

El pensamiento reformista y utópico de Alfonso de Valdés

Francisco ABAD
Universidad Nacional de Educación a Distancia

EL UTOPISMO DEL SIGLO XVI

El pensamiento utópico y la literatura utópica han sido tratados entre nosotros por el profesor Francisco López Estrada a quien hoy homenajeamos, y también por don José Antonio Maravall, quien ha hecho un planteamiento de conjunto cuyo sentido general vamos a recoger.

Maravall distingue los discursos utópico y reformista entre los que caracterizan a la centuria del Quinientos; se trata de una hipótesis de trabajo que luego habrá que ilustrar y confirmar con los autores y textos concretos. También ha definido lo que debe entenderse por utopía, señalando sus rasgos de sociedad humana deseada y perfecta, así como el sentido revolucionario del pensamiento utópico.

En cuanto a que nos hallamos ante una ambición consciente, escribe nuestro autor: «La Utopía se concibe —dice— como una ciudad a hacer, una ciudad que hay que hacer aquí en la tierra y en el tiempo de los hombres, y que hay que construirla con la razón y el esfuerzo humanos». Lo utópico pues deriva de la propia racionalidad humana, en cuanto ella imagina un orden social mejor y ambiciona lograrlo aunque no sea más que aproximadamente ¹.

Además la utopía supone cumplimiento o perfección, y en nombre de la racionalidad terrenal afirma una vida libre de limitaciones y feliz, no sometida a opresiones ni al error: «la utopía es repulsa de unos contravalores de opresión, de miseria, de error, y pretende ser afirmación de una vida que alcanza una plenitud de felicidad terrenal, de bondad, de razón, en consecuencia de libertad» ².

¹ José Antonio MARAVALL: *Utopía y reformismo en la España de los Austrias* (Madrid, 1982), p. 36. Además de esta obra resulta imprescindible en tanto panorama de conjunto F. LÓPEZ ESTRADA: *Tomás Moro y España* (Madrid: Universidad Complutense, 1980).

² J. A. MARAVALL, *Utopía y reformismo...*, p. 50.

En tercer término apuntábamos que el pensamiento utópico lleva en su naturaleza el ser revolucionario, aunque esto no significa que tenga que ser violento; critica los estados de cosas existentes e imagina una perfección racional consciente y deseada. Al negar realidades existentes y proponer otras que debieran existir, por necesidad resulta revolucionario: «La utopía reclama —glosa Maravall— la eliminación del imperfecto y vicioso régimen existente. Ello quiere decir que por definición, la utopía es reformadora y revolucionaria, aunque pueda no ser violenta»³.

La mentalidad utópica en el pensamiento europeo se estima que está conformada hacia el 1500, por poner un año de referencia; con el humanismo aparecen autores utopistas que proclaman cómo corresponde al hombre ser dueño de sí mismo, según hace por ejemplo Las Casas. La herencia que reciben los hombres del Quinientos posibilita un pensamiento utópico, pero Maravall nota también en cuanto factor operante el descubrimiento del Nuevo Mundo, que suponía el escenario natural desconocido en el que llevar a cabo los afanes de reforma: «La aparición de un continente virgen —dice— de unas tierras y unos hombres sobre los que se podía intentar la organización de sociedades nuevas, afincadas sin embargo en la vida real pero libres de los vicios y defectos de las viejas sociedades, fue la principal circunstancia que despertó ese afán utópico». Nuestro autor se refiere a la carga utópica del XVI, época de las de mayor vigencia de tal mentalidad en la historia moderna europea⁴.

Además del Padre Las Casas, entre los utopistas españoles se encuentra Alfonso de Valdés, cuyo *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* vamos a considerar. En su planteamiento Maravall advierte (y está en lo cierto) la continuidad y complementariedad de contenido que se da en los dos diálogos que conocemos de Alfonso, pues ambos expresan la imagen del Emperador tal como la veía el humanismo de mentalidad reformadora y utópica; no se trata en el caso de estos textos —añade don José Antonio— de simples ejercicios de retórica humanista a los que se añadió alguna materia ideológica, sino que estamos ante «documentos netamente políticos»⁵.

Alfonso de Valdés escribe el *Diálogo de Lactancio y un arcediano* pensando en el gobierno del Emperador, de cuya acción ha de venir el bien

³ *Ibid.*, pp. 54-55. Ferrater por su lado destaca también los rasgos de crítica y reformismo revolucionario propios del pensamiento utópico: a los utopistas «les ha movido a menudo —dice— el deseo de criticar la sociedad de su época, y el proponer reformas que son cumplidas en la sociedad utópica. Desde este punto de vista, las utopías son revolucionarias». Vid. José FERRATER MORA: *Diccionario de Filosofía* (Madrid: Alianza, 1979). IV, pp. 3363 a-3364 b.

⁴ *Utopía y reformismo...* pp. 48, 112-113, etc.

⁵ *Ibid.*, p. 329. En realidad las páginas valdesinas de Maravall están reproducidas de su anterior estudio *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento* (Madrid, 1960); estimamos una pérdida de estímulos y sugerencias el que este libro haya pasado casi desapercibido para la bibliografía filológica.

universal de la república cristiana, y lo hace con mentalidad utópica de reforma, según se ve en el discurrir de su texto.

ALFONSO DE VALDÉS

Ya al comienzo del *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* indica Valdés por boca de Latancio cuál va a ser el doble motivo de su argumentación: «Lo primero que haré —dice Latancio al arcidiano— será mostraros cómo el Emperador ninguna culpa tiene en lo que en Roma se ha hecho. Y lo segundo, cómo todo lo que ha acaecido ha sido por manifiesto juicio de Dios, para castigar aquella ciudad»⁶. En efecto subraya Alfonso que en la ciudad romana reinaban todos los vicios y engaños, constituyendo ello una ignominia para la religión, y que se trata en cambio de vivir como cristianos; de ahí el castigo divino, permitido para que despertasen las gentes.

Los pasajes valdesianos dedicados a mostrar que el rey Carlos ninguna culpa tiene en los sucesos de 1527, a su vez hacen la argumentación desde dos puntos de vista distintos y sucesivos: en cuanto que el Papa es vicario de Jesucristo, y por ser él también un Príncipe seglar.

El Papa es vicario de Jesucristo y debe imitarle —dice Alfonso—; en cambio, ha tomado las armas contra el Emperador. Clemente VII ha roto la paz levantando nueva guerra en la cristiandad, mientras el Emperador lo que ha cumplido es la obligación de defender a sus súbditos, por lo que no es culpable de todos los males sucedidos. Latancio, el personaje en el que se identifica Valdés, irá haciendo relato de los hechos: el Papa ha deshecho la paz del Emperador con el rey de Francia, pues ha enviado un Breve al monarca galo absolviéndole de su juramento, de modo que puede más libremente mover una guerra contra Carlos; del Papa pues viene la Liga Clementina, y ello no corresponde a un vicario de Jesucristo.

¿Paréceos ahora a vos —persuade Latancio al arcidiano— que era esto hazer lo que devia un Vicario de Jesu Cristo? Vos dezís que su officio era poner paz entre los discordes, y él sembrava guerra entre los concordos. 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. Dezís 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 fue 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, haziendo liga contra ell Emperador, de quien tantos beneficios havia recebido⁷.

⁶ Citamos por Alfonso de Valdés, *Diálogo...*, ed. de José F. Montesinos [1928] (Madrid, 1969), p. 14. Otra edición, más modernizada lingüísticamente, es la de José Luis Abellán: *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (Madrid, 1975).

⁷ Ed. cit., p. 19.

Aun el mismo Papa —dice Valdés— confiesa haber sido el promotor de la Liga, pero no mandó Jesucristo a los suyos que hiciesen guerra; paz nos dio cuando iba a la cruz, y paz habían cantado los ángeles en su nacimiento. Incluso pidió al Padre que los suyos fuesen una misma cosa, como él mismo lo era con el propio Padre, y estableció que los suyos no se habían de diferenciar de los demás sino por las obras de caridad.

Alfonso encadena sus razones con creciente fuerza argumentativa: quien no tiene caridad —dice— ¿cómo podrá ser cristiano?; quien no es cristiano, ¿cómo puede ser el vicario de Jesucristo? Resulta por tanto que si el papa Clemente mueve a la guerra no se encuentra en él caridad, y por ello mismo deja de hacerse verdadero vicario de Dios. «Del Papa me maravillo —exclama Latancio— que debía de ser espejo de todas las virtudes cristianas y dechado en quien todos nos habíamos de mirar, que habiendo 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» ⁸.

No se trata pues sólo de que el Papa en vez de llevar la caridad a la república cristiana mueva a la guerra, sino que a la vez hace aprecio de las cosas mundanas, que incluso fueron rechazadas por los sabios de la antigüedad gentil. De esta manera —argumenta Alfonso— quienes de Jesucristo no conocen sino las obras de su vicario en la tierra, pensarán que superiores al Dios cristiano fueron los filósofos antiguos, pues en efecto ellos menospreciaban lo que el Papa desea adquirir guerreando. «¿Agora queréis vos —exclama otra vez Latancio— quel Vicario de Jesu Cristo haga guerra por lo que aquellos ciegos paganos no tenían en nada?» ⁹.

En segundo lugar ya hemos dicho que Valdés discute los sucesos de Roma viendo en Clemente VII no al representante de Jesucristo, sino a un Príncipe temporal. En este sentido pone en boca de Latancio el argumento anticlementino de que el Papa no ha obrado tampoco como príncipe cristiano, ya que pese al peligro turco se dispuso contra Carlos, trayendo así discordia entre los cristianos. Clemente buscaba hacer guerra al Emperador —dice—, lo que no sólo no corresponde a quien es pontífice, sino a cualquier Príncipe de la Cristiandad:

Concluyóse en este medio —relata y razona— la paz con Francia, y luego quel rey fué suelto, començó el Papa a procurar de hazer nueva liga con el Rey contra el Emperador, sin haverle dado causa alguna para ello, y esto a tiempo que los turcos con un poderoso exército començaron a entrar por el reino de Ungria. ¿Paréccos que era gentil hazaña? Estavan los enemigos a la puerta y él rebolvía nueva guerra en casa. Requería al Emperador que no se aparejasse para resistir al turco, y él secretamente se aparejava para hazer guerra al Emperador ⁹.

⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁹ *Ibid.*, p. 35.

La conducta del Papa no es —pues— conducta de príncipe cristiano, como además por quebrantar la paz, tampoco lo era de vicario de Jesucristo. Los príncipes fueron hechos por amor del pueblo, hace reconocer Latancio al arcidiano; ya que estuvieron instituidos por esa causa, quedan obligados a procurar el bien del pueblo y no su interés particular, manifiesta por su parte el propio Latancio. La conclusión se adivina por sí sola: llegado el caso y mirando al provecho del pueblo, el Papa debería hacer renuncia en el Emperador de las mismas tierras de la Iglesia.

De este modo como vemos, hace Alfonso de Valdés en la que él llama parte primera de su *Diálogo*, la defensa de que el emperador no tiene culpa en las cosas acaecidas en Roma; su responsabilidad está en quien no ha hecho obras ni de vicario de Jesucristo ni de Príncipe cristiano.

LOS VICIOS Y ENGAÑOS DE LA CIUDAD DE ROMA

La que su autor considera parte segunda del *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* se ocupa de cómo todo lo ha permitido Dios por el bien cristiano; el pensamiento utópico y reformista de Alfonso no está ya sólo referido a la figura del Papa, sino que apunta los vicios de la ciudad de Roma.

Ahora el Arcidiano del Viso empieza reconociendo a Latancio todos los vicios romanos que los hombres han hecho que se junten allí, y apunta enseguida cómo los ministros de la Iglesia no se ocupaban sino de encontrar modos de sacar dineros; antes no obstante ha proferido una exclamación general sobre el estado de las cosas en la ciudad que debiera ser santa: «Sabe Dios —dice— lo que me ha parecido siempre dello y lo que mi corazón sentía de ver aquella ciudad (que con razón debía de ser exemplo de virtudes a todo el mundo), tan llena de vicios, de tráfigos, de engaños y de manifiestas vellaquerías»¹⁰.

Como decimos, la primera cuestión que se le presenta a Valdés en su mentalidad reformadora es la de las ambiciones de dinero. Jesucristo nos aconsejó que siguiéramos la pobreza, esto es, que menospreciásemos y dejásemos las cosas humanas para seguirle a él, y sin embargo Latancio confiesa que tiene que estar muchas veces atónito:

Veo por una parte —dice— que Cristo loa la pobreza y nos combida con perfectísimo exemplo a que la sigamos, y por otra veo que de la mayor parte de sus ministros ninguna cosa sancta ni profana podemos alcançar sino por dineros. Al baptismo, dineros; al matrimonio, dineros; a las sacras órdenes, dineros; a la confirmación, dineros; para confessar, dineros; para comulgar, dineros. No os darán la Estrema Unción sino por dineros, no tañerán las campanas sino por dineros, no os enterrarán en la iglesia sino por dineros, no oiréis

¹⁰ *Ibid.*, p. 61.

missa en tiempo de entredicho sino por dineros; de manera que parece estar el paraíso cerrado a los que no tienen dineros ¹¹.

Como para subrayar más su denuncia, Valdés se manifiesta en este pasaje con evidente voluntad de estilo: a una serie de paralelismos verbales de seis miembros sigue otra de cuatro, y luego ambas quedan recogidas en la elocución final. La Iglesia, concluye Alfonso, es más parcial a los ricos que a los pobres, y sin embargo Jesucristo había proclamado la virtud de la pobreza; de igual manera que el Papa no actúa con caridad o amor y se mueve por ambiciones humanas, los otros ministros divinos también están movidos por el dinero. Valdés, ante el amancebamiento común de los clérigos que sólo por avaricia han tomado jóvenes las órdenes, piensa que acaso sería mejor que se casasen; también considera peor que los cardenales hagan obras de soldado, que no que miembros de las tropas se vistan de cardenales entre vino y cortesanas, para hacer irrisión de la dignidad sagrada.

En fin, Alfonso se extenderá ya hasta el final de su diálogo en una proclama por la espiritualidad interior: Dios nos pide —dice— que llenemos nuestra alma de sus virtudes, para así venir a morar en ella, y no que le tengamos desterrados del alma por los vicios, aunque edifiquemos a la vez iglesias grandes y de oro.

El argumento valdesino que Latancio expresa es, que siendo Dios invisible, con cosas invisibles se quiere honrar principalmente: «No se paga mucho ni se contenta (son palabras suyas) con oro ni plata, ni tiene necesidad de cosas semejantes, pues es Señor de todo» ¹². No pide este señor de todo sino corazones, que tengamos a los pobres y a nuestras almas por templos vivos divinos:

No querría que por honrar una iglesia de piedra dexemos de honrar la iglesia de Dios, que es nuestra ánima; no querría que por componer un altar dexásemos de socorrer un pobre, y que por componer retablos o imágenes muertas dexemos desnudos los pobres, que son imágenes vivas de Jesu Cristo. No querría que hiziésemos tanto fundamento donde no lo devríamos de hazer ¹³.

El Arcidiano del Viso presenta a su interlocutor la imagen de la iglesia de San Pedro, llena de caballos en los días del saco de Roma; Latancio en cambio le dice que no se trata de tener muy limpios los templos materiales, sino el alma en cuanto es verdadero templo de Dios. Sin embargo estaban las almas entonces tan llenas de vicios y pecados abominables —exclama— que ni veían a Dios ni sabían qué cosa es.

¹¹ *Ibid.*, p. 66.

¹² *Ibid.*, p. 103.

¹³ *Ibid.*, p. 104.

Junto a la estima por el templo interior del alma, Valdés proclamará el desdén ante las supersticiones en torno al culto de los santos. Muchas reliquias —advierte— se nos muestran en distintos sitios: su número por el mundo es infinito, y con ellas se hacen engaños; de nada valen, no obstante, si en el interior del alma no se guardan los mandamientos. «Pluguiesse a Dios (dice Latancio) 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 cabeça de Sanct Johan Baptista en Roma y en Amians de Francia... ¿Pensáis vos que sin guardar los mandamientos de Dios iréis a Paraiso aunque tengáis un braço de un sancto o un pedaço de la cruz, y aun toda ella entera en vuestra casa?»¹⁴.

Las mismas prácticas de la gentilidad han llegado hasta los cristianos, de manera que las conmemoraciones sagradas se celebran con fiestas, y además en cada santo se busca un protector, al igual que lo eran los dioses paganos; en cualquier caso no se vive la virtud, sino que por las prácticas externas se cree ser un buen cristiano.

No sé dónde nos ha venido —habla otra vez Latancio— tanta ceguedad en la cristiandad que casi havemos caido en una manera de gentilidad. El que quiere honrar un sancto, devría trabajar de seguir sus sanctas virtudes, y agora en lugar desto corremos toros en su día, allende de otras liviandades que se hazen, y dezimos que tenemos por devoción de matar quatro toros el día de Sanct Bartholomé, y si no se los matamos, havemos miedo que nos apedreará las viñas. ¿Qué mayor gentilidad queréis que ésta? ¿Qué se me da más tener por devoción matar quatro toros el día de Sanct Bartholomé que de sacrificar quatro toros a Sanct Bartholomé?... Mirad cómo havemos repartido entre nuestros santos los officios que tenían los dioses de los gentiles. En lugar de dios Mars, han succedido Sanctiago y Sanct Jorge; en lugar de Neptuno, Sanct Elmo; en lugar de Baco, Sanct Martín; en lugar de Eolo, Sancta Bárbola; en lugar de Venus, la Madalena¹⁵.

Valdés destaca como naturaleza propia del buen cristiano la vida en virtud: no se es cristiano por rezar en abundancia o no comer carne, si el alma está llena de envidia y rencor, o de avaricia. Se trata siempre de no caer en supersticiones ni gentilidades, y a ello se reducen muchas veces las prácticas externas.

El pensamiento de Alfonso en la parte segunda del *Lactancio* consiste pues en oponer un paradigma de virtud interior a los vicios y engaños romanos: avaricia, lujuria, supersticiones y prácticas gentiles... En realidad nos hallamos ante las ideas de la *Moria* erasmiana, en la que estaba señalada la insensatez de la sola oración oral, o la del culto externo a los santos y los poderes especiales que se les atribuyen: «¡Qué espectáculo tan triste —

¹⁴ *Ibid.*, pp. 122 y 127.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 138-139.

eran las palabras literales de Erasmo— ofrece por doquier la vida de todos los cristianos, dominada por esta especie de delirios! Y lo peor es que son los mismos sacerdotes los que lo admiten y fomentan, pues no ignoran lo que esto afecta a su bolsillo»¹⁶. Toda la segunda parte del *Diálogo valdesino* podemos decir que es una aplicación al caso romano de algunas tesis generales de la *Moria*, o dicho de otra manera, una ilustración con el ejemplo de Roma del *Elogio* erasmista.

HACIA UNA CONCLUSIÓN

La idea que en definitiva se impone en la trayectoria argumentativa del *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* es la de la reforma de la Iglesia: Jesucristo —defiende explícitamente Alfonso— formó la Iglesia, y el Emperador debe restaurarla¹⁷. Antes de esta declaración final, el arcidiacono le había dicho a su interlocutor en el diálogo: «Vos querriades... hazer un mundo de nuevo», a lo que Latancio responde subrayando bien el desigmo valdesiano: «Querria dexar en él lo bueno y quitar dél todo lo malo»¹⁸; según apunta Maravall, difícilmente el pensamiento reformista y utópico ha manifestado con igual claridad su voluntad de hacer un mundo nuevo.

El propio Maravall ha entendido bien en conjunto —y nosotros coincidimos con su apreciación— el sentido de la obra de Valdés: este *Diálogo*, escribe, «no es una simple manifestación de la literatura sobre el tema «de planctu Ecclessiae» tan abundante en los siglos de la baja Edad Media. Es una obra mucho más histórica y menos apocalíptica. No se trata de una lamentación por los males temporales y genéricos de la Iglesia entre los hombres, sino de una crítica de la situación concreta de las cosas de la religión en los cristianos del siglo XVI». La voluntad de reforma de Alfonso no está referida a cuestiones dogmáticas, sino de prácticas y costumbres; se trata pues de un bien que vendrá a toda la república cristiana, y por tanto de un bien en definitiva político¹⁹.

Naturalmente, y por lo que al Papa se refiere, Valdés rechaza su iniciativa de romper la paz; sigue a Erasmo y «condena de manera aplastante —según expresaba Bataillon— el monstruoso escándalo de un papa guerrero»²⁰. Irenismo y cristiandad interior son las dos proclamas que con intención reformadora y utópica hace Alfonso en su *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*.

¹⁶ Erasmo de ROTTERDAM: *Elogio de la locura*, ed. de Pedro Rodríguez Santidrián (Madrid, 1984), p. 85.

¹⁷ *Diálogo...*, pp. 154-155.

¹⁸ *Ibid.*, p. 115.

¹⁹ Vid. MARAVALL: *Utopía y reformismo...*, pp. 335-336.

²⁰ Marcel BATAILLON: *Erasmo y España* (México, 1966²), p. 370.

El espacio que tenemos no nos permite ya ni siquiera esbozar en abreviatura el contenido del *Diálogo de Mercurio y Carón*, de nuestro propio autor. En realidad, este segundo texto enlaza con el anterior Diálogo y lo complementa, si bien posee una mayor complejidad propiamente literaria. Ambos discursos valdesianos podemos decir que constituyen un todo que ha de servir de fuente en el estudio del reinado del Emperador, y que incluyen materia tanto espiritual como política. El *Mercurio y Carón* recoge otra vez conceptos que ya estaban expresados en el *Lactancio*, pero junto a ellos el nuevo discurrir político es muy notorio.

Alfonso de Valdés es un autor que pertenece por lo menos a la historia de la espiritualidad, a la de la literatura y a la del pensamiento español; desde estos tres puntos de vista habrá de ser considerado, y las conclusiones parciales integradas luego en una visión compatible y de conjunto. No obstante, con él ocurre lo que creemos que también con su hermano Juan: la falta en el mercado de bastantes de sus textos, más la propia complejidad de esos escritos, que ya hemos dicho necesitan para entenderse de una sensibilidad historiográfica, literaria y de pensamiento, hacen que se trate de creadores aún bastante necesitados de análisis y quizá sobre todo de una visión de conjunto. No olvidamos al decir esto las aportaciones de los estudiosos que hemos mencionado, ni por ejemplo las de Margherita Moreale, etcétera.