

Una conferencia

Marcel Bataillon¹

Gracias a El Colegio de México, que con su fraternal invitación a este investigador francés le proporciona los medios de asomarse a la vida espiritual de este país y de su historia.

Hace mucho tiempo que lo deseaba, que me atraían hacia México y sus humanistas cristianos del siglo XVI los doce apóstoles capitaneados por Fray Martín de Valencia, Fray Juan de Zumárrago el erasmizante, Don Vasco de Quiroga el utopista, que todos con una pureza admirable de intenciones procuraban llevar a los indios lo mejor de un cristianismo renovado. Hace mucho tiempo que me atraía la amistad de los actuales humanistas mexicanos, en especial los fundadores de esta institución ejemplar de la que hablo, y la fraternidad con los investigadores españoles que en ella encontraron un hogar científico y humano.

Ahora llega el momento de pagar algo de la deuda que he contraído al aceptar la tan cordial invitación de El Colegio. Y me acomete el temor de hacer un flaco servicio a este centro de investigación que admiro tanto. No sé si se

¹ Según *El Nacional* [sin duda del 20 de junio o después] «La visita de Marcel Bataillon», Francisco Giner de los Ríos: En el Colegio de México [...], nos ofreció el profesor francés [...] ante un grupo de alumnos del Centro de Estudios Históricos [...]. El diario y la correspondencia del autor indican: [viernes] 18 de junio [...] Ayer la primera charla en El Colegio de México sobre el erasmismo y la reforma española. Mañana la segunda y última (*Carabela*, n° 87, diciembre de 2006, p. 169).

El presente texto de conferencia es un manuscrito de 41 hojas, depositado bajo la cotización BTL 30-10 «Dos conferencias: charla sobre la mística de los humanistas y charla sobre la historia de mis búsquedas erasmianas», en el Instituto Mémoire de la edición contemporánea (IMEC), Caen; esta institución acoge los archivos profesionales de diversos profesores del Collège de France, entre los que están los de Marcel Bataillon.

ha hecho bien al proponer que Alfonso Reyes dé dos charlas sobre mis investigaciones acerca de la vida espiritual española del siglo XVI, y hacerlo en la forma personalísima de confesión sobre el desarrollo de dichas investigaciones. Claro que sólo la intimidad de una casa dedicada al trabajo de seminario, de grupos reducidos, podía justificar la aparente inmodestia de tal propósito. Se ha roto hoy la intimidad del Instituto de Filosofía. Además no quisiera, aunque fuera en el seno de la intimidad, cometer un abuso de confianza. Porque aquí se procura trabajar con los métodos más modernos, con ficheros racionalmente organizados, con todas las ventajas de una organización colectiva, y hablar de mi trabajo será insistir en lo que la investigación tiene de más personal, y en algunos aspectos de más irracional. No quisiera dejar en esta casa el recuerdo de un corruptor de la juventud, de un desmoralizador de investigadores jóvenes, de un enemigo del método. Pero hay que decir las cosas claras –un juego de palabras muy conocido de todos los que están en el secreto del trabajo científico– etimológicamente, el método es el *camino después* de seguido. Es decir que no hay método valedero para todos los temas, que sea como los carriles uniformes de una vía férrea que se instala de antemano para que por ella circulen locomotoras y vagones de un tipo también uniforme. Toda investigación que pase de un mero acopio de datos tiene que inventar su método apropiado. El método es el camino después de recorrido, y esto es lo que justifica un propósito como el que traigo esta tarde.

Por otra parte, si quisiera hacer una confesión completa de mi jornada científica, tendría que escribir unas memorias que, como las de Alfred Loisy, podrían titularse *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*,² pues de historia religiosa se trata, y toda investigación sobre un tema histórico que importe a la vida de la humanidad es ella también historia, parte integrante de la historia del tiempo en que se realiza. Espero que los enemigos del personalismo se tranquilicen –le moi est haïssable, le moi est détestable– o que se sientan defraudados los que andan relamiéndose tras las confidencias. No puedo entrar en muchos detalles sobre mi vida íntima. Pero sí puedo y debo apuntar

² París, E. Noury, 1930-31, 3 vols.

algunas circunstancias sin las cuales no se explicaría el rumbo que me llevó a la interpretación del erasmismo español. Son hechos a la vez muy personales y muy típicos de la historia religiosa de mi país y de mi tiempo.

