Valdés. Pero siendo tan vasto el terreno religioso en Erasmo, me referiré solamente a algunas preocupaciones comunes de los dos auto-

res: la superstición, los problemas eclesiásticos (bules, ayuno, ceremonias), la religión de los perfectos. Otros aspectos pudieran ser colaterales o derivados de los que mencioné, o encontrarse incluidos en los temas generales de Erasmo de los que ya hablé en un principio.

Fundamental en la crítica de Erasmo es lo que se refiere al torcimiento de las Escrituras para adecuarlo a los intereses particulares y temporales de los hombres. Por estas interpretaciones podía perderse el sentido original para justificar varias de las acciones eclesiásticas o seculares. Aunque no se mencione, esto fundamenta muchas situaciones criticadas por Valdés y Erasmo, sin lo cual no podrían entenderse.

[...] somos verdaderamente crueles cuando, usando mal de la gran merced que Dios nos hizo dándonos la fuente de la Sagrada Escritura [...] la enturbiamos con nuestros vicios e intereses, torciéndola contra su pureza e rectitud hacia nuestros estragados propósitos, favoreciendo con ella lo que ella claramente, si bien la quisiéramos mirar, defiende, ca nos fue dada para alimpamiento e descanso de nuestros ánimos e no para encubrirnos de nuestras malicias. (Coloquios, p. 89).

En relación con este delicado tema, Erasmo plantea el problema de las supersticiones que plagan al cristianismo. El atribuye el mantenimiento de la superstición a los intereses creados de los eclesiásticos, que las justifican con una torcida interpretación de las Escrituras. Y el problema con las supersticiones religiosas es que han enraizado profundamente en el sentir del pueblo.

MESONERO.- Hay algunos que no piensan sanar de las calenturas si no les echan el hábito de Santo Domingo a cuestras; otros que no se atreven a morir seguros sino en el hábito de Sant Francisco.
 CONRADO.- Los que eso aconsejan, haciendo entender que el hábito tenga por sí virtud de valerlos, o son hombres vanos o buscan debajo de esa color su propósito; e los que se lo creen, en lugar de devotos son supersticiosos, ca Dios no dejará de conocer al robador e al malhechor entre las aves como entre nosotros. (Id., pp. 216-217).

Valdés también se refiere a la muerte y a las supersticiones que la rodean, variando los ejemplos, pero utilizando la misma argumentación de Erasmo. Y muy estrechamente relacionada con la superstición y las ceremonias mortuorias está la oración, que así vista, es un mecanismo más de enajenación de los fieles. En el Modus orandi, Erasmo dice que la esencia de la oración es elevar el alma hacia Dios, y por ello reprueba aquellas oraciones que sólo se han convertido en fórmulas a las que se atribuyen poderes mágicos. Para él, las oraciones verdaderamente venerables son aquellas que se encuentran en las Escrituras, y sobre todas ellas, el Padrenuestro. En relación a esto, Erasmo reprueba las oraciones a los santos y a la Virgen, por considerar que se han derivado del politeísmo pagano, y para enfatizar más en el asunto, trata de la superstición que se provoca con ello. Sin embargo, no reprueba del todo este tipo de culto (cf. Bataillon, p. 144). La oración, los santos y la superstición son temas muy importantes para Erasmo y constantemente vuelve a ellos en varias de sus obras, tocándolas explícita o superficialmente, dependiendo del caso. También los temas de los santos y la superstición serán muy importantes para Alfonso de Valdés, pues la oración será tocada por él más bien de una manera indirecta o alusiva.

En las idolatrías con los santos, Erasmo y Valdés encontrarían mucha tela de dónde cortar:

MESONERO.- [...] En este lugar hay muchos que crían puercos por este monte que aquí cerca está, donde hay mucha bellota, e ha entrado en opinión de la gente que Sant Antón es abogado de este ganado, e por eso le honran, porque no les haga daño, teniéndose por ofendido si no curasen de festejarle.

CONRADO.- Pluguiese a Dios que verdaderamente le honrasen.

MESONERO.- ¿En qué manera le habían de honrar?

CONRADO.- Aquel honra verdaderamente los santos que procura de los imitar.

MESONERO.- Todo este lugar andará mañana regocijado con convites, con danzas e juegos e aun con enojos e contiendas que siempre de esto se recrecen.

CONRADO.- Así honraban los gentiles antiguamente su dios Baco; pero mucho me maravillo cómo Sant Antón, así honrado, o mejor dicho

deshonrado, no hace daño en los hombres que se muestran ser más locos que las bestias por quien le festejan [...] (Coloquios, pp. 207-208).

Como en otros casos, Valdés aprovecha lo dicho por Erasmo, ampliándolo y enriqueciéndolo, como la situación de las idolatrías con los santos en el Diálogo de Mercurio y Carón. También en el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma Valdés, como Erasmo, hace la relación entre reliquias, supersticiones y actitudes paganas propiciadas por la veneración a los santos. Critica la iconografía y las ceremonias por las que se pueden conseguir favores divinos o de santos, lo que también se convierte en una distracción que desvía al cristiano de Dios.

[...] No sé dónde nos ha venido tanta ceguedad en la cristiandad que casi havemos caído en una manera de gentilidad. El quiere honrar un santo, devría trabajar de seguir sus sanctas virtudes, y agora, en lugar desto, corremos toros en su día, allende de otras liviandades que se hazen [...] ¿Queréis ver otra semejante gentilidad, no menos clara que ésta? Mirad cómo havemos repartido entre nuestros santos los officios que tenían los dioses de los gentiles. En lugar de dios Mars, han sucedido Sanctiago y Sanct Jorge; en lugar de Neptuno, Sanct Elmo; en lugar de Baco, Sanct Martín; en lugar de Eolo, Sancta Bárbara; en lugar de Venus, la Magdalena. El cargo de Esculapio havemos repartido entre muchos: Sanct Cosme y Sanct Damián tienen cargo de las enfermedades comunes; Sanct Roque y Sanct Sebastián de la pestilencia; Sancta Lucía, de los ojos; Sancta Polonia, de los dientes; Sancta Agueda, de las tetas; y por otra parte, Sanct Antonio y Sanct Aloy, de las bestias; Sanct Simón y Judas, de los falsos testimonios; Sanct Blas de los que es tornudan [...] (Lactancio, pp. 138-139).

Además de la devoción y la superstición, otras de las grandes preocupaciones de Erasmo en el terreno religioso fueron la compra del cielo por medio de las misas, lo exterior de las ceremonias (que lo son porque distraen, hacen que se satisfaga al creyente con ellas haciéndole olvidar el cumplimiento de los preceptos fundamentales del cristianismo), etc., y por eso insiste mucho en tal situación (cf. el "Coloquio de religiosos"). Pero en el coloquio de las maneras de morir, mundana y católica, el planteamiento adquiere mayor amplitud y coherencia,

y se refiere fundamentalmente a la preparación de la muerte. El aspecto más criticado es la voracidad de los religiosos sobre los bienes del difunto, las supersticiones que infiltran para allegárselos, la "compra" del cielo por los malos cristianos y las ceremonias que anteceden a la muerte (cf. Coloquios, pp. 225-239). Sería prolijo citar el texto completo, pero con lo dicho basta para determinar la influencia de este tipo de planteamientos en Alfonso de Valdés. En esta ocasión, los argumentos son manejados más dispersamente que otros tomados de Erasmo, es decir, no se desarrolla de un solo tirón la situación o el planteamiento determinado, sino que aparece esporádicamente, según haya necesidad de ellos.

Muy cerca de lo que acabo de decir, está el asunto debatidísimo de las bulas.

CORNELIO.- Engañaste, que las bulas no sacan del infierno al que allá está ni al que merece estallo; solamente sirven de que, viviendo nosotros bien, nos ayudan a satisfacer a la justicia divina, haciéndonos parcioneros de los méritos de los santos, porque, aunque para esto baste ser cristianos y miembros de Cristo, por lo cual, estando en gracia, gozamos de la vida e de los otros bienes de que goza todo el cuerpo, pero de todo esto somos fechos más especialmente parcioneros por la especial aplicación del Pontífice Romano, a quien Cristo dejó sus voces para esto y para las otras cosas necesarias a la Iglesia.

ARNALDO.- Si eso es en confianza de las indulgencias, ¿no ha el hombre de facer mal ni dejar de cobrar el bien que pudiere?

CORNELIO.- A esa cuenta, a más de tres se les tornarán las bulas en burlas, pues que se hallarán burlados cuando se les acabare la vida que en hucia de ellas hobiere mal vivido. (Id., p. 66).

El problema de las bulas también se debate en los dos Diálogos de Valdés. A veces puede variar la estructuración, en otras, tomarse la idea de la burla en quien confía a la compra de la eternidad. Por otro lado, éste era un problema muy discutido en la época. De cualquier modo, las actividades religiosas a cambio de dinero implicaban la bula, y Valdés las critica.

No paran en las bulas los comentarios de Erasmo. En su obra De esu car-

nium, discute varios problemas candentes sobre la religión: la rigidez del ayuno, incluso para personas enfermas o de constitución débil, para quienes es pecado comer pollo en Viernes Santo, frente a otras que pueden emborracharse el mismo día sin ningún problema de este tipo. Para Erasmo, estas actividades son farsiseas, y su pensamiento lo lleva también a cuestionar el voto de castidad sacerdotal: por un lado, no encuentra justificación para esto en los evangelios, y por otro, prefiere el matrimonio que el concubinato para los sacerdotes que incurren en ello (cf. Bataillon, pp. 142-143). Como Erasmo no encuentra justificación evangélica a estos puntos, se atreve a criticarlos abiertamente, pero siempre en una actitud prudente que impida las acusaciones de herejía o luteranismo contra sus ideas. Por el mismo motivo evangélico, tampoco justificaré la confesión auricular, encontrándole muchas fallas que no tienen paliativo. Por lo menos para Valdés, el problema del ayuno será también de gran importancia, y utilizaré argumentos similares a los de su maestro.

Hasta aquí el cuerpo de críticas generales y más o menos comunes para Erasmo y Valdés. Trataré de esbozar ahora lo que para Erasmo significaba la verdadera práctica del evangelismo, es decir, la perfección del verdadero cristiano, y lo que el autor español toma de esta enseñanza erasmiana. Dice Erasmo:

No me meto a juzgar qué hacen los otros; pero yo en ninguna de esas cosas me fío, sino en Jesu Cristo y en la pureza de la conciencia, con que se alcanza el cumplimiento de sus promesas [...] Algunos de [los] ejercicios exteriores o ceremoniosos, tomados moderadamente, aunque ellos no son la sustancial perfección e piedad evangélica, ayudan mucho a conseguilla, a lo menos a los comenzantes [...]. E si acaso fuese que alguna [ánima] llegase a tanta perfección que no hobiese menester la guarda de estas cosas para el aprovechamiento de su espíritu, aun a este tal le convenía guardallas para la conservación de la paz e por no ofender la flaqueza de los que no han alcanzado tanta libertad de espíritu. (Coloquios, pp. 75-76).

El traductor ha puesto paliativos a la crítica de Erasmo, que no admite siquiera

la justificación de varias ceremonias exteriores. Por lo demás, éste propone aquí la actitud fundamental de los perfectos: desinterés por las ceremonias eclesiásticas exteriores, la perfección interior y la comunión personal con Dios, aunque matizado por el traductor lo relativo a las ceremonias. Estos conceptos son también sostenidos por Valdés en distintos momentos de sus Diálogos, y llegan a ser uno de los motivos más fuertes de su argumentación. De hecho, lo que de esto se dice en el Diálogo de Carón fue uno de los mayores problemas para la crítica del doctor Vélez (cf. F. Montesinos, Lactancio, pp. XXIII-XXIV). Valdés amplía allí con otras ideas sobre la perfección cristiana y su práctica, la persecución y el escándalo que seguía a los perfectos, la indiferencia general para el cristianismo por los cristianos, etc.

Varias de las ceremonias cristianas son criticadas por Erasmo por considerarlas este autor persistencia de mecanismos mosaicos que debían superarse. Por su gusto él hubiera prescindido del Antiguo Testamento, quedándose sólo con el Nuevo, y entonces es de imaginar lo chocante que le resultaban estas ceremonias mosaicas frente al espíritu vivo del evangelismo.

[...] no se gana la vida eterna por las obras ceremoniales e mosaicas, sino por la fe evangélica, e, finalmente, nos abre el camino de la vida inmortal, diciendo que, si queremos entrar en ella, guardemos los mandamientos de Dios [...] Apartadas de nosotros las sombras judaicas e vanas confianzas de los engaños de este mundo, nos lleva por el camino de la verdad evangélica a la vida eterna [...]
(Coloquios, pp. 86-87).

Este planteamiento de Erasmo influye indirectamente en Valdés, pero es evidente la importancia que éste da a la práctica de las enseñanzas evangélicas como el verdadero camino para lograr la salvación, por encima de ceremonias y tradiciones. Y, si en última instancia, se hacen estas críticas, es por la existencia de un problema real en la Iglesia. Erasmo y sus seguidores veían la necesidad de un cambio en las estructuras eclesiásticas y un cambio interno en los cristianos: fundamental para esos cambios era el abandono de prácticas y tradi-

ciones que oscurecían el camino indicado por la verdad evangélica. En este sentido, Valdés coincide con Erasmo al decir que detrás de las ceremonias y aparatos externos de la Iglesia se encuentra el espíritu evangélico. Pero lo que ambos critican es que esas ceremonias hagan perder de vista la verdadera esencia del cristianismo. Y era la Iglesia la que propiciaba esa situación, por lo que cada cristiano debía iniciar un cambio interno para no perderse en apariencias. También por eso, Erasmo y Valdés consideraban que todo cambio dentro de la Iglesia tendría que venir de manos que no fueran eclesiásticas. Por lo menos para Valdés, esas manos debían ser las de Carlos V.

[...] Todas estas cosas [ceremonias, misas, etc.] , aunque sean muy bien hechas, especialmente los sacramentos e antiguas costumbres de la Iglesia, pero hay otras más interiores, sin las cuales éstas no nos pueden verdaderamente dar alegría de espíritu ni confianza de bien morir. Estas son: fe, esperanza y caridad [...] De estas tres cosas dan testimonio los sacramentos e ritos eclesiásticos, las cuales, si se poseyeran en la vida, darán verdadera seguridad a nuestras ánimas al tiempo de la muerte; pero si éstas faltaren, aquellas mismas ceremonias que nos dan confianza de bien morir nos serán testimonio de muerte perpetua. (Id., p. 120).

La cuestión de las ceremonias llevó a Erasmo a enfrentarse al problema de lo externo y lo interno para lo cristiano, a qué debe dar verdadera importancia, cómo los sentidos pueden perder el alma y engañarla con las ceremonias, haciéndole perder lo esencial de ellas. Finalmente, la discusión de estos problemas hizo a Erasmo preferir la vida interior del cristiano sobre la exterior, con todo lo que esto implicaba. En esta misma línea, para Valdés la Iglesia no era el clero, sino la comunidad de cristianos. Y para él, la verdadera reforma consistía en una actitud interna y recogida, manifestada en una disciplina estricta y libertad interior. Esto lleva al autor español a distinguir dos tipos de religiosidad: la que se fija en las apariencias y en lo externo del culto, y la de los perfectos que adoran a Dios según la actitud interna (cf. F. Montesinos, Ca-rón, pp. XII-XIII).

Es obvio que esta actividad y actitud internas son las favoritas de Erasmo, sobre todo debido a los extremos a que había llegado el culto. El llegaba al punto de considerar que era preferible dejar de asistir a la iglesia si se tenía una verdadera comunidad de oración con Dios, como la que también proponía Valdés. Además, Erasmo no se oponía al culto ceremonial solamente por el oropel y la teatralidad o porque distraían al creyente de Dios, sino porque hacían incurrir a éste en una gama interminable de supersticiones, consecuencia de detenerse en lo exterior sin profundizar en la esencia del evangelio.

Una vez planteado esto por Erasmo, el siguiente paso fue hacer la relación existente entre cuerpo y alma y delimitar sus funciones. Pero no bastaba con hacer la delimitación, sino que también se establecen análogos entre ambos para distinguirlos mejor: alma y cuerpo son como templo y choza, palacio y casa, etc.

[...] Ca los que tienen sus almas limpias e puras pueden llamar a sus cuerpos templos, porque en los templos no suelen habitar sino las cosas divinas. Los que no hacen cuenta de las cosas temporales e ligeramente pasan por ellas, pueden llamar a sus cuerpos chozas, porque las chozas no las hacemos sino de prestado, para dejarlas luego en llamándonos nuestro capitán [...] (Coloquios, p.187).

Valdés utilizará el mismo concepto para defender los hechos de violencia en el saco de Roma. El Arcediano reclama a Lactancio que se hayan profanado hostias y reliquias, y Valdés, por boca de éste, aplica lo dicho por Erasmo: si el hombre es templo vivo de Dios, es más reprobable matar a un hombre y perder su alma que profanar una hostia.

Erasmo plantea también dos imágenes, que después recogerá Valdés para referirse al apego a los bienes terrenales. Estas imágenes proceden, a su vez, de la obra De Senectute de Cicerón, y lo que hace Erasmo es trasponerlas a una situación cristiana. La primera imagen es la del cuerpo considerado como mesón, pues es morada del alma. Siendo mesón, el hombre no puede poseer al cuerpo y debe estar dispuesto siempre a salir de él cuando otro así lo quisiera, en este ca

so, Cristo. Y el alma es como una fortaleza puesta en tierra de enemigos. Le debe obediencia a su capitán y siempre debe estar dispuesta a ejercitarse para entrar en combate, pues este mundo es una continua guerra para ella. Desde luego, el capitán es Cristo y la guerra se realiza contra el pecado (cf. Id., pp. 113-114). Además de la influencia que estas imágenes pudieran haber tenido en Valdés, fueron también una especie de tópico para designar las relaciones entre cuerpo y alma. Si el mismo Erasmo las toma de una tradición ciceroniana, eso implica que cualquier otro pensador cristiano pudo haberlas tomado también, como de hecho ocurrió. Sin embargo, creo que la deuda inmediata de Valdés es para Erasmo, aunque conociera la tradición, sobre todo por el tipo de contenido que el autor holandés les da y que Valdés aprovecha. Y si se continúa sobre esta línea, podría preguntarse también si este tipo de imágenes erasmianas (tomadas de la tradición clásica, como he mencionado) pudieron haber tenido alguna influencia en autores tan lejanos a Erasmo como un Ignacio de Loyola, pues se sabe que éste tuvo contacto con el pensamiento de Erasmo en su juventud, aunque después lo haya rechazado.

