

## JUAN DE VALDES Y EL CIRCULO DE NAPOLES

### INTRODUCCIÓN

#### I

Al proponernos este trabajo, y entrar así en uno de los temas más controvertidos del siglo xvi, no ignorábamos los riesgos que nos acechaban. El primero de los cuales, quizá, incidir sobre surcos ya bien trazados por especialistas que, no hay por qué ocultarlo, disponen en gran medida de más completos recursos de erudición.

Si ésta fuera la única apetencia capaz de impulsar un estudio, demás está decir que difícilmente cabría para nosotros el acercarnos a temas de historia europea.

Otra perspectiva se abre, en cambio, si pensamos que, al margen de lo erudito, hay en la tarea historiográfica un no menos importante aspecto metodológico, no siempre bien atendido por aquéllos que laboran bajo el signo de categorías que, aunque respetables, no siempre consultan la renovación que en todos los campos del saber se ha producido en el último siglo.

La tenacidad con que permanecen, y se siguen utilizando, algunas tradiciones, denuncia el divorcio, a veces elocuente, en que se encuentra el cultivo de la erudición particularizada en relación con los replanteos de fondo que debieran atenderse en cada caso.

En la presente cuestión debemos soslayar a un tiempo, la desconfianza tradicional de la historiografía católica, el desenfado apologético y la absorción de figuras, por parte de los autores protestantes, y la obsesión de las anticipaciones en los intentos interpretativos de la escuela crociana.

Al respecto no serán ociosas algunas observaciones. Los juicios corrientes en torno al círculo valdesiano (y esta calificación tendrá luego las aclaraciones oportunas) se nutren en circunstancias del tiempo que, traídas hasta nosotros, aparecen complicadas por la temática protes-

tante, al punto de verse en todo intento de reformas, una contaminación del fermento religioso de allende los Alpes.

El cruce de aspiraciones y doctrinas, unido al invadente movimiento luterano, produjo sospechas y sanciones que, a la luz de los conocimientos actuales, parecen exageradas, aunque explicables. Si nos atenemos a las valoraciones de la Roma de Paulo IV, y pretendemos juzgar de los hombres e ideas que le fueron contemporáneos, advertimos pronto que lo mejor de la espiritualidad católica de ese momento cayó bajo sus sospechas. Ni siquiera los miembros del colegio cardenalicio pudieron eludir, como lo atestiguan los casos de Morone y Pole, sus prevenciones extendidas sin límites. Y como suele acontecer en estos casos, su mismo desmedido celo y la estrechez de su desconcertante política, le llevó a socavar los mejores esfuerzos de los que honestamente trabajaban por la causa de la reforma de la Iglesia.

Su falta de serenidad transparente, tanto en el estéril conflicto con España, a causa de la posesión de su materna Nápoles, complicado por la infidencia de sus sobrinos, como en la franca desautorización de Reginald Pole, que pugnaba, en la Inglaterra de María Tudor, para aventar el bien insinuado protestantismo de los ministros y consejeros del difunto Eduardo VI, trazando un programa de reformas en la disciplina y las costumbres sobre la base de las decisiones tridentinas.

Sospechando de todos, Giovanpietro Caraffa no se exime a sí mismo, y para que no pueda objetarse parcialidad, desautoriza su anterior actuación en la Comisión *De emendanda Ecclesia*. El Papa impugna así al cardenal sumiendo en el desconcierto a los que sinceramente postulaban la supresión de los abusos.

Por otra parte, y contra las apariencias, no parece demasiado lógico condenar enunciados doctrinarios formulados antes de las grandes definiciones de Trento, cuando éstas no entraban en el campo heterodoxo y eran tema de discusión. Menos lógico aún era perseguir a los que en el Concilio habían sostenido definiciones no aprobadas si luego se habían sometido al consenso de la Iglesia, especialmente en lo que hace al problema de la fe, la gracia y la predestinación.

A propósito de la valoración del valdesianismo, la historiografía católica vuelve a incurrir en una confusión que le es frecuente, toda vez que se aplica, sin un examen a fondo de las cuestiones, a aceptar, sin más, categorías elaboradas por sus adversarios ideológicos. Sólo pocos estudios escapan a esta estimación, y en el caso de Juan de Valdés parece cosa concluida su inserción en el campo protestante. A nadie escapa que semejante planteo es en parte consecuencia de la utilización del Con-

quense por parte de protestantes contemporáneos, así como de su inclusión en recopilaciones de heterodoxos.

Es psicológicamente explicable que el nuevo movimiento de ideas pretendiera arrastrar consigo a todos aquéllos que, por uno u otro motivo, parecieran insinuarse en su esfera de intereses; pero, en este planteo, en el que se exagera en los dos campos, la dilucidación de la incógnita queda a cargo de los esfuerzos apologeticos que se hacen para ganar a determinadas figuras. Se producen así largos e interminables debates para los que el siglo xvi no dejó de aportar buen material, y puede discutirse indefinidamente acerca de Savonarola, de Erasmo, del círculo de Meaux, y de Juan de Valdés.

El mecanismo de esta historiografía apologetica parece moverse dentro de marcos precisos. Los autores católicos, un poco a regañadientes, desconfiando por la seguridad de las afirmaciones adversarias, se dan a la de mantener a las figuras discutidas dentro de la ortodoxia. Los protestantes, a su vez, buscando antecedentes y consecuentes, no vacilan en hacerlas suyas.

Ambos intentos parecen descuidar a la postre las urgencias espirituales del siglo xvi dentro de cuyas circunstancias debe plantearse la inteligencia del movimiento de ideas. Otra confusión se produce cuando se pretende dar valor absoluto a los juicios de época, descuidando la imprecisión de ideas y costumbres que se mezclaban para confundir la visión. La extrema desconfianza que se extendió luego de la eclosión protestante, llevó a identificar nobles aspiraciones espirituales y una crítica fundada de prácticas y costumbres, con planteos heterodoxos. En consecuencia, no es siempre sensato para ubicar a figuras tan discutidas como la que aquí nos ocupa, atenerse a lo que se dijo o hizo en el siglo xvi.

Y entramos así en las afirmaciones de la escuela crociana. No vacila Croce en afirmar que el problema de la herejía de Juan de Valdés fue ya acertadamente resuelto por la Iglesia del siglo xvi: « La cuestión que aún se mantiene en los libros, si Valdés y los valdesianos fueron o no herejes, negándoseles tal carácter con el argumento de que las doctrinas que profesaban no habían sido todavía condenadas por la Iglesia, o con el otro de que ellos inculcaban las prácticas eclesiásticas, es una cuestión mal formulada... Pero la cuestión fue bien planteada y resuelta, ya desde el siglo xvi por la Iglesia de Roma, que en esos hombres reconoció a sus enemigos y los quemó sobre las hogueras »<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> B. CROCE, *Introduzione*, en G. DI VALDÉS, *Alfabeto Cristiano*, Bari, Laterza, 1938, pág. xix, nota 1.

A este argumento se contesta en un reciente y exhaustivo libro sobre Juan de Valdés y los problemas religiosos de su tiempo: « Tal conclusión desenfadada, aunque parezca lógica, es antihistórica. Para poder juzgar rectamente, esto es, históricamente, la posición dogmática de Valdés y de los « spirituali », además de poseer la doctrina católica que se discutiría y la que aquéllos profesaron, hay que atender al tiempo en que construyeron sus ideas y vivieron sus sentimientos. Se trata del período pre-tridentino, período en que no estaba hecha la división clara entre la doctrina católica y la protestante; tiempo de « oscuridad teológica » en materias que contenían un problema subjetivo, y que, por tanto, pedían una solución; tiempo de « ansias de luz », de polémica aún entre católicos »<sup>2</sup>.

Hay con todo, otro aspecto aún más importante que, parece contaminar todas las conclusiones de la escuela, y que se manifiesta no sólo en Croce, sino también en todos aquéllos que, de un modo u otro, siguen su inspiración. Es lo que antes llamamos la « obsesión de las anticipaciones » que ha sido bien observada por otros autores italianos: « Existe, por ejemplo, entre los idealistas la tendencia a convertir al Renacimiento, acentuando su espíritu progresista y evolutivo, en un momento precursor del Idealismo »<sup>3</sup>.

Por otra parte, sin ignorar la fecundidad crítica de sus observaciones,

<sup>2</sup> Fray DOMINGO DE SANTA TERESA, O. C. D., *Juan de Valdés (1498-1541), Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Roma, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1957, págs. 391-92.