A algunos lectores de mi libro *Erasme et l'Espagne*,³ se les ha ocurrido preguntar si yo era protestante, o por lo menos erasmista, o sea católico indulgente o favorable al protestantismo. El caso es que soy católico en el sentido de que mis seis hermanos y yo hemos sido bautizados, y lo han sido mis hijos, en la Iglesia católica. Hasta aquí llegó y de aquí no pasó la adhesión orgánica de mi familia a la religión cristiana, a la cual me siento ligado por tantos vínculos hereditarios y culturales. Ni para mí, ni para mis cuatro hijos hubo catecismo ni primera comunión. El primer catecismo que he leído detenidamente ha sido el *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés cuando me tocó descubrirlo. Por eso tal vez me interesó tan poderosamente.

Es de notar también que tenía nueve años cuando en Francia se dio la separación entre Iglesia y Estado, y sería largo contar la guerra civil incruenta que esto significó para muchas familias y para las escuelas de Francia. La mayor parte de mis compañeros del Liceo eran católicos practicantes y hacían la primera comunión. A los que no la hacíamos algunos nos preguntaban malévola-mente si éramos judíos, protestantes o masones, que para sus familias todo era uno. Mi padre no era nada de eso. Era resueltamente anticlerical, apartado de la práctica religiosa (a pesar de que nunca comió carne el viernes santo), y era partidario de la laicidad del Estado y de la escuela. Eramos una familia unida, y contra la intolerancia algo torpe de la religión dominante reivindicábamos el derecho de no practicarla. Cosa pasada. No existe ya el antagonismo entre la Francia laica y la Francia de Maritain y de Claudel.

Sólo puedo indicar aquí muy rápidamente cómo empecé a interesarme por la religión. No tuvo nada de conversión. Y merece la pena decir qué contactos con la religión fallaron en despertar en mí un verdadero interés. En unas vaca-

³ *Erasme et l'Espagne*, Droz, 1937 (nueva edición francesa aumentada en 3 volúmenes en 1991, reedición facsimilar de la edición de 1937 con prefacio de J.C. Margolin en 1998, edición mexicana Fondo de Cultura Económica, 1950, aumentada en 1966). Justo después de las conferencias presentes que Marcel Bataillon negoció con Daniel Cosío Villegas se publicó la edición de esta obra en traducción española en el Fondo de Cultura Económica, traducción realizada por Antonio Alatorre.

ciones con la familia de un amigo, hijo de unos hidalgos del Franco Condado, iba a misa con mis huéspedes. El carácter mundano y externo que para ellos tenía la religión me hizo permanecer ante ella en actitud defensiva. En la clase preparatoria para la Escuela Normal, en París, tenía compañeros que siendo católicos de educación manifestaban ruidosamente su adhesión al catolicismo como fuerza de cohesión social y patriótica. Católicos maurrasianos de Acción Francesa. En unos estudios de Chevrillon sobre Inglaterra veía reconocido en el mismo sentido el valor del anglicanismo para los ingleses. Este pragmatismo nacionalista me interesó algo, no me convenció. Vino la guerra del 14. Leí unos artículos del académico H. Lavedan en que decía “Creo en las espadas y en las llamas de los cirios”, y cosas por el estilo. Eso bastó para que esta mezcla atronadora del patriotismo con la religión me pareciera odiosa. Tenía 19 años. Había terminado mi primer año de la Escuela Normal con una enfermedad grave que me impidió marchar a la guerra con mis compañeros de promoción.