Finalmente, de lo dicho anteriormente, se concluye que quien sigue la doctrina evangélica trabaja para Dios, pues no es posible servir a dos amos: o se trabaja para Dios, o se trabaja para el mundo.

[...] Esto parece haber dado a entender Cristo cuando dijo que ninguno podía servir a dos señores; ca aquel se dice servir que está sujeto a alguna cosa. E por eso no es posible que sirvamos a Dios y le demos verdadero señorío sobre nosotros si servimos a las aficiones mundanas dejándonos sojuzgar de ellas. Por lo cual es menester que nosotros sirvamos a Dios, e las cosas de este mundo sirvan a nosotros. (Id., p. 129).

Erasmo refiere estas palabras a una situación individual, pero Valdés aplica también esta idea a la Iglesia como institución. Si ella, interesada en los asuntos materiales más que en los divinos, interfiere en los asuntos de otras actividades terrenales, como los reinos y la política, justo es que se vea humillada

o derrotada. Además de que esta derrota también era producto de una intervención divina: el saqueo de Roma. Por otro lado, Erasmo hace referencia a esta contradicción interna de la Iglesia en múltiples ocasiones: el tema era casi un tópico en su producción.

El pensamiento religioso de Erasmo aun se extiende por muchos caminos, y todavía de ellos toma Valdés muchas cosas. Sin embargo, creo que con el panorama ofrecido ya se tiene una idea bastante aproximada de la afluencia de pensamiento del escritor holandés al español. Sólo quiero insistir en un rasgo característico de este último: la manera como lo religioso lleva al material político y viceversa, lo que no siempre ocurre en Erasmo. Esta curiosa dialéctica será un rasgo original en Alfonso de Valdés.

III. LOS DIALOGOS DE VALDES.

A) Planteamientos políticos y religiosos.

B) Recursos literarios.

1) La dialéctica.

2) La ironía y el humor.

Según Alfonso de Valdés declara en una carta, la idea del Diálogo de las cosas ocurridas en Roma se remonta al día en que se supo en Valladolid la noticia del saqueo de la Urbe. Reunido en su casa con unos amigos, les promete opinar por escrito acerca de lo ocurrido. El tiempo transcurre y conforme llegan las noticias y aumentan los informes, siente la necesidad de escribir algo sobre el asunto. Pero también influye en él la reacción provocada por el hecho en diversos círculos del extranjero, y sobre todo de España misma. Alfonso de Valdés necesitaba "expresar su interpretación de los acontecimientos tal como tomaba forma en su conciencia de cristiano y de imperial", y cuando se decide a expresar su pensamiento a través del diálogo literario, no lo hace en latín sino en castellano.¹ Este Diálogo, a pesar de lo meditado, responde a una inmediatez, a una urgencia de aclarar cosas, no sólo para los erasmistas o un círculo escogido de intelectuales, sino también para el pueblo español. Este es uno de los motivos por los que la obra no se escribe en latín. Por otro lado, además de poner en orden una serie de cosas en el aspecto político, Valdés daba una visión erasmista-imperial sobre los problemas religiosos. De hecho, en forma y contenido, Valdés puede recordar a Erasmo, pero no es la excepción en la metamorfosis que el erasmismo español hace del maestro: Valdés habla de religión, pero llevando argumentos para la defensa del imperio, en una actitud que para Erasmo no habría sido muy honesta. Y lo inmediato del Diálogo hace que siempre se sienta detrás al secretario de Carlos V, que lo político y lo religioso se invadan, se escalonen, se interfieran. Por eso, aunque Valdés se apoya en el pensamiento erasmista al exponer y defender sus puntos de vista, en muchas ocasiones su argumentación es original, sobre todo al aplicar material diplomático o al referirse a problemas políticos. Pero cuando Valdés sigue a Erasmo o lo cita, da la impresión de un Erasmo menos precavido y más áspero (cf. Id., pp. 375-379). Esto se puede

1. Cf. Marcel Bataillon, Op. cit., pp. 364-368.

deber a lo inmediato del Diálogo con respecto a los problemas que trata, y a su carácter polémico. En cualquiera de los dos casos, Valdés era juez y parte en la discusión, lo que no siempre ocurría con Erasmo, quien siempre procuraba mantenerse equidistante con respecto a los problemas europeos. Y cuando éstos le tocaban de cerca, tenía la suficiente habilidad para mantenerse en una línea prudencial. En cambio, Valdés era secretario de Carlos V, erasmista y español, los problemas que discute están a la vuelta en el tiempo y la polémica no era algo abstracto, sino que se verifica en la realidad contra los enemigos del emperador o los emisarios del papa, como Castiglione. En esas circunstancias, era casi imposible pedir a Valdés que no fuera un "Erasmo de inspiración más áspere y menos precavido". Por otro lado, su Diálogo no era sólo una discusión apologética, sino que trataba de enunciar oscuramente un programa político para España y el imperio.

Sin embargo, Alfonso de Valdés no se conformó con hacer una apología de la paz criticando al papa y su política guerrera a través del pensamiento evangélico, sino que de los mismos acontecimientos históricos utiliza pasajes con los cuales demostrar la contrariedad habida entre los actos del papa y su cargo de Pastor de la Iglesia. A partir de esa crítica, Valdés pasará a enjuiciar la política papal en general y su relación con el emperador (cf, Id., pp. 370-371). Pero lo importante ya no será eso, sino la diferencia que se apunta entre Valdés y Erasmo para exponer la doctrina de la paz. Taimadamente, Valdés utiliza los documentos diplomáticos y su posición política, que le permite tener un conocimiento directo de los hechos, para defender sus puntos de vista. Así, no polemizará en abstracto sobre las ventajas de la paz, ni ofrecerá los mismos ejemplos que Erasmo, sino que, recurriendo a la información que posee, la defenderá y culpará al papa de romperla con ejemplos históricos inmediatos, y que, en la mayoría de los casos, estaban en posibilidad de conocimiento de la gente. En ese sentido, su alegato por la paz contra el papa tenía una efectividad innegable, al extraer de los mismos hechos históricos material con el cual atacar a sus adversarios.

El Diálogo de Lactancio fue dividido por Valdés en dos partes, división que obedece a un plan preconcebido y que, posiblemente, sea un poco apresurado. En la primera parte, trataba de exculpar a Carlos V de los acontecimientos romanos, y en la segunda "demuestra" que lo ocurrido en Roma se debió a la voluntad de Dios, como ejemplo y castigo para la cristiandad, para llevarla a vivir cristianamente. Esas dos partes son, también, premisas de las que parte el pensamiento valdesiano para desarrollar la argumentación del Diálogo. Es notable la capacidad de amplitud que Valdés tuvo para sus premisas, misma que obedecía a una sensibilidad particular con respecto al problema, y que también es parte del abrumamiento que recibe el Arcediano por parte de Lactancio. En otras palabras, el desarrollo del Diálogo obedece a la necesidad de mostrar todas las bondades del emperador y todas las maldades de sus enemigos. Pero también cumplía con la necesidad de abrumar, en el aspecto interno del texto, a uno de los interlocutores. En ese sentido, es notable el desequilibrio de la argumentación, de la toma de la palabra por Lactancio con respecto al Arcediano. Y no sólo en el aspecto interno de la relación Lactancio-Arcediano, sino en el externo de las intenciones y propósitos propios de Valdés, hay una notable intolerancia al prójimo. Lo drástico de la posición de Valdés es evidente desde el prólogo al lector, cuando dice "acordéme que no escribía a gente bruta, sino a españoles, cuyos ingenios no ay cosa tan ardua que fácilmente no puedan alcanzar" (Valdés, Lactancio, p. 2). Además del carácter discriminativo del texto, puede detectarse una conciencia nacional en Valdés, y de paso, una actitud española que él comparte: la imposición de un criterio de vida y de una verdad propias. Este patrón lo comparten España y Valdés y es asumido en el Diálogo.² Aquí, quien padece la intolerancia es el Arcediano, y ocurre un fenómeno curioso: Lactancio es el portador de un pensamiento nuevo, pero su intolerancia lo asemeja a las rígidas estructuras criticadas. En cambio, el Arcediano, aunque sea tenuemente, mantiene una posibilidad de apertura y paciencia, por lo menos desde el momento en que escu-

2. Cf. Sergio Fernández, Op. cit., p. 50.

cha y cambia sus puntos de vista por los de su interlocutor. Pero, ¿siempre hay interlocutores? En demasiadas ocasiones, el Diálogo es un largo monólogo de Lactancio, y lo que debía ser un género dialéctico en donde los participantes deben ser equivalentes para que el asunto discutido venza sobre las ideas que se le oponen, y donde las fuerzas y tensiones estén en equilibrio, se convierte en un ensayo expositivo. Por eso la desmesura formal es también una característica del Lactancio, cosa que se perderá (o se cuidará) en el Diálogo de Mercurio y Carón. También por eso el Arcediano nunca equilibra la personalidad de Lactancio, y nunca deja de sentirse como un "bulto" del campañ, actitud difícilmente justificable, pues los críticos del emperador a raíz del saqueo de Roma no eran como el Arcediano. Así, junto con la intolerancia y la desmesura formal, otra característica más es el apresuramiento para juzgar y valorar a los hechos y a las personas.

Pasaré ahora al Diálogo de Mercurio y Carón, cuyo origen inmediato fue la declaración de guerra que los reyes de armas de Enrique VIII y Francisco I presentaron a Carlos V en Burgos, el 22 de enero de 1528. Como los acontecimientos siguieron un desarrollo normal, Valdés debió atenderlos para anotar el proceso en su obra (cf. Bataillon, pp. 387-388). Sin embargo, narrar o polemizar solamente sobre estos problemas políticos habría hecho insostenible a un diálogo, además de que en el Mercurio no se da al lector todo el planteamiento del problema, pues cuando Valdés dio por terminada la obra, aún no había una solución clara al respecto. Por las razones dichas, Valdés debió añadir un discurso polémico de tipo religioso, ético y moral en el que nuevamente volvía a plantear problemas característicos del pensamiento erasmista. Con ese "añadido", el Diálogo ganó en fuerza y equilibrio, adquiriendo incluso más importancia esta parte que el problema estrictamente político. El "añadido" consistió en un repaso de los diferentes estratos sociales para criticarlos adecuadamente, y Valdés recurrió para eso a la tradición medieval de las danzas de la muerte. Estas fueron renovadas por el sentimiento religioso del autor, según el espíritu erasmista. Pero la

crítica se inicia desde las peregrinaciones de Mercurio, en las que conoce varios estados del hombre (cf. Id., p. 391). Pero aunque su recorrido le permite un conocimiento de la situación política y religiosa, es más externo y superficial que el que se tendrá con el repaso acucioso de las almas interrogadas por Mercurio y Carón. El recurso que ofrecían las danzas de la muerte permitía también una refutación a los mismos personajes y un enfrentamiento más profundo de dos maneras de pensar. En esto, el espíritu valdesiano rectificó y agregó considerablemente a la danza de la muerte: la fe evangélica y la ironía, lo minucioso de los interrogatorios, la finalidad de éstos y de la obra misma, etc. Y lo que hace recordar a las danzas de la muerte en el Diálogo, son tanto las escenas como la estructuración. Pero Valdés modifica la intención sensiblemente, sobre todo en el aspecto religioso. Además del factor de la gracia divina, está el elemento humanista procedente de la doctrina de Erasmo, y de esta manera, la gracia divina del evangelismo será lo más importante de la discusión religiosa (cf. Id., p. 397). Por lo demás, que Valdés recurriera a la danza de la muerte, no tiene nada de extraño, pues la mejor manera de analizar los estados sociales desde una perspectiva amplia (es decir, terminada como para echar una ojeada hacia atrás) era el desfile de las almas que van al cielo o al infierno. Para la discusión simbólica que se proponía Valdés, hubiera sido imposible entrevistar al mal rey o al mal predicador a la manera de la discusión Lactancio-Arcediano, pues la verosimilitud habría sido afectada por la reunión de tal cantidad de personajes, sin contar aquí la presencia de los personajes buenos. Y por otro lado estaba la inserción del problema entre Carlos V y Francisco I. La aglutinación de todos estos elementos en un diálogo presentaba varias cuestiones de estructura y organización, por eso Valdés no sólo toma una tradición para manejar el Diálogo de Mercurio y Carón, sino que también era la solución más adecuada para el planteamiento de todos sus temas. Por si fuera poco, el recurso "estaba en el aire" en aquella época y la solución se hacía comprensible para los lectores.

En esta obra hay, además, otras alusiones a diversos fenómenos contemporá

neos. En el episodio del "buen casado" o buen cristiano, Valdés proponía el ideal optimista del evangelismo religioso, y en la segunda parte del Diálogo hablará de la "buena casada", episodio gemelo del de la primera parte. En el caso de la buena casada, el personaje sufre un mal marido y lo transforma con su piedad, es docta, sabe latín y transmite a otras mujeres lo que Dios le ha enseñado. El contenido del episodio recuerda el coloquio Mempsigamos de Erasmo, y la figura de la buena casada a las alumbradas españolas María Cazalla, Isabel de Vergara y Ana Osorio. Por si fuera poco, el personaje se abandona a la voluntad de Dios, no ora por orar y destierra las supersticiones y la hipocresía de su hogar (cf. Id., pp. 397-398). Ciertamente, Valdés propone un ideal cristiano, pero sus modelos parecen haber sido escogidos entre los alumbrados. Sus personajes son simpáticos pero en este caso se acercan peligrosamente a una realidad perseguida por la Inquisición. La verdad es que las fuentes de los personajes del buen casado y la buena casada no pueden ser determinados con claridad, pero es comprensible la suspicacia del Santo Oficio con respecto a su procedencia y la filiación de Valdés.

Lo que he dicho antes explica por qué tanto el Diálogo de Mercurio y Carón como el Lactancio, deben considerarse como obras de circunstancias: hechos externos los producen, y la reflexión contenida en ellos será sobre esos mismos hechos. Pero aunque ambas obras parten de una circunstancia, puede considerarse que el Mercurio es una obra más rica que la que le precedió: el pensamiento moral y político es más variado, hay una separación más clara del contenido estrictamente político y del moral, además de que los artificios literarios y el lenguaje adquieren mayor gracia y consistencia (cf. Id., p. 388). La circunstancialidad de la obra de Valdés permite ubicar su tipo de inspiración y la trayectoria que debían seguir sus exposiciones. Aparentemente, él no era un autor que escribiera para plantear problemas, como lo hacían Erasmo o Juan Luis Vives, y eso explica también lo exiguo de su obra: solamente los dos Diálogos y su correspondencia. Posiblemente esto tuviera como origen la concepción de que se de

bía escribir sólo al tener algo importante que decir, y se relacionaría con lo que el erasmismo pensaba acerca de la literatura profana o "trivial".

Una semejanza que se puede establecer entre los dos Diálogos de Valdés es la relación que hay con los interlocutores: Lactancio y el Arcediano, Mercurio y Carón. Entre los primeros, Lactancio tiene la función de convencer al Arcediano, que, por lo ocurrido, está contra la política del emperador y a favor del papa. Conforme el texto avanza, Lactancio se afianza como árbitro supremo y como exponente de la razón, frente a la ignorancia del Arcediano y su incapacidad para justificar sus puntos de vista. Aunque más atemperado, en el Diálogo de Mercurio y Carón hay un esquema similar: Mercurio ha visto en la tierra a unos elegidos, a personas que intentan llevar a la práctica la philosophia y la pax christi. Entre esas personas está el emperador. Carón reacciona contra esto porque la suspensión de la guerra lesiona sus intereses financieros al no haber almas para cruzar la Estigia. Pero poco a poco, junto con Mercurio, interroga a las almas desde una perspectiva valdesiana. El uso de esquemas similares en los dos textos de Valdés responde a una visión unitaria de los problemas que él aborda en esa discusión. Por eso, en ambas obras puede observarse un mismo espíritu a pesar de las diferencias: el intento de explicar una serie de malentendidos o de justificar situaciones. Generalmente, esto ocurre siempre en lo político y se relaciona con el emperador. Cuando Valdés no explica, critica y propone, y lo hace casi siempre en el plano religioso. Aquí cambia el tono, porque además se está moviendo dentro del terreno erasmista, aunque después hay una fusión en las actitudes de Valdés: cuando critica y propone une lo político a lo religioso, creando una entidad nueva e indisoluble. Esto ocurre en el Lactancio, al insinuar que Carlos V, al asumir el imperio universal cristiano, unirá al mundo en el amor de Cristo. Y en el Mercurio al proponer la imagen de Polidoro, el buen rey. De modo que una estructura similar, en ambas obras, tiene una finalidad similar, en el plano ideológico. El mecanismo y el espíritu de Valdés es el mismo a pesar de las diferencias impuestas por el material y por las causas de ambos Diálogos.