<sup>3</sup> E. PONTIERI, *I movimenti religiosi del Secolo XVI e l'Italia*, E. S. I., Napoli, 1949, pág. 19. Coincide con esta apreciación, J. Teicher: « La filosofía idealista tiende a desfigurar el pensamiento de los hombres del Renacimiento ». En la discusión que siguió a la comunicación de G. SAITTA, *Il pensiero filosofico-scientifico*, en *Il Rinascimento, Significato e limiti*, Firenze, 1953, pág. 41.

Así Croce, que a pesar de sus propias reflexiones aclaratorias no puede sustraerse a la idea: « Si se peca de escasa percepción histórica al no advertir el carácter herético o revolucionario, según se prefiera, de la enseñanza de Valdés, sería por otro lado erróneo interpretarlo en un sentido racional, doctrinario, casi como afirmación filosófica de la inspiración y de la conciencia moral contra la moralidad observada y juzgada en modo extrínseco. Esta afirmación, que sin embargo se abría paso oscuramente en su fondo, no tomaba en él forma crítica, envuelta como estaba en las figuraciones de Cristo y de su amor por los hombres, y de su expiación y redención del pecado original, y del Antiguo Testamento que estipula la ley y con la ley el pecado, y del Nuevo, que cumple y supera la ley con la fe en Cristo, y otros semejantes. Y sin embargo, aun a través de esta envoltura arcaica y mitológica, se advierte que una nueva filosofía de la moral se inicia, la cual un día tomará el nombre de Emmanuel Kant ». *Introduzione, Alfabeto*, cit. págs. xx-xxi.

y lo que ellas implican en el enriquecimiento de la historiografía contemporánea, no podemos dejar de advertir que, en ocasiones, los representantes de esta tendencia, vuelan demasiado sobre los textos, extrayéndoles, sí, un rico jugo vital, que nos complacemos en señalar, pero cayendo a menudo en vinculaciones dudosas. El comprender la historia desde un cierto presente es una tarea a la que no puede escapar el auténtico historiador, a condición de que ese presente no se traslade hasta absorber preocupaciones que entran dentro de otro juego dialéctico. No negamos la posibilidad de trazar líneas de desarrollo en torno a la evolución de las ideas, esto lo hacemos con frecuencia, pero siempre que no se pretenda explicar el principio por el fin, dejando de lado la significación propia que ideas y acontecimientos alcanzan en su relación con el tiempo. Creemos al respecto, que una misma orientación ideológica puede derivar en corrientes distintas, porque todo depende a la postre de la presión psicológica que se imprima a determinadas observaciones. Si se prescinde de la intención de los autores, y su particular manera de reaccionar ante contingencias de su época, todo puede ser ortodoxo o heterodoxo según el buen placer del intérprete.

Esta actitud mental no podía dejar de estar presente en la valoración del pensamiento valdesiano, y en manera especial en el estudio de E. Cione<sup>4</sup>, que intenta un enfoque especulativo del pensamiento religioso del Conquense, dejando de lado su encuadre en la corriente del evangelismo que parece envolverlo, para ubicarlo en un esquema idealista y crociano de la historia<sup>5</sup>.

Con estas advertencias, trataremos de ubicar las circunstancias europeas que animan la vida y la doctrina de Juan de Valdés, con su proyección en los círculos italianos que sintieron su influencia. Creemos que sólo reconstruyendo en detalle la particular atmósfera espiritual y cultural donde le tocó moverse, podremos penetrar en la esencia de sus aspiraciones y arrojar alguna luz sobre el complejo panorama religioso de la Italia de su tiempo. Comprenderemos así mejor la suma de aspiraciones que conducen a Trento, y al mismo tiempo el particular carácter del llamado protestantismo italiano que dio no poco que hacer, por su espíritu de independencia y la novedad de sus doctrinas, en los medios europeos en los que se derramó luego de forzados exilios.

De este modo se apreciará, en Juan de Valdés, lo que tuvo que ver

<sup>4</sup> E. CIONE, *Juan de Valdés, La sua vita e il suo pensiero religioso*, Bari, Laterza, 1938.

<sup>5</sup> Fray DOMINGO DE SANTA TERESA, *op. cit.*, pág. XLII.

con la promoción de inquietudes espirituales entre aquéllos que permanecieron fieles a la Iglesia, y en qué medida su pensamiento pudo influir en figuras heterodoxas como las de Pietro Martire Vermigli y Bernardino Ochino.

## II

Nuestro tema, si bien pretende ceñirse a un proceso determinado: el complejo juego de relaciones hispano-italianas, durante un siglo de íntimo aunque no siempre pacífico contacto, no puede descuidar el gran escenario en el que se mueven personajes e ideas.

Es más, el particular relieve que en España e Italia alcanzan algunas postulaciones, que inmediatamente aparecen como semi-ortodoxas y objeto de vehementes sospechas, no se explicaría sin el precedente desencadenamiento de la Protesta que a través de Alemania, Suiza y Francia, va a irrumpir pronto en la Europa Nord-oriental e Inglaterra.

Pero junto a este hecho, que pronto se hace exterior respecto a la vida espiritual y a la organización de la Iglesia Católica, debe colocarse otro movimiento que entendiéndose moverse en el plano ortodoxo, va a conmover la aparente serenidad de una superficie debajo de la cual late un fondo volcánico.

Nos referimos concretamente al llamado « movimiento paulino », que desde el cenáculo florentino orientado por Marsilio Ficino va a refluir hacia la escuela de Oxford dirigida por John Colet, para volver al Continente con los planteos de Lefebvre d'Étaples y Erasmo. Ambas corrientes, sustancialmente distintas, no dejarán, aquí y allá, de mezclar sus cauces hasta dar la impresión de ser la misma y única cosa.

Es importante anotar esto porque sólo así se comprenderá luego el sentido de ciertas valoraciones que condenan por igual a la herejía particularista y a la crítica fundada de prácticas y costumbres en el seno de la Iglesia, que aparece acompañada por el deseo de un cristianismo vivido en las fuentes.

Sin una precisa distinción de los dos programas, que han de concretarse en planteos específicos, la inteligencia de un problema particular como el nuestro sólo lograría oscurecerse, con lo que no haría más que permanecer en el caos de tradiciones legadas por el siglo xvi.

Conviene, en consecuencia, que dediquemos algunas líneas a la definición de lo que debe entenderse por Protesta, y lo que corresponde, en cambio, a la general inspiración que ha dado en llamarse erasmismo, aunque esta calificación, como se irá viendo en el curso del trabajo,

peque de exclusivista y no logre, en verdad, definir una serie de inquietudes y planteos que le son anteriores e independientes. Esto, quizá, porque ante las muchas urgencias del siglo, el fácil impacto de una figura tan grande como la de Erasmo, permitió ocultar las raíces menos evidentes, pero singularmente operantes, de una espiritualidad soterrada por el vaivén de los acontecimientos.

En la correcta comprensión del movimiento luterano debieran tenerse en cuenta factores extra-religiosos, que si bien en principio aparecen disimulados por el peso de la personalidad del agustino, no por eso dejan de tener una vigencia histórica que va más allá de las apariencias. La presencia de lo religioso, y las preocupaciones eclesiásticas: « querrela entre monjes », « una herejía más », no dejaron ver lo que se ocultaba detrás del velo de los episodios exteriores.

Lo político, lo social-económico, y lo cultural, parecieron no contar como fondo animante del fenómeno, y por esto no pudo advertirse que lo generalmente reputado causa, no era más que el efecto de una situación anterior que venía inspirando y alimentando todo el cuadro de la situación europea.

Podríamos decir, al respecto, que la Protesta es la culminación de todo un proceso de transformación de la vida histórica de Europa, que comienza con el particularismo político y cultural para finalizar con el particularismo religioso de la Iglesia de Estado.

De haberse vinculado como correspondía, el aflorar de las herejías comunales de los siglos XII y XIII con los planteos posteriores de Wicleff y Huss, para traer éstos a su verdadera relación con el movimiento mayor del siglo XVI, se hubiera apreciado mejor en qué consistió su carácter de « antecedentes ». En cambio, siempre en el empeño de trazar un cauce independiente para el tránsito de los hechos religiosos, se sitúa a ese « pre-Protestantismo » en el campo de los intentos fallidos sin aparente relación con lo que habría de seguir.

∴ No podemos dejar de advertir que las preocupaciones doctrinarias fueron siempre demasiado fuertes, y la tentación inmediata es la de referir todo cambio en materia religiosa al factor herejía. Frente a esta constante, pensamos que todo acontecimiento particular debe referirse al conjunto de problemas históricos que presiden una situación determinada. El primer período de la historia europeo-occidental, que en otra ocasión definimos como Romano-cristiano, aparece estructurado sobre la idea de unidad. Unidad política, por el peso de las tradiciones imperiales, siempre presentes en las formulaciones jurídico-políticas; unidad cultural, por la permanencia de la síntesis nacida con la Patrística y

expandida con el latín; unidad religiosa, fácilmente explicable por el fermento universalista que trae consigo el Cristianismo.