Para mí, el primer año de guerra fue, en mi ciudad de Dijon, un segundo año de licenciatura en Letras clásicas que dediqué preferentemente al griego con dos maestros inolvidables, Louis Bodin y Léon Dorison. Con Bodin explicábamos a Tucídides y las Bacantes de Eurípides que nos planteaba el problema de la relación del archiculto y escéptico dramaturgo ateniense con la creencia irracional de los misterios báquicos. Dorison era otra cosa. Hombre obsesionado por los problemas del pasado y del porvenir del cristianismo, había puesto en el programa de griego de licenciatura la Epístola de San Pablo a los Romanos –lo cual no era frecuente, ni creo que lo sea en la actualidad–. Dedicaba sus clases a estudiar las figuras morales Dikè, Themis, que entre los filósofos griegos del siglo V hacían una victoriosa competencia a los dioses del Olimpo, la ciudad ideal de los hombres y de los dioses según los estoicos, la sapiencia de Filón de Alejandría, en que confluía el pensamiento neoplatónico con la especulación judeo-cristiana. Todo esto me interesó intensamente y me llevó a comprender la importancia de la irrupción del cristianismo en la historia.

En esto estaba cuando me propusieron una beca para iniciar unas investigaciones en España. No sabía lo que era España ni había estudiado una palabra de español. Me animaron diciéndome que Morel-Fatio me indicaría un

tema de estudios en armonía con mi orientación anterior o sea sobre el humanismo filológico, en especial el helenismo del siglo XVI en España. Durante aquel fin de noviembre y principio de diciembre del año 15, mientras llegaba la autorización solicitada al Ministerio de la Guerra para mi salida de Francia, encontré en la biblioteca universitaria de Dijon el tomo I de los *Estudios sobre España* de Morel-Fatio. Allí venían los preciosos estudios sobre el Lazarillo de Tormes. Fue ahí donde leí por primera vez una alusión al erasmismo español, y la sospecha de que el Lazarillo, por lo que tiene de anticlerical, fuese obra de un erasmista. Me dediqué a aprender el español leyendo el Lazarillo, método que no creo muy recomendable, pero que me encantó. Cobré al Lazarillo un cariño que nunca se extinguirá. Me puse a hablar con Morel-Fatio, salí para España por Navidad y durante seis meses, en Madrid, y sobre todo en Sevilla, trabajé concienzudamente en las bibliotecas sobre los filólogos españoles del siglo XVI, especialmente sobre Hernán Núñez, el Comendador Griego. Me atraían los problemas de crítica verbal, me interesó el Comendador admirador de Séneca y Plinio.

Estaba muy lejos de sospechar que esta investigación me preparaba para estudiar el erasmismo español. No sabía ni una palabra de literatura religiosa española. Sin embargo, antes de que volviera a Francia a mediados del año 1916 para ser llamado a filas, compré y empecé a leer el tomo I de *Ensayos* de Unamuno, segunda edición de los *Ensayos en torno al casticismo* que había de traducir al francés seis años más tarde. Allí, en el ensayo titulado “De mística y humanismo” me enteré por primera vez de la existencia de Santa Teresa, de San Juan de la Cruz, de Fray Luis de León, de un misticismo español relacionado por una parte con un humanismo cristiano, por otra parte con un iluminismo algo morboso.

Me fuí a la guerra como oficial de artillería. En mi ligero equipaje llevé este libro de Unamuno y también la reciente traducción francesa de *El sentimiento trágico de la vida*. Tengo que confesar que esta obra nunca me convenció. Me pareció y sigue pareciéndome un libro falso, arbitrario en los conceptos que maneja del catolicismo, del protestantismo. En cambio, los *Ensayos de juventud en torno al casticismo* me parecían llenos de atisbos profundos y certeros, y por eso llegué después a traducirlo.

Probablemente gracias a ellos empecé a interesarme por las formas místicas e interiores de la religión. Entonces, en el frente, leí con extraña afición las elucubraciones religiosas de Wells, hoy tan olvidadas: Dios, el Rey invisible, el que insiste sobre la oposición entre la religión jerárquica y dogmática y la religión de íntima adhesión a Dios. Cada vez más autodidacta en materia de religión, como ustedes ven, me preparaba lejanamente, sin saberlo, a estudiar las diversas formas del iluminismo español. O mejor dicho adquiriría, respecto a este tema, una sensibilidad que me permitiría algunos años después reconocer su interés y marcarlo por mío. Perdonen ustedes esta fórmula ambiciosa. Sería ridículo repetir aquello de

¡Tate, tate, folloncicos!
De ninguno sea tocada,
que aquesta empresa, buen rey,
para mí estaba guardada.

De no haber sido yo, *habría sido otro* quien habría enfocado el erasmismo en la perspectiva del iluminismo español, pues el problema estaba maduro en el pensamiento histórico de nuestra época. El hecho es que he sido yo el que me he apoderado del tema: es probable que estuviera preparado técnicamente para estudiarlo y sensibilizado de una manera más personal e indefinible para descubrirlo. Creo que de estos dos elementos resulta una vocación. Cuando un muchacho me viene a pedir sugerencias para un tema de investigación —*un sujet de thèse*— suelo preguntarle “¿Qué ha hecho usted hasta ahora? ¿Qué sabe usted hacer? ¿Qué temas le atraen?” Entonces, en vista de lo que me dice, procuro sugerirle un tema que sea digno de estudio. Pero le advierto que esto no es más que un punto de partida, pues el tema que realmente le conviene sólo puede descubrirlo él conforme vaya avanzando en su trabajo. Ésta es la difícil regla del método que extraje de mi experiencia, de la manera que tuvo Morel-Fatio de guiarme —sin saberlo— hacia el erasmismo español.

Terminada la guerra en el 19, volví a la Escuela Normal y a la Sorbona, me fui otra vez a España, aprendí algo de lo mucho que me faltaba para ser hispanista, y al salir de la agregación en 1920 pedí una beca para emprender en

Madrid un trabajo serio sobre el humanismo filológico en la España de tiempos de Carlos V, estudio cuyo centro había de ser mi viejo amigo el Comendador, Hernán Núñez. Esto suponía largas investigaciones en el Archivo de la Universidad de Salamanca, en la biblioteca donde dormían los libros del Comendador, y en el Archivo Universitario de Alcalá ya repartido en Madrid entre la Universidad Central y el Archivo Histórico Nacional. El Comendador, Nebrija y Juan de Vergara habían participado en la gran empresa de la *Biblia Políglota de Alcalá*. Al estudiar las dificultades de Nebrija con el Inquisidor Lucero y luego con el propio Cisneros, me di cuenta de lo que aquel movimiento de Alcalá representaba como valor científico y humano. Noté paralelismos interesantes entre la obra de Nebrija, crítico y anotador del texto de la Biblia, y la obra de Erasmo, editor de las *Anotaciones* de Lorenzo Valla y finalmente editor del *Nuevo Testamento* greco-latino. La inspiración crítica, el método filológico eran los mismos. Pero conforme procuraba adentrarme en el pensamiento de mis humanistas españoles, ¡me iban saliendo al paso documentos curiosos, y tan curiosos, tan reveladores de un ambiente religioso!

Cartas dirigidas al cardenal Cisneros en las cuales aparecía un misterioso franciscano, profeta andante, cuyo mesianismo reformador encontraba acogida en el propio Fray Juan de Cazalla, capellán de Cisneros. Esas profecías venían comparadas con las de Carlos Bovelles, un francés que diez años antes había pasado por Alcalá y había dejado allí fama de hombre algo visionario y chiflado. Con que había pasado por Alcalá, llamado por Cisneros aquel Charles de Bovelles, discípulo de Lefèvre d'Étaples, dedicado como él a la filosofía cristiana, interesado por Raimundo Lulio, iluminado como él y como Lefèvre por la esperanza de que el cristianismo se universalizara con la derrota de los musulmanes. Aquí estaban, en el *Epistolario latino* de Bovelles impreso en París sus cartas a Cisneros felicitándole por la victoria de Orán, vaticinando triunfos inminentes de la fe.

El movimiento de Alcalá, tan ensalzado por Menéndez y Pelayo, tan reivindicado como gloria nacional, palpitaba de una vida nueva al revelar sus conexiones con el movimiento general del humanismo, en particular con el movimiento parisino que acababa de estudiar magistralmente Renaudet en su libro monumental: *Préréforme et humanisme à l'époque des premières guerres*

d'Italie.⁴ Mi investigación se encauzaba, se integraba en un conjunto más vasto y así cobraba su sentido.

Pero ¿qué era aquello del iluminismo español? Al mismo tiempo que el misterioso profeta Fray Melchor andaba por tierras de Castilla, denunciaba a Cisneros, otro franciscano, alumbrado por las tinieblas de Satanás, hombre por lo demás muy piadoso y virtuoso pero que se creía llamado a engendrar en una virgen un restaurador de la Cristiandad. Había cosas más raras. Juan de Vergara, el colaborador de la *Biblia Políglota*, hombre que se carteara con Erasmo, había sido procesado por la Inquisición, y le tachaban de alumbrado o luterano. Allí estaban los extractos de su proceso publicados por Serrano y Sanz, que había publicado también extractos de curiosos procesos de Iluminados y Alumbradas: Francisca Hernández, ya conocida por el libro de Boehmer, el iluminado Alcarreño Pedro Ruiz de Alcaraz. Y en el proceso de Alcaraz aparecía, entre los oyentes de los sermones de aquel predicador laico, el propio Juan de Valdés, el futuro autor del *Diálogo de la Lengua*, el futuro maestro de los Spirituali de Nápoles y de Giulia Gonzaga. Juan de Valdés, el hermano mellizo de Alonso, secretario del Emperador, aquel que se preciaba de ser más erasmista que Erasmo.

Repasé toda la correspondencia de Erasmo y sus amigos, entonces asequible para recoger lo que se refería a sus relaciones con españoles. Era interesantísimo. Veía que Erasmo había sido objeto de una junta, una especie de concilio local de teólogos reunidos para examinar sus opiniones religiosas. Eso suponía que su influencia religiosa había sido grande en España. Claro que Menéndez y Pelayo hablaba de todo esto en los capítulos tan sugestivos de su *Historia de los Heterodoxos* que dedicaba al erasmismo. Pero ¿qué era el erasmismo, qué era Erasmo? No me satisfacía la imagen que daba del humanista don Marcelino, que no veía en él más que un espíritu burlón de irreverencia contra la teología, contra las prácticas y creencias devotas. Una especie de Voltaire *avant la lettre*. Esa idea de Erasmo no la había inventado Menéndez y

⁴ *Préforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, París, E. Champion, 1916.

Pelayo. La había heredado, como todos nosotros, del siglo XVIII traductor del *Elogio de la locura*, del siglo XIX empeñado en descubrir precursores del libre pensamiento. Era el Erasmo de Durand de Laur. Era el que todavía, por los mismos años en que yo trabajaba, analizaba Pineau en *La pensée religieuse d'Erasme*, libro estimable, pero exclusivamente inclinado a hacer de Erasmo un racionalista anticristiano.

Si realmente Erasmo había sido eso, era extraño que lo hubiesen interpretado tan de otra manera sus contemporáneos, por lo menos los españoles, ya que en España los admiradores entusiastas de Erasmo andaban entre iluminados o eran tachados de iluminismo. Erasmo planteaba un problema respecto de España. ¿Cómo se había entusiasmado por él la religiosa España? Pero a su vez España planteaba un problema respecto de Erasmo: ¿qué había dicho Erasmo para que España se entusiasmara tanto por él? Y los dos problemas eran uno solo. Era la síntesis de los dos la que hacía posible su análisis y su comprensión. Hacía falta leer a Erasmo, leer otra cosa que el *Elogio de la locura*, pues de este librito ligero e irreverente no se hablaba en la correspondencia ni en los procesos de los erasmistas españoles. En cambio se hablaba mucho del *Enchiridion militis christiani o Manual del Caballero Cristiano*. Se veía que el *Enquiridión*, libro de los albores del siglo traducido al español en 1525, dedicado, nada menos, al Inquisidor General, había tenido un éxito enorme, que había sido denunciado por los frailes como libro plagado de errores graves. Éste había sido el manual de la España erasmista. Allí estaba probablemente la clave de mi problema. Dedicué muchas horas a leer el *Enquiridión*, a leerlo en la traducción española que habíamos de reeditar Dámaso Alonso y yo, a leerlo cotejando esta traducción con el original latino. ¡Qué interesante y lleno de enseñanzas resultaba! Se trataba de un libro de devoción moderna. Devoción mucho más moderna y crítica que la *Imitación de Jesucristo* desde luego. Erasmo decía no sólo lo que *es* piedad sino también lo que *no lo es*. Allí venía el famoso *Monachatus non est pietas* –Vida monástica no es sinónimo de piedad–. Pero aquí nada de irreverencias contra los frailes ignorantes, formalistas e interesados. Sólo la tranquila afirmación de un laicismo cristiano para el cual la jerarquía de la perfección religiosa no coincide forzosamente con la jerarquía eclesiástica o monástica. Una humilde mujer, madre de familia,

hacendosa y buena, empapada en espíritu cristiano de amor, podía ser mucho más perfecta que un fraile reformado, pero atormentado por vagas ambiciones de ser prior. Podía esa mujer, como dice Erasmo en su *Paráclisis o Exhortación a leer la Sagrada Escritura*, entender más profundamente los Evangelios que un teólogo versado en las disputas de la teología escolástica.

Era asequible a los más humildes esa filosofía cristiana que se vive más que se argumenta y se resume en dos mandamientos: Amor a Dios y Amor al prójimo. Pero no se trataba sólo de una moral. El *Enquiridión* procuraba definir la actitud auténticamente cristiana, la relación del cristiano con Cristo, el culto que le debe. Y era una interpretación, simplista desde luego, de San Pablo, que tanto había encarecido a los judíos el culto al espíritu, procurando apartarlos de las ceremonias judaicas. Erasmo hacía la crítica del formalismo monástico únicamente empeñado en cumplir exteriormente los artículos de una regla, criticaba toda religión puramente ceremonial. No es que rechazara las devociones usuales, mucho menos los sacramentos de la Iglesia, pero todo eso sólo cobraba valor cuando se practicaba en espíritu refiriéndolo a Jesucristo maestro y redentor de los hombres. La religión consistía esencialmente para el cristiano en conformarse con Cristo su cabeza. Esta metáfora del cuerpo místico de los cristianos era elemento esencial de lo que Erasmo sacaba de San Pablo. Pero el traductor español del *Enquiridión*, el benemérito Arcediano del Alcor, no perdía ocasión de recalcarla, de acentuarla. Y al extender mis lecturas de literatura espiritual y ascética había de ver más tarde cuánto agradaba la consideración del cuerpo místico a los espirituales españoles. Volvía a encontrar después de seis años a mi San Pablo del programa de licenciatura, y las profundas cavilaciones de mi viejo maestro Dorison sobre la significación humana del Cristianismo. Los hombres son todos miembros unos de otros. Pero ¡qué alumbrado era todo esto! y ¡cómo se aclaraba el enigma del erasmismo español! ¡Cómo adivinaba sus lejanas repercusiones en el sector místico de la literatura española, por lo menos en el sector espiritual más afín a la mística, sobre todo en Fray Luis de León!

El erasmismo era muchas cosas. Era reforma intelectual. Cultura crítica e histórica frente al dogmatismo. Era desde luego el espíritu burlón, la crítica lucianesca frente a las supersticiones. Pero no era sólo Luciano. Era San Pablo.

Veía el enorme interés del estudio que traía entre manos para la historia del cristianismo español y de su eterna levadura de inspiración, de interioridad, que ya aparece en Prisciliano, que resurge con los iluminados del siglo XVI, que culmina en los grandes místicos, que vuelve a resurgir en el XIX con D. Francisco Giner, después con Unamuno, y que probablemente no ha dicho la última palabra.

Ya antes de terminar el primer año de beca madrileña, en 1921, estaba decidido a escoger como tema de mi tesis el erasmismo español, a pesar de que seguía investigando en el Archivo universitario de Salamanca la historia del humanismo filológico en España, y amontonando materiales que conservo hasta la fecha sin utilizar. En mi determinación de orientarme hacia la historia del sentimiento religioso influía no poco la amistad de mi actual colega del Collège de France Jean Baruzi que entonces coincidía conmigo en Madrid y acababa la preparación de su famoso libro sobre San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística.

Otro elemento que acabó de hacerme prisionero del tema fue el descubrimiento del *Diálogo de Doctrina Cristiana* de Juan de Valdés.⁵ Feliz hallazgo desde luego, pero cuya preparación merece contarse. Ya en 1921 me había puesto a estudiar por entero el voluminoso proceso inquisitorial de Juan de Vergara. Y entre las muchas cosas que no habían llamado la atención a Serrano y Sanz al extractarlo, me había fijado en dos deposiciones que llevaba al margen: *Sacose del proceso de Juan de Valdés*. Resultaba que Llorente no había mentido al decir que había sido procesado Juan de Valdés. Uno de los muchos procesos perdidos. Y los documentos eran importantísimos. Se referían al examen, por una junta de teólogos de Alcalá, de un *Diálogo de doctrina cristiana*, obra de Juan de Valdés que, por cierto, antes de infundir sospechas, había merecido el aplauso del propio Sancho Carranza, teólogo erasmizante, entonces inquisidor de Navarra. Al año siguiente, encontraba mencionado en una lista de libros prohibidos recogidos en las librerías por la Inquisición un

⁵ Juan de Valdés, *Diálogo de doctrina cristiana*. Reproducción facsimilar de *L'exemplaire de la Bibliothèque nationale de Lisbonne* (Alcalá de Henares, 1529) con una introducción y notas de Marcel Bataillon, Coimbra, Impr. Da Universidade, 1925, 321 pp., más 215 pp. de facsímiles.

Diálogo de doctrina cristiana hecho por un religioso, dirigido al Marqués de Villena. Y como las investigaciones de Serrano y Saenz en el proceso del iluminado Alcarreño Pedro Ruiz de Alcaraz habían revelado que Juan de Valdés joven había sido criado del Marqués y que en su palacio de Escalona había escuchado los sermones laicos de Alcaraz, resultaba evidente que Juan de Valdés era autor de un *Diálogo de doctrina cristiana* publicado anónimo, con dedicatoria al Marqués de Villena. Otros documentos que me habían permitido restituir a Alonso de Valdés la paternidad exclusiva de los famosos diálogos del Saco de Roma y de Mercurio y Carón se referían expresamente a este *Diálogo de Doctrina* hecho por un hermano suyo religioso, y lo daban como impreso en Alcalá. De manera que las señas del libro resultaban ya muy completas. Faltaba dar con él. Excuso decir que durante todas mis andanzas del año 22 por España busqué este libro en todas las bibliotecas que visité, y lo mismo en las bibliotecas francesas. En ninguna aparecía el *Diálogo*. Habían menguado mucho mis esperanzas de encontrarlo cuando en octubre me trasladé a Lisboa donde había de pasar cuatro años. Pero como la Biblioteca Nacional de Lisboa conserva tesoros de libros españoles antiguos, la primera vez que entré allí pedí mi deseado *Diálogo*. Me contestaron en el Catálogo: Suba usted a la sección de reservados. Allí miraron el fichero de la Sección y me preguntaron si tenía tarjeta de lector. No la tenía. Pero me mandaron muy amables a la Secretaría para sacarla, diciéndome que mientras volvía me buscaban el libro.

Me persuadí por completo de que me traerían una *Doctrina* cualquiera del siglo XVII o XVIII. Pero al volver me encontré realmente con el *Diálogo de doctrina cristiana*, “agora nuevamente fecho por un religioso, dirigido al Ilustrisimo Sr. D. Loher Pacheco Marqués de Villena Duque de Escalona”. Impreso en Alcalá por Juan de Brocar en 1529. Cuento esto para alentar a los investigadores, como caso de buena suerte que viene a coronar una búsqueda perseverante. Es el caso de muchos descubrimientos más importantes que el mío: En y pensant toujours [Pensando en ello todavía].

Ahora no diré todo lo que me traía el *Diálogo* de Juan de Valdés como confirmación de la idea que me había forjado del erasmismo, pues el libro era erasmista a más no poder, y estaba empapado del sentimiento del iluminismo, del

dejamiento a Dios tal como lo revelaba el proceso del Alcarreño Ruiz de Alcaraz, maestro de los dejados, primer maestro de Juan de Valdés. Pero sí diré que en él encontraba expresada con una fuerza admirable la moral iluminada de aquellos iluminados dejados del reino de Toledo contra los cuales se publicó un edicto en 1525 y que son tan distintos de los de Extremadura de 50 años después, a pesar de la equivocación que origina muy a menudo la semejanza del nombre que se les da. Dice Juan de Valdés que el hombre ha de tomar conciencia de las últimas exigencias que suponen los mandamientos del Decálogo cuando se les interpreta con los comentarios de Jesús en el Sermón del Monte. A este altísimo ideal ha de tender el hombre. Pero ha de persuadirse también de que con sus solas fuerzas es totalmente incapaz de cumplir un solo mandamiento, y que este cumplimiento requiere la ayuda de la gracia divina, ayuda que el hombre ha de pedir en perpetua oración, con una fe que nunca es bastante si Dios no viene en su auxilio. Allí encontraba la oración tan puesta de relieve por Unamuno: Señor, yo creo; sin embargo ayuda a mi incredulidad.

Y diré para terminar cómo se ensanchaba mi horizonte. Porque al estudiar detenidamente mi *Diálogo*, al compararlo con las obras redactadas por Juan de Valdés, en Nápoles, señaladamente con el *Diálogo* del Alfabeto Cristiano, veía cómo el pensamiento fundamental de la religión de Valdés, su concepto del cristiano hombre regenerado por el espíritu santo, y muchas cosas que Menéndez y Pelayo y otros suponían debidas a la influencia luterana de Melanchton después de salido Valdés de España, estaban ya en aquella su obra de juventud publicada en Alcalá, gestada entre los iluminados del Reino de Toledo y hasta entonces desconocida.

Se me revelaba la profunda identidad de sentimiento religioso entre esos iluminados españoles entusiastas de Erasmo y la escuela italiana del *Beneficio di Cristo* en la cual Valdés había de ejercer tan profunda influencia entre 1530 y 1542. Se me descubría un amplio movimiento religioso, no español, sino europeo, en el cual entroncan los grandes españoles que en 1559 habían de ser perseguidos como luteranos y a quienes, sin embargo, no es aplicable el nombre de protestantes. Ya estaba formado, cuajado, el núcleo de mi trabajo.

Todo lo demás había de venir por añadidura. Y lo demás era cuento de nunca acabar. Era lo que llamé el rastro o la estela del erasmismo tanto en la literatura espiritual como en la literatura profana.

Es una gran fortuna para un hombre cuando se le ofrece un tema inagotable.

Pero decir que es inagotable es decir que es mal tema para una charla de una hora. Nada más formular la ecuación personal. ☺