Entre algunas de las diferencias resalta, por lo pronto, el cambio de tono del primer Diálogo al segundo, en el que la intolerancia tiene una mayor diplomacia. Así, si en uno había irritación, en el otro la razón tiene mayor fuerza. Y estas diferencias de tono, tan importantes, aparecieron a pesar del poco tiempo habido entre la elaboración de ambos: 1527 y 1528 (cf. Fernández, pp. 49-50). Cambiar el tono implicó también un cambio de actitud, pues en el Diálogo de Mercurio y Carón Valdés se vio obligado a presentar una mayor objetividad en el juicio de los hechos históricos, misma que él resuelve al exponer, más o menos con veracidad, los hechos diplomáticos y políticos relacionados con el emperador y que él conocía por su función de secretario imperial. La objetividad del segundo Diálogo pretende lograrse combinando lo humano con el ultramundo, en donde los seres mitológicos alternan con las almas que van al cielo o al infierno, mismas que son símbolos para Valdés. Pero a pesar de otras semejanzas y diferencias, hay una macroestructura que se repite en las dos obras: la presencia de dos partes, una crítica y pedagógica, otra constructiva y utópica, y las dos abarcan a la Iglesia y al Estado (cf. Id., p. 54). La estructuración de los textos se muestra más abigarrada en el Diálogo de Lactancio, pues la crítica más acerba puede mezclarse con planteamientos utópicos. Eso no ocurre con el segundo Diálogo, donde la voluntad de objetividad de Valdés le hace dar un mayor orden a sus planteamientos: primero presenta a las almas condenadas, a las lacras políticas y religiosas que desea reformar. Después aparecen las ánimas salvadas, la parte utópica, la reforma valdesiana encarnada. Y un ejemplo de la objetividad que desea Valdés consta en sus palabras, cuando dice que al criticar o alabar los estados religioso y matrimonial no lo hace por algún interés personal, puesto que él no es ni religioso ni casado. Por otro lado, la única manera que tenía Valdés de resolver sus Diálogos era por la personalización de símbolos de los estados civiles y eclesiásticos: el mal predicador, el buen rey, etc.

El Diálogo de Mercurio y Carón es más amplio que el de las cosas ocurridas en Roma, no sólo por su extensión física, sino por la temporalidad que encie

rra. El Diálogo de Lactancio se ocupa sólo de los acontecimientos relativos al saqueo de Roma, y en torno a ellos se realiza toda la discusión. En cambio, el Diálogo de Mercurio y Cardón maneja dos temas paralelos: uno, literario e ideológico, en el que por medio de las almas que llegan con Cardón se conocen diversos aspectos y personajes representativos de la sociedad cristiana. El otro, es estrictamente político, y se remonta desde el nombramiento de Carlos V como emperador hasta los desafíos, antes nombrados, cruzados entre el emperador y Francisco I. O sea que, entre los hechos comentados, aparece el saqueo de Roma junto a la batalla de Pavía y otros problemas diplomáticos. El primer Diálogo discute un problema central para la política española, mientras el segundo pretende dar una visión amplia de los hechos más importantes del imperio para demostrar la perfidia de los otros y los obstáculos que Carlos V tiene que superar para la realización de su idea imperial.

A pesar de la similitud de temas, de algunos planteamientos y de su origen, el Diálogo de Mercurio y Cardón es muy distinto al de las cosas ocurridas en Roma, desde el mismo hecho de que la exposición de éste es apasionada frente a la mayor serenidad del Mercurio. Además de que los problemas romanos ocupan un lugar muy secundario y de que la defensa de la política será muy distinta, pues Valdés trata de resaltar la buena voluntad de Carlos V y la perfidia de sus enemigos. Esto se logrará por la presentación de auténticos documentos de la cancillería y de argumentos de una persona que conocía su oficio político (cf. Batillon, p. 389). Es absurdo, por eso, considerar que el Mercurio es como una continuación del Lactancio: ambos nacen de problemas políticos distintos, y en ellos se ventilan problemas morales y religiosos de distinto tipo. A esta diferencia ayudó también el tiempo transcurrido entre uno y otro Diálogo, pues en él Valdés pudo asimilar las experiencias con respecto al escándalo que provocó el Lactancio en gente como Castiglione. Esa experiencia redundó en una mayor prudencia y cautela en los juicios del Mercurio y en lo relativo al proceso de su elaboración.

A) PLANTEAMIENTOS POLITICOS Y RELIGIOSOS.

Los planteamientos político-religiosos de Valdés no son fácilmente escindibles, pues por la noción religiosa del imperio él relacionaba continuamente los problemas políticos con los religiosos. En ocasiones los separa y los critica o comenta de una manera aislada y abundante, pero, por ejemplo, la mayoría de las situaciones presentadas en el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma se relacionan por una dialéctica causa-efecto: el papa no sólo es una autoridad religiosa sino un problema político, el saco de Roma fue un hecho militar que obedecía designios divinos, etc. Y, repito, esto se debe a la visión providencialista de la idea imperial y de las empresas hispánicas. Pero en Alfonso de Valdés no había separación entre la misión providencial de Carlos V y la reforma erasmiana de la fe. Por esta razón, la culminación de la victoria será la reforma eclesiástica y de la cristiandad por el emperador, posibilidad que no sólo es tal para Carlos V, sino una obligación, pues resistirse a la realización de la reforma sería eludir su misión providencial. Además, para Valdés, la reforma es la justificación misma de la política imperial, reforma cuya esencia se encontraba en el cristianismo evangélico de Erasmo (cf. Bataillon, pp. 381-382). No separar los destinos imperiales de España de la reforma religiosa, no era solamente característica del pensamiento de Valdés, sino que era una constante en intelectuales y políticos españoles. Esta situación tan extraña se ejemplifica mejor con la admiración de Erasmo ante esto. Erasmo no participó de la euforia erasmista y española por el saco de Roma y era tradicional su deseo de no comprometer su pensamiento religioso y humanista mezclándolo con cuestiones políticas, o simplemente, relacionándolo con cualquiera de las corrientes políticas de la época, ya fuera Francisco I, Enrique VIII, Carlos V o el papado. Ejemplar es el hecho de que Erasmo no aceptara residencia en ninguna corte ni relación oficial con ellos.

El Diálogo de las cosas ocurridas en Roma presenta varios planteamientos de índole política y religiosa, pero éstos vienen a ser variantes y desarrollos

de dos tesis fundamentales: la inocencia del emperador en los acontecimientos romanos y el carácter providencial de éstos, como un juicio de Dios. A estas tesis se refieren todos los elementos que componen el Diálogo, de tal manera que lo que aparenta ser una digresión no es sino un camino paralelo que refuerza la proposición fundamental de Valdés: tales son los temas de las indulgencias, de las reliquias, de los sacrilegios, etc. (cf. Id., pp. 369-370). Por otro lado, que ésas sean las tesis fundamentales de la obra, y que en el Diálogo de Mercurio y Carón puedan distinguirse con claridad los niveles político y religioso y su importancia, indica la peculiar orientación del erasmismo español y del compromiso valdesiano: lo político y lo religioso se funde, y no sólo parecen quedar equilibrados, sino que lo religioso llega a condicionar a lo político. Este condicionamiento podía ser externo (el juicio de Dios) o interno, como las relaciones entre el emperador y el papa, las causas de la guerra entre ellos, los motivos religiosos de la política imperial, etc.

Valdés tuvo la oportunidad de seguir de cerca los acontecimientos históricos, y eso se refleja en el detallamiento de los dos Diálogos, lo cual era posible por su calidad de secretario del emperador. Sin embargo, este conocimiento de primera mano de los hechos, gracias a la documentación que pasaba por manos de Valdés, no impedía que la situación histórica fuera interpretada o manipulada según conviniera a sus intereses. Incluso, el estar tan cerca de las fuentes de los acontecimientos le permitía manejar ventajosamente una serie de datos que, unidos a su argumentación, podían derrotar en el terreno dialéctico al Arcediano.

Valdés defiende la moral cristiana y la paz como un deber del cristiano, opuestos a la guerra, y posiblemente sea la primera vez que se utiliza el lenguaje del pacifismo, aunque sea oficiosamente.³ Porque si el Diálogo de Lactancio defiende la paz a pesar de la catástrofe ocurrida en Roma, en el Diálogo de Mercurio y Carón se justifican los actos bélicos del emperador como provocados por

3. Cf. Fernández Montesinos, Carón, ed. cit., p. X.

sus adversarios. Un poco taimadamente, Valdés ponía así en paz su conciencia: justifica los actos imperiales por medio de un complejo mecanismo de defensa basado en la ideología erasmista. Y con esto no quiero decir que Valdés obrara de mala fe, pues lo más probable es que actuara y escribiera de buena fe, convencido de lo que afirmaba.

Además de las razones políticas que Valdés pudiera haber tenido para condenar al papa, lo que más le critica en el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma es que siendo el vicario de Cristo en la tierra y cabeza visible de la Iglesia, someta los intereses espirituales a los materiales, no sólo con el riesgo de poner en peligro a la cristiandad, sino sacrificando sus vidas y sus almas.

[...] ¿Donde halláis vos que Jesu Cristo instituyó su Vicario para que fuesse juez entre príncipes seculares, quanto más executor y revolver de guerra entre cristianos? ¿Queréis ver qué lexos está de ser Vicario de Cristo un hombre que mueva guerra? [...] ¿Dónde halláis vos que mandó Jesu Cristo a los suyos que hiziesen guerra? [...] Donde ay guerra, ¿cómo puede aver caridad? Y seyendo éste el principal conocimiento de nuestra fe, ¿queréis vos que la cabeza della ande dél tan apartada? Si los príncipes seculares no hazen guerra, no es de maravillar, pues como ovejeas, siguen a su pastor. Si la cabeça guerrea, forçado es que peleen los miembros. Del Papa me maravillo, que debería de ser espejo de todas las virtudes cristianas y dechado en quien todos nos havíamos de mirar, que haviendo de meter e mantener a todos en paz y concordia, aunque fuesse con peligro de su vida, quiera hazer guerra por adquirir y mantener cosas que Jesu Cristo mandó menospreciar, e que halle entre cristianos quien le ayude a una obra tan nefanda, execrable y perjudicial a la honra de Cristo. ¿Qué ceguedad es ésta? [...] ¡O sangre de Jesu Cristo, tan mal de tus Vicarios empleada! ¡Que de ti saque dineros ésta para matar hombres, para matar cristianos, para destruir ciudades, para quemar villas, para deshonorar donzallas, para hazer tantas viudas, tantos huérfanos, tanta muchedumbre de males como la guerra trae consigo! [...] Y aun no contento con todo esto, el Vicario de Jesu Cristo, ya que teníamos paz, nos viene a mover nueva guerra, al tiempo que teníamos los enemigos de la fe a la puerta, para que perdiésemos, como perdimos, el reino de Ungría, para que se acabasse de destruir lo que en la cristiandad quedaba [...]

4. Alfonso de Valdés, Diálogo de las cosas ocurridas en Roma, ed. cit., pp. 21-27.

En oposición a esto, el Diálogo de Mercurio y Carón plantea el ideal de una realeza perfecta, en la que la voluntad del rey consiste en buscar el bien de todos. Valdés opone esta concepción a las voluntades tiránicamente arbitrarias. De esto concluye, como lo hizo Erasmo, que el rey gobierna para servir al pueblo, no para servirse de él. Estas ideas tan fundamentales parecen proceder de la Institutio principis christiani (cf. Bataillon, p. 390). Finalmente, el texto de Valdés abandona el aspecto crítico y la inmediata polémica religiosa para afirmarse en el postulado de un ideal: el buen rey. En todo el Diálogo Valdés critica el estado de cosas social, político y religioso a través de diversas figuras y situaciones. Incluso, propone ideales a través de algunas figuras como la buena casada, el buen obispo, etc. Pero en donde Valdés propone la imitación y un esquema de vida para ser aplicado cabalmente, será en la figura del buen rey. Es decir, se hace evidente que al autor le preocupa grandemente la situación del gobierno de los pueblos por todo lo que implica la teoría imperial. De esta manera, señala los cambios posibles en varios estratos de la sociedad, no en las capas sociales: sacerdotes, obispos, casados, etc. Esos estratos sociales ocupan toda la sociedad, y una vez que haya logrado ser cambiada por el espíritu evangélico, la figura del buen rey "obraría maravillas" en ella, en una constante interrelación que en mucho dependería del rey.

En este buen rey propuesto por Valdés se ha visto una antítesis del contemporáneo príncipe de Maquiavelo. En ese largo episodio del Diálogo de Mercurio y Carón, el autor une la moral cristiana con el arte de gobernar de una manera estrecha. Polidoro, el buen rey, evolucionó de un mal gobierno a la utopía de un príncipe perfecto en el cristianismo, y un rasgo muy importante de su evolución es que ha sido tocado por la gracia: la virtud que alcanza se corresponde en sentido opuesto, como en san Pablo, con la degradación moral de antes. También la mayoría de los elementos que conforman al buen rey se encuentran en la Institutio principis christiani de Erasmo (cf. Id., p. 400). En la oposición entre el buen rey de Valdés y el príncipe de Maquiavelo ya se ve la diferencia de

concepción de lo que era la noción de estado para un pensador político moderno y para uno medieval. Desde la unión de moral cristiana y política, la diferencia es radical. El aspecto de la gracia y considerar que el rey es pastor sometido a Dios, podía ser una actitud que se confiaba reflejar en Carlos V, pero no tenían nada que hacer ante la visión política europea del siglo XVI. En este sentido, Alfonso de Valdés participa plenamente de lo medieval de la idea imperial de Carlos V y del paradójico rezago español frente a Europa.

En el Diálogo de Lactancio es evidente el enfrentamiento entre hechos e ideas, en el cual aquéllos resultan perdedores. Esto ocurre porque Lactancio defiende a una república cristiana utópica, que, desde luego, es ideal. Así, Lactancio, voz de Valdés, plantea un cristianismo reformado y no por reformar, lo que provoca que los hechos históricos deben adecuarse, de cualquier manera, a la idea, no importa que la realidad se altere con el torcimiento. Por eso, para Valdés, no existe, aparentemente, temporalidad alguna entre la Iglesia de los discípulos de Cristo y la de Clemente VII, lo que implica que el cristianismo "es un ser y no un acontecer, de tal modo que la historia no podrá mudarlo" (cf. Fernández, p. 51). Partir de una realidad deseada y transformar a la verdadera realidad por la otra, es un fenómeno muy interesante en Valdés. Para él, esto debía hacerse por una razón vital: defender al emperador, proponer un evangelismo realizado, etc., pero para los lectores del siglo XX eso se convierte en un asunto literario, en un mecanismo de ficción. Cuando la polémica ha perdido actualidad, lo literario y lo ficticio de Valdés son unos de los principales atractivos, y todo lo que él enuncia en sus Diálogos forma parte de lo literario. Esa lectura no era posible en el siglo XVI. A pesar de todo, es evidente la voluntad de cambiar la realidad a través de la palabra, de proponer una realidad literaria sustituta de la europea. En la realidad propuesta por Valdés, la mayoría de los elementos nuevos son oposiciones a fenómenos existentes en la Europa de su tiempo, fundamentalmente con un marcado signo religioso que matiza a lo político.

En el mundo renovado que propone Valdés cesarían las prohibiciones

alimenticias, se replantearía el problema del calibato, se suprimiría la jurisdicción eclesiástica y se llegaría a una justicia ideal en el plano civil, pues se recompensaría la virtud y se daría riqueza a quien supiera usarla. Esta reforma giraba alrededor de Carlos V (cf. Bataillon, p. 382). El pensamiento utópico de Valdés no es, sin embargo, una utopía en el sentido en que antes lo he dicho. Las reformas políticas no se entienden sin las religiosas y Valdés confía en que, resolviendo las anteriores, las políticas se darán por añadidura. También de ahí la preocupación religiosa por las actividades imperiales y el mesianismo: resuelta la universalidad cristiana, se resuelven las demás necesidades humanas. Por otro lado, al "nuevo orden" no se plantea sistemáticamente, si no que debe ser inferido de las proposiciones y críticas generales de Valdés.

Una consecuencia del torcimiento de la realidad por Valdés son los malabarismos que se ve obligado a realizar con Dios en los Diálogos: no importa la cualidad o las características de los hechos históricos, lo que Valdés reprueba o castiga está permitido por Dios. Así, éste se convierte, repentinamente, en un productor de males, y el planteamiento va a producir varias contradicciones en los textos valdesianos. Por ejemplo, Valdés dice que Dios ha permitido la desobediencia de Lutero para castigar los pecados de Roma, pero en otra parte critica las "deshonestas injurias" del mismo. También por eso, Valdés hace permitir a Dios que Francisco I sea enemigo del emperador, sin que en ningún momento se plantee la salvación del rey francés. Y también Dios permite los sacrilegios y las profanaciones en las iglesias: Valdés siempre tiene una justificación para todo (cf. Fernández, pp. 54-55). Así, puede establecerse una constante en los textos de Valdés: el salto de la realidad a la ficción. Siempre un fenómeno histórico concreto le permitirá el salto al terreno de la invención, por lo que su procedimiento aleja al Diálogo de las cosas ocurridas en Roma de la exposición y discusión realista y centrada de un asunto histórico-político, para acercarlo más a la fabulación artística. Esta metamorfosis, ya lo he dicho, le da el tiempo. Es obvia la nula objetividad de una dialéctica como la de Valdés. Y

por eso, sobre todo en el Diálogo de Lactancio, es abrumadora la presencia del autor omnipotente que manipula a su antojo a todos los personajes. No sólo a Lactancio y al Arcediano, sino también a los que intervienen sin voz en su obra: el papa, el emperador y otros más, y junto con ellos, Dios. De alguna manera, Valdés es una pequeña deidad moviendo a su antojo las piezas y los engranes de una realidad compleja. Por eso en él hay un aparente providencialismo histórico aplicado a Carlos V o a Erasmo, puesto que cuando se refiere al emperador afirma que es Dios quien ha realizado los hechos por él y mueve a las personas según su propia voluntad, que de alguna manera es la de Valdés (cf. Id., p. 55). Y así, una vez más, se ve a éste como un gran titiritero que mueve a Dios, que a su vez mueve al emperador. En ese sentido, hay otro tipo de providencialismo: el de creer o imaginar que Dios está respaldando (y dependiendo de) la voluntad española de expansión y de reforma: España se impone a Dios. Pero este providencialismo conduce a otro: Valdés como artífice máximo de la voluntad divina y de los actos del emperador. Ese "providencialismo personal" hace que sea Valdés quien dé sentido a los problemas españoles en Europa y a la reforma evangélica de Erasmo, y que él sea el intérprete de la voluntad divina y del transcurrir histórico contemporáneo. El papel que asume Valdés es más significativo al recordar su intolerancia con el pensamiento de otros que no sean españoles, porque sólo la interpretación española es la posible, así como sólo los actos españoles tienen validez por estar respaldados por Dios. Y una vez más, el respaldo divino es la quintaesencia valdesiana.

Valdés propone como modelo del cristianismo piadoso a un hombre que paulatinamente va evolucionando a un cristianismo en espíritu y cuya vida es una constante oración, teniendo una actitud de desprendimiento con respecto a las ceremonias y los bienes temporales. Esta piedad erasmiana estaba trazada en la Confabulatio pia y encuentra un punto de referencia y grandes semejanzas con los deja dos. Ya Mercurio hablaba de unos cuantos hombres que seguían la doctrina de Cristo y que debían esconderse de los demás hombres por molestarlos con su ejem-

plo. Esta referencia puso en guardia, posteriormente, a la censura inquisitorial, pues creyó ver en el modelo del cristiano piadoso una apología de los alumbbrados. No es posible establecer si esto es correcto o Valdés se refería a una experiencia personal, como propone Bataillon (cf. Bataillon, pp. 395-396). Como quiera que fuese, las semejanzas entre los alumbados y la piedad erasmista, con su cristianismo en espíritu, no podían dejar de aparecer. Ya he visto cómo los alumbados tomaron una serie de preceptos erasmistas y los aplican, adhiriéndose a la gran eclosión de Erasmo en España. Y de esta manera, aunque Valdés no lo quisiera, reflejaba de alguna manera a los alumbados, a pesar de que su intención fuera reflejar a los erasmistas, o proponer teóricamente al cristiano erasmizado.

En el Diálogo de Mercurio y Carón Valdés propone los ideales de una santidad seglar. También aparecen los ideales de la santidad religiosa, pero son menos importantes y numerosas que la otra, pues incluso la figura de Polidoro, con toda su riqueza y connotaciones, pertenece al ámbito de la santidad seglar. En este terreno, Valdés se atrevió a hablar mal del celibato, la virginidad y los estados religiosos, aunque estos últimos matizados por lo dañino que eran para las personas sin inclinación a ellos (cf. Id., p. 398). De esa manera, aunque Valdés afirma en el prólogo del Mercurio que no se le puede tachar de tendencioso, su opinión está con los seglares y él mismo lo era. Lo que ocurre es que, a pesar de considerar la importancia del estado religioso en la formación de las almas, su influencia y su cualidad de guía espiritual en la presencia de un buen obispo, Valdés está de acuerdo sin condiciones con el precepto erasmiano de que monachatus non est pietas.

Ya es proverbial aquella crítica hecha por Erasmo a las reliquias de la cruz: las astillas repartidas por Europa serían suficientes para construir un barco con todo y su carga. De la posibilidad de llevar el asunto de las reliquias hasta el absurdo, Valdés hizo buena aplicación en el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma, haciendo no solamente una crítica al provecho financiero de

quienes traficaban con objetos sagrados.

[...] hallaréis muchas reliquias que os las mostrarán en dos o tres lugares. Si vais a Dura, en Alemania, os mostrarán la cabeza de Santa Anna, madre de Nuestra Señora, y lo mismo os mostrarán en León de Francia. Claro está que lo uno o lo otro es mentira, si no quieren dezir que Nuestra Señora tuvo dos madres o Santa Anna dos cabeças. Y seyendo mentira, ¿no es gran mal que quieran engañar a la gente y tener en veneración un cuerpo muerto que quizá es de algún ahorcado? [...] (Lactancio, pp. 121-122).

Fue sobre todo al tono y el contenido de la crítica religiosa de Valdés la que le ocasionó numerosos problemas entre la ortodoxia. Y como él siempre unió lo político y lo religioso, los problemas se extendían a niveles políticos y diplomáticos. Baste recordar los problemas tenidos por el secretario de Carlos V con Castiglione, nuncio papal, no sólo por los atrevimientos en materia religiosa, sino sobre todo por la interpretación política de los acontecimientos históricos y las referencias al papa. Desde luego, todo escándalo se justificó siempre por el lado de la religión, es decir, la acusación de herejía.

Lo que reprende [Olivar, el censor del Diálogo de Lactancio] es la audacia de Valdés y los posibles resultados de esa crítica al re percutir en el pueblo. Encuentra atrevidos los ataques al Papa, cree una temeridad juvenil su interpretación de los juicios divinos, sobre todo en un diálogo en romance, cuya difusión ha de ser causa de mayor escándalo.⁵

Debe enfatizarse lo que más preocupaba a los censores de los Diálogos: podían pasar ciertas críticas o comentarios considerados fuera de tono, pero lo que más preocupaba era el hecho de que la obra estuviera escrita en castellano y no en latín. Mientras los textos fueran del conocimiento de los eruditos, no había problemas, pero su divulgación sí resultaba peligrosa. Es necesario comentar también que algunas personas, como el arzobispo de Santiago, no encontraran nada reprobable en los textos (concretamente en el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma). Sin embargo, los Diálogos de Valdés aparecieron en el primer Indi-

5. Fernández Montesinos, Lactancio, ed. cit., p. LXXI.

ce español (1530 o 1531-1547). Por tratar de defender los intereses imperiales y la posición española ante Europa, por adherirse a la doctrina del evangelismo erasmista y por su originalidad, Alfonso de Valdés terminó por ser visto con desconfianza por la Inquisición, entidad que velaba por los intereses políticos y religiosos del imperio español.

B) RECURSOS LITERARIOS.

Una de las posiciones más extrañas en un pensador tan avanzado como Erasmo era el desprecio por las lenguas romances, en tanto que significaban la falta de unidad lingüística frente al latín. Erasmo aceptaba el hecho, pero en uno de sus Coloquios llegó a decir lo siguiente:

ANTRONIO.- ¡Como si no hubiese también en latín libros deshonestos y mentirosos!

MAGDALIA.- Sí hay, mas son muchos más los verdaderos e limpios, lo cual no acaece en castellano. Que nadie, por nuestros pecados, se pone a escribir en romance sino vanidades, e los varones sabios páreales menoscabar mucho su honra y saber si escribiesen en romance, porque no miran cuánto podrán aprovechar sino cuánta gloria sacarán de su trabajo cuando escriben.⁶

En este sentido, Valdés es menos erasmista que Erasmo, pues su actividad literaria contradice lo afirmado por su maestro. Por esa razón creo que debe señalarse como un recurso muy importante de Valdés el uso del castellano en sus Diálogos, pues con ellos lograba una amplia difusión de sus ideas. Aunque la historia de la difusión de los textos valdesianos pudiera no coincidir con este supuesto, es evidente que una de las mayores críticas que se hacía a sus obras era el que estuvieran escritas en castellano: podían tolerarse ciertas opiniones, pero que éstas aparecieran en romance y se difundieran era lo realmente peligroso.

Para terminar con Erasmo en el terreno de los recursos literarios de Val-

6. Desiderio Erasmo de Rotterdam, Coloquios, ed. cit., p. 162.

dés, me referiré a la muerte del buen cristiano en el Diálogo de Mercurio y Carón. Para dar a su personaje una digna muerte, adecuada a la que ha vivido, Alfonso de Valdés recurre al coloquio Funnus, haciéndole rechazar las ceremonias exteriores que debían acompañarlo en sus últimos momentos: no se preocupa de los actos luctuosos posteriores a su muerte, decide no vestir ningún hábito, etc. La piedad de todo este pasaje no sólo es erasmiana por el espíritu, sino por la directa procedencia de una obra de Erasmo. Con todo, más erasmista que Erasmo, Valdés se muestra más abrupto e impaciente y hace que su personaje sea más enérgico en sus discursos (cf. Bataillon, pp. 396-397). Ya he hablado antes de las influencias de Erasmo en Valdés, por eso sólo quiero señalar un aspecto de lo que dije: Valdés toma de su maestro temas, recursos y situaciones. Y considero que debe ser tomado como recurso valdesiano el que acentúe o radicalice los elementos tomados de Erasmo. Generalmente, también hay una tendencia a lo hiperbólico en Valdés, pero en el aspecto ideológico lo que hará es extremar situaciones que ya ha planteado Erasmo. Estrictamente, no hay replanteamientos, pero sí la tendencia a llevar un poco más lejos el pensamiento erasmiano.

En el "Prohemio al lector", Alfonso de Valdés justifica la existencia del Diálogo de Mercurio y Carón y explica el esquema general de la obra así como algunos de los recursos literarios: aparición de nuevos personajes, interpolación de historias mezcladas con "algunas gracias y buena doctrina". Todo el aparato literario está edificado pensando en un público aburrido solamente por la exposición del desafío entre Carlos V, Francisco I y Enrique VIII, pero está destinado a fortalecer y aligerar la parte doctrinaria del Diálogo. Por eso las "gracias" tienen como destino la doctrina, y el carácter de "invención" que Valdés reconoce en su texto está cuidadosamente circunscrito a una literatura crítica y no de pasatiempo o de mera invención. Pero aunque el erasmismo no veía con buenos ojos a la "literatura ociosa", satisfecha en el juego lúdico de la invención, Valdés no deja de soslayarla o sentirse atraído por ella, ya fuera en atención al lector o por presentar una enseñanza bajo el atractivo de un bello artificio.

No sé si se pueda pensar que Valdés crea toda la discusión religioso-moral sólo por una necesidad de equilibrio literario, pues ésta alcanza un nivel que rebasa la función de simple mecanismo, pero sí es evidente que la sabiduría literaria de Valdés le hizo ver la monotonía que se hubiera seguido solamente con el planteamiento político. Para resolver el problema, hace que Mercurio obtenga de Carón el permiso para interrogar a las almas que pasan por allí, ya sea al infierno o al cielo. En estos respiros del discurso político, Valdés da rienda suelta a su pensamiento y se libera de la crónica de un problema diplomático (cf. Id., p. 389). De esa manera, por el mecanismo de intercalar interrogatorios, Valdés da mayor fuerza al Diálogo, evita la monotonía y logra unir con habilidad dos entidades distintas (un incidente diplomático y la crítica religiosa), dando una mayor trascendencia a lo que, de otro modo, se hubiera convertido en una discusión política sobre un asunto de menor trascendencia que el del Diálogo de las cosas ocurridas en Roma.

Precisamente al final de este Diálogo Valdés introdujo un elemento anecdótico que resulta interesante por lo inesperado, ya que alivia la tensión producida por el diálogo de los personajes. Pero además interrumpe un punto que necesariamente era peligroso e insoslayable en la discusión: ¿qué hará el emperador si su obligación es reformar a la cristiandad gracias a la coyuntura del saqueo romano? Justo cuando Lactancio va a dar su respuesta, sobreviene la escena en cuestión, que además de introducir a un tercer personaje, el Portero de la iglesia, recalca el paso del tiempo para la verosimilitud del texto: ya está anocheciendo:

PORTERO.- Mirad, señores: la iglesia no se hizo para hablar, sino para rezar. Saldos afuera, si mandardes, que quiero cerrar la puerta.

LACTANCIO .- Bien, padre, que luego vamos.

PORTERO.- Si no queréis salir, dexaros he encerrados.

ARCIDIANO.- Gentil cortesía sería essa; a lo menos no os lo manda assí San Francisco.

PORTERO.- No me curo de lo que manda Sant Francisco.

LATANCIO.- Bien lo creo. Vamos, señor, que tiempo habrá para acabar lo que queda.

ARCIDIANO.- Holgara cosa estraña de otros lo que començastes; mas, pues assí es, vamos con Dios, con condición que nos tomemos a juntar aquí mañana.

LATANCIO.- Mas vamos a Sanct Benito, porque este fraile no nos torne a hechar otra vez.

ARCIDIANO.- Bien dezís; sea como mandáredes.

(Lactancio, pp. 155-156).

Además de que la introducción del tercer personaje sirve a Valdés para ironizar sobre las órdenes mendicantes y reafirmar lo dicho en el Diálogo, la inclusión de este pasaje le permitió dar un buen cierre a la obra, en lugar de hacerlo al terminar la discusión. Este problema lo presentaban muchos de los diálogos de la época: un final abrupto. Por otro lado, el resto de la discusión ya se entiende por dónde va a desarrollarse y cuáles serán sus conclusiones.

Una forma que Valdés usa para vitalizar sus textos, es el aprovechamiento de muletillas, repeticiones y otras formas coloquiales que hacen que el discurso de sus personajes pierda la frialdad expositiva y se convierta en verdadero "diálogo coloquial". Este "acercamiento a la vida" que hace Valdés con sus textos, por lo menos en cuanto a algunos recursos lingüísticos, permite también un mayor interés y un mayor acercamiento del lector hacia la obra.

¿Pensáis vos que delante de Dios se escusará un príncipe echando la culpa a los de su consejo? No, no. Pues le dió Dios juicio, escogja buenas personas que estén en su consejo e aconsejarle an bien.
(Id., p. 20).

Pero no sólo es la repetición enfática de palabras como "no, no", sino también el amontonamiento de preguntas, como en una discusión, o el uso de fórmulas como "hablá cortés", que debían resultar familiares a los lectores de la época y hacerles menos engorrosa la discusión.

La indignación de Valdés lo hace denunciar situaciones de una manera muy particular: nombra lo que va a criticar y posteriormente ejemplifica abundante-

mente esa situación, manejando los ejemplos a todo nivel y agotando casi las posibilidades del enunciado. En cambio, cuando propone una solución a lo que ha criticado, suele poner pocos ejemplos y multiplicar considerablemente los enunciados. Hay varios ejemplos de lo primero. En el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma: cómo se alcanza el paraíso con dineros (cf. pp. 66-67), los desastres de guerra (cf. pp. 26 ss.), los santos y la superstición (cf. pp. 137-140), las reliquias (cf. pp. 119-125), etc. De lo segundo, en el mismo Diálogo: los argumentos para demostrar que el papa no cumple con su deber (cf. pp. 21-32), cómo el emperador no rompió la tregua, sino el papa (cf. pp. 48-54), etc. Este esquema no es igual en el Diálogo de Mercurio y Cardén porque la estructura y la argumentación es muy distinta, inclusive desde la misma participación de las almas.

Cuando Valdés toca el tema de las reliquias, exagera todos los datos a la manera erasmiana para manifestar el ridículo y el absurdo de ellas.

[...] mirad que no sin causa Dios ha permitido esto por los engaños que se hazen con estas reliquias por sacar dinero de los simples, porque hallaréis muchas reliquias que os las mostrarán en dos o tres lugares. Si vais a Dura, en Alemania, os mostrarán la cabeza de Santa Anna, madre de Nuestra Señora, y lo mismo os mostrarán en León de Francia. Claro está que lo uno o lo otro es mentira, si no quieren dezir que Nuestra Señora tuvo dos madres o Santa Anna dos cabeças. Y seyendo mentira, ¿no es gran mal que quieran engañar la gente y tener en veneración un cuerpo muerto que quizá es de algún ahorcado? Veamos: ¿qué tal terníades por mayor inconveniente: que no se hallasse el cuerpo de Santa Anna o que por él os hiziessen vender el cuerpo de alguna mujer de por ay? [...] Pues desta manera hallaréis infinitas reliquias por el mundo y se perdería muy poco en que no las oviessse. Pluguiessse a Dios que en ello se pudiesse remedio. El prepucio de Nuestro Señor yo lo he visto en Roma y en Burgos, y también en Nuestra Señora de Anversia, y la cabeza de Sanct Johan Baptista en Roma y en Amians de Francia. Pues apóstoles, si los quisísssemos contar, aunque no fueron sino doze y el uno no se halla y el otro está en las Indias, más hallaremos de veinte y quatro en diversos lugares del mundo. Los clavos de la cruz scribe Eusebio que fueron tres, y el uno echó Santa Helena, madre del emperador Constantino, en el mar Adriático para amansar la tempestad, y el otro hizo fundir en almete para su hijo, y del otro hizo un freno para su cavallo, y agora hay uno en Roma, otro en Mi-

lán y otro en Colonia, y otro en París, y otro en León y otros infinitos. Pues de palo de la cruz dígoos de verdad que si todo lo que dicen que ay della en la cristiandad se juntasse, bastaría para cargar una carreta. Dientes que mudava Nuestro Señor cuando era niño passan de quinientos los que oy se muestran solamente en Francia. Pues leche de Nuestra Señora, cabellos de la Madalena, muelas de Sant Cristóbal, no tienen cuento. Y allende de la incertinidad que en esto ay, es una vergüenza muy grande ver lo que en algunas partes dan a entender a la gente. El otro día, en un monesterio muy antiguo me mostraron la tabla de las reliquias que tenían, y vi entre otras cosas, que dezía: "Un pedaço del torrente de Cedrón". Pregunté si era dell agua o de las piedras de aquel arroyo lo que tenían; dixéronme que no me burlasse de sus reliquias. Havía otro capítulo que dezía: "De la tierra donde apareció el ángel a los pastores", y no les osé preguntar qué entendían por aquello. Si os quisiese dezir otras cosas más ridículas e impías que suelen dezir que tienen, como del ala del ángel Sanct Gabriel, como de la penitencia de la Madalena, huelgo de la mula y del buey, de la sombra del bordón del Señor Santiago, de las plumas del Spíritu Sancto, del jubón de la Trinidad y otras infinitas cosas a estas semejantes, sería para hazeros morir de la risa. Solamente os diré que pocos días ha que en una iglesia collegial me mostraron una costilla de Sanct Salvador. Si hubo otro Salvador, sino Jesu Cristo, y si él dexó acá alguna costilla o no, véanlo ellos. (Id., pp. 121-124).

Es claro que todos los ejemplos que Valdés maneja podían ser tomados por él de una situación real, y eso podía ser evidente para cualquier observador y crítico de los males eclesiásticos: el abuso y explotación de las reliquias, su excesiva proliferación, etc. Sin embargo, lo que añade Valdés es lo hiperbólico, la exageración y la desmesura del tema que trata, en una tonalidad que, como dice Bataillon, recuerda a Erasmo, pero mucho más a lo que hará Quevedo.

Como antes hice notar, Valdés se preocupa por dejar asentados los elementos ambientales y otros que son necesarios para la verosimilitud literaria del texto. Sin embargo, por lo vertiginoso de la exposición, esas anotaciones sólo se encuentran al principio y al final de cada parte, como pequeños puentes que permitan un descanso al lector y a los personajes, pero también como una necesidad estructural, ya que era necesario un pequeño entreacto cuando de una parte a otra

se cambiaba el asunto de la conversación. En el caso del Diálogo de las cosas ocurridas en Roma, su extensión hacía necesaria una verosimilitud de esa extensión temporal para sus personajes. Por eso, si la discusión entre el Arcediano y Lactancio se inició en la mañana, era necesario un alto a mediodía. Con ese alto se enfatiza el paso del tiempo y la necesidad de comer. Además, se reafirma el espacio en el que se ha hecho la discusión con un oportuno "aquí", y se anota de paso una muy natural charla de sobremesa que el acaloramiento de la discusión impone.

LATANCIO.- Pues en lo primero quedáis satisfecho, yo pienso, con ayuda de Dios, dexaros muy más contento en lo segundo. Mas pues agora es tarde, dexémoslo para después de comer, que oy quiero teneros por convidado.

ARCIADIANO.- Sea como mandáredes, que aquí nos podremos después volver [...]

LATANCIO.- Por acabar de cumplir lo que os prometí, allende de lo que en esto a la mesa havemos platicado [...] (Id., pp. 57-61).

Valdés fue muy cuidadoso para la ambientación de este Diálogo, aunque las notas ambientales son menos abundantes que en el Mercurio. Desde luego, en la indicación del ambiente hay una intención simbólica: el Diálogo se desarrolla dentro de una iglesia. Y también una intención ligeramente irónica, por la conocida actitud erasmista para con las órdenes mendicantes: la iglesia es franciscana.

Yo soy contento de declararos lo que siento acerca desto, pero no en la plaza. Entrémosnos aquí en Sanct Francisco y hablaremos de nuestro spacio [...]. Pues estamos aquí donde nadi no nos oye [...]. (Id., pp. 10-11).

De alguna manera, ese apartarse en una iglesia también era una especie de ajuste de cuentas ante Dios entre dos interlocutores que mantenían posiciones opuestas y extremas. Era también justificar varios argumentos temerarios (de Lactancio) de indudable orientación erasmista y de tipo religioso en un ambiente sacro: allí se van a discutir las profanaciones, sacrilegios y violaciones en la guerra,

y la posición del papa frente a la cristiandad y el imperio.

La introducción del Mercurio es más extensa que la del Lactancio y tiene en común con ella que se enlaza perfectamente con la materia misma del Diálogo en un puente casi imperceptible. Pero en la de Mercurio se plantean más cosas necesarias para la inteligencia y coherencia del texto: se crea un ambiente, se trazan los caracteres de Mercurio y Carón y se inaugura desde el principio una gran zona humorística. Así, el lector conoce el carácter ambicioso y simple de Carón, el comedimiento de Mercurio, algunas cosas sobre el paisaje, etc., y fundamentalmente se expone el elemento anecdótico que desencadena el Diálogo: la preocupación de Carón por haber comprado una barca más para cruzar a las ánimas, debido a la intensificación de la guerra, para encontrarse con que Carlos V, imprudentemente, ha iniciado una política de paz, amenazando con enviar a la banca rota al barquero infernal.

MERCURIO.- Despierta, despierta, Carón.

CARON.- Mejor harías tú de callar.

MERCURIO.- ¿No me conoces?

CARON.- No me conosco a mi velando; y ¿conoscarte he a ti dormiendo?

MERCURIO.- Luego, ¿duermes tú agora?

CARON.- Ya tú lo vees.

MERCURIO.- Véote los ojos cerrados, mas la boca abierta, hablando.

CARON.- ¿Nunca viste hablar a nadie dormiendo? Déxame ya.

MERCURIO.- Cata que soi Mercurio y te vengo a pedir albricias.

CARON.- ¿Albricias, Mercurio? ¿Assí te burlas de los mal vestidos?

MERCURIO.- Si me burlo o no, agora lo verás. Mas dime primero, ¿por qué estás tan triste?

CARON.- Necedad sería encubrirte mi dolor. Has de saber que en los días passados vino por aquí Alastor y dándome a entender que todo el mundo estava rebelto en guerra, que en ninguna manera bastaría mi barca para passar tanta multitud de ánimas, me hizo comprar una galera, en que no solamente eché todo mi caudal, mas aún mucho dinero que me fue prestado, y agora que la costa está hecha, me dicen que la paz és ya concluída en España, y si esto, Mercurio, es verdad, serme ha forçado hazer banco roto.

MERCURIO.- ¿Qué me darás de albricias si te quito desse cuidado?⁷

7. Alfonso de Valdés, Diálogo de Mercurio y Carón, ed. cit., pp. 5-6.

De aquí en adelante, entremezclándose las veras y las bromas, criticándose acerbamente el estado eclesiástico, Valdés inicia la exposición histórica del conflicto entre Carlos V y los otros reyes europeos, misma que arrancará desde Pavía. Por otro lado, para reforzar la exposición, Mercurio hace un breve repaso del estado de la cristiandad mostrando sus lamentables condiciones y señalando la existencia de unos cuantos elegidos.

En el discurso con que inicia Mercurio el segundo libro del Diálogo, hay muchos elementos ambientales y descriptivos acerca del espacio en el que se realiza la acción de los interlocutores. Una vez más, esas notas son puestas por Valdés fuera de la discusión central del texto y en relación con un acontecer puramente literario, sin connotaciones político-religiosas.

Después de la interrupción entre la primera y la segunda parte, Mercurio busca a Carón para informarle de la inminencia de la guerra en Europa, pero no lo encuentra.

MERCURIO.- [...] He ido a la barca y no lo hallo, en la galera mucho menos. También he rodeado estos campos de una parte y de otra, he corrido toda esta ribera [...] ¿Dónde iré? Quiero dar bozes, por que quizá está tras algún árbol durmiendo. ¡Carón, Carón, Carón! No responde. ¡Carón, Carón, Carón! No aprovecha nada, sin duda se ha echado en la laguna de desesperado. Mas no lo tengo yo por tan necio.

CARON.- Oigo bozes de hazia la ribera; no sé quién me llama. Ya, ya. Mercurio es aquél. ¿Qué me quiere? [...] No sé si me vaya allá o si me esconda, que parte de prudencia es no querer hombre oír cosa de que sabe haver de recibir pesar, si no lo puede remediar. Mas visto me ha viene hazia acá volando.

MERCURIO.- ¿Qué andas, Carón, por aquí buscando? Sabes qué mal parecen los marineros por las montañas.

(Id., pp. 157-158).

Hasta aquí hay suficientes elementos descriptivos del lugar. Más adelante hay explicaciones, para la anécdota, sobre la conducta de Carón. Pero hay una descripción que crece en el comienzo de la segunda parte de este Diálogo: es la abundancia de referencias a la geografía y la genealogía infernales. En la cita

que antecede hay una descripción de la entrada al Hades: la laguna, la referencia a la barca, costa y árboles. Después se habla de la montaña, que es la que utilizan las ánimas salvadas, puesto que ellas no requieren del barco de Carón para llegar a su destino. Y como un mecanismo más de verosimilitud en esta mezcla de los elementos paganos (dioses, mitos, lugar) con los cristianos (ánimas, Dios), Valdés hace una profusión de referencias a la mitología infernal cuando Mercurio busca a Carón:

MERCURIO.- [...] no he dexado a Plutón, a Proserpina, a Minos, a Eaco; a todos he preguntado y ninguno me sabe dar nuevas dél. De manera que ya no sé adónde a tal hora me lo vaya a buscar, si por dicha no estuviesse el vellaco en algún bodegón con las Furias banqueteando. Mas no es nada servidor de damas; ¿qué havía de hazer allá? ¿Qué digo yo? Quiçá estará procurando con ellas que no vayan a estorvar este combate. Mas no, que las Furias con Proserpina están. Pues Alastor no está acá, que agora poco ha lo dexé yo en Francia[...] (Id., p. 158).

También es evidente la intención humorística que llena los comentarios.

En este largo parlamento de Mercurio también se anotan algunos elementos anecdóticos que refuerzan el punto de partida de la obra (el asunto de la barca), hacen una referencia breve a la situación política y anotan la primera alusión directa al lector en el texto, mediante el uso de la segunda persona del plural.

MERCURIO.- [...] Y hallándose el mezquino [Carón] haver comprado aquella galera que por merced que Dios le haga, si no le vienen muchas venturas de las que agora, con tantos franceses como han muerto en Nápoles, le han venido, en estos dos años no acabará de pagar, bien podéis pensar en qué confusión el buen marinero se hallará [...] (Id., p. 157).

A pesar de que Valdés no deseaba dar a conocer este Diálogo, la referencia al lector y su preocupación por éste, manifiesta en el uso de ciertos recursos literarios, hacen evidente su deseo de hacerlo público, una vez más dentro de la tradición literaria didáctica de la época.

La aparición de las ánimas en el Diálogo de Mercurio y Carón provocó un

fenómeno necesario: la existencia de elementos anecdóticos que conforman el pasado de cada alma. En términos generales, todas las ánimas y su pasado forman parte de una cuidadosa estrategia encaminada a la crítica político-religiosa, y en esa medida se adecúan con perfección a las intenciones de Valdés y al equilibrio del texto. Pero algunas de las historias de las ánimas llegan a ser elaboraciones que pintan una anécdota menos convencional (aunque el tema fuera manejado y criticado en la época) y asientan una personalidad o un carácter más definido y fuerte que otras. Tal es el caso del ánima de la monja desesperada (cf. pp. 82-84), cuya personalidad e historia supera en dramatismo e interés a la de ánimas como la del mal predicador. Esto no quiere decir que ese tipo de anécdotas rompan el equilibrio del texto o no participen de la crítica valdesiana, sino que contrastan con el resto del Diálogo "distrayendo" la atención del lector en un personaje y no en un símbolo. Posiblemente por eso, Valdés no incluyó el pasaje de la monja desesperada en la versión definitiva del Diálogo.

La extensa secuencia de la historia de Polidoro, el buen rey (cf. pp. 163-186) es casi una obra o una historia dentro del Diálogo de Mercurio y Carón. El fragmento que se refiere a Polidoro es mucho más extenso que el de la monja desesperada y es una entidad cerrada que funciona independientemente del texto aunque nunca pierda su relación con él. No sólo la personalidad de Polidoro queda tan definitivamente trazada que contrasta con las de sus interlocutores, sino que en su extensa aparición se narra toda su historia, además de la inclusión de varios preceptos morales al final de su parlamento. De alguna manera éste responde a la preocupación de Valdés sobre la necesidad de un buen rey. Por eso, en el episodio de Polidoro no sólo ha trazado a un personaje y le ha inventado una historia, sino que ha expuesto sintéticamente su pensamiento político-religioso, con todas sus cargas imperiales y erasmistas. En ese sentido, el pasaje de Polidoro es uno de los momentos más importantes del Diálogo, tanto desde el punto de vista literario como desde el político. Y para magnificar el asunto, Valdés acentúa la elocuencia, maneja el recurso de contrastes y paralelos (inclu

so internos, pues se presenta a un Polidoro mal rey antes del que será buen rey; el paralelo externo se realiza con el Rey de los gálathas, como más adelante veremos). De alguna manera, la culminación del pasaje son los preceptos morales que Polidoro lega a su hijo y que, obviamente, son los que Valdés está legando al emperador. La extensión de este capítulo es comprensible, pues estando bien la cabeza de la cristiandad, estará bien el cuerpo.

En el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma los personajes que intervienen no son ampliamente descritos. O por mejor decir, sólo uno de ellos lo es: el Arcediano. Valdés se preocupó por dar algunas notas descriptivas del interlocutor de Lactancio, fundamentalmente porque a través de ella reforzaba la posición política del Arcediano: al haber quedado casi irreconocible hay una justificación externa e inmediata de su actitud anti-imperial. Y es por boca de Lactancio que conocemos al Arcediano.

¡Válame Dios! ¿Es aquél el Arcidiano del Viso, el mayor amigo que yo tenía en Roma? Parécele cosa strana, aunque no en el hábito. Deve ser algún hermano suyo. No quiero pasar sin hablarle, sea quien fuere. -Dezf, gentil hombre, ¿sois hermano del Arcidiano del Viso? [...] ¿Quién os pudiera conocer de la manera que venís? Solfades traer vuestras ropas, unas más luengas que otras, arrastrando por el suelo, vuestro bonete y hábito eclesiástico, vuestros moços y mu la reverenda; véoos agora a pie, solo, y un sayo corto, una capa frisada, sin pelo; essa espada tan larga, esse bonete de soldado... Pues allende desto, con essa barba tan larga y essa cabeça sin ninguna señal de corona, ¿quién os pudiera conocer? (Lactancio, pp. 7-8).

De Lactancio no hay descripción física, a pesar de que poco a poco va forjándose una imagen propia a través de las palabras. Por lo menos en Lactancio es reconocible un hábil cortesano, un poco (o un mucho) a la imagen de Alfonso de Valdés.

El débil carácter del Arcediano no tarda mucho en presentarse en la obra. Desde los primeros momentos comienza a ceder ante la feroz ofensiva de Lactancio y su incontenible lógica. A partir de eso, algo que va a caracterizar al Arcediano es el balbuceo, la confusión y los titubeos frente a lo dicho por su inter

locutor. Primero comienza a dar respuestas poco satisfactorias para Lactancio, o dirá frases tangenciales y equívocas, para terminar en la franca glosa de lo dicho por éste. Así, en primera instancia, se encuentra la agresividad de Lactancio frente a los titubeos del Arcediano, como cuando éste intenta definir el fin para el que fue instituida la dignidad papal.

ARCIDIANO.- Esso es más difficultoso de declarar; porque si miramos al tiempo de Sact Pedro, es una cosa, y si al de agora, otra.
 LATANCIO.- Quando yo os pregunto para qué fué instituida esta dignidad, entiéndese que me havéis de dezir la voluntad e intención del que la instituyó.
 (Id., p. 15).

Pero esto no es nada en comparación de las pequeñas intervenciones que tendrá el Arcediano frente a los amplios discursos de Lactancio. Baste como ejemplo el siguiente grupo de frases que el Arcediano pronuncia entre las páginas 30 y 33 del texto: "dizen que sí", "a mí assí me parece", "ansí sea", "infinitas", "no", "dezís verdad; pero ya no ay caridad en el mundo", "¿queréis que lo encendamos perdiendo quanto tenemos?", "¿como la que agora ay?", "¿por qué?", "¿y aquellos?", etc. Lactancio jamás mantendría una actitud tan pasiva, sin comentarios para su interlocutor: el Arcediano está falto de la agresividad, la inteligencia y la iniciativa de su adversario dialéctico.

Otra forma que tiene Valdés de caracterizar al Arcediano es a través de detalles verbales: palabras o construcciones que le son típicas. Fundamentalmente lo caracteriza un lenguaje violento y resentido, la construcción de juicios apresurados, que van a pretender presentar al Arcediano como apasionado frente a la calma y frialdad de Lactancio. Así, cuando el Arcediano se refiere a las cosas que en Roma se escriben y en España se comentan sobre el asunto, dice:

Yo no sé lo que de allá escriven ni lo que acá dizen, pero séos dezir que es la más rezia cosa que nunca hombres vieron. Yo no sé cómo acá lo tomáis; paréceme que no hazéis caso dello. Pues yo os doy mi fe que no sé si Dios lo querrá ansí dissimular. Y aun si en otra parte estoviésemos donde fuera lícito hablar, yo diría perreñas desta boca. (Id., pp. 9-10).

Esas "perreñas" no las pronunciará Lactancio sino que las dirá elegantemente,

conforme a su papel de cortesano. Aparentará ecuanimidad frente a la turbulencia del Arcediano, pero en ese sentido Lactancio está más débilmente caracterizado que el Arcediano, posiblemente porque es más símbolo que su interlocutor. Desde luego, símbolo de Valdés. Y que los conceptos y las palabras de Lactancio le den una fuerte individualidad, no quiere decir que su caracterización estilística sea tan definitoria como la del Arcediano. Este debía ser más burdo y reducible para que no opacara a Lactancio, más vasto y general. Algo similar a lo que ocurre en el Mercurio acontece en el Lactancio, aunque con menor intensidad. El Arcediano, como personaje literario, está mejor caracterizado que Lactancio, no obstante que éste crece desmesuradamente a los ojos del lector por su exposición dialéctica. La personalidad de Lactancio es más simbólica e ideológica que la del Arcediano, personaje en tono menor, pero más cerca de los titubeos y la falibilidad humanas. En su estatura, en su consistencia y en su implacable rigor, Lactancio está más cerca de un sistema compacto y monolítico, de una frialdad inhumana. Y es curioso que este fenómeno acontezca con los personajes que de alguna manera pretenden transmitir el pensamiento valdesiano: Lactancio y Mercurio tienen menos calidez que sus respectivos interlocutores.

En el Diálogo de Mercurio y Carón las ánimas que desfilan ante los personajes mitológicos, son personalizaciones de ideas, de símbolos que Valdés desea criticar. Esos símbolos no representan a clases sociales ni a personajes contemporáneos concretos, sino que identifican a sectores o estados sociales, fundamentalmente con funciones políticas y religiosas. Pasan, así, ante Carón y Mercurio, reyes, secretarios, predicadores, teólogos, monjas, etc., y sólo dos casados, hombre y mujer, en un papel ejemplar. Son más abundantes las "malas" ánimas que las buenas, porque la crítica valdesiana tenía muchas cosas por corregir. En cambio, las "buenas" ánimas cubren las necesidades esenciales para el buen funcionamiento de la sociedad evangélica. Por eso no hay un equilibrio correspondiente entre una mala monja y una buena, o entre un mal predicador y uno bueno, etc. Además de todo esto, la personalización de símbolos en las ánimas

a juzgar, era un recurso que ofrecían de antiguo las danzas de la muerte, en donde se presentaban el rico junto al pobre, el rey y el sacerdote, etc. Un caso aparte es el de la mala monja y el de Polidoro.

En este Diálogo, Mercurio y Carón se encuentran diversamente caracterizados. Mercurio, a pesar de su buena caracterización, lograda por su posición ante los hechos y por su propia definición al contrastar con Carón, no logra tener la fuerte personalidad literaria de éste. Me explicaré mejor: mientras Mercurio crece sobre Carón en el aspecto dialéctico, intelectual y valdesiano, Carón, en su llaneza y en su carácter burdo, tiene mayor fuerza literaria que su interlocutor. Su personalidad está mejor realizada, no sólo en el aspecto interno, sino también en el externo del lenguaje. En cambio, Mercurio, representante de Valdés, es mucho menos consistente, a pesar de la mayor coherencia de su pensamiento.

Pero también hay incoherencias en la personalidad de Carón. Este, en términos generales, es un personaje muy consistente, inclusive desde su caracterización verbal, es decir, el tipo de lenguaje que utiliza. Sin embargo, hay una pequeña faceta en él que lo hace contradictorio: en principio está contra el empresario, porque la desaparición de la guerra elimina su principal fuente de ingresos. Esta preocupación por lo inmediato y lo material es una constante de Carón y debería ser una razón suficiente para que su posición estuviera contra aquello que lo afectara: no sólo Carlos V, sino también el pacifismo y el erasmismo. Pero Carón, junto con Mercurio, interroga a las ánimas desde una perspectiva valdesiana, congratulándose de los actos buenos y reprobando los malos. Este problema de la personalidad de Carón parece haber obedecido a que Valdés necesitaba a dos personajes, más o menos neutrales que juzgaran fríamente a las ánimas que cruzaban ante ellos. El intento de solución es hacer decir a Carón cosas como "es reprochable lo que has hecho, pero me beneficia porque debes pagarme para que te haga cruzar la Estigia".

Una de las formas como Valdés da coherencia a sus protagonistas es el én-

fasis en un rasgo de su personalidad. En el caso de Carón y Mercurio es su ambición la que da esa coherencia, sobre todo en Carón, cuya preocupación constante es el dinero y los negocios pendientes. Mercurio, adecuadamente, siempre cumple con su función de mensajero. La ambición de Carón vuelve a quedar manifiesta cuando Mercurio lo encuentra y le pregunta qué hace lejos de su barca, en la montaña.

MERCURIO.- Dime tú primero a mí qué desesperación es ésta o por qué determinas dexar tu barca.

CARON.- Porque ni la barca ni la galera no ternán de oy más qué hazer.

MERCURIO.- ¿Por qué?

CARON.- ¿No sabes cómo el Rey de Francia ha de combatir con el Emperador?

MERCURIO.- ¿Y pues?

CARON.- ¿Tú no ves que no podrá dexar de perder el Rey de Francia?

MERCURIO.- ¿Y bien?

CARON.- Perdiendo él yo soy luego perdido.

MERCURIO.- ¿Por qué?

CARON.- Quedando el Emperador victorioso, o el Rey de Francia será muerto o preso. Si es preso, luego el Emperador querrá hazer esta negra paz universal que tanto anda procurando, y si sale con ella, vesme a mí al hospital. Pues si el Rey de Francia muere en el combate, allí pierdo yo el mayor y mejor amigo que tengo entre christianos, allí pierdo yo el causador de toda mi ganancia, allí pierdo aquel en cuya esperanza me empañé para comprar aquella galera; allí te digo yo que puedo dezir haver juntamente perdido la galera y la barca. (Mercurio, pp. 159-160).

Pero la consistencia que adquiere Carón en su papel de ambicioso y Mercurio pidiendo albricias por las buenas noticias, choca con el resto del comportamiento de ambos personajes en el Diálogo, como antes dije: si ellos se alegran de la guerra, ¿cómo pueden asumir el papel de interrogadores (desde la perspectiva valdesiana) de las ánimas que representan estados criticables o deseables de la sociedad? Más adelante me ocupo de la ambivalencia de ambos.

Entre Carón y Mercurio siempre existe la relación del avisado y el torpe, lo que provoca que Carón no sólo sea fácil presa de las bromas y de las palabras

de Mercurio, sino que además lo es de las ánimas. Pero en la simplicidad de Carón hay la suficiente astucia para que el mismo Mercurio se sorprenda de la cordura de sus juicios, lo que hace que aunque en el Mercurio se presente la misma pareja desequilibrada que el Lactancio, haya en él mayores matices, no sólo en cuanto a la misma relación de los personajes, sino también en su evolución y desarrollo como tales, comenzando por el hecho de que en el Mercurio ningún personaje desea imponer su visión de las cosas al otro, y su relación "torpeza-agudeza" suele presentarse en acontecimientos puramente literarios, sin referencia a lo político o lo religioso.

El paralelismo fue de gran utilidad a Alfonso de Valdés, sobre todo cuando deseaba apuntalar fuertemente un carácter, una situación o una virtud. Este recurso fue utilizado en el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma, pero su mayor acabamiento se realiza en el Mercurio. El paralelismo valdesiano utiliza primero la fase negativa de un personaje o una situación para reforzar, por contraste, lo positivo de un personaje o una situación contraria. Esto es mucho más claro con los episodios del mal rey y de Polidoro. En el pasaje del mal rey (cf. pp. 89-99) hay una extensión casi comparable a la que ocupa el de Polidoro, y la historia del Rey de los gálathos va a ser una contrapartida puntual de Polidoro: él era rey para su provecho, le interesaba más la conquista de nuevos reinos que el crecimiento espiritual y material del propio, se ejercitaba en el ocio, violentaba a su pueblo, se olvidaba de Dios, incurría en manipulaciones de la religión, etc. Y como el Rey de los gálathos aparece primero que Polidoro, la entrada de éste al texto ya cuenta con un precedente y un punto de comparación para el lector. A diferencia del Diálogo de Mercurio y Carón, el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma emplea el paralelismo solamente para oponer ideas y situaciones, ya que el poco manejo de personajes impedía realizarlo como con las ánimas.

1) LA DIALECTICA.

Valdés, en su prólogo al lector del Diálogo de las cosas ocurridas en Roma, parte de la premisa de que, ante el error generalizado, él va a interpretar los hechos y va a decir la verdad sobre el asunto. Independientemente del tono de intolerancia con que Valdés expresa esto, y de cierto tipo de autosuficiencia, esa premisa va a regir la argumentación del Diálogo y caracteriza anticipadamente la actitud de Lactancio: la ceguera de los demás frente a la verdad de Valdés.

Es tan grande la ceguera en que por la mayor parte está oy el mundo puesto, que no me maravillo de los falsos juicios que el vulgo haze sobre lo que nuevamente ha en Roma acaecido, porque como piensan la religión consistir solamente en estas cosas exteriores, viéndolas assí maltractar, paréceles que enteramente va perdida la fe. Y a la verdad, ansí como no puedo dexar de loar la santa afición con quel vulgo a esto se mueve, assí no me puede parecer bien el silencio que tienen los que lo devrian desengañar. (Lactancio, p.1).

Pero no sólo se anticipa la argumentación, sino el tipo de dialéctica que regirá a la obra: la oposición de dos puntos de vista, uno verdadero y otro que de antemano se sabe falso, punto de vista que no tendrá armas para argumentar, ni siquiera para una posición imparcial y objetiva.

Este Diálogo fue escrito para defender al emperador de sus escandalizados enemigos. Pero la pasión del enemigo contagia al defensor, misma que contraría la prudencia recomendada por Erasmo. Por ello Valdés quitará culpas al emperador para hacerlas recaer en sus enemigos, pero las quitará a cualquier precio, y eso produjo, necesariamente, una dialéctica viciosa en la que la lógica se hace "atropellada y arbitraria" (cf. Fernández, p. 50). Si en el terreno de las ideas Valdés cayó en aberraciones e imposturas que no son propias de una persona que trata de discutir serenamente un problema, en el terreno literario pueden ser de hechos que enriquecen al texto. Eso pasa con la dialéctica valdesiana, pues el duelo verbal podía permitir hipérbolas, comparaciones y la narración de algunos

hechos que, aunque apresurados, literariamente son muy valiosos. Baste recordar, en el mismo Diálogo, las referencias a las reliquias o al pasaje que comienza "¡Quién vido aquella Lombardía...!"

Una de las características más importantes de esta obra es la manera como los principios se oponen por medio de una lógica inflexible. Cada argumento del Arcediano provoca en Lactancio una reacción contradictoria. Esta situación antitética opera por los planteamientos del Arcediano, que necesariamente deban responder a la opinión de los impugnadores del emperador, o de quienes defienden al Papado, o de los sectores tradicionales. De esta manera, al exponer la idea contraria, Lactancio responde con argumentos erasmistas que siempre vencen al Arcediano. Debe hacerse notar que éste siempre se deja convencer rápidamente y siempre presenta argumentos que fácilmente son resueltos y contradichos por su interlocutor. Por eso, en este duelo dialéctico pronto aparecen los balbuceos del Arcediano, consecuencia importante para el Diálogo porque Lactancio siempre mantiene ventaja en la discusión, asumiendo el papel de árbitro supremo en ella, lo que le permite reconvenir al Arcediano por su torpeza al responder preguntas o al no apreciar adecuadamente un fenómeno o un problema. En ese sentido, la capacidad verbal de Lactancio destruye las posiciones del Arcediano, e inclusive como personaje lo va reduciendo poco a poco a un papel pasivo en el que sólo emitirá los juicios y las preguntas deseadas por Lactancio para fortalecer mejor la argumentación de éste.

Además, Valdés mezcla tan veloz y alucinantemente sus argumentos, que su dialéctica resulta aplastante por lo feroz y lo fulminante. Lactancio parece estar, más que dialogando, en un duelo verbal con el Arcediano, al que acaba por acorralar y reducir a la nada. No importa qué cosa diga el Arcediano, Lactancio siempre justificará la peor de las atrocidades imperiales, pero no las papales. Así, el saco de Roma fue un ejemplo para la cristiandad, no importa cuántas vidas se hayan perdido; pero resultan intolerables las atrocidades de los ejércitos papales contra los coloneses: violaciones, muertes, etc. Y es en los excesos

ajenos donde Valdés multiplica y detalla ejemplos. Es sintomático que al Valdés humanista no le interesen los tesoros culturales perdidos durante el sacco. Parecería que Valdés pensaba que la salvación del emperador dependía del mismo Diálogo, por ello desaparecen el humanista y el político para dejar paso al mesianista: todo lo que él dice es la verdad. Y a diferencia de Maquiavelo, el arte de gobernar y la religión son lo mismo, y Dios ratificará la religión y al gobierno sólo si parte de los postulados de Carlos V y Erasmo. Por eso llega al extremo de justificar la prisión de Clemente VII: si él es incapaz de gobernar a la cristiandad, Carlos V tiene todo el derecho de quitarle el poder para evitar la destrucción de ésta. Una vez dicho eso, queda justificada la autoridad del emperador como la máxima en la cristiandad. Todo lo que expone Lactancio-Valdés hace que el Arcediano sólo pueda balbucear respuestas pero no oponer una abierta resistencia a lo dicho por su interlocutor, quien, en el colmo del cinismo, acusa al Arcediano de que la pasión lo mueve a acusar al emperador, ya que lo que ha perdido le hace decir tales cosas (cf. Fernández, pp. 52-54). Todas estas contradicciones serán una característica constante en el Diálogo de Lactancio. Tras el texto hay una inteligencia sistemática pero no una voluntad objetiva, al contrario, padece de todos los defectos de la subjetividad: violencia, falta de respeto por los argumentos ajenos, etc.

Además de lo dicho, hay un juego dialéctico por el cual Lactancio menosprecia al Arcediano y a su posición política y religiosa, pero esos juicios depreciativos son más incisivos porque Lactancio pondera constantemente la inteligencia del otro. Por eso casi todos los elementos que aparecen en el Diálogo están al servicio del entramado dialéctico, como la ironía, porque con ésta no sólo se hace una burla del Arcediano, sino de todo lo que él representa. Y para que todo el juego pueda darse, es necesario que Lactancio mantenga una superioridad intelectual y moral frente a su interlocutor, al que, ofensivamente, reconviene siempre con suficiencia.

Maravillado estoy que un hombre de tan buen juicio como vos ayáis di

cho una cosa tan fuera de razón como éssa. (Lactancio, p. 21).

El mecanismo dialéctico más utilizado y mejor aprovechado por Valdés es el de vencer al interlocutor con sus propios argumentos, sobre todo en el Lactancio. Este mecanismo aprovecha las contradicciones o el absurdo que se sigue de lo afirmado por el adversario. Para el caso, Lactancio desarrolla las premisas del Arcediano para volver contra él sus propias palabras.

ARCIDIANO.- A mi parecer, [la dignidad papal] fue instituida para que el Sumo Pontífice tuviese auctoridad de declarar la Sagrada Scriptura, y para que enseñasse al pueblo la doctrina cristiana, no solamente con palabras, mas con exemplo de vida, para que con lágrimas y oraciones continuamente rogasse a Dios por su pueblo cristiano, y para que éste tuviese el supremo poder de absolver a los que oviesen peccado y se quisiessen convertir, y para declarar por condenados a los que en su mal vivir estuviessen obstinados, y para que con continuo cuidado procurasse de mantener los cristianos en mucha paz y concordia y, finalmente, para que nos quedasse acá en la tierra quien muy de veras representasse la vida y sanctas costumbres de Jesu Cristo nuestro Redemptor; porque los humanos corazones más aína se atraen con obras que con palabras. Esto es lo que yo puedo colegir de la Sagrada Scriptura. Si vos otra cosa sabéis, dezidla. (Id., p. 16).

Y mucho va a decir Lactancio, quien hábilmente, hace definir primero al Arcediano para después reducir a nada sus argumentos, y peor aún, cuando las primeras premisas del Arcediano son anuladas o subvertidas, ya se le puede considerar derrotado.

LACTANCIO.- Por muchas vías se sabe, y por no perder tiempo, mirado el principio de la liga que hizo el Papa con el Rey de Francia, y veréis claramente cómo el Papa fue el promotor della, y seyendo ésta tan gran verdad, que aun el mismo Papa lo confieessa, ¿parécaos ahora a vos que era esto hazer lo que devía un Vicario de Jesu Cristo? Vos dezís que su officio era poner paz entre los discordes, y él sembrava guerra entre los concordes. Dezís que su officio era enseñar al pueblo con palabras y con obras la doctrina de Jesu Cristo, y él les enseñava todas las cosas a ella contrarias. Decís que su officio era rogar a Dios por su pueblo, y él andava procurando de destruirlo. Dezís que su officio era imitar a Jesu Cristo, y él

en todo trabajava de selle contrario. Jesu Cristo fué pobre y humilde, y él, por acrecentar no sé qué señorío temporal, ponía toda la cristiandad en guerra. Jesu Cristo dava bien por mal, y él mal por bien, haciendo liga contra ell Emperador, de quien tantos beneficios había recevido. No digo esto por injuriar al Papa; bien sé que no procedía dél, y que, por malos consejos era a ello instigado. (Id., p. 19).

Por si fuera poco, los argumentos de Lactancio están a un nivel distinto de los del Arcediano, pues si éste obtiene sus puntos de vista de una interpretación de las "Scripturas", Lactancio mezcla el nivel teológico o religioso con el político mostrando una serie de hechos históricos concretos que tienen por objeto destruir la argumentación teórica del Arcediano. Es en este punto donde salta a la vista la habilidad y el conocimiento diplomático de Lactancio-Valdés.

Un recurso que utiliza Valdés es la comparación entre dos elementos para hacer resaltar más la bondad o los beneficios de uno de ellos sobre el otro. De esa manera, con el ejemplo, el argumento contrario es anulado. Así, al referirse a las atrocidades de la guerra, propone primero una situación ideal que luego es destruída.

LATANCIO.- [...] ¡Quién vido aquella Lombardia, y aun toda la cristiandad, los años passados, en tanta prosperidad; tantas e tan hermosas ciudades, tantos edificios fuera dellas, tantos jardines, tantas alegrías, tantos plazeres, tantos passatiempos! Los labradores cogían sus panes, apacentavan sus ganados, labravan sus casas; los ciudadanos y caballeros, cada uno en su estado, gozavan libremente de sus bienes, gozavan de sus heredades, acrecentavan sus rentas, y muchos dellos las repartían entre los pobres [...] (Id. p.26).

Esta elocuencia y profusión de imágenes jamás podrán estar en boca del Arcediano. A continuación de ésto, la enumeración de padecimientos provocados por la guerra papal supera en extensión cualitativa y cuantitativamente a los beneficios logrados por la paz. De esa manera, de la simple comparación no sólo resulta favorecida la situación de preguerra por su bondad innata, sino que ella es reforzada por la enumeración de lo que se pierde en la guerra.

Valdés utiliza el recurso erasmiano de oponer lo interior y lo exterior, o lo visible e invisible. Sin embargo, no siempre se realiza esto al nivel de "comuni3n devota-alma impia", por ejemplo. Es decir, no siempre se reduce a la oposici3n de actos o situaciones como la que nombr3, sino que Vald3s parece querer ampliar los alcances de este recurso al ascender el nivel de oposici3n entre "vida devota-alma pecadora". La reducci3n a esta f3rmula es aplicable en la may3rfa de los casos que presenta Vald3s, e implica una generalizaci3n si se compara con lo particular de una comuni3n o una oraci3n, pues Vald3s enjuicia vidas completas: las de las 3nimas que llegan a la barca de Car3n, en el caso del Di3logo de Mercurio y Car3n. Estas 3nimas pudieron comulgar, orar o actuar diversamente en su vida, cumpliendo la contradicci3n que propone Erasmo. Pero en su vida completa, la suma de todas las contradicciones da como resultado una apariencia cristiana habiendo en el fondo un alma impia. Un claro ejemplo es el de la monja desesperada: ha sido enviada al convento desde joven, obligada por sus padres. No encuentra palabras para reprochar lo injusto de la decisi3n de sus padres y hermanos, y acaba diciendo:

[...] Todas mis vigili3s y oraciones son pedir venganza de vosotros. En estos y otros semejantes plantos estuve siempre hasta que yo misma fui causa de mi muerte. (Mercurio, p. 83).

Aunque lo m3s probable es que Vald3s haya condenado a esta 3nima por haberse quitado la vida y no por su conducta en vida, pues le demuestra una evidente simpatfa.

Otro ejemplo del recurso dial3ctico antes nombrado es el del mal rey, que en su concepto propio ha sido "m3s que cristiano". En este caso, el mecanismo tiene una ligera variante: el mal rey ha sido buen cristiano, en su concepto, pero Car3n le hace ver lo contrario, hasta el grado de que esta 3nima se va prefigurando como el contraste perfecto de Polidoro. La contradicci3n ha surgido por una mala orientaci3n del rey: no ha tenido buenos consejeros, no conoce claramente las obligaciones de un rey, etc. Y al no tener una clara imagen de lo

que debe ser, el juicio sobre su propia persona es positivo aunque los hechos de muestren que el balance de sus actos es negativo (cf. Id., pp. 90-100).

Una capacidad indudable en Valdés es la del matiz, por eso su argumentación es tan envolvente y atrapa no sólo al Arcediano, sino también al lector. Pero también en la estructura de la obra, en el montaje de sus componentes, Valdés tiene la habilidad necesaria para pasar de un tema a otro sin hacerlo abruptamente. Por ejemplo, en el Diálogo de las cosas ocurridas en Roma, el paso de la introducción, en la que se describe al Arcediano, a la discusión propiamente dicha, es insensible y natural, aunque el lector se da cuenta de que una inteligencia gobierna la dirección de las palabras. Después de que Lactancio se asombra de ver lo irreconocible de su amigo, dice:

LATANCIO.- [...] Mas, dezíme, assí os vala Dios: ¿qué mudança ha sido ésta?

ARCIDIANO.- No devéis haber oido lo que agora nuevamente en Roma ha passado.

LATANCIO.- Oido he algo dello. Pero ¿qué tiene que hazer lo de Roma con el mudar de vestido?

ARCIDIANO.- Pues que esso preguntáis, no lo devéis saber todo. Há gôs saber que ya no ay hombre en Roma que ose parecer en hábito ecclesiástico por las calles. (Lactancio, p. 8).

Y de aquí en adelante, gracias a este hábil puente, Valdés se mete de lleno en la discusión del tema que le interesa: el saco de Roma y la delimitación de responsabilidades del emperador y Dios.

Dentro de la estructura dialéctica del Diálogo de Mercurio Y Carón, hay un fenómeno notable: Carón y Mercurio se congratulan de la guerra, por diversos motivos, pero conforme el Diálogo avanza, el lector puede darse cuenta de que están contra los hacedores de ella. Por si fuera poco, ambos personajes comienzan a analizar a las malas ánimas desde la perspectiva de Valdés, adquiriendo su punto de vista. Para la explicación de este fenómeno, Valdés pone en boca de Carón, comprensiblemente, las siguientes palabras:

CARON.- No pienses que lo digo [criticar a la maldad] porque de lo

hecho [la guerra] me pese, que bien sé no me lo creerías, mas porque todos tenemos este don de natura, que assí como un rey se huelga con la traición hecha en su provecho, mas no con el traidor, assí nosotros holgamos con una cosa mal hecha, si della pensamos haver provecho, mas no con el que la haze. (Mercurio, p. 10).

Es un intento de imparcialidad por parte de Valdés, pues al poner a criticar a dos personajes tan interesados o alegres por el fracaso del emperador ya no incurría en el apasionamiento del Lactancio. Sin embargo, este procedimiento quitó verosimilitud a los caracteres de Mercurio y Carón, fuendamentalmente a éste, que es el que más resiente los efectos de estar contra la paz y defender los puntos de vista de Valdés.

Para evitar la densidad en la exposición del tema político, Valdés utilizó la entrada de nuevos personajes que distrajeran y desviaran el curso de la discusión. Además de que eso permitía un respiro al lector y la presentación de un tema que interesaba a Valdés, éste tenía la suficiente habilidad para realizar la interrupción en un momento en que trataba algo interesante. Así, el mecanismo del suspenso es utilizado cada vez que un alma interviene en la discusión, y ésta siempre entra a escena por boca de Carón o de Mercurio, de manera que siempre se establece un pequeño puente entre un ámbito y otro. Por ejemplo:

CARÓN.- Soi contento. Pero mira también tú aquella ánima con quénta soberbia viene. Algún sátrapa deve ser. Vamos a hablarla, que luego tomaremos a nuestra plática. Dime, ánima pecadora, ¿quién eres? (Id., p. 27).

Y así en todos los casos.

En ocasiones, Valdés utiliza como plataforma para su argumentación las palabras insulsas del otro. O bien, de una situación humorística se pasa al planteamiento de temas importantes. En el fondo, siempre es aprovechar la debilidad de los argumentos del adversario para imponer los puntos de vista adecuados. Después de haber sido embromado Carón por los sofismas del mal teólogo, aquél replica con lo que parece será otro silogismo jocoso.

CARON.- [...] veamos si seré yo mejor sophista que tú. ¿Qué me quieres apostar que te hago conocer que eres asno, no por sophisma, mas por gentiles argumentos?

ANIMA.- ¿Qué va que no?

CARON.- Vaya essa arrogancia que tú traes contra mi barba de cabrón [referencia al sofisma del teólogo].

ANIMA.- Agora, sus, soy contento.

CARON.- Dime, pues, ¿qué cosa es asno?

ANIMA.- El asno es animal sin razón.

CARON.- ¿Qué cosa es razón?

ANIMA.- Entendimiento para seguir lo bueno y desviar lo malo.

CARON.- Pues, luego si tú, estando en el mundo, no toviste entendimiento para seguir lo bueno, que es la virtud, y apartarte de lo malo, que son los vicios, síguesse que no tenías razón, y no teniéndola, tus proprias palabras te convencen que eres asno. (Id., p. 126).

Valdés da al lector una entrada falsa y al terminar el parlamento Carón ha situado el diálogo, no en un intercambio de ofensas, sino en la discusión sobre la razón y la virtud.

A diferencia del Diálogo de las cosas ocurridas en Roma, en el Diálogo de Mercurio y Carón la salida del texto es mucho más breve y no es crítica, aunque se mantiene en un plano humorístico necesario para aflojar las tensiones del lector después de los planteamientos de la obra. Esto puede resultar sorprendente después de las largas introducciones de cada libro del Diálogo y de la extensa salida del Lactancio. También es notable lo abrupto de la salida, pues casi sin transición se pasa del interrogatorio de un ánima al final de la obra.

CARON.- Déxala ir, Mercurio [al ánima interrogada]; cata que se haga tarde.

MERCURIO.- ¡Qué me plazet! Mas ves aquí otra ánima que viene a más andar. Sepamos quién es.

CARON.- ¿Tú no vees que es monja?

MERCURIO.- Vámosla a hablar.

CARON.- Déxala, assí gozes, que a la fin es muger y monja, y si comienza nunca acabará. Vamos, que ya nos está esperando Proserpina.

MERCURIO.- Vamos.

(Id., p. 239).

2) LA IRONIA Y EL HUMOR.

El sentido del humor de Valdés en sus dos Diálogos no es festivo, en términos generales, sino de carácter corrosivo y agresivo, por medio del cual se trata de ridiculizar al interlocutor o a las ideas que éste sostiene o representa. Por eso el humor de Valdés está muy cerca de la ironía, que a su vez tiene como objetivo ser un elemento más de la argumentación, aunque taimado. Se entiende, además, que el sentido valdesiano del humor sea corrosivo, pues se encuentra dentro de dos obras polémicas. Pero a pesar de todo, el humorismo avinagrado es más asiduo en el Diálogo de Lactancio que en el de Mercurio, donde hay algunos paréntesis más amplios para descansar de la discusión político-religiosa. Por otro lado, era casi una característica del arasmismo el uso de la ironía o de las bromas hirientes.

TIMOTEO.- Aquí veo un escorpión, ponzoña que pocas veces se halla en esta tierra, aunque en Italia hay de estos animales en abundancia. Aunque, a mi parecer, no concierta el color que éste aquí tiene con los que yo allá he visto.

EUSEGIO.- ¿Cómo así?

TIMOTEO.- Porque en Italia me parece que son algo más negros, y éste te tira a amarillo. (Coloquios, pp. 92-93).

Alusiones a Roma como ésta, y a los ministros eclesiásticos influyeron seguramente en Valdés al hacer referencia a los malos sacerdotes y obispos, y a la situación política romana.

Pero la ironía y el humor también tenían la función de crear un momento de distensión y agudizar la crítica en aspectos determinados. A veces, la ironía puede presentarse a través de una situación anecdótica, otras por frases o réplicas. En el siguiente caso, la anécdota ironiza la livandad de los sacerdotes y frailes, cosa que, por otro lado, había sido constantemente satirizada desde la Edad Media.

MERCURIO.- Eso allá lo has de platicar con Alastor, que yo soy más amigo de concordia.

CARON.- Bien lo sé; entre mugeres.

MERCURIO.- Gracioso te vas haciendo; piensas que es como el tiempo pasado. A la fe, ya no es como solía, porque está determinado por un firme decreto que ninguno de nosotros tenga que hazer con muger mortal.

CARON.- ¿Desde cuándo?

MERCURIO.- Días ha.

CARON.- ¿Por qué consentistes tan rezio decreto?

MERCURIO.- Acaeció un desastre muy grande: que yendo una noche Júpiter a dormir con una muger de concierto, halló a la puerta de la cámara los hábitos de un fraile que stava encerrado con ella, y pensando burlarse dél y della se los vistió, y llegando a la sazón el marido, por tomar al fraile que estaba encerrado con ella, salió Júpiter vestido con sus hábitos, y descargó tantos palos en él que lo dexó medio muerto. Y desde stonces, porque ni los hombres viesssen causa de maltractarnos ni nosotros de recibir tantas afrentas dellos, fue determinado que nunca más ninguno de nosotros tenga que hazer con muger humana, y porque ellos no se quexasen, quessimos que sucediessen en nuestro lugar los sacerdotes.

CARON.- Y aun me parece que no se darán en ello peor maña que vosotros [...] (Mercurio, pp. 9-10).

En otras circunstancias, ironizar o hacer burla de un personaje no sólo tiene como sentido dar una nota de buen humor, sino que dentro de la estructura de la obra crea una situación verosímil, ya referida al carácter del personaje, ya a su descripción física, ya para dar ciertas notas paisajísticas.

CARON.- Pues comienza tú ya a leer aquella carta de que hablábamos.

MERCURIO.- Soy contento mas has de star muy atento y endereçar muy bien esas orejas.

CARON.- Sé que yo no soy asno.

MERCURIO.- Poco menos. Apártate esos cabellos que van bolando hazia arriba y baxa essa barva que parece chapeo vedejudo lleno de scarcha, y finge gravedad, como si tú fueses el mismo rey a quien la carta s'endereça, yo que la leo, el Emperador.

CARON.- Mas hazme tornar loco. ¿Tienes por dicha algún peine con que ponga en orden el cabello y la barva?

MERCURIO.- Sí tengo, mas no te lo quiero prestar.

CARON.- ¿Por qué?

MERCURIO.- Porque me lo romperías. ¿Quánto ha que no te peinaste?

CARON.- ¿Quieres que confiesse la verdad? Desde que pasó por aquí la reina Elena.

MERCURIO.- Eso deve de aver más de dos mill y quinientos años. Bonica deve de star la cabeça para que te preste yo mi peine. Agora, sus, abáxate los cabellos con las manos y échatelos detrás de las orejas y stá atento. (Id., pp. 75-76).

En el pasaje del peine Valdés no emplea gratuitamente el sentido del humor sino que aprovecha la circunstancia para describir a Carón y plantear brevemente la relación entre éste y Mercurio. Además, momentos como éste son de los pocos en que Valdés se entrega a un humor sin subordinarlo a puentes estructurales o apuntalamiento de caracteres, que ya están dados con anterioridad. De manera que el humor es un acontecer entre los dos personajes, una manera de su relación que lo produce. Valdés se sitúa aquí en un momento puramente literario, lúdico, sin la preocupación de Carlos V o los reyes europeos.

En otras ocasiones, el aspecto humorístico sí detalla aspectos físicos y refuerza la psicología del personaje. He dicho antes que los momentos irónicos o humorísticos podían servir para romper la tensión de una situación, pero también sirven como puentes o como fases introductorias, ya sea a la obra o a una de las partes de ella. La siguiente cita, además de ser un refuerzo de la psicología de Carón, forma parte de un puente que enlaza el primero y el segundo libro del Diálogo.

MERCURIO.- ¿Qué andas, Carón, por aquí buscando? Sabes qué mal parecen los marineros por las montañas.

CARON.- ¿Nunca viste ladrón, no hallando qué hurtar, de desesperado meterse fraile?

MERCURIO.- Más de quatro.

CARON.- ¿Y maravillarte ías si de más que desesperado me metiese yo aquí hermitaño?

MERCURIO.- Tú te guardarás bien dessa locura. Mas dime, asá gozes, ¿qué hazes en esta montaña?

CARON.- ¿Qué quieres que haga? Pues que de oy más no terné que passar ánimas al infierno, quíerome estar aquí assalteando las que suben al cielo. Sabes qué poca diferencia va de un oficio a otro [de barquero a salteador].

MERCURIO.- ¿Y qué quieres hazer dessa porra que tienes en la mano?

CARON.- Mas no, sino vente a saltear las manos vazías, et irás por

lana y volverás trasquilado [...]. (Id., pp. 158-159).

También el humor tiene como finalidad preparar un cambio de escenario o de ambiente, generalmente cuando aparece un nuevo personaje (un ánima) que hace cambios en el Diálogo al introducir su pasado: necesariamente la interferencia de esos pasados, así como el comentario de la política de Carlos V, implica un cambio escénico con respecto al que están habitando Mercurio y Carón. Así, el humor no sólo sirve como interludio de la discusión y como un dispositivo de cambio escénico, sino que de alguna manera está sincopando la acción del Diálogo o preparando secuencias que lo sincopan.

CARON.- ¡Torna acá, ánima! ¿Dónde vas?
 ANIMA.- En eso estaba pensando.
 CARON.- Sabes si me enojo.
 ANIMA.- Darás de coces a tu barca.
 CARON.- Espera a lo menos, mira que te quiero preguntar.
 ANIMA.- Qué me plazze.
 CARON.- ¿De dónde vienes?
 ANIMA.- Del mundo.
 CARON.- ¿Dónde vas?
 ANIMA.- Al cielo.
 CARON.- En mala hora ello sea. Dessa manera no passarés por mi barca.
 ANIMA.- Assí me parece.
 (Id., p. 129).

En los Diálogos de Valdés sólo hay un caso de ironía involuntaria, que se vuelve contra el propio Valdés y su obra. Es en el Lactancio, cuando este personaje dice al Arcediano:

[...] Y en todo ello venís muy mal informado, y me parece que no la razón, mas la pasión de lo que avéis perdido os haze dezir lo que havéis dicho. Yo no os quiero responder con pasión como vos havéis hecho, porque sería dar voces sin fructo. (Lactancio, p. 13).

Esta ironía involuntaria es también una contradicción, porque si es cierto que el Arcediano inicia una exposición apasionada, no tarda en enfriarse su acaloramiento ante el desborde pasional de Lactancio, mismo que corresponde a la indigna-

ción de Alfonso de Valdés por los hechos ocurridos como consecuencia del saqueo de Roma. Por otro lado, no tarda el Arcediano en hacer comentarios serenos, y Lactancio aumenta el volumen de sus "vozes". Y si se sigue estrictamente lo dicho por Lactancio, su propia exposición sólo son "vozes sin fruto" al rebosar pasión.

Aunque algunos momentos de los Diálogos sean humorísticos y después se les retome para iniciar una reflexión más aguda o profunda, su función, aunque sea momentánea, es la de relajar la tensión de toda la argumentación que se ha ido amontonando. Tal vez por este motivo haya más sentido del humor en el Diálogo de Mercurio y Carón, ya que por su propia estructura es más fácil caer en la densidad, pues conforme van subiendo las almas se les interroga y se obtienen conclusiones sobre su vida en la tierra. Si esto no ocurre, Mercurio y Carón hablan de los problemas del emperador. Para aligerar esta estructura, Valdés no sólo recurrió al humor, sino también a las introducciones de cada parte de la obra, en que los personajes van llegando al tema central a través de intrascendencias y circunloquios. En uno de los momentos de distensión, Valdés propone un silogismo humorístico a través del mal teólogo y a costillas de Carón, personaje desaliñado con rasgos fácilmente caricaturizables, según lo presenta el autor.

ANIMA.- Yo te pome un ejemplo [de argumentos falsos o verdaderos] tan grossero como tú. Dime, ¿quién eres tú?

CARON.- Carón.

ANIMA.- ¿Qué me quieres apostar que te hago conocer que eres cabrón?

CARON.- Que no.

ANIMA.- Vaya el passage; que te pague doblado o que no te pague nada.

CARON.- Soy contento.

ANIMA.- El cabrón tiene barbas y nunca se las peina, tú tienes barbas y nunca te las peinas, luego tú eres cabrón. (Mercurio, p.125).

Por si fuera poco, a través del sentido del humor Valdés presenta la tercera historia que se maneja en el Diálogo: la de la relación entre Mercurio y Carón. También por eso, de entre los dos Diálogos de Valdés, es el de Mercurio en el que

el buen humor abunda, las bromas se suceden con mayor frecuencia y se enseñorea una alegría que la indignación del Lactancio trató de evitar. En ese sentido, hay una mayor vitalidad, no sólo en el Diálogo de Mercurio y Carón sino también en sus personajes protagónicos. Muchas de las ánimas que cruzan el Diálogo también llegan a tener ese carácter de vitalidad, de mayor humanidad que el humor acentúa, a pesar del papel simbólico. Pero el personaje que polariza el carácter lúdico y bromista del Diálogo es, indudablemente, Carón, que no sólo es objeto y propiciador de bromas y burlas, sino que tiene un carácter adecuado para el buen humor. Su llaneza es muy efectiva para eso. Los demás personajes son más circunspectos o alternan con más frecuencia lo serio y lo jocoso, es decir, están más preocupados.

CONCLUSIONES

La idea imperial de Carlos V fue un anacronismo en la España del siglo XVI. Por un lado, tenía la suficiente fuerza como para canalizar e integrar las aspiraciones hispánicas y llevar al Imperio hasta la posición que tuvo en ese si glo. Pero esa idea, a pesar de su fuerza, chocaba con la moderna noción de Est do y con las nuevas concepciones de la política, al estilo de Maquiavelo. A la larga, se demostró con el fracaso que esa idea imperial ya no era moderna. Y por si fuera poco, querer integrar la política con la religión, querer embarcar a una nación en una cruzada político-religiosa, era una empresa totalmente medie val en un mundo renacentista. En ese sentido, la alternativa de Gattinara hubiera sido decisiva para el futuro de España, pero se perdió. Estas contradicciones se reflejarían también en el erasmismo español: la conciliación de una posición evangélica revolucionaria con la ortodoxia intransigente, el pacifismo de Erasmo al servicio de una política belicosa y antirromana. Todas estas fueron las notas de la España del primer cuarto del siglo XVI y del movimiento erasmista.

Por esas razones, el compromiso de Valdés se estableció con una política anacrónica: su literatura, comprometida con el anacronismo español. Como secre tario de Carlos V y como erasmista, debió conciliar los intereses imperiales con las ideas de Erasmo, con todo lo que implicaban ambas cosas y con todas sus diferencias. Una vez hecha la extraña integración, reflejó lo que ocurría en España: hacer unidad de lo político y lo religioso. ¿No se refleja esto, aunque sea en el nivel más externo, en los distintos elementos que conforman el Diálogo de Mer curio y Carón? una parte está dentro de la corriente erasmista, con críticas a frailes y con planteamientos religiosos; la otra se refiere exclusivamente al desarrollo de los problemas europeos en torno a Carlos V. Y esta distinción de niveles se evidencia aunque muchas veces uno se convierta en sostén o retroalimentador del otro.

Valdés era un hombre muy de su tiempo y muy de España, y su literatura se

comprometió con dos hombres y dos ideas: Erasmo y Carlos V, el Imperio y el evangelismo. Este extraño compromiso produjo una rara tipificación que no es sino reflejo de lo que hacía España. En ese sentido, Valdés refleja los procesos españoles de la España del primer tercio del siglo XVI.

El erasmismo apareció como un producto del Imperio español y su expansionismo: su expresión ideológica, no sólo a nivel político. De esa manera, el erasmismo podía satisfacer una serie de necesidades en el exterior y el interior de España. En el último caso resolvía necesidades más o menos urgentes para la ideología española, en todos los aspectos, pues de ese modo se hacía de una cultura respaldadora del fuerte desarrollo imperial hispánico, misma que había comenzado a crecer desde la época de Cisneros y que tuvo figuras tan importantes como Nebrija, y resultados tan satisfactorios como la Biblia Complutense. De hecho, el erasmismo español fundamentó y posibilitó el desarrollo cultural que llevó a los Siglos de oro, reafirmando o poniendo en crisis valores de todo tipo, teniendo la gran virtud de tratar de incorporar a España a los movimientos europeos que pudieron haber decidido su modernidad. España se jugó su suerte en la primera mitad del siglo XVI.

Ya he visto de qué manera el papel desempeñado por el Imperio determinó el desarrollo del erasmismo y del espíritu de renovación en Europa, a raíz del saco de Roma. De lo que ha quedado planteado de la ideología erasmista, el papel de Alfonso de Valdés y su relación con los problemas políticos, puede deducirse que el erasmismo también pudo haber determinado el futuro del Imperio español y el triunfo de la modernidad en España, y eso a pesar de los rasgos medievales localizables en la propia España y en el pensamiento de Erasmo. Discutir sobre lo que no ocurrió es hacer ficción, pero quiero pensar que esos rasgos medievales hubieran podido coexistir con una situación moderna de España. Hasta dónde hubiera llegado el erasmismo en el caso de haber triunfado, es fácil determinar: en una reforma de la Iglesia, en un intento de conciliación con el luteranismo, tal vez más eficaz. Pero por otro lado, el carácter moral de la idea

logía erasmiana y de las obras de los erasmistas, pudo haber tenido consecuencias desfavorables para otras actividades, como la literatura profana, a pesar de la libertad que se buscaba. No es posible determinar el tipo de consecuencias; sí es posible decir lo que habría sido la influencia erasmista en España, aunque el sueño imperial de Carlos V no se hubiera realizado al final: en última instancia, se habría instalado en España una ideología más abierta y más adecuada al cambio.

En la corte de Carlos V, gente como Gattinara o Alfonso de Valdés sustentaba una política imperial y, de hecho, la ideología imperial fue forjada por Valdés, labor en la que fue acompañado por otros intelectuales. Ya se ha visto que ésta no fue la posición de todos ellos, pero sí fue el hilo conductor para otros que participaron activamente en la empresa imperial, como Garcilaso, Boscán, Hernando de Acuña y Diego Hurtado de Mendoza. Frente a estas actividades, la administración imperial y la gente a cargo de ella ofrecía evidencias: la actividad del emperador estaba desangrando económicamente a España. Lo que los humanistas podían ofrecer sólo eran sueños. En esta línea, la idea imperial y el imperio universal fueron una creación literaria, por lo menos en el caso de Alfonso de Valdés, en quien esa situación es evidente. A pesar de que sus postulados y sus creencias siempre fueron traicionadas por la realidad, sus Diálogos expresan los posibles efectos de la institución de ese imperio. Sin embargo, la posición de Valdés no es utópica, pues no pretende la elaboración de un lugar imposible, sino literaria. Por medio de la palabra él defendió una institución que era su creación, y que, aunque había sido sostenida en momentos por Carlos V, no tenía una vinculación estrecha con la realidad. Entonces podría preguntarse si la obra de Valdés no fue el intento de la modificación de la realidad a través de una obra literaria.

Entre los intelectuales españoles, y tal vez también en el caso de los diplomáticos, perder de vista las instancias reales del Imperio hizo que la idea imperial se volviera utópica, sobre todo la idea de un imperio universal cris-

tiano que lograría la reforma eclesiástica. En este caso, las instancias reales eran los problemas políticos que exigían una inmediata resolución: la unidad y la centralización efectiva del Imperio, los problemas económicos ocasionados por las guerras constantes, los intereses creados en cada alianza, etc. De manera que una situación política, con toda su crudeza y su pragmatismo, podía entrar en contradicción con la idea utópica que se tuviera de esa misma situación. Si a los intereses políticos convenía navegar con una idea de cruzada que aglutinara la voluntad popular en torno a Carlos V y las empresas imperiales, ¿no habría un divorcio entre los intelectuales de buena fe y la situación real de España? Este problema sería ajeno a los intelectuales, como los erasmistas, pues ellos no participarían o no verían claramente dentro del juego político, y solamente defenderían el aspecto propagandístico o externo de la empresa. En ese caso, el aspecto político del erasmismo habría luchado por una quimera, y el compromiso político de Alfonso de Valdés se habría establecido con un sueño.

Es posible que no todos los erasmistas participaran de la idea imperial, pero la hacían suya tal vez contemplando la perspectiva de iniciar una reforma general a través del Imperio. Es decir, la suya sería una idea imperial mediatizada. Debe recordarse que Erasmo y sus seguidores consideraban que la Iglesia no era capaz de reformarse a sí misma, aunque se tenía el ejemplo español, y la mayoría de estos intelectuales creía que la misión de Carlos V era la de realizar esa reforma. Así, ya no importarían tanto el Imperio y la figura de Carlos sino en función de brazos ejecutores de una reforma deseada y que uniría a los hombres, antes que por la política, por la religión. Fue una coincidencia la del Imperio con el erasmismo, pues ambos buscaban un objetivo aparentemente semejante, por eso no es extraño que el Imperio haya despertado las esperanzas del erasmismo, aunque debe aclararse que Erasmo no tenía muchas esperanzas al respecto.

Es claro que mezclar los asuntos políticos y religiosos, y hacer de los dos ámbitos una sola cosa, era una actitud poco moderna de España. Por eso, lo que era pretexto para otras naciones o fuerzas políticas como Francia y el Papado, era una razón vital para los españoles: la lucha política por la religión.

Por lo menos esa era la sincera actitud de algunos sectores, sobre todo la de los intelectuales erasmistas, aunque de alguna manera el modo de ver las cosas de éstos era la actitud oficial de la España de Carlos V. Resulta evidente que la guerra ideológica española, su cruzada personal, era una guerra económica y de expansión para las demás fuerzas europeas. Así se explican las alianzas del Papado con Francia y los turcos, que tanto extrañaban e indignaban a los erasmistas españoles.

Me circunscribiré ahora a lo literario. Alfonso de Valdés escribió dos obras realizadas en forma de diálogo, que es un género didáctico. La finalidad de éste es enseñar para transformar, y en el caso concreto de Valdés, transformar la realidad política y religiosa. Para lograrlo, propone el modelo del imperio cristiano universal, o lo que es lo mismo, la política del evangelismo o política evangelista. Por lo tanto, Valdés critica a la realidad contemporánea, pero desmesurado con los hechos históricos, sustituye la realidad objetiva por la suya, inventando una realidad, una historia literaria. Así, el camino que sigue Valdés es el de proponer una realidad utópica, una realidad transformada a través de una realidad literaria.

A pesar de sus hipérbolos, desmesuras y apasionamientos, Alfonso de Valdés nunca perdió de vista los objetivos que perseguía con la escritura de sus textos. Por eso, todos los elementos literarios y todas las estructuras de sus Diálogos están hábilmente eslabonados y armados para la consecución de ese fin. Cada recurso literario está destinado a reforzar los planteamientos valdesianos y en ese sentido hay un gran equilibrio en las dos obras. La labor arquitectónica de Valdés hace que cada Diálogo se convierta en una red apretada en la que nada escapa a sus afanes polémicos. Aunque esto pudiera aparentar estar en detrimento de los valores literarios de ambos textos, ocurre lo contrario, pues paradójicamente es un enriquecimiento al hacer un hilado tan fino y sutil, ya que, en última instancia, lo literario se sobrepone a lo demás una vez olvidada la polémica político-religiosa.

La concepción literaria de Valdés podía ser tal que considerara que la literatura podía modificar una situación real e inmediata, lo cual se relaciona con la concepción didáctica y moralizante que tenía el erasmismo de la literatura. Por ello, para modificar o proponer un modelo que ya no existía de hecho, pero que era deseable, Valdés crea una realidad literaria en la que el rey Polidoro, en base a sus acciones, es capaz de formar un imperio universal pacíficamente y practicando las enseñanzas de Cristo. Esta fórmula era impracticable políticamente, como lo demostraron las fracasadas gestiones políticas o militares de Carlos V. Podría llegar a pensarse que Alfonso de Valdés quería crear un imperio universal en el terreno literario como contrapartida y sustitución de un imperio que se deshacía en Europa. Si Valdés corrige a Carlos V a través de Polidoro es que era consciente de que el emperador había "traicionado" la idea imperial o de que ésta era utópica, y se empeñaba en mantenerla. Polidoro es el prototipo del príncipe cristiano, que no sólo sirve a una idea imperial, sino que influye en otros príncipes: ese es el Carlos V que Valdés hubiera deseado. En ese sentido, puede pensarse nuevamente en la modificación de la realidad a través de la literatura, lo que iba estrechamente ligado a la concepción literaria de la época: la literatura como cátedra, como elemento didáctico, como instrumento de conversión social. No es del todo probable pensar que Valdés estaba creando una utopía para oponerla a la realidad, como si fueran dos entidades coexistentes en la que una mostraría los hechos de la otra. Valdés creía en la modificación de los hechos por la palabra: si había una "traición" de Carlos V a la idea imperial, ésta podía ser modificada por sus Diálogos, sobre todo por el de Mercurio y Carón.

Viendo la actividad de Mercurio y Carón como personajes, y comparándolos con la perspectiva de Alfonso de Valdés, es posible detectar una ironía amarga y desesperanzada de Valdés hacia la situación europea. Nada le preocupaba más que la paz deshecha y sus personajes se congratulan de esa ruptura. Aunque después

asumen la voz (o las voces) de Valdés, eso no atenúa la desesperanza del humanista español: entre veras y bromas, sus personajes no creen en la paz, ni en una solución europea inmediata, ni en el triunfo del erasmismo, ni en el éxito de la misión de Carlos V. No en balde el rey Polidoro quiere ser un Carlos corregido y aumentado: era más bella la realidad textual, la literaria, y más posible que la objetiva.

BIBLIOGRAFIA

A) BIBLIOGRAFIA DIRECTA.

Erasmus, Desiderio, Coloquios, prol. y ed. de Ignacio B. Anzoátegui, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947, 252 pp., (col. Austral, 682).

_____, Elogio de la locura, trad. y prol. de A. Rodríguez Bachiller, 6a. ed., Aguilar, México, 1970, 286 pp., (col. Crisol literario, 54).

_____, Obras escogidas, trad., coment., notas y ensayo biobibl. de Lorenzo Riber, 2a. ed., Aguilar, Madrid, 1964, 1974 pp.

Luciano, Diálogos de los dioses. Diálogos de los muertos, ed. de José María de Cossío, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1953, 147 pp., (col. Austral, 1175).

Valdés, Alfonso de, Diálogo de las cosas ocurridas en Roma, ed. y notas de José F. Montesinos, Espasa-Calpe, Madrid, 1969, 167 pp., (col. Clásicos Castellanos, 89).

_____, Diálogo de Mercurio y Carón, ed. y notas de José F. Montesinos, 5a. ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1971, 248 pp., (col. Clásicos Castellanos 96).

B) BIBLIOGRAFIA INDIRECTA.

Alborg, Juan Luis, Historia de la literatura española. Edad media y renacimiento, 2a. ed. ampl., Gredos, Madrid, 1975, t. I, pp. 706-715.

Bataillon, Marcel, Erasmus y el erasmismo, nota previa de Francisco Rico, trad. de Carlos Pujol, Editorial Crítica, Barcelona, 1978, 428 pp., (col. Filología, 1).

_____, Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, trad. de Antonio Alatorre, 2a. ed. corr. y ~~ampl.~~, FCE, México, 1966, CXVI + 921 pp., (col. Sección de Obras de Historia, s/n).

- Beneyto, Juan, España y el problema de Europa. Historia y política exterior, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950, 228 pp., (col. Austral, 971).
- Castro, Américo, La realidad histórica de España, ed. renov., 5a. ed., Porrúa, México, 1973, 41 + 479 pp., (col. Biblioteca Porrúa, 4).
- Febvre, Lucien, Erasmus, la contrarreforma y el espíritu moderno, trad. de Carlos Piera, Martínez Roca, Barcelona, 1971, 259 pp., (col. Novocurso, 17).
- Fernández Montesinos, José, "Introducción" al Diálogo de las cosas ocurridas en Roma, Espasa-Calpe, Madrid, 1969, LXXV pp., (col. Clásicos Castellanos, 89).
- _____, "Introducción" al Diálogo de Mercurio y Carón, 5a. ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1971, XXV pp., (col. Clásicos Castellanos, 96).
- Fernández, Sergio, "El paraíso cerrado" en Las grandes figuras españolas del renacimiento y el barroco, Pormaca, México, 1966, pp. 47-57, (col. Pormaca, 30).
- Halkin, León-E., Erasmus, FCE, México, 1971, 181 pp., (col. Breviarios, 146a).
- Imaz, Eugenio, "Topía y Utopía" en Utopías del renacimiento, FCE, México, 1975, 275 pp., (col. Popular, 121).
- Jones, R. O., Historia de la literatura española. Siglo de oro: prosa y poesía (siglos XVI y XVII), trad. de Eduardo Vázquez, 2a. ed., Ariel, Barcelona, 1974, 341 pp., (col. Instrumenta, 2).
- Lynch, John, España bajo los Austrias. Imperio y absolutismo, 1516-1598, trad. de Josep María Bernadas, Península, Barcelona, 1970, 459 pp., (col. Historia/Ciencia/Sociedad, 56).
- Menéndez Pidal, Idea imperial de Carlos V, 5a. ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1963, 165 pp., (col. Austral, 172).
- O'Gorman, Edmundo, Cuatro historiadores de Indias. Siglo XVI. Pedro Mártir de Anglería. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. Fray Bartolomé de las Casas. Joseph de Acosta, SepSetentas, México, 1972, 251 pp., (col. SepSetentas, 51).

- Pfandl, Ludwig, Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII. Introducción al estudio del siglo de oro, 3a. ed., Editorial Araluce, Barcelona, 1959, XXX + 378 pp.
- Ranke, Leopold von, La monarquía española de los siglos XVI y XVII, trad. de Manuel Pedroso, Editorial Leyenda, México, 1946, 413 pp., (col. Carabela, s/n).