Ese universalismo europeo comienza a corromperse en el proceso posterior a las Cruzadas, con el surgir de la organización comunal y el perfilarse de los Estados nacionales. Simultáneamente, la lengua universal va retrocediendo para abrir paso a los dialectos e idiomas vernáculos que tienden a expresar los resultados de la labor de comunidades restringidas <sup>6</sup>.

Al asentarse, luego de la inevitable convulsión que da nacimiento a Europa, los resultados político-culturales, se advierte la presencia siempre vigente de un universalismo religioso que parece compaginarse mal con las limitaciones jurisdiccionales implicadas en el concepto de nacionalidad y Estado. Pronto se advierten los primeros síntomas de esa incompatibilidad en los planteos jurídicos que tienden a sacudir tanto el yugo político representado por la lejana autoridad del Emperador, como la frecuente intromisión de una autoridad eclesiástica abiertamente politizada.

Con todo, el prestigio de un Papado, señor espiritual y árbitro de reyes y naciones, podía mantenerse, casi como una necesidad del tiempo, hasta el momento en que él mismo se viera complicado en el proceso. Esto acontece a la vuelta del cautiverio de Avignon.

Al perfeccionamiento de la política fiscal operada por los Papas franceses, se unen las consecuencias de la reestructuración de los Estados pontificios que colocan al Papado, durante un siglo largo, en el juego de la política italiana y le obligan a hacer figura de príncipe local.

Esta nueva situación, más la presión de las circunstancias interiores, producen, ya durante el siglo xiv, una definida resistencia que se concreta en quejas y demostraciones del Parlamento de Inglaterra y de los señores alemanes. La corona de Francia, que gozaba de privilegios especiales, aparecía demasiado cerca del trono pontificio. Se murmuraba de un Papado francés, como en el siglo siguiente se hablaría de un Papado italiano. De allí, y ya en el terreno puramente eclesiástico, a definir al Papa como el « obispo de Roma », no había más que un paso, máxime si se tiene en cuenta que los monarcas nacionales no habían dejado, con bastante anterioridad, de hacer hincapié en su independencia jurisdic-

<sup>6</sup> Este impulso de particularización y secularización no ofrece dudas para algunos historiadores: « A la generalmente observada secularización de la cultura, que se traduce en la secularización de la historiografía y la educación, corresponde la secularización de la religión ». L. BORELLI, *Umanesimo e Concezione Religiosa in Erasmo di Rotterdam*, Firenze, Sansoni-Editore, 1935, pág. 76.

cional, entrando con el Papado en conflictos abiertos. La situación podía plantearse siempre por la doble condición de súbdito y dignatario que revestían los obispos del reino. A todo esto no dejaría de unirse el nacionalismo, que animaba el fondo de todo el cuadro, tan presente en la política de reyes y señores, así como en la misma actitud de los obispos y en general del clero nacional.

Desde fines del siglo XIII, el conflicto entre Felipe IV de Francia y Bonifacio VIII, nos pone en la línea de un desarrollo cuya fortuna irá siempre en aumento. El inescrupuloso monarca, dueño por otra parte de un fuerte sentido político, advierte la oportunidad del momento, y consigue, como prenda de su triunfo final, la solidaridad de las clases del reino. En ese sentido, los primeros Estados Generales, reunidos en 1302, marcan una fecha histórica, porque sus decisiones, aun a través de la vacilante actitud del estamento clerical, denuncian la inoperancia de una excomunión que pierde sus tradicionales reflejos políticos.

El triunfo de la monarquía francesa no descansa precisamente en las alternativas del episodio de Anagni, sino en la posibilidad de afirmar, ya de modo casi definitivo, la autonomía de la esfera político-temporal, que viene como a completar la vieja fórmula vernácula, según la cual, «el Rey de Francia es en su Reino como el Emperador en el Imperio». Que los hechos engendran la teoría se verá muy pronto en las preocupaciones políticas de Dante, y en los planteos jurídico-políticos de Marsilio de Padua, Occam y Wicleff, todos tendientes a disminuir la trascendencia política del poder espiritual, atacando, no sólo su pretensión de supervisar las circunstancias internas de las comunidades políticas, sino la misma estructura monárquica de la Iglesia.

Su intento de instaurar un parlamentarismo eclesiástico aparecía indisolublemente unido a la afirmación de la primacía del gobierno temporal en la administración de la vida asociada. En estos planteos del siglo XIV se advierte, casi «in toto», el contenido político-doctrinario de la Protesta. Detrás de los motivos polémicos, estos autores parecen aspirar a una mayor espiritualización de la vida interna de la Iglesia, dando mayor relieve a la actuación de la comunidad frente a la jerarquía, pero al mismo tiempo, se desplazan todas las manifestaciones sociales de la religión, colocándolas bajo la paternal autoridad coactiva del Estado.

De este modo, la comunidad de los fieles, regida por un aparato jerárquico independiente (Iglesia), tiende a convertirse en comunidad de ciudadanos o súbditos, regida por el poder político (Estado). Se insinúa así, con toda claridad, un predominio de la Iglesia invisible, entendida

como comunión de los elegidos y despojada, en consecuencia, de sus atingencias temporales. Al traspasar el límite de una religiosidad interior que puede traslucir en prácticas cultuales que se desean sobrias, el fiel cae, en cuanto ciudadano, bajo las implicaciones de la legislación secular, la única capaz de postular, en este planteo, normas de represión y coacción. Se deja, en este caso, a la jerarquía eclesiástica un simple poder de amonestación, y se le coloca, abiertamente, bajo la dependencia del poder temporal. La Iglesia, entendida en sus formas institucionales, pasa a depender del Estado y el clérigo se convierte en funcionario.

Los delitos que antes se reputaban religiosos, como la blasfemia, la idolatría y las fórmulas heréticas, son ahora vistos como factores de disolución social o anarquía dentro de una comunidad política determinada, correspondiendo su punición a las autoridades civiles competentes. Para completar el cuadro, sólo faltaba que el Estado reemplazara a la Iglesia con lo cual, la opinión de la comunidad política a través de un colegio de magistrados, o la simple pretensión de un monarca, podía convertirse en criterio de doctrina y fe.

Si se tienen en cuenta estas apetencias, que se van desarrollando lenta pero implacablemente a lo largo de tres siglos, se verá en qué medida la Protesta del siglo XVI puede ser un episodio exclusivamente religioso.

Entre los motivos que oscurecen la visión de conjunto (los árboles que impiden ver el bosque) en la historiografía tradicional, debe anotarse en primer término, la primacía más o menos explícita que suele otorgarse a lo anecdótico en la comprensión de las figuras clave. En el caso que nos interesa, la persona de Lutero y sus subsidiarias, Zwinglio, Calvino, Bucer, etc., el problema parece resolverse a través de sus ansias religiosas y de sus creaciones consiguientes. Todo parece circular así en corrientes de superficie conjugadas muchas veces en episodios pueriles, sin que el resto del acontecer histórico parezca intervenir en la solución de conflictos que conmovieron profundamente a toda la vida europea.

Esto se observa mejor cuando al analizar en sus propios textos las ideas de estos hombres, a las que con frecuencia se asigna una función cuasi mágica, se ve que están lejos de justificar lo que tradicionalmente se les atribuye. Esto porque como sucede generalmente con las fórmulas acrílicas que nacen al calor de las polémicas, sus términos se repiten sin cesar y se aceptan como verdades dogmáticas.

Dentro del conjunto de doctrinas que constituyen lo que podemos llamar « Protestantismo ortodoxo », se distinguen dos cuerpos paralelos que hacen a la teoría política por un lado y a la dogmática religiosa por el otro. En lo primero podemos concluir que la Protesta lleva casi

inevitablemente a la Iglesia de Estado, porque al privar a la Iglesia de su jurisdicción universal, y a pesar de pretender la autonomía de las comunidades religiosas locales, todo aquello que hacía a la disciplina y las costumbres iba a caer bajo la férula del Príncipe o señor local.

Lutero pudo postular, en 1520, el sacerdocio universal de todos los fieles, pero en la medida que su movimiento se extendió en Alemania, y se hizo necesaria una organización eclesiástica, ésta invalidó su planteo anterior, buscó la protección y aun la intervención activa del Príncipe local, como puede verse en el Reglamento para las visitas de 1527. La posición de Calvino, más celosa de la autonomía de lo eclesiástico, fue igualmente exigente en lo que hacía a la uniformidad de la fe, y no hizo en todo caso, más que reemplazar múltiples intolerancias por la suya. Por otra parte, en el Calvinismo se recoge el principio del localismo urbano ya común en la Suiza de su tiempo. El distinto tratamiento que los emigrados italianos recibirán en Ginebra, Berna, Zurich y Basilea, está demostrando que a la postre, la situación de los individuos, en lo que hacía a su credo religioso, dependía del buen deseo de las magistraturas locales.

Este particularismo religioso que lleva a la Iglesia de Estado ¿es acaso la resultante de fórmulas originales de los autores mencionados? Evidentemente no. Todo el proceso de politización de la Iglesia bizantina que finaliza en el Cisma del siglo xi (1054) está animado por la misma idea. El principio de las Iglesias autocéfalas puede encontrarse en los enunciados del canon 28 del Concilio de Calcedonia (451). Esto como antecedente general; pero, en lo que hace a Occidente, la exigencia del particularismo se precisa mejor. Si no sirviera el caso de Inglaterra, donde el Anglicanismo se presenta en principio bajo la apariencia de un catolicismo inglés, estaría el de Francia y España, naciones que permanecieron en el seno de la Iglesia Católica.

Si consideramos las implicaciones del Galicanismo a lo largo de una historia secular que parece hacer crisis en el xvii (Cuatro Artículos de 1682), y las del Regalismo español, y su consiguiente Patronato, vemos que nos encontramos con actitudes que configuran un verdadero protestantismo político.

Esta similitud del proceso en ambos campos, católico y protestante, nos está mostrando que la exigencia de una Iglesia de Estado iba implícita en la estructura del Estado nacional europeo. El particularismo político logra así perfilar una organización estatal que se pone como independiente de toda otra jurisdicción, y no admite, dentro de sus fronteras, más poder que el de su propia soberanía. En lo que hace a

las monarquías, el derecho divino de los Reyes, que hará fortuna en los siglos xvi y xvii, es justamente la expresión de esa soberanía absoluta del Estado que se expresa, en este caso, en la persona del monarca. Esta soberanía, al ejercerse en pleno sobre la totalidad de los súbditos, afectaba también a los representantes de la jurisdicción eclesiástica, que entendía, siempre dentro del Catolicismo, afirmarse independiente del soberano, y sujeta, por el contrario, a su señor natural; el Papa romano. Esta dualidad de jurisdicciones compaginaba mal con el concepto que los reyes absolutos tenían de su propio poder, y por esta razón los conflictos eran frecuentes, aun cuando el Papa debió aceptar que la designación de los obispos dependiera del deseo real.

Se entiende que en el caso de los países católicos estamos ante problemas de jurisdicción y organización, porque en materia de dogma no se hubiera aceptado la intervención del monarca, que, de haberse pretendido habría llegado a configurar un protestantismo sin aclaraciones.

Tenemos así que la pretensión de una Iglesia de Estado, en todo o en parte, responde a la general inspiración que en Europa puede reconstruirse del siglo xii al xvi, no constituyendo en modo alguno, una originalidad de la teoría política del Protestantismo. Al decir esto, debe entenderse que nos referimos a la noción de la Iglesia de Estado que vemos latente en todo el proceso señalado. En cambio, el Protestantismo, y esto sin duda alguna, concreta y exagera las formas institucionales de esa aspiración, que se advierte, pero sin alcanzar su máximo desarrollo, en el seno de las monarquías católicas.

Las causas y los motivos animantes de esta exigencia, deben verse en el proceso de general secularización que sufre Europa en los siglos posteriores a las Cruzadas, una de cuyas resultantes es el mismo Protestantismo.

El movimiento de exteriorización europea que comienza con las Cruzadas, y se afirma con la conquista de las rutas oceánicas, coincide con un paralelo crecimiento interior que toma como punto de partida el aglutinamiento urbano, con nuevas exigencias políticas, económicas y sociales. Será justamente ese hombre de la ciudad, menos apegado a lo incierto y maravilloso, y más exigido por las urgencias del vivir terreno, el que planteará soluciones racionales para problemas que, en cuanto le afectan, se le ocurren eminentemente humanos. Habrá así de buscar una *ratio* jurídica para las necesidades de la convivencia política, un canon de utilidad para las realizaciones de su ingenio económico, y una norma abierta para el propio ascenso social.

Que esta actitud no deje de modificar su sensibilidad religiosa e

impulse su reacción contra principios que le parecen constrictivos para su libre actividad creadora, parece demasiado evidente.

Luego de lo apuntado, llegamos al segundo de los problemas deslindados: el de la *dogmática* protestante. Los datos fundamentales de ésta parecen ser: *a)* Exigencia de una religiosidad interior que tiende a actuarse fuera de las normas eclesiásticas tradicionales. *b)* Una definición consecuenta de la Iglesia, vista ahora como comunidad de elegidos, y por lo tanto, *mística e invisible*. *c)* Reemplazo de un magisterio y tradición de la Iglesia, entendida, en lo doctrinario, como aparato institucional históricamente articulado, por la Sagrada Escritura como único criterio de fe y dogma. *d)* Doctrina de la Salvación que desarticula la unidad de fe y moral, subrayando la inoperancia de las obras en el proceso de justificación, pero afirmándolas en sus proyecciones ético-sociales. No pretendemos ignorar aquí lo que ha dado en llamarse « el drama espiritual de Lutero »; pero, cabe preguntarse, ¿hubiera bastado la ecuación personal como trasunto de su angustia psicológica en lo que hace al problema de la gracia y la justificación, para explicar el éxito de una postura llevada al libro e institucionalizada en las concreciones posteriores de su prédica? ¿O era necesario que esa doctrina, y la de sus continuadores consultara, también en este caso, aspiraciones de su tiempo?

Decíamos más arriba que, junto a otros aspectos políticos, sociales, económicos, científicos y culturales, se insinuaba en ese nuevo hombre europeo que nace en la ciudad, una nueva y distinta sensibilidad religiosa, que acompaña su avance en todos los campos de la actividad y el saber. Ese hombre se siente protagonista de la historia, capaz de insurgir contra el pasado para afirmar el presente, e intuye que le espera un campo de labor, una tierra fértil que le es propia y que justifica su esfuerzo. Esa afirmación de la sociedad y la historia puede en cada caso aceptar o rechazar límites, pero de uno u otro modo, se sabe valadera y eficaz. Hay un cierto fundado optimismo acerca de las posibilidades de transformar la sociedad mediante el genio aplicado al trabajo, y un sumergirse dentro del promisorio horizonte de la vida terrena.

La llamada *huída del mundo*, a través de la vocación religiosa, comienza a ser resistida, y ya en los siglos de las Comunas, se nos legan dos ejemplos muy conocidos de esa actitud de los ricos mercaderes burgueses: el caso de los padres de Francisco de Asís y de Salibene de Parma, autor en el siglo XIII de la llamada « Crónica del siglo ».

La presencia de un laicado creador parece eximir las formas tradicionales del ascetismo en beneficio de una nueva santidad del trabajo. No

se cuestiona el retiro religioso en cuanto tal, pero se piensa que en el siglo hay una tarea digna de tenerse en cuenta, y quizá más proficua en lo que hace al cumplimiento del destino del hombre.

Pronto, sin embargo, se pensará que las leyes de la Iglesia se tornan incómodas para el libre desarrollo de las fuerzas terrenas, y se advierte un deseo de prescindir del Instituto que tradicionalmente regulaba la doctrina vivida en el concierto social. Los textos sagrados, en cambio, por la generalidad de sus postulados, parecen ofrecer una mayor comodidad de interpretación, especialmente si queda aquélla librada a las conciencias individuales que pueden en ella justificarse.

La vida toda de la que lo sagrado se aleja firmemente, parece eximir el cumplimiento de obras de piedad, de acciones meritorias, que implican en principio el acatamiento de normas eclesiásticas. Aquí se ve que las prácticas religiosas no sólo parecen resultar inoperantes sino que se constituyen, además, en un obstáculo para una labor de creación social que parece rechazar límites y exige la total autonomía de la actividad humana. ¿Por qué afanarse si el hombre caído y sustancialmente pecador es incapaz de colaborar en la obra de la Redención? Mejor dejar que Cristo cargue con todos los pecados de la humanidad, y la exima de su dolorosa preocupación por el más allá, lejano y distante del quehacer cotidiano. La firme adhesión de la fe no compromete el duro laborar terreno, ni distrae un tiempo precioso en el cumplimiento de prácticas y exigencias que siempre resultan un límite o una restricción en la construcción de la ciudad terrena.

En la medida en que la religión se va ahondando en las conciencias individuales se esfuma de lo social, donde la reemplaza un nuevo sentido religioso de la actividad, verdadero y único campo donde alcanzan sentido creador las obras y acciones, ahora sí meritorias, del hombre.

De Marsilio de Padua, a Occam, a Wicleff, hasta Lutero y Calvino, la burguesía occidental va alcanzando lentamente su justificación religiosa<sup>7</sup>. Desligada de las ataduras de las normas eclesiásticas, la nueva sociedad se apresta a caminar decididamente en busca de sus destinos.

Vemos así que, en los dos aspectos concomitantes de su doctrina

<sup>7</sup> Luego de referirse a la difusión de la Biblia por acción de Erasmo y Lutero, dice P. WERNLE, *La Rinascita del Cristianesimo nel secolo XVI*, trad. de A. Ferretti Calenda, *La Nuova Italia*, Firenze, 1944, págs. 58-59: «Se podría denominar muy bien este movimiento «la Reforma laica», tan bien correspondía ella a las necesidades y a las exigencias de todos los laicos, burgueses y campesinos». Esta última podría ser una piadosa asimilación, porque ya sabemos cómo respondió Lutero en 1525 a las exigencias de los campesinos alemanes.

general, el político y el dogmático, el Protestantismo no hace más que llevar, hasta sus últimas consecuencias, un proceso que le es anterior, cuyas causas deben buscarse en la desintegración del universalismo, que da nacimiento, al mismo tiempo, a comunidades políticas independientes y particularizadas que se edifican sobre la base de la concepción orgánica del Estado, al modo de la Ciudad antigua, y en el aflorar de la conciencia burguesa, que reclama un campo autónomo para las realizaciones que se mueven dentro del orden temporal.

La peculiaridad de algunas situaciones locales dará luego a esas tendencias generales del espíritu europeo un mayor o menor sabor protestante, según los casos. Entre ellas podría colocarse el deseo de los príncipes alemanes de preservar simultáneamente su autonomía política frente al Emperador y sus tendencias germánicas frente a Roma; la posterior constitución de las ciudades suizas en lucha abierta contra la casa de Habsburgo o la de Savoia; el poder absoluto de la dinastía Tudor que le permite modelar a voluntad la religión de Inglaterra.

Apartar el éxito de la Protesta del apoyo político que recibió de parte de las magistraturas constituidas en diversos lugares de Europa, significaría ignorar en qué condiciones se movía la vida histórica del tiempo. Las estipulaciones de la paz de Augsburgo de 1555, la política religiosa de Enrique VIII, igualmente hostil a católicos y protestantes y en general la situación de los grupos minoritarios, nos muestran cuál podía ser el destino de actitudes que parecieran afectar la unidad confesional de los diversos Estados. En lo que hace a las tendencias dentro del campo católico, al margen de lo que se dijo acerca de la actitud de los monarcas, debe observarse que en los «spirituali» y místicos de los siglos anotados, y luego en los círculos más activos del siglo XVI, se nota la misma tendencia que lleva a interiorizar la vida religiosa en una espiritualidad que revela acentos eclesiásticos.

Hay en todos ellos, además, una bien definida actitud crítica frente a lo que se entendía como mundanidad del aparato eclesiástico, que en momentos en que aparece Francisco de Asís para revitalizar la vida espiritual dentro de la Iglesia, se había comenzado a concretar en grupos y sectas con vagas y anárquicas aspiraciones capaces de conmover alternativamente la paz de las ciudades y la organización de la Iglesia.

En el terreno de las doctrinas políticas, Tomás de Aquino y Dante buscarían un acomodamiento con la nueva situación insinuando una justificación racional de orden temporal, en cuanto búsqueda del «*bonum commune*», bajo la guía de una magistratura civil entre cuyas atribuciones y deberes estaba el asegurarlo, de acuerdo con las normas de la

justicia. Se superaba de ese modo el pesimismo de las corrientes agustinianas que veían en la sociedad civil, políticamente estructurada, una consecuencia del pecado original, definiendo en ocasiones a los reinos como « magna latrocinia ».

Hay, por lo tanto, una exigencia general que acompaña todo el tránsito europeo posterior a las Cruzadas, y que puede definirse en términos precisos como una justificación del quehacer temporal y de la historia como tarea propia del hombre.

Este cambio, insinuado a lo largo de esos siglos, en lo que aquí interesa, refleja un modo distinto de sentir la religión, en su inmanencia y trascendencia. Se sabe que, a pesar de su situación de criatura caída, hay una parte del hombre que, aunque herida en su prístina originalidad, salva su naturaleza de ser racional. La misma tiene sus exigencias y sus posibilidades, concretadas en la afirmación de que hay una « dignidad del hombre », y que a ella cabe una misión social a la que debe aplicarse con todo el vigor de su inteligencia y particular capacidad.

Y es aquí donde entra la ecuación personal que engendra el Protestantismo. Lutero, al levantar como bandera de las aspiraciones del particularismo germánico, su particular solución de un problema de conciencia, quiebra la unidad confesional y engendra a un tiempo el cisma y la herejía. El drama psicológico del monje agustino, unido al peso de las circunstancias históricas, abre un cauce a un general movimiento de rebelión en el que se conjugan todos los motivos apuntados, que derivan en este caso hacia un anti-humanismo negador de esa « dignidad del hombre » que parecía ser la resultante última del tránsito en el campo católico.

La teología luterana, y luego la calvinista, al descalificar al hombre en lo que hace a su capacidad para colaborar en su propia redención, lo sumergen en las circunstancias de un quehacer terreno entre cuyas vicisitudes debe enhebrar la seguridad de una salvación que sólo le es garantizada por la fe. Al quedar fuera de la comunión universal de la Iglesia, las confesiones protestantes preparan, en algunos casos, no sólo el camino de su propia disolución jerárquico-institucional sino también el de su dogmática, avanzando hasta negar, en ocasiones, los supuestos fundamentales del Cristianismo, derivando hacia una moral social o religión de las buenas costumbres. Faltos de aliento ecuménico, por otra parte, reeditarán en círculos cerrados de elegidos, la actitud que frente a lo extraño asumió la vieja religión mosaica. El racismo de inspiración religiosa, presente en la obra colonizadora de los protestantes, no tiene nada que ver con el mensaje evangélico. No es extraño que el

mensaje de amor de Cristo aparezca aquí oscurecido por la terrible imagen del Eterno implacable y justiciero, y que la cruz, el símbolo más venerado del Cristianismo, haya sido proscripta de la austera y descarnada Ginebra.

Esa afirmación exasperada de la omnipotencia divina, que en ocasiones se torna prepotencia, quiebra el diálogo con la divinidad, sólo posible a través de la humanidad de Cristo, y deja al hombre desesperadamente solo en un mundo donde los elegidos parecen ser justamente los más alejados de las reglas de justicia y caridad.

Tanto en la luterana « teología de la cruz » como en la implacable predestinación de Calvino, no parece haber lugar para el hombre, negado en su capacidad de autodeterminación. De este modo se alteran los supuestos básicos de una doctrina religiosa que tiende precisamente, a poner la relación hombre-Dios en un plano de sumo equilibrio.

Con lo dicho, hasta aquí, estamos mejor preparados para llegar a la comprensión de otras circunstancias externas que iluminan el fondo de nuestro tema y ayudan a su dilucidación.

### III

Podemos concluir, en función de todo lo dicho hasta aquí que en el siglo XVI se recoge todo un movimiento de ideas que implican una profunda transformación del conjunto de la vida europea en todas sus estructuras históricas. Comienza a definirse allí una nueva cosmovisión que trae consigo una distinta valoración antropológica, y un modo distinto de sentir el problema religioso. Hasta este momento la nueva sensibilidad no era en sí ni católica ni protestante, salvo que se pretenda identificar a cualquiera de esas confesiones con un estado cultural determinado, como suele hacerse con frecuencia cuando se incluye al catolicismo dentro de los datos del llamado mundo medieval.

Dentro de ese planteo simplista y restringido, que no consulta la verdadera esencia del Cristianismo, la supervivencia de valores trascendentes en la concepción del mundo y del hombre puede aparecer como anacronismo sobre todo cuando se confunde al todo con la parte. No hay una Edad de la Fe. En todas las grandes épocas históricas, aun y especialmente en aquéllas que aparecen bajo un signo crítico, se da la coincidencia de fervientes aspiraciones espirituales con caídas en la indiferencia y el escepticismo. Lo que acontece con frecuencia es que se identifica la fe con un determinado modo de sentirla y expresarla. Según esta calificación, la ingenua y muchas veces estrecha confianza religiosa

de los primeros siglos, unida a la visión arcaica de la naturaleza, sometida aún a leyes mágicas y maravillosas, parece servir de canon director para toda definición de la fe cristiana. La equivocada idealización de esos siglos por parte de la historiografía romántica y de un sector de la católica tradicional, como su correspondiente ludibrio en el bando opuesto, peccan de la misma unilateralidad.

En este caso habría que preguntarse si el cambio apuntado en la sensibilidad religiosa, vinculado a la nueva situación vital de los siglos en cuestión, era incompatible con los datos esenciales del catolicismo. Los autores protestantes y liberales parecen creerlo así, porque se ciñen a criterios y valoraciones que hoy no pueden sostenerse seriamente, aunque sigan extrayéndose en ocasiones del desván de los trastos en desuso.

Uno de los factores sería la imposibilidad por parte de la Iglesia de sufrir una reforma pacífica, por la presión de la jerarquía, de la teología oficial, del monacato y de la religión popular. Según esto, visto a la luz del Protestantismo, el Cristianismo se habría metamorfoseado tan radicalmente en el Catolicismo que la misma Iglesia se veía obligada a proclamar su irreformabilidad<sup>8</sup>.

En este planteo resulta demasiado evidente que se trataba de una reforma que alterara los dogmas centrales, como lo atestigua la misma referencia a la imposición de la Vulgata por parte de Trento. Cabría preguntarse ante esta afirmación, sobre qué texto esbozó Lutero su subjetiva y particular interpretación de San Pablo (1513-15) que es bastante anterior a su propia traducción de la Biblia (1522-23).

Todo esto, se entiende, porque para los autores protestantes, los doctores de su doctrina durante el siglo xvi, ayunos, como se demostró oportunamente, de sólida preparación teológica, habrían sido los únicos en advertir una desviación que el consenso universal de la Iglesia no vio en tantos siglos anteriores y posteriores<sup>9</sup>.

Si la Iglesia del siglo xvi necesitaba una reforma era porque ni la jerarquía ni los fieles parecían vivir a tono con los preceptos cristianos, no porque se dudara del valor y eficacia de los mismos.

<sup>8</sup> P. WERNLE, *op. cit.*, págs. 48-49 y nota 1.

<sup>9</sup> Acerca de la fidelidad de Lutero al mensaje evangélico, no deja de dar cuenta el mismo autor; *op. cit.*, págs. 54-55: « Así por impulso de Lutero, surge una Iglesia del Paulinismo puro como nunca el mundo había conocido. De la Biblia se proclamaron normativos sólo Pablo y los escritos johánicos y petrinus dominados por la concepción paulina: todos los otros, aun los tres primeros evangelios, fueron muy desvalorizados ». Pasa en seguida a aclarar que, dentro del corpus paulino, la atención se dirigió especialmente a las Epístolas ad Romanos y ad Galatas.

Otro motivo de valoración está dado por la identificación, que se señala a propósito de A. Renaudet, de la posición de la Iglesia con la de algunos de sus sectores menos progresistas y anquilosados. « A través de todo su libro (se refiere a *Etudes Erasmiennes*) se insinúa la sospecha de que no admita como verdaderamente católica sino la opinión de los católicos más retrógrados. Por el contrario, cuando se trata de una muestra de apertura a las ideas modernas, venga ella bajo la pluma de un Papa, en el más solemne de los documentos, M. Renaudet no quiere ver allí más que simple temeridad individual, contraria al espíritu de la Iglesia » <sup>10</sup>.

Finalmente, el último elemento de juicio estaría dado por el intento de convertir al Catolicismo en un conjunto de prácticas formales y vanas, propias de una religiosidad ignara cuando no infantil, incompatible, por lo tanto, con una verdadera y profunda espiritualidad <sup>11</sup>.

Considerando, en cambio, la historia de la Iglesia; y no sólo en este período, vemos que dentro de su compleja y rica vitalidad, han coincidido, a un tiempo, tendencias conservadoras, a veces en retroceso respecto de las exigencias de los tiempos, con otras que, más inteligentemente comprensivas, adelantaron su marcha y la conformaron con las nuevas situaciones.

Si la Iglesia, entendida como comunidad de fieles que adhieren a la doctrina de Cristo en la aceptación de una jerarquía común, no hubiera encontrado en sí misma la fuerza necesaria para superar las grandes crisis que afectaron su desenvolvimiento, no habría incluso lugar para estas reflexiones. Si en cada momento encontró a los hombres y las ideas necesarias para operar su transformación interna y la revitalización de su estructura tradicional, en la unidad de la fe, es porque en su seno él

<sup>10</sup> L. BOUYER, *Autour d'Erasmus*, Les Editions du Cerf, Paris, 1955, pág. 126. Contra esa tendencia reaccionó también G. Papini: « Los adversarios del Cristianismo, los hubo y los hay entre los especialistas del Renacimiento, imaginan por ignorancia o bien por mala fe, que ése sea el Cristianismo auténtico y perfecto, el solo Cristianismo legítimo ». *Reflexions sur la Renaissance*, en *La Revue de Culture Européenne*, N° 4, II année, XII-1952, pág. 318.

<sup>11</sup> Veamos a B. Croce discerniendo méritos: « Y la cristología de Valdés hace pensar en lo que se observa a veces en personas de mucha bondad y fineza moral; que se creen ligadas a las creencias y a los dogmas del catolicismo, pero que han suilizado e idealizado tanto en su ánimo estos dogmas y creencias hasta reducirlos a poco más que a un mero simbolismo de puras exigencias morales ». *Op. cit.*, *Introduzione*, pág. XXI. Y esto no es accidental, porque todo un sector de la historiografía italiana contemporánea parece convencido de que en el Catolicismo no hay lugar para una precisa afirmación de la conciencia moral que sólo se ve a la luz del imperativo kantiano.

movimiento no siempre se produce del centro a la periferia, ni su fecundidad queda reducida a iniciativas jerárquicas. Justamente en los períodos más críticos, cuando el aparato institucional y los órganos competentes parecieran a veces confusos y vacilantes aparecen los grandes «irregulares» que toman la antorcha para iluminar el camino. Algunos, como Francisco de Asís e Ignacio de Loyola, reciben el honor de los altares; otros, menos precisos, como Savonarola y Erasmo, parecen quedar en rebeldía por dar preferencia a los aspectos negativos, pero todos, de un modo u otro, demuestran que la suerte de la Iglesia y su pervivencia histórica, no quedan ligadas a determinadas circunstancias del tiempo ni al ascenso de una nueva clase social.

Resumiendo, podemos aceptar que a comienzos del siglo xvi, se dan en Europa las siguientes condiciones: *a)* Tiende a finalizar la primera etapa de un intenso proceso de secularización, que resume sus aspiraciones en la afirmación de la sustantividad de la vida histórico-social que tiene al hombre por agente y motor. *b)* Se precisan las recíprocas jerarquías de Iglesia y Estado, que se afirman interdependientes aunque autónomas en sus respectivas esferas. *c)* Se resiente el peso de una jerarquía eclesiástica que en sus planos más elevados aparece como falta de fe en su misión y ayuna de la disposición necesaria para dar el gran paso transformador. *d)* Se extiende en todo Occidente un ansia de reformas que postula la necesidad de volver a las fuentes de la espiritualidad cristiana para devolver a las prácticas del culto una vitalidad que parecen haber perdido. *e)* La corriente de la periferia al centro comienza a presionar para que los representantes de los institutos tradicionales se aboquen a la tarea de dar a la religión su perdido prestigio y esplendor.

De este conjunto de aspiraciones parten dos vías; una irá a dar en la reforma de Trento, la otra, pasando por Wittemberg y Ginebra, alejará del seno de la Iglesia a un sector de la Cristiandad.

#### IV

Si admitimos que la Iglesia no escapa a la ya señalada revolución de los siglos de tránsito, nuestra búsqueda debe ponerse en el camino de determinar cuáles son las actitudes y doctrinas que quedan en el marco de las auténticas aspiraciones de reforma, en el seno de la catolicidad, y cuáles otras, en la incertidumbre del momento, y detrás de algunas formulaciones, salen de ella.

Fácil solución, aunque unilateral, sería, en cambio, poner todas las

innovaciones en el campo de lo que en general se define como actitudes protestantes. Esto se verá luego mejor en el caso de Erasmo.

Se advierte, decíamos antes, una intensa fermentación espiritual que afecta a todas las realizaciones del incipiente siglo xvi, conmoviendo por igual a laicos y eclesiásticos. Comenzaremos por señalar los caracteres comunes de esa inspiración, para pasar luego a la precisión del límite que separa lo católico de lo protestante.

En primer término observamos un impulso general que implica un deseo de retornar a las fuentes, y que suele definirse con el término grato a Zwinglio de « Renacimiento del Cristianismo »<sup>12</sup>. Este renacimiento no podía dejar de participar de los datos fundamentales del mito general que anima a toda la época : la ilusión de poder saltar sobre el pasado inmediato, escasamente conocido por otra parte, para conectarse racionalmente con una de las fuentes de la cultura europea, en un caso, y de la religión cristiana en el otro.

En ambos enfoques, dos expresiones del mismo espíritu animante, se pretende cortar la línea evolutiva del desarrollo occidental para explicar las circunstancias del presente en función del mágico retorno de los orígenes. Se pretendía anular así parte del inevitable desgaste cultural e institucional operado por la historia ; pero al mismo tiempo se cuestionaba la historia misma, en cuanto las tales desviaciones y desnaturalizaciones no eran más que la explicitación de una creciente madurez en el seno de la cultura cuestionada.

En el caso de la religión cristiana implicaba ignorar el natural acomodamiento que la Iglesia debió operar en sus formas institucionales para resistir la presión de los hechos históricos externos. Al asumir su papel, que permitió a la nueva Europa bárbara edificar una cultura de cuño cristiano, la jerarquía eclesiástica debió, en más de una ocasión, comprometerse en actitudes políticas que parecían inevitables, si había de cumplir su misión de estructurar en equilibrio la vida histórico-social acechada frecuentemente por fermentos de disolución y anarquía. Al no interpretar correctamente estas urgencias, muchos hombres de los siglos xv y xvi, creyeron que la solución consistía en hacer retroceder la historia, cuando lo que en realidad se imponía era un desbroce de malezas para liberar al tronco de sus adherencias adventicias. De esta falta de perspectiva no se exime ni siquiera el agudo Erasmo, que pretende saltar sobre la elaboración teológica de los siglos pasados, para volver pura y simplemente a la Patrística.

<sup>12</sup> P. WERNLE, *op. cit.*, pág. 1.

Señalando esta limitación, H. Jedin precisa sus alcances: « El medioevo no fue de ningún modo para la Iglesia una época de decadencia, como creía Giovanni Cesario, sino que constituyó, en cambio, un período que no se podía impunemente sustraer a la línea de evolución de la Iglesia »<sup>13</sup>.

De todos modos, cualquiera sea el juicio que hoy nos merezca esa actitud, se impone el hecho indudable de su existencia.

Ese « renacimiento » habría comenzado en Florencia, con motivo del comentario que de las Epístolas paulinas hizo Marsilio Ficino. Así, Platón y San Pablo se habrían dado la mano en esa eclosión de los viejos estudios<sup>14</sup>.

Desde el hogar florentino, muy pronto, John Colet lo llevaría a Inglaterra, y por su intermedio, Erasmo llevaría sus postulados al máximo desarrollo. Ese « renacimiento » del Cristianismo, común a los círculos más lúcidos del siglo, suele presentarse alternativamente como « Evangelismo » o « Paulinismo ». El término « Evangelismo » fue acuñado por Imbart de la Tour para señalar la religiosidad del período de transición (1521-1538), un tanto confusa e indefinida aún, tal como aparece en algunos círculos franceses.

Sin desdeñar la calificación, conviene observar que, en cada nación, ese período de efervescencia religiosa, que no coincide siempre con las fechas propuestas, presenta características distintas. Respecto a Italia y a España, sería más exacto hablar de « Paulinismo », por el particular relieve que allí alcanzan los problemas de la gracia, que tienden a resolverse con la enseñanza de San Pablo<sup>15</sup>.

Junto a esta tendencia de volver a las fuentes, que es como un salto sobre la teología medieval, para volver a San Pablo y la Patrística (especialmente a S. Jerónimo y S. Agustín), deben colocarse otras aspiraciones, en cuya solución, prudente o agudizada, puede encontrarse la vía de acceso al Protestantismo o la permanencia dentro del reformismo católico.

Descuidaríamos un aspecto importante del problema si no señaláramos que esta nueva teología humanista, que crece en oposición a la Escolástica, se corresponde con la vieja polémica, aguda a partir del

<sup>13</sup> H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, trad. de Clara Valente, *Morcelliana*, Brécia, 1949, I, pág. 136.

<sup>14</sup> P. WERNLE, *op. cit.*, págs. 7-8. La religiosidad de la « justificación en virtud de la fe » se convierte en un interés del espíritu europeo ». H. JEDIN, *op. cit.*, I, pág. 304.

<sup>15</sup> Fray DOMINGO DE SANTA TERESA, *op. cit.*, pág. xli, nota 45.

siglo XII, entre dialécticos y retóricos. Cambia el método para enfocar los problemas teológicos, como cambia el que corresponde a la gramática y la literatura. En el análisis de textos, el predominio de las normas lógicas es reemplazado por una inteligencia del contexto, que atiende al estilo y al contenido en el buen uso de los autores. El mismo criterio se advierte en la práctica filosófica e historiográfica, que edifica sus resultados sobre textos prolijamente depurados de la escoria del tiempo y la torpeza de los copistas.

Por esto, esta teología humanista se nutre también de exigencias filológicas, de donde la vuelta a la Patrística, que implica, al mismo tiempo, el deseo de una exégesis más simple, menos cargada de sutilezas, y construida siempre sobre testimonios auténticos.

De esta manera, la exigencia de verdad que late en el humanismo, es doble en su unidad: la que se persigue como fin de la búsqueda, y aquélla de que se parte para alcanzarla. Al margen de esta preocupación metodológica, vinculada al nacer de la filología clásica y escrituraria, deben colocarse otros motivos que en el campo protestante alcanzarán su máximo desarrollo. Se advertía la tendencia a disminuir la función del sacerdocio, reclamando un lugar para la espiritualidad laica; se tendía a distinguir entre la ley espiritual del Evangelio y las normas positivas de la Iglesia, dando a la primera particular relieve como guía de la conducta cristiana. Se hacía especial hincapié en el carácter ético del Cristianismo, y se enfocaba la enseñanza evangélica como una « filosofía de Cristo », en la cual, el Redentor parecía dejar el primer lugar al Maestro de vida y costumbres<sup>16</sup>.

Esta insistencia, que en parte podía explicarse por la situación moral de la época, que aceptaba las normas evangélicas, pero que no vivía de acuerdo con ellas, irá derivando luego hacia una reducción de las exigencias dogmáticas en las fórmulas del liberalismo religioso, que animan todo el cuadro de la lucha por la tolerancia en Castellion, Accorcio y Socino.

A partir de todo esto, puede trazarse la línea divisoria entre Catolicismo y Protestantismo. En el primer caso, nadie dudaba, especialmente en Italia, que tal renovación debía surgir en el seno mismo de la Iglesia, y en torno a ella se formulan los mejores votos del alma popular italiana. Movimiento de la periferia al centro que a veces, « con acento suplicante y emocionado, otras con voz estimulante y apocalíptica »; se volvía al Papado para instarlo a la santa empresa. Por eso,

<sup>16</sup> E. PONTIERI, *op. cit.*, pág. 27.

cuando las corrientes reformadoras de allende los Alpes mostraron todo su carácter subvertidor e iconoclastico, esa Iglesia, que tanta parte tenía en las mejores tradiciones italianas, no tuvo inconveniente, con su fe revigorizada, en ganar de nuevo las almas al calor de un fervor siempre renovado <sup>17</sup>.

Quizá no fuera ajena a la particular sensibilidad peninsular la comprensión del fermento anti-romano que latía en los postulados de la Protesta. Como pensaba el Galateo « a la postre, ser cristianos y no saber latín, resultaba antitético ». Demás está decir, que con esta observación, se colocaba dentro de una línea de pensamiento grata al humanismo italiano, en el cual, « religión cristiana y cultura latina, o romanismo, que es una y la misma cosa, se consideraban elementos de un todo inescindible, que sólo el movimiento luterano, típicamente anti-humanístico, podía quebrar. De donde se ve que la Protesta no es, como parece a muchos, sólo un fenómeno de rebelión contra la Iglesia, de carácter meramente religioso, sino que fue, especialmente, una rebelión contra el romanismo » <sup>18</sup>.

Este sentimiento de adhesión a la Iglesia, vista en su indivisible unión con las tradiciones nacionales, trasparente en el distingo realista frente a la conducta del clero y el sentido de las prácticas. No se atacaba al sacerdocio, entre cuyos representantes se distinguía entre corrupción e integridad, no se negaban las prácticas en cuanto expresión de fe sincera, sino sólo la superstición mal orientada, la religiosidad meramente exterior y cultura de las masas, volcada a una exterioridad inoperante <sup>19</sup>.

En síntesis, se advierte en el seno del Catolicismo, un anhelo general de reformas, planteado en diversas circunstancias y con diversos tonos. En unos casos, como en Victoria Colonna, la requisitoria es suave y delicada; en otros, como en Erasmo, acre e irónica, mientras en el ope-

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 15.

<sup>18</sup> E. SAVINO, *Un curioso poligrafo del Quattrocento*. ANTONIO DE FERRARIIS (*Galateo*), Casa Editrice Dott. Luigi Macri, Bari. 1941, pág. 271. El autor ve en Lutero la expresión religiosa del fenómeno y en Erasmo la actitud antirromana. Sin negar que en el filólogo del Norte se conjugan ciertas resistencias a lo romano, creemos que ambos aspectos coinciden perfectamente, no sólo en Lutero sino también en los príncipes y eclesiásticos de Alemania, y esto mucho antes de la rebelión del siglo XVI. A propósito del protestantismo como rebelión contra el romanismo, Erasmo ya había anotado: « Donde reina el luteranismo languidece el estudio de las letras ». Op. Omnia, Lugduni-Bataavorum, 1703-06, t. X, col. 1618, D. Cit. por G. PAPARELLI, *Tra Umanesimo e Riforma*, L. S. E., Napoli, 1946, pág. 80.

<sup>19</sup> E. PONTIBRI, *op. cit.*, pág. 13.

rar concreto, puede identificarse con la acción constructiva de algunos preladados en sus diócesis o legaciones, tales Giberti, Soranzo, Morone, Pole, Hércules Gonzaga y Carlos Borromeo. Son éstos, precisamente, los que darán la pauta del camino a seguir. Un sacerdocio abocado a su misión en sus destinos naturales, predicando la doctrina y obrando con caridad. Son éstos los hombres que permitirán por toda Europa el triunfo de la obra de Trento, acompañados por el celo misional de la Compañía de Jesús, cuyo impulso parece levantar a la Iglesia de su prostración, no sólo para lanzarla a la recuperación de la grey dispersa, sino también para ensancharla con los nuevos contingentes que procuran allende los mares, en la nueva América y en el Asia secular.

Conviene destacar que, en principio, el deslinde de posiciones precisas, se torna arduo, y se complica hasta el punto que junto al Protestantismo definido y exterior, podría colocarse toda una corriente que, en un primer momento, opera en el interior de las comunidades ortodoxas. A esta situación contribuye ese anhelo general ya indicado, que impide en sus comienzos, la identificación del cuerpo extraño formado en el seno de la Iglesia. Dos actitudes distintas, pero igualmente eficaces en lo que hace a su poder de disolución, se iban perfilando en la primera mitad del siglo xvi. Una pertenece a los mismos clérigos, afectados por la « enfermedad luterana » que no utilizaban el vehículo común de la predicación de dogmas heterodoxos, y cuya identificación debía buscarse, en cambio, en el abandono de prácticas litúrgicas que eran el trasunto de doctrinas teológicas de las que se habían alejado en su espíritu <sup>20</sup>.

La otra, común a laicos y eclesiásticos, ocultaba su rechazo de los dogmas bajo el velo de un señalado deseo de recuperación moral y espiritual <sup>21</sup>.

Con esto resultaba más difícil discernir, en las iniciativas de los múltiples círculos que surgían espontáneamente, cuáles eran las preocupaciones bien encaminadas, y cuáles las que, por el contrario, bajo el deseo de perfección, hacían circular doctrinas objetadas. Esto explica el retardo de algunas decisiones y la proliferación de esfuerzos individualistas que, sin concretarse en la formación de iglesias o sectas, quedaban como núcleos selectos, sin calor popular, es cierto, pero no por eso menos operantes en la afirmación de una religiosidad que, en su inspiración general, se colocaba fuera de la Iglesia.

<sup>20</sup> L. VON PASTOR, *Historia de los Papas*, versión de la 4a. edición alemana por el R. P. R. Ruiz Amado, Barcelona, G. Gili, 1953, XII, pág. 387.

<sup>21</sup> E. PONTIERI, *op. cit.*, pág. 55.

Estas iniciativas, de escasa virilidad, serían devoradas al tenderse las líneas del combate definitivo, por las actitudes explícitas de uno y otro campo; pero, no dejarían por eso de preparar el camino a lo que más tarde se define como liberalismo religioso<sup>22</sup>.

Lo que, en cambio, resultaba francamente protestante, en la temática del siglo, eran doctrinas y fórmulas que denunciaban claramente su intención de ponerse fuera de la religión tradicional. Allí no puede hablarse de reformismo sino de cambio; no se trataba de purgar lo existente sino de crear algo nuevo.

Los datos esenciales de este planteo eran: a) Negación de la Iglesia como aparato institucional, depósito de doctrina y magisterio dogmático. b) Práctica invalidación de la sucesión apostólica y sacerdocio universal de los fieles, con la consiguiente negación del carácter sacrificial del sacerdocio, limitado ahora a la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos, reducidos, por otra parte, en su número y significación tradicional. c) Pesimismo radical frente a la naturaleza humana a la que se ve como esencialmente corrupta e incapaz de colaborar en la obra de la Redención: fe justificante y gracia imputada.

Cabría señalar, aún, dentro del Catolicismo, toda una corriente que podría llamarse del reformismo político, y que se explica, en parte, por la reticencia de la jerarquía a operar el cambio que los tiempos reclamaban. Por su vinculación con nuestro tema, creemos oportuno referir esta orientación a las ideas esbozadas por Alfonso de Valdés, secretario de Carlos V, tanto en sus Diálogos sobre los sucesos de Italia, como en la correspondencia que sostuvo con sus contemporáneos.

Como muchos de sus contemporáneos, el hermano de Juan desconfía de los monjes y de la decisión del Pontífice en torno a la convocatoria del Concilio general. Esa reticencia del Papa le exaspera y piensa en una solución por la vía imperial<sup>23</sup>.

Los acontecimientos que suceden al saqueo de Roma, le arrancan amargas reflexiones: para él, la verdadera profanación de la Ciudad Santa no estuvo a cargo de los lansquenets desatados; sus propios autores resultaban la Curia y el clero, que con su conducta mundana y escandalosa, más la simonía y los goces materiales, repetían, año tras año, una actitud que configuraba el decisivo rechazo de la palabra de Cristo, maestro de pureza y contención. La reforma que postula, impli-

<sup>22</sup> D. RICART, *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII, El Colegio de México*, México, 1958, págs. 20-23.

<sup>23</sup> Fray DOMINGO DE SANTA TERESA, *op. cit.*, pág. 7.

caba una religiosidad con fuerte acento ético, y tendía al logro de una purificación social y eclesiástica orientada por el Emperador que más que como jefe político, se exhibe aquí como pastor de los pueblos y guía segura en el marasmo de la incertidumbre <sup>24</sup>.

Sus aspiraciones generales se resumen en una humanidad que confiese al cristianismo, no con muestras exteriores, sino con el corazón. En este caso, la guerra con su secuela de engaños y maldades, no podía corresponder a quien adhiriera verdaderamente a la doctrina de Cristo. Esa reforma, vehementemente deseada, debía serlo de todos los cristianos, pero operada desde arriba, con una disciplina orientada por igual por príncipes y pastores. En este sentido, correspondía a Carlos V instaurar, sin violencias, la monarquía universal cristiana.

Hombres como él pensaban que el Emperador, dejando de lado el juego de las conveniencias políticas, debía apoderarse de toda Italia, quitar al Papa su poder temporal de príncipe romano, y procurar, con el auxilio del Sacro Colegio, una reforma de la Iglesia que habría de ser, en primer término, su purificación y espiritualización. Esta acción debía ser, por lo tanto, externa, operada con manos limpias de pecado. Sólo así se hacía realidad el anhelo evangélico: « Hágase un solo rebaño bajo un solo pastor » <sup>25</sup>.

Los eclesiásticos aparecerían así afectados en ambos flancos: En lo que hacía al remozamiento de la estructura interna de la institución, y en lo que correspondía a las exigencias de una verdadera espiritualidad de la que parecían ayunos.

## ERASMO Y EL ