

TRAS LAS HUELLAS DE JUAN DE VALDÉS

Antonio González

Abstract: The article shows that a proper understanding of the “alumbrados” from Toledo is necessary for a correct interpretation of Juan de Valdés’s theology. The “alumbrados” from Toledo were not Neoplatonic mystics, nor Protestant reformers before Luther, as has been thought until now. When they are understood through their own texts, their influence on Valdés’s thought can be precisely identified.

Keywords: Alumbrados, “Dejados”, Alcaraz, Valdés, Reformation.

* * *

1. Introducción

Juan de Valdés es decisivo para entender el desarrollo de la Reforma en España y en Italia. Sus escritos, traídos de Italia por Carlo Sesso, circularon entre los “luteranos” de su España natal. Entre los seguidores italianos de Valdés se contaban personajes tan relevantes como Pietro Martire Vermigli, Bernardino Ochino, Pietro Carneschi, Marcantonio Flaminio, Celio Secondo Curione, Giulia Gonzaga, y los obispos Gian Mateo Giberti y Gasparo Contarini¹. La diversidad de las influencias del pensamiento de Valdés nos pone ante el problema de su interpretación. Algunos le han entendido como católico, mientras que otros lo han alineado con el protestantismo. Para algunos, Valdés fue un “místico” o un “espiritualista”, términos siempre difíciles de precisar, pero que indicarían su poco interés por las reformas efectivas en el revuelto campo eclesiástico y político de la época. Otros, por el contrario, lo han entendido como el organizador de una verdadera iglesia protestante en Nápoles².

Las dificultades para situar a Valdés no sólo tienen que ver con su situación histórica específica, anterior a la ruptura definitiva de las confesiones cristianas, sino que también se derivan de los contenidos mismos de su pensamiento. Se suele admitir que Valdés, de origen “judeoconverso”, fue influido en sus años juveniles por los llamados “alumbrados”, a los que habría conocido durante su estancia, como paje del marqués de Villena, en el castillo de Escalona. Allí estaba Pedro Ruiz de Alcaraz, el “predicador laico” del marqués, quien lideraba a un grupo de “alumbrados” hasta su arresto inquisitorial en 1524. Sin embargo, hasta hoy no se ha elaborado una interpretación rigurosa del pensamiento de estos “alumbrados”, con lo cual resulta imposible determinar concretamente su influjo sobre Valdés. Es una cuestión decisiva para entender el pensamiento de Valdés y, con ello, algunas características propias de la Reforma en España y en Italia.

2. El misterio de los alumbrados

El “alumbramiento” tiene un amplio trasfondo en el lenguaje religioso de todos los tiempos, incluyendo el lenguaje cristiano. En algunos libros populares de la época, como el Kempis,

¹ D.A. Crews, *Twilight of the Renaissance. The Life of Juan de Valdés*, Toronto, UTP, 2008; M. Firpo, *Juan de Valdés and the Italian Reformation*, London, Routledge, 2016.

² J.C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México, FCE, 1979.

era frecuente hablar de “alumbramiento”. Tal “iluminación” alude a una experiencia espiritual personal, que también puede ser designada con otros términos como “conversión”, “regeneración”, “arrepentimiento”, etc. En el caso español, es importante tener en cuenta que el término “conversión” (y de ahí los “conversos”) fue utilizado con frecuencia para hablar de un cambio de religión por parte de judíos y musulmanes, que era resultado de persecuciones, presiones, o consideraciones de conveniencia, y que tenía importantes consecuencias legales y sociales. Esta “conversión” como cambio de religión no incluía necesariamente una experiencia espiritual personal. Por eso no es de extrañar que aquellos “judeoconversos” que efectivamente tuvieron un acercamiento espiritual al cristianismo no designaran esta experiencia con el término “conversión”, sino con metáforas relativas al alumbramiento³.

Ahora bien, el uso del término “alumbrado” para designar una corriente espiritual disidente nos remite concretamente al edicto de la inquisición del año 1525, elaborado en el contexto de la persecución de los “alumbrados de Toledo”. La persecución se inició con las detenciones de Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz, ambos de origen judeoconverso. El problema es que en este edicto se condenaban ideas de distintos grupos contemporáneos⁴. Además, el término “alumbrado” fue después usado, en España y en América, para perseguir a personas y movimientos muy diversos. Cualquier grupo, laico o monacal, en el que se detectaran experiencias espirituales entusiastas, críticas de la estructura eclesiástica y, eventualmente, conductas sexuales sospechosas, podía ser clasificado como “alumbrado”⁵. La beata Isabel de la Cruz y su discípulo, Pedro Ruiz de Alcaraz, casado y con varios hijos, nunca recibieron acusaciones sobre su vida sexual. Pero proclamaron una experiencia espiritual personal, y cuestionaron las estructuras y prácticas eclesiásticas, por más que esto aún no nos muestre sus convicciones concretas.

Si el edicto y las prácticas inquisitoriales no son de mucha ayuda para conocer las ideas de los “alumbrados de Toledo”, tampoco lo son las investigaciones históricas⁶. Menéndez Pelayo los denominó «gavilla de facinerosos», sin siquiera estudiar su proceso⁷. Bataillon los asoció genéricamente al “erasmismo”⁸. Los arabistas los consideraron gratuitamente como místicos sufíes⁹. Los historiadores protestantes los incluyeron precipitadamente en la Reforma¹⁰. Desde el campo de la filosofía se quiso hacer de los alumbrados de Toledo una secta mística neoplatónica¹¹. Sin duda, el neoplatonismo, como horizonte intelectual general, es común a la filosofía, teología y espiritualidad medievales, tanto católicas como judías y musulmanas. Sin embargo, Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz, en sus

³ S. Pastore, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e inquisición 1449-155*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

⁴ A. Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía*, Madrid, Taurus, 1980², pp. 229-238.

⁵ B. Llorca, *La inquisición española y los alumbrados (1509-1667)*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1980; A. Huerga, *Historia de los alumbrados*, 5 voll., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978-1994.

⁶ El texto inédito del *Proceso de Alcaraz* se conserva en el Archivo Histórico Nacional, sección de la Inquisición, legajo 106, n. 5. En el proceso contra Pedro Ruiz de Alcaraz se conservan fragmentos del proceso contra Isabel de la Cruz y Gaspar de Bedoya, otro de los líderes. Es un escándalo de la historiografía española que este proceso todavía no haya sido publicado.

⁷ M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, CSIC, 1947, vol. II, p. 190.

⁸ M. Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1966², pp. 166-190.

⁹ M. Asín Palacios, *Shadilíes y alumbrados*, Madrid, Hiperión, 1990 (la primera edición es de 1944).

¹⁰ A. Selke (A. Sánchez Barbudo), *Algunos aspectos de la vida religiosa en la España del siglo XVI*, Tesis doctoral, Wisconsin, 1953. También el mencionado libro de J.C. Nieto, *Juan de Valdés...*, cit., pp. 108-139.

¹¹ A. Márquez, *Los alumbrados...*, cit. La tesis neoplatónica ya aparecía en Menéndez Pelayo.

procesos inquisitoriales, apelaban continuamente al Nuevo Testamento, y no mostraban ningún interés por las especulaciones filosóficas.

Para determinar el pensamiento de los “alumbrados de Toledo” es importante llevar a cabo una distinción entre distintos grupos contemporáneos, que sin duda interactuaban entre sí, pero entre los cuales hubo diferencias importantes. De entrada, hay que aludir a la espiritualidad del “recogimiento”, que se remonta al *Ejercitatorio*, un libro publicado en 1500 por Francisco García de Cisneros, primo hermano del famoso cardenal Cisneros¹². El “recogimiento”, como separación de las criaturas, posibilitaría el camino clásico de la mística, como un proceso ascendente compuesto de vía purgativa, iluminativa y unitiva. En la vía unitiva se distinguían varios grados, culminando en un “arrobamiento” supremo e inefable¹³. El recogimiento se hizo muy popular entre las órdenes religiosas, especialmente entre los franciscanos, y lograría una expresión máxima en el *Tercer abecedario espiritual*, de Francisco de Osuna¹⁴. En este trasfondo “recogido” hay que situar a los franciscanos que podemos llamar “apocalípticos”, que actuaban en Escalona, y con los que entró en conflicto Alcaraz, el predicador laico del marqués. Estos franciscanos, liderados por Juan de Olmillos, alardeaban de “trasponimientos” místicos durante las misas y anunciaban la inminente victoria del emperador Carlos V sobre el rey de Francia y sobre el papa Clemente VII, con la consiguiente entronización de un papa reformador¹⁵.

Un grupo distinto, aunque en buenas relaciones con el anterior, era el liderado por la “beata” Francisca Hernández, quien actuó en Salamanca y en Valladolid. A Francisca Hernández se le atribuían milagros y profecías, y sin duda causaba una profunda impresión a los que la conocían. Francisca Hernández era de carácter alegre, y prodigaba gestos cariñosos hacia sus seguidores. Algunos de ellos atribuían a la beata la victoria que experimentaban sobre las tentaciones sexuales. Varios de sus seguidores, como fray Francisco Ortiz, no pasaron de una especie de enamoramiento inocente y caballeroso. Pero el clérigo “epicúreo” Antonio de Medrano acabó confesando a los inquisidores que sus relaciones con Francisca habían ido mucho más allá del amor “platónico”. Sea como fuere, la espiritualidad de este grupo estaba centrada en la personalidad atractiva de su líder, y cuando Francisca Hernández terminó apresada y desprestigiada por la inquisición, el grupo se deshizo, y ella se convirtió en delatora de muchos de sus antiguos conocidos¹⁶.

3. El pensamiento de los “dejados”

De estos grupos hay que distinguir a los llamados alumbrados “dejados”, liderados por Isabel de la Cruz y su discípulo Pedro Ruiz de Alcaraz, ambos laicos. Su actividad se habría iniciado antes de 1512¹⁷. A veces se les llama “alumbrados de Toledo”, sin más precisión. No es fácil llegar hasta su verdadero pensamiento. Se podría considerar que Isabel de la

¹² F. García de Cisneros, *Ejercitatorio de la vida espiritual*, Barcelona, Librería Religiosa, 1857.

¹³ Ivi, pp. 188-195.

¹⁴ F. de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, en M. Mir (ed.), *Escritores místicos españoles*, Madrid, Bailly-Bailliére, 1911, t. I, pp. 319-587.

¹⁵ Cfr. la carta de Alcaraz del 29 de octubre de 1524, en *Proceso de Alcaraz*, cit., VII (8) r – X (11) v. J.C. Nieto, «Los alumbrados franciscanos y la tradición profeticoapocalíptica», en Id., *Juan de Valdés...*, cit., pp. 585-602.

¹⁶ E. Boehmer, *Franziska Hernandez und Frai Franzisco Ortiz. Anfänge reformatorischer Bewegung in Spanien unter Kaiser Karl V.*, Leipzig, Haessel, 1865. A. Selke, *El Santo Oficio de la inquisición. Proceso de fray Francisco Ortiz*, Madrid, Guadarrama, 1968. A. Selke, *El caso del bachiller Antonio de Medrano, iluminado epicúreo del siglo XVI*, en «Bulletin Hispanique», LVIII (1956), 4, pp. 393-420.

¹⁷ *Proceso de Alcaraz*, cit., CCCLII (367) r.

Cruz, como miembro de un “beaterío” de Guadalajara, podría haber recibido la espiritualidad franciscana de las “beguinas” medievales, centrada en el seguimiento de Jesús, y enemiga de la riqueza, el poder y la corrupción del clero. También se podría pensar que ambos líderes, por su origen judío, podrían haber heredado algunas características de la espiritualidad “conversa”, con sus énfasis en la experiencia, en el mandato del amor, en el “paulinismo” equiparador de judíos y gentiles, en la tolerancia, o en la crítica del paganismo de muchas prácticas católicas. Todo esto sin duda aporta un contexto para los “dejados”, pero aún no nos revela el sentido del “dejamiento”.

Aunque una testigo dijo que Isabel de la Cruz estaba escribiendo un libro¹⁸, no se ha conservado ningún escrito de ella, ni tampoco de Alcaraz, a no ser los textos de este último contenido en su proceso inquisitorial. Obviamente, el proceso mismo obligaba a que los acusados adoptaran una actitud defensiva, donde los inquisidores determinaban la agenda de preguntas y respuestas, que no tenían que ser siempre sinceras, especialmente si se aplicaba la tortura, como se hizo con Alcaraz. A veces, los inquisidores traducían a sus propios términos escolásticos las declaraciones de los acusados, lo que no ayuda mucho a su comprensión¹⁹. Por eso, es un error centrar la interpretación de los “dejados” en las acusaciones inquisitoriales, en las deposiciones de unos testigos condicionados por los inquisidores, o en los escritos de la defensa, como se ha hecho hasta ahora.

Afortunadamente, se puede proceder de otro modo. En el proceso de Alcaraz nos encontramos con los escritos que dirigió a los inquisidores tras su arresto. Ahí Alcaraz no sólo muestra sorpresa por su detención, y preocupación por su familia, sino que también se encara directamente con los inquisidores, exhortándoles al arrepentimiento²⁰. En esta exhortación nos encontramos con un Alcaraz que, lejos de ocultar sus convicciones más profundas, las expone valientemente ante los inquisidores. Algo distinto de la dialéctica que, en los meses y años posteriores, Alcaraz tendrá que emprender en su propia defensa²¹. Por otra parte, Isabel de la Cruz, al poco tiempo de su detención, se retractó de sus convicciones y, al hacerlo, las expuso con bastante claridad ante los escribanos inquisitoriales. Aunque más tarde Isabel se arrepintió de su retractación, y volvió a sus convicciones iniciales, sus “confesiones”, conservadas en el proceso de Alcaraz, no son un texto condicionado por la autodefensa, sino más bien una acusación contra sí misma, que nos permiten confirmar lo planteado por Alcaraz en sus exhortaciones²². Solamente a partir de esta base documental se podrá acudir a los escritos más defensivos de Alcaraz (o de su abogado), a las declaraciones de los testigos, y a las acusaciones de los inquisidores, que precisamente así adquieren su sentido, corroboran, e incluso pueden precisar lo planteado por los acusados²³.

Procediendo así, la posición de los alumbrados “dejados” se podría sintetizar del siguiente modo. El ser humano no puede cumplir aquello que Jesús considera como el mandamiento más importante de la Ley: el amor a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la fuerza, y con toda la mente. El ser humano, en lugar de amar a Dios, ama a las criaturas. No se trata de una confrontación entre lo material y lo inmaterial, sino más bien de una dialéctica agustiniana entre dos amores. Porque el amor a las criaturas es, en

¹⁸ Ivi, XXXIX (41) r.

¹⁹ Por ejemplo, interpretaron el “dejamiento” como una “suspensión de las facultades”.

²⁰ La carta del 31 de octubre de 1524, en *Proceso de Alcaraz*, cit., XVII (19) r – XVIII (21) v. También la carta de VI (7) r – v, y la referida a los franciscanos apocalípticos.

²¹ Como la carta de Alcaraz del 10 de enero de 1526, en *Proceso de Alcaraz*, cit., XXIX (31) r – XXXIV (36) v, o el escrito de defensa presentado con su abogado, en CLXXIV (189) r – CLXXXVIII (203) r.

²² Las “Confesiones” de Isabel de la Cruz están en *Proceso de Alcaraz*, cit., CV (112) r – CXI (118) v.

²³ Es el análisis detallado que he realizado en mis cursos, y que no se puede reproducir aquí en detalle.

realidad, amor a uno mismo, movido por el propio interés. Por eso no se ama verdaderamente al prójimo. El corazón humano tiene que ser cambiado radicalmente. No es un cambio que el ser humano pueda realizar por sí mismo. Se necesita la gracia para poder conocer a Dios verdaderamente, y también para poder conocer la propia realidad egoísta. Y no sólo para conocer. Se necesita que Dios mismo opere un cambio en el corazón humano, capacitándolo para amar a Dios, y para así poder amar al prójimo como consecuencia del amor a Dios, y no en función de los propios intereses²⁴.

En esta transformación del corazón es esencial la contemplación de lo que Isabel de la Cruz llamaba la «pasión de Dios», es decir, del sufrimiento de Jesús en la cruz por nosotros²⁵. No se trata de una especie de conocimiento meramente intelectual, sino de una “experiencia”, un “alumbramiento”, en el que se muestra, en Cristo, el amor de Dios a alguien que todavía está “coartado” en el amor a sí mismo. No basta hablar de la dulzura de la miel, sino que hay que probarla, decía Alcaraz²⁶. En esta perspectiva, los propios sufrimientos, como en el caso de las persecuciones, pueden tener una función positiva, porque son ocasión para una identificación con Cristo y una renuncia a uno mismo²⁷. Esto nos permite también entender el “dejamiento”. Isabel de la Cruz y Alcaraz citaban el pasaje bíblico en el que se habla de la renuncia a todo, incluyendo a uno mismo, como condición para seguir a Jesús²⁸. Y justamente traducían el “aborrecimiento” de sí mismo como “dejarse” a uno mismo. El “dejamiento” era justamente la renuncia a uno mismo para poder amar a Dios. Una renuncia posibilitada por Dios mismo, y que producía una nueva situación vital, a veces descrita como “estar en el amor de Dios”. Los “dejados” subrayaban que, cuando la persona está en el amor de Dios, ya no peca, aunque también reconocían la posibilidad de abandonar ese amor a Dios²⁹, para volver al egoísmo.

El “dejamiento”, así entendido, no era una experiencia mística puntual, como el “arrobamiento” de los “recogidos”, sino más bien una nueva actitud existencial, en la que el ser humano era liberado del amor a sí mismo como eje de la propia vida. Se trataba de una experiencia motivada por el encuentro con Cristo, y no por un vaporoso teocentrismo, como se viene repitiendo por los que no atienden a los textos más característicos de Isabel de la Cruz y de Pedro de Alcaraz, o no captan sus alusiones bíblicas³⁰. El dejamiento, como nueva actitud vital, implicaba una crítica de todas las “propiedades”, término con el que los “dejados” designaban toda “atadura” a las cosas, nacida del amor propio³¹. Esto incluía las ataduras religiosas. Muchas prácticas de su tiempo, incluidas las indulgencias, las imágenes, las ceremonias, etc., podían ser cuestionadas como actividades que se realizaban por el propio interés, buscando el favor de Dios, queriendo ganar el cielo o evitar el infierno. La idea misma de mérito les parecía centrada en la preocupación por uno mismo³². El motivo de la auténtica oración será amar a Dios, y aceptar su voluntad, en lugar de pedirle cosas

²⁴ *Proceso de Alcaraz*, cit., XVII (19) r – XVIII (21) v.

²⁵ Ivi, CVIII (115) v.

²⁶ Ivi, VI (7) v.

²⁷ Ivi, CVI (113) v, CIX (116) r, etc.

²⁸ Lc 14:26 en *Proceso de Alcaraz*, cit., XVIII (21) v. También apelaban a Mc 8:34; Mt 16:24; Lc 9:23; Jn 12:25, o Gal 2:20, cfr. ivi, XXX (32) r, CLXXXI (196) v.

²⁹ *Proceso de Alcaraz*, cit., XVII (19) r.

³⁰ Tampoco tiene sentido derivar el “dejamiento” de la *Gelassenheit* de A. Karlstadt, cuya *Missive von der allerhöchsten Tugend Gelassenheit* es de 1520. Mejor sería apelar al Kempis o a Eckhart. En realidad, tanto la *Gelassenheit* como el dejamiento traducen la *abnegatio* medieval, que se remonta a los textos bíblicos sobre la negación de uno mismo.

³¹ *Proceso de Alcaraz*, cit., CVII (114) v.

³² Ivi, CXI (118) r.

según el propio interés. En los interrogatorios, los “dejados” insistieron en que no criticaban las “ataduras” en cuanto tales, sino la motivación con la que se realizaban las distintas ceremonias. Incluso admitían que las “ataduras” podían tener una función positiva, como medios para llegar a salir del amor a uno mismo. Pero había que alcanzar el fin, y no quedarse en los medios³³. Los “dejados” tampoco parecen haber pretendido una ruptura con la iglesia católica, sino más bien una reforma de la misma. Sin embargo, sus propias dinámicas espirituales les llevaban a un activismo evangelizador y a la constitución de “conventículos” fraternos, liderados muchas veces por laicos, de los que se sentían excluidos quienes no habían salido de los planteamientos religiosos tradicionales³⁴.

Todo esto implica que los “dejados” no eran ni cultos erasmistas, ni luteranos antes de Lutero, ni místicos neoplatónicos, sino un movimiento original, que se puede entender perfectamente del contexto en el que surge, con sus elementos de franciscanismo radical y de espiritualidad conversa. Aunque apelaban a maestros espirituales y teólogos de la tradición, especialmente en su defensa ante la inquisición, su inspiración es fundamentalmente bíblica, y estaba centrada en el mensaje radical de Jesús. Al final del proceso, Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz estuvieron a punto de ser condenados a la hoguera, pero les salvaron las políticas “erasmistas” que prevalecían en ese momento. Tuvieron que hacer distintas abjuraciones y penitencias públicas, y se les condenó a prisión perpetua, de la que fueron liberados años después. Aunque sus huellas desaparecen de la historia, no pasa lo mismo con el joven paje de Escalona, Juan de Valdés.

4. Juan de Valdés en Alcalá

Juan de Valdés publicó en vida sólo una de sus obras, el *Diálogo de doctrina cristiana*, que salió a la luz en Alcalá, en el año 1529. Valdés dedicó el libro, cuyo fin explícito era la «reforma de la iglesia», al marqués de Villena, su antiguo empleador³⁵. La obra fue perseguida por la inquisición, hasta el punto de que Valdés abandonó rápidamente España, y del libro sólo sobrevivió un ejemplar, que Bataillon encontró en Lisboa en 1925. Para Bataillon, la obra sería ante todo un catecismo erasmista, en el que aparecían personajes propios de Erasmo, y se usaban textos erasmistas, como la exposición del Credo³⁶. Sin embargo, hoy sabemos que Valdés utilizó literalmente, sin citarlos, algunos escritos de Lutero y de otros protestantes³⁷. Ahora bien, Valdés se apropió de forma muy personal de los textos protestantes. Aunque ha de haber conocido el comentario de Ecolampadio a Isaías³⁸, que circuló por Alcalá, su exposición de los dones del Espíritu, basada en Isaías, es mucho más amplia³⁹. Como Ecolampadio, Valdés distingue entre ciencia humana y la sabiduría como don del Espíritu. Sin embargo, Valdés añade algo que no está en el comentario de Ecolampadio, y que nos recuerda a Alcaraz: la sabiduría, como don divino, es

³³ Ivi, CLXXX (195) r.

³⁴ Ivi, CLXXXVII (202) v.

³⁵ Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*, en Id., *Obras completas*, edición de Á. Alcalá, Madrid, Biblioteca Castro, 1997, vol. I, pp. 3-150 (desde ahora, DDC), p. 101.

³⁶ M. Bataillon, *Erasmo y España*, cit., pp. 339-363.

³⁷ C. Gilly, *Juan de Valdés: Traductor y adaptador de los escritos de Lutero en su Diálogo de Doctrina cristiana*, en L. López Molina (ed.), *Miscelánea de Estudios Hispánicos: Homenaje de los hispanistas de Suiza a Ramón Sugranyes de Franch*, Abadía de Montserrat, 1982, pp. 85-106.

³⁸ Ökolampadius, *In Iesaiam prophetam Hypomnematon, hoc est, Commentariorum*, Basilea, A. Cratander, 1525.

³⁹ DDC, pp. 80-86.

“ciencia sabrosa” que sirve «para conocer, gustar y sentir a Dios»⁴⁰. Este énfasis experiencial, distinto del doctrinal de muchos protestantes, pasará a la teología madura de Valdés.

Ciertamente, Valdés habla en el *Diálogo* de justificación por la fe⁴¹, un término bíblico que no usaban los “dejados”, y que ciertamente lo vincula directamente a la reforma protestante. No se debe olvidar, con todo, que la justificación por la fe ya aparecía en Erasmo y en los conversos que defendían la igualdad de judíos y gentiles por razón de la fe⁴². En todo caso, el uso literal de Lutero por Valdés tiene gran importancia porque también nos sirve para comprobar el modo en que Valdés recibió los temas protestantes, se los apropió y los transformó. Así, por ejemplo, Valdés toma del texto luterano sobre los diez mandamientos la idea de que la muerte de Cristo sirve para despertar en nosotros un amor agradecido hacia él⁴³. Algo que también conocía la tradición cristiana medieval, y que habían afirmado los “dejados”. Sin embargo, Valdés insiste varias veces en algo que no estaba en el texto de Lutero, que es la posibilidad de cumplir el mandamiento del amor a Dios y al prójimo⁴⁴. Algo que sí sostenían los “dejados”.

Valdés toma de Lutero una concepción de la Ley en la que ésta tiene el cometido de mostrar al ser humano su pecado, y la necesidad de confiar en la misericordia de Dios, que nos justifica gratuitamente por medio de Cristo. Sin embargo, Valdés no se queda ahí, sino que subraya, frente a la posición más típicamente protestante, la posibilidad de cumplir la Ley. Una Ley que se concreta, para Jesús, en el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo. Por eso, la exposición luterana del decálogo es completada con la exposición, propia de Valdés, del doble mandamiento. Cumpliendo el doble mandamiento, Valdés considera posible una victoria sobre el pecado, no en el sentido de que desaparezcan las flaquezas ocasionales, pero sí en el sentido de que el descubrimiento del amor gratuito de Dios posibilita una superación del amor a uno mismo, que sería la raíz de todo pecado⁴⁵. Algo muy propio de las enseñanzas de los “dejados”. Por eso no es extraño que este catecismo, que ahora podemos llamar “erasmista-luterano-dejado”, culmine con una traducción valdesiana del Sermón del Monte de Jesús, que sería «la suma y cumplimiento de la doctrina cristiana»⁴⁶.

Valdés se presentaba en 1529 como erasmista. Siguiendo a Erasmo, Valdés entiende que “creer en la iglesia”, tal como dice el Credo, es simplemente creer en su existencia, y no necesariamente en todo lo que enseñan los eclesiásticos⁴⁷. Pero el texto de Valdés tiene siempre un énfasis más bíblico que humanista. Las llamadas “virtudes cardinales”, si bien tienen un origen en la filosofía pagana, se podrían derivar del mensaje de Jesús⁴⁸. Al comentar “las virtudes teologales”, Valdés subraya la unidad de las tres. La fe lleva a la esperanza y al amor⁴⁹. El amor es el centro de su interpretación del cristianismo, como también pensaban Erasmo y los “dejados”. Un amor a Dios (y por consiguiente al prójimo) que implica la superación del amor a uno mismo. Sin embargo, la palabra “dejamiento”,

⁴⁰ DDC, p. 84.

⁴¹ DDC, p. 22.

⁴² V. Lehmann y P. Martín Baños, *Un nuevo inédito proconverso en el contexto de la rebelión toledana de 1449. El códice 14 de la catedral de Oviedo*, en «Sefarad», 81 (2021), 2, pp. 379-448.

⁴³ DDC, pp. 34-35.

⁴⁴ DDC, pp. 36, 54-56.

⁴⁵ DDC, pp. 57-63.

⁴⁶ DDC, pp. 17, 141-150.

⁴⁷ DDC, p. 27.

⁴⁸ DDC, pp. 73-76.

⁴⁹ DDC, pp. 77-79.

prácticamente proscrita desde el edicto de 1525, no aparece en Valdés, pero es sustituida por la “mortificación” como completa negación de uno mismo⁵⁰.

Valdés, cuando sigue casi literalmente el comentario de Lutero al Padrenuestro, introduce algunas leves pero significativas diferencias. Valdés subraya que el Padre es “nuestro”, y que por ello todos los cristianos son “hermanos”⁵¹. Era algo que Valdés ya había señalado al comentar a los mandamientos. Valdés no sólo decía, como Lutero, que los señores no deben tratar como tiranos a sus súbditos, sino que añadía que tanto los señores como los criados son “hermanos”. Y señalaba la necesidad de la gracia de Dios para amar con amor entrañable a todos⁵². Aquí no sólo tenemos la idea optimista sobre la posibilidad de cumplir la voluntad de Dios, con la ayuda de su gracia, sino también una concepción de la iglesia como hermandad, que no está en los textos que Valdés usa de Lutero, ni entre las prioridades del protestantismo “oficial”. Pero sí en la teología de Valdés.

Podríamos decir que Valdés ha insertado el influjo protestante, incluyendo la justificación por la fe, en un esquema que en el fondo es de origen “dejado”. Esto no hace insignificante el influjo luterano. Al contrario. En los “dejados”, la transformación del corazón humano, para salir del amor a uno mismo, se lograba principalmente mediante la contemplación de la pasión de Cristo, según patrones medievales y “recogidos”. Algo que planteaba la cuestión, presente en el proceso de Alcaraz, sobre hasta qué punto esa contemplación de la pasión debía seguir presente en la vida cristiana⁵³. En el caso de Valdés, esa pieza de espiritualidad tradicional pasó a ser sustituida por el anuncio de la justicia de Dios, recibida gratuitamente mediante la fe. Ella es la que nos saca del amor a nosotros mismos, y nos abre a una nueva situación vital, caracterizada por el amor a Dios y el consiguiente amor desinteresado al prójimo. Esta inserción de la doctrina protestante central en la dialéctica “dejada” del amor a Dios frente al amor a uno mismo caracterizará toda la teología madura de Valdés.

5. Valdés en Nápoles

El acoso de la inquisición al autor del *Diálogo de doctrina cristiana* motivó el traslado de Valdés a Roma ya en 1529, donde se integró en la corte pontificia, como camarlengo papal. Se trataba de una posición diplomática, que incluía labores de información al servicio del emperador Carlos V, quien trataba de lograr la celebración de un concilio para apaciguar Alemania. Juan de Valdés parece haber vivido en la corte papal como un “gentilhombre”, sin manifestar inclinaciones espirituales. En Roma aún no había inquisición, pero la situación se hizo más amenazante con el cambio del embajador español y con la muerte del papa Clemente VII. Valdés se trasladó definitivamente a Nápoles en 1534, donde gozaba de mayor protección imperial. Es posible que en Nápoles Valdés experimentara un renacimiento espiritual, y en esa dirección se orientaron sus intereses. En Nápoles estaba Giulia Gonzaga, a quien ayudó a llegar al evangelio, y quien fue su más cercana colaboradora⁵⁴.

⁵⁰ DDC, p. 59. El término “dejamiento” posiblemente resultaba peligroso después del edicto de 1525.

⁵¹ DDC, p. 108.

⁵² DDC, pp. 44, 46-47.

⁵³ *Proceso de Alcaraz*, cit., CLXXX (195) r. Osuna pensaba que era sólo un estadio superable.

⁵⁴ G. Gonzaga, condesa de Fondi, había enviudado muy joven, y había mantenido una relación romántica con el cardenal Ippolito de Medici, quien murió en sus brazos, acaso envenenado, en agosto de 1535. Cuando Valdés la conoció quedó fascinado por su «divina conversación», su «gentileza» y su «hermosura», *Carta de Valdés al cardenal Ercole Gonzaga*, del 18 de septiembre de 1535, en sus *Obras completas*, cit., vol. I, p. 942.

No podemos exponer en este lugar de modo sistemático la teología madura de Valdés. Pero sí podemos indicar algunos de sus temas y acentos principales. En las obras de este período podemos constatar una desaparición completa de las referencias a Erasmo, que había servido de disfraz tras el que se ocultaban los “dejados” y Lutero. Mientras que al comienzo del período napolitano todavía quedaban algunas alusiones al Kempis, a Casiano, y a Jerónimo⁵⁵, la Escritura se fue convirtiendo en su referencia casi exclusiva. Este uso de la Escritura es simultáneo a la insistencia de Valdés en asuntos como la predestinación, la justificación por la fe, la seguridad en la salvación, la perseverancia de los elegidos, o la comprensión de la santa cena como memorial. Esto puede sugerir una influencia, directa o indirecta, de la teología de Zwinglio o de Calvino⁵⁶.

Sin embargo, la influencia protestante fue recibida y transformada por Valdés en su esquema teológico básico, recibido de los “dejados”. Valdés precisó el concepto de experiencia, señalando su aspecto intelectual y distinguiéndola de la fe⁵⁷. Más bien, la fe antecede a la experiencia, y es confirmada por ella⁵⁸. Esta experiencia no es puntual, de tipo extático o místico, sino que abarca todo «el vivir cristiano»⁵⁹. Aunque a veces Valdés contrapuso la experiencia espiritual a la Escritura, siempre lo hizo en referencia a un uso de la Escritura carente del Espíritu⁶⁰. Para Valdés, lo decisivo era una “conversación santa”, nunca cerrada en un sistema doctrinal definitivo, entre el “libro” de la propia experiencia espiritual y la Escritura, evitando así tanto un subjetivismo espiritualista como un literalismo “fundamentalista”⁶¹.

Valdés mantuvo, y amplió, la tesis central de los “dejados”, según la cual el amor propio, y el amor a las criaturas por amor a uno mismo, caracteriza al ser humano fuera de la fe⁶². La “carne”, según Valdés, no es una parte del ser humano, sino el ser humano entero en cuanto determinado por el amor a sí mismo⁶³. Fuera de la fe, el ser humano carece de la experiencia de Dios, y simplemente se rige por la causalidad cósmica, que en último término también viene de Dios⁶⁴. Sin la revelación personal de Dios, el ser humano no lo conoce de veras, considerándole como cruel y lejano, y proyectando sobre él su propio «afecto vindicativo»⁶⁵. Valdés se da cuenta lúcidamente de que el ateísmo y la religiosidad son modos equivalentes de desconocimiento, miedo, y odio a Dios⁶⁶. Valdés analiza la religión como característica de la humanidad “caída”, movida por el amor propio, que

⁵⁵ Es lo que sucede en su *Alfabeto cristiano*, en sus *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 267-478 (desde ahora, AC), p. 459.

⁵⁶ El texto de U. Zwinglio sobre *De vera et falsa religione* es de 1520, y la primera edición de la *Institutio* de J. Calvino es de 1536.

⁵⁷ J. de Valdés, *Divinas consideraciones*, en sus *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 496-790 (desde ahora, DC), pp. 515, 622, 658.

⁵⁸ J. de Valdés, *El evangelio según Mateo*, Barcelona, CLIE, 1986 (desde ahora, CM), pp. 136, 320; también su *Comentario o declaración familiar y compendiosa sobre la primera epístola de san Pablo a los Corintios*, Barcelona, Diego Gómez, 1982 (desde ahora, CC), p. 39.

⁵⁹ CM, pp. 136, 457.

⁶⁰ J. de Valdés, *Siete epístolas doctrinales*, en sus *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 837-864 (desde ahora, ED), pp. 840-843; DC, pp. 701-703.

⁶¹ DC, p. 556. Puede verse DC 556s; CM, pp. 48, 145, 153, 395, 434. También J. de Valdés, *La epístola de san Pablo a los Romanos*, en *Dos epístolas de san Pablo*, Barcelona, Diego Gómez, 1982 (desde ahora, CR), p. 72.

⁶² J. de Valdés, *Comentario a los Salmos*, Barcelona, CLIE, 1987 (desde ahora, CS), p. 205.

⁶³ CR, pp. 43, 111-113; CS, p. 239; DC, p. 642.

⁶⁴ DC, pp. 572s, 682-684, 732-736; CS, pp. 155, 180, 186-188, 242, 244s; CM, pp. 193, 267, 304.

⁶⁵ DC, pp. 207, 565-569, 737; CR, pp. 67s, 164, 200; CS, pp. 38, 48, 60s; CM, p. 280. También J. de Valdés, *Trataditos*, en sus *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 867-992 (desde ahora, T), pp. 871, 917; y sus *Preguntas y respuestas*, en *ivi*, pp. 793-833 (desde ahora, PR), pp. 811s.

⁶⁶ PR, pp. 814-817; CR, p. 194s.

recurre a Dios en función de los propios intereses, y busca la autojustificación⁶⁷. Valdés piensa que, en esta situación, no es posible una ética radical, porque sin fe viva no hay renuncia a uno mismo⁶⁸, como tampoco hay una felicidad sólida y constante⁶⁹.

La salida de esta situación sucede cuando uno acepta, gracias al Espíritu, la buena noticia del “indulto general” acontecido en Cristo, descubriendo el amor de un Dios que se ha entregado a sí mismo en la cruz⁷⁰. Habría que matizar la idea usual de que la soteriología de Valdés es “anselmiana”. Valdés sí insiste en que Dios «ejecutó en Cristo el rigor de su justicia» contra nuestros pecados⁷¹, que por ello no serán castigados dos veces⁷². Sin embargo, Valdés sabe que esta justicia no es el “afecto vindicativo” que el ser humano proyecta sobre Dios. Más bien se trata de la justicia como perfección y fidelidad de Dios⁷³. No estamos entonces ante un simple esquema retributivo. Más bien lo que sucede en la cruz es una condena o destrucción de todos los pecados, asumidos libremente por Cristo⁷⁴. Y por ello puede Valdés repetir que la justicia de Dios ejecutada en Cristo es la misma justicia que reciben gratuitamente los cristianos por la fe⁷⁵. Además, Valdés insiste en que la cruz no sólo tuvo el propósito de “satisfacer” la justicia de Dios, sino más bien el de asegurarnos respecto a su amor, y así provocar en nosotros una respuesta amorosa⁷⁶.

Para Valdés, la resurrección pertenece esencialmente a la redención. Por la resurrección, Jesús ha sido constituido en Mesías, es decir, en rey de Israel. De este modo, el reinado de Dios pertenece esencialmente a la proclamación del evangelio⁷⁷. Frente a cualquier particularismo calvinista, Valdés entiende que la redención aconteció en favor de toda la humanidad, aunque no todos la reciban⁷⁸. La fe consiste en aceptar el indulto general que proclama nuestro perdón⁷⁹. Esta fe no es un mérito humano, sino un don de Dios⁸⁰. Por eso no es una “fe enseñada”, como conocimientos relativos al cristianismo, sino una confianza en Dios, que por ello nos saca de nosotros mismos⁸¹. Por la fe recibimos la justicia misma de Dios, y en tal justificación el ser humano «no pone nada de suyo»⁸². Por la experiencia de la justificación, la justicia de Dios, en lugar de ser una amenaza, es ahora una «dulcísima amiga»⁸³. El carácter radicalmente gratuito de la justificación no implica que en ella no suceda nada. Valdés señala que, por la justificación, somos incorporados a Cristo como miembros suyos, y por eso Dios nos ve como ve a Cristo⁸⁴. Esta incorporación pone así de relieve los aspectos colectivos, y no sólo individuales, de la justificación.

⁶⁷ AC, pp. 411, 471; CC, pp. 74, 79, 154s, etc.; DC, pp. 485, 513, 532ss, 584-587, 619, 645, 662, 694, 736s, 783; CR, pp. 19, 51s, 176s, etc.; CS, pp. 63s, 106, etc.; CM, pp. 101, 149, 231, etc.; T, p. 897.

⁶⁸ DC, pp. 505s, 603-605; CS, p. 71; CR, pp. 17; 240s; CC, p. 294; CM, pp. 485s.

⁶⁹ AC, pp. 380s, 451s; DC, pp. 535, 692s; CC, pp. 243-245, 251, 283; CS, pp. 66, 199.

⁷⁰ CR, p. XIII; CM, p. 57; CC, pp. XVIII, 14s, 21, 23, 271; CM, pp. 124, 155, 516.

⁷¹ DC, pp. 514; 519; 538ss, 543, 577, 626, 670; etc. etc.

⁷² DC, pp. 515, 739; ED, p. 864; CM, p. 142; etc.

⁷³ CR, p. 148; cfr. CR, pp. XV, 11, 44, 184; CS, pp. 166s.

⁷⁴ CS, p. 238; CR, pp. 121, 281; CM, pp. 142, 387; T, p. 917.

⁷⁵ CS, pp. 108, 122, 127, 129, 206, 209, 216, 221, 223, 240; CR, pp. 176, 186, 225; CC, p. 75.

⁷⁶ DC, pp. 514, 540, 687; CR, p. 61; CM, pp. 236, 248, 516.

⁷⁷ T, p. 871; DC, pp. 504; 508-510; 521; T, p. 918; etc., etc.

⁷⁸ CM, p. 383; CR, pp. 46, 281, 285; CC, p. 273; CR, pp. 213s.

⁷⁹ CR, p. 51; DC, pp. 518, 559, 598, 742; etc. Una definición más completa en T, p. 886.

⁸⁰ DC, pp. 526, 633, 657, 752, etc.

⁸¹ CS, p. 148; CM, pp. 151, 464-466, 468-470, etc.

⁸² CR, p. 48.

⁸³ T, p. 918; cfr. DC, pp. 548s, 550s; etc.

⁸⁴ C, p. 284; CM, p. 210; CR, pp. 74, 97; DC, pp. 763s, 778; T, p. 884; etc.

Valdés señala que la certeza propia de la fe consiste en un proceso de certificación creciente a lo largo de la vida del creyente⁸⁵. Como vimos, esta certificación está orientada a despertar en nosotros el amor a Dios, que también se desborda en amor a los demás. Si antes amábamos a otros por propio interés, ahora amamos al prójimo por amor a Dios⁸⁶. De ahí la unidad de las tres virtudes teologales, fe, esperanza y amor. Si la fe motiva la esperanza y el amor, Valdés también puede subrayar que el amor refuerza la fe y la esperanza, puesto que es fácil confiar y esperar en aquellos a quienes amamos⁸⁷. Un amor, así unido a la fe, se expresa en obras. Ahora bien, lo importante de las obras, como ya señalaban los “dejados”, es que ellas provengan del amor a Dios, y no del interés propio⁸⁸. Además, Valdés se esfuerza en señalar de qué obras se trata. Las obras que son resultado del amor de Dios son las propias de la imitación y seguimiento de Cristo, y no otro tipo de actividades religiosas o ceremoniales⁸⁹.

Al salir del amor propio, el ser humano es regenerado⁹⁰. Ya no obra *para ser justo*, sino que obra *por ser justo*, es decir, a partir de la nueva identidad y justicia recibida de Cristo⁹¹. Valdés llama “deber de la justificación” o “deber de la regeneración” a esta nueva ética, que coincide con el Sermón del Monte de Jesús⁹². Esto implica una transformación que acontece en un proceso de “mortificación” y “vivificación”, a lo largo de toda la vida cristiana⁹³. Sería como desenamorarse de una dama (es decir, de uno mismo) y enamorarse de otra (es decir, de Cristo)⁹⁴. Esta mortificación, equivalente al dejamiento, no consiste en esfuerzos humanos, sino que es simple consecuencia experiencial de la autenticidad de la fe⁹⁵. De este modo, el ser humano recobra su verdadero ser como imagen de Dios, concretada en Cristo⁹⁶. Un Cristo a quien ahora puede imitar y seguir, experimentando una felicidad profunda que nunca había conocido antes⁹⁷.

Valdés sabe que la verdadera fe, como don de Dios, no es experimentada por todos. Por ello afirma la predestinación⁹⁸. Pero Valdés no pretende un planteamiento especulativo (“curiosidad”), poniéndose en la mente de un Dios que determina, “por adelantado”, quiénes se han de salvar⁹⁹. Más bien habla de la predestinación en términos experienciales: uno experimenta la propia salvación como un don de Dios inmerecido, al que no nos podemos resistir¹⁰⁰. Al mismo tiempo, si la fe es un don que no todos experimentan, esto significa que, en realidad, no todos los bautizados son cristianos¹⁰¹. Para Valdés, los cristianos son solamente los que, habiendo recibido el don de Dios, son ahora gobernados por el Mesías

⁸⁵ T, pp. 895, 902; DC, pp. 518, 520, 542, etc.

⁸⁶ CC, pp. 238s, 191, 197s; CM, pp. 101, 159, 171, 417-419, 473, 520.

⁸⁷ AC, pp. 412s, 436s; DC, pp. 523, 635-637; CS, p. 232; CM, pp. 342, 419, 444, 461, 463; etc.

⁸⁸ DC, pp. 711-712, 728; CR, p. 34; CC, pp. 55s, 175s; T, pp. 893s.

⁸⁹ CR, pp. 48, 55; CM, pp. 68, 72, 129.

⁹⁰ DC, pp. 543-546, 645, 704, 744; CR, pp. 1, 3; etc.

⁹¹ CM, pp. 102, 251s; CR, p. 177; etc.

⁹² CM, p. 136; véase DC, pp. 595, 588, 714; CM, pp. 57s, 78, 84; etc.

⁹³ CC, pp. 70, 75, 306; CR, pp. 86, 276; etc.

⁹⁴ AC, p. 440; DC, pp. 535ss, 541, 693; CR, p. 80; CM, p. 90.

⁹⁵ T, p. 886; DC, pp. 720-725; CR, pp. 30, 50, 64, 97; CM, p. 380; etc.

⁹⁶ DC, pp. 570, 569; 679, 682, 700, 732; CS, pp. 50s; CR, p. 255; etc.

⁹⁷ DC, pp. 479s, 496, 674ss, 691ss, 783; T, p. 896, 899s, 902; CS, pp. 29, 52, 84s, 129; CC, p. 283; CM, p. 154; etc.

⁹⁸ T, pp. 904-911.

⁹⁹ CM, p. 11.

¹⁰⁰ CR, p. 218; CM, p. 439. Ello no obsta para que Valdés pueda hablar de una cierta libertad para no intentar poner algo de uno mismo en la justificación, CR, p. 216.

¹⁰¹ AC, p. 448; CC, pp. 120, 143; CM, pp. 35, 38, 48s; 264s; CR, pp. 127s, 135, 261; etc.

Jesús. Un gobierno que ya no acontece por medio de la Ley mosaica, que ha sido superada en la cruz, sino por medio del Espíritu y de sus dones¹⁰².

De aquí surge una concepción de la iglesia como congregación de las personas llamadas a la gracia del evangelio¹⁰³. La iglesia, perseguida por los religiosos¹⁰⁴, es el cuerpo de Cristo, caracterizado por la igualdad y solidaridad entre sus miembros, que está capacitado para gobernarse¹⁰⁵. El modelo, para Valdés, es la iglesia primitiva¹⁰⁶. Valdés esboza el establecimiento de comunidades con un liderazgo bíblico, al margen de la estructura clerical y papal¹⁰⁷. También reconocía el liderazgo femenino, mencionando a Junia como “apóstol” en el Nuevo Testamento, o a Giulia Gonzaga como predicadora¹⁰⁸. Valdés consideraba que el papado podía ser divisivo¹⁰⁹, y también rechazaba la división que los protestantes ocasionaban, aunque fuera apelando a la verdad.¹¹⁰ En ello hay un eco de la eclesiología de los “dejados”, quienes no pretendían una ruptura con la iglesia establecida, pero al mismo tiempo desencadenaban dinámicas comunitarias que hacían inevitable algún grado de separación.

Respecto a los llamados “sacramentos”, Valdés pensaba que más bien habría que llamarlos “ordenaciones”¹¹¹, y solamente consideraba dos: el bautismo y la santa cena. Respecto al bautismo, Valdés lo asocia siempre a la fe, la cual considera suficiente para la salvación, mientras que la ceremonia sin fe sería ineficaz. Valdés parece haber vacilado en su posición respecto al bautismo de infantes. En ocasiones se expresa en favor del mismo, mientras que otras veces lo critica, por no estar unido a la fe¹¹². Es posible que pensara que se trataba de un bautismo imperfecto, que habría que aceptar cuando ya se ha recibido, mientras que lo ideal sería un bautismo subsiguiente a la experiencia de la fe. La santa cena la concibió como un memorial de la muerte de Cristo, cuyo fin sería el de anunciar la redención, e impartir certeza sobre la misma. Al mismo tiempo, Valdés incluyó en su interpretación de la santa cena la unidad de los cristianos como miembros del cuerpo de Cristo¹¹³.

6. El misterio de Valdés

El trasfondo “dejado” de Valdés es una clave decisiva para entender su pensamiento. Una clave hasta ahora oculta, debido al desconocimiento de los “dejados”. Y una clave que nos muestra las dificultades de otras interpretaciones de Valdés. Como vimos, Valdés no puede ser tenido por un católico “erasmista”. No basta con decir que Valdés murió en el seno de la iglesia católica. Cuando Valdés falleció en 1541, las fronteras confesionales aún no eran definitivas. Sin embargo, hoy resulta claro que su trasfondo “dejado”, y la fuerte influencia

¹⁰² CM, p. 365; DC, pp. 560, 607, 621, 624, 632, 658; CS, pp. 23, 138, 150s; CC, pp. 180, 312; CM, pp. 59, 63; etc.

¹⁰³ CR, pp. 206, 295, 298, 302; CS, p. 130; CC, p. 208.

¹⁰⁴ DC, pp. 654, 706ss, 742, 778; PR, p. 797; CC, p. 85; CR, p. 133; CM, p. 309; etc.

¹⁰⁵ CM, pp. 125, 176, 328s, 337-339, 382, 393, 427, 472, 476s.

¹⁰⁶ CR, p. 82; PR, pp. 796, 808ss

¹⁰⁷ PR, pp. 817-819; CM, p. 401.

¹⁰⁸ CR, pp. 296s; CM, p. 182.

¹⁰⁹ CC, p. 67s; DC, pp. 601s, 747; CM, pp. 22, 305s.

¹¹⁰ Posible alusión a los protestantes, CC, pp. 8-10, 52-54, 78, 205s, 270.

¹¹¹ CC, pp. 200, 205. El término “sacramento” viene del paganismo.

¹¹² DC, p. 529; CR, pp. 190s; CC, pp. 11, 177; CM, pp. 38, 535, 354.

¹¹³ ED, pp. 863s; CC, pp. 189, 206-212, 217s.

protestante, le situaban en posiciones teológicas que no hubieran sido compatibles con el catolicismo que se fraguó definitivamente en Trento.

Eso no hace que Valdés sea simplemente un protestante. Sin duda, en Valdés detectamos una influencia poderosa de la Reforma, y en su pensamiento se pueden identificar las grandes tesis protestantes: *sola fide, sola gratia, solo Christo, sola Scriptura*. Sin embargo, Valdés rechazó la ruptura que protagonizaban los líderes protestantes, pues esperaba un concilio organizado por el emperador. Además, en Valdés hay énfasis propios, como la concepción experiencial de las doctrinas cristianas, la unidad entre la fe y el amor, la viabilidad del Sermón del Monte, o la idea congregacional de la iglesia, que le distinguen del protestantismo dominante de su tiempo. Frente a católicos y protestantes, Valdés enfatizó la necesidad de la tolerancia¹¹⁴, distanciándose de cualquier tiranía religiosa impuesta por los poderes políticos¹¹⁵.

También se habla de Valdés como “místico” o “espiritualista”. Son términos muy ambiguos. Ciertamente, Valdés cree que se puede llegar a conocer experiencialmente al verdadero Dios de amor, manifestado en Cristo. Sin embargo, el término “místico” puede usarse para designar el esfuerzo del ser humano para alcanzar la unidad con la divinidad. Nada más opuesto al planteamiento de Valdés, que subraya constantemente, como los “dejados”, la iniciativa divina gratuita. El término “espiritualista” se usa a veces para hablar de quienes, en el siglo XVI, rechazaban toda organización eclesiástica, incluyendo los sacramentos, retirándose a una religiosidad individual, a salvo de persecuciones. En cambio, Valdés se alineó claramente con el partido que, todavía protegido por Carlos V, trabajaba por un concilio que reformara y reunificara la iglesia. Valdés deseaba una iglesia congregacional, dotada de estructuras concretas, aunque distintas de las católicas. Y obviamente era partidario de la celebración del bautismo y de la santa cena. Valdés organizó en Nápoles lo que en los procesos contra los “dejados” se habría llamado un “conventículo”: una comunidad concreta de creyentes.

También se ha tratado de asociar a Valdés con el anabaptismo. No faltan motivos para ello. A veces se distingue tipológicamente entre católicos, protestantes y anabaptistas recurriendo a su interpretación del Sermón del Monte. Los católicos lo verían como “consejos” dirigidos a los monjes, y no a el conjunto de la iglesia. Los protestantes pensarían que el Sermón del Monte, dirigido a todo creyente, no es más que una radicalización de la Ley mosaica, que no se puede cumplir, y que sirve sólo para mostrar la incapacidad humana para salvarse. Finalmente, los anabaptistas, sin negar ese uso del Sermón del Monte, señalarían que es posible ponerlo en práctica, con la ayuda de la gracia, siendo de este modo la carta fundacional de la iglesia. Ciertamente, Valdés estaría en el lado anabaptista de la tipología, subrayando con los anabaptistas la importancia de la experiencia del nuevo nacimiento. Sin embargo, no se puede considerar a Valdés como un anabaptista característico. Sus inclinaciones pacifistas no parecen explicitarse plenamente, tal vez debido a sus alianzas políticas. Y sus reparos frente al bautismo de infantes no llevan a un rechazo completo del mismo, y a la consiguiente práctica del “re-bautismo”.

La corriente predominante del anabaptismo italiano llegó a rechazar los dogmas de la Trinidad y la encarnación. Ahora bien, el pensamiento de Valdés es experiencial y práctico, y trataba de evitar las divisiones por motivos doctrinales. Sin embargo, Valdés acepta la doctrina de la Trinidad, admitiendo su dificultad para entenderla¹¹⁶, y también confiesa la

¹¹⁴ DC, pp. 656, 731; CR, p. 230; CC, pp. 52, 277; CM, p. 413.

¹¹⁵ DC, p. 566; CS, pp. 69, 77, 136; CC, p. 34; CM, p. 389.

¹¹⁶ J. de Valdés, *Catecismo o Leche espiritual*, en sus *Obras completas*, cit., vol. I, pp. 925-932, p. 932; CM, pp. 10,

humanidad y divinidad de Cristo¹¹⁷. No eran simples rémoras de la tradición. Valdés era suficientemente buen teólogo para captar la importancia decisiva de la encarnación para la fe cristiana. Para Valdés, es esencial afirmar la divinidad de Cristo, no sólo para entender su capacidad de cargar con todos los pecados¹¹⁸, sino también porque en Cristo se muestra la humanidad, la flaqueza y la debilidad del mismísimo Dios¹¹⁹.

La imposibilidad de encajar a Valdés en las categorías usuales no sólo indica la riqueza y efervescencia de las ideas teológicas en el siglo XVI, tanto en España como en Italia. También muestra la capacidad teológica del propio Valdés, que pudo integrar coherentemente distintas influencias, a partir de la matriz originaria de los “dejados”. La dificultad para clasificarlo puede ser una buena muestra de su originalidad. Valdés no pertenece plenamente a ninguna de las corrientes en las que cuajaron las ideas de los vencedores, o de los supervivientes, de aquel trágico siglo. Sin embargo, ello no obsta para que muchos aspectos de su pensamiento puedan resultar estimulantes, incluso “ecuménicos”, para la teología del siglo XXI.

14, 224, 534.

¹¹⁷ DC, pp. 649-650, 675, 668, 684s, 704ss, 743ss; CR, pp. 79, 157; CC, p. 281; CM, pp. 194, 356; etc.

¹¹⁸ DC, p. 82.

¹¹⁹ DC, pp. 567, 668, 684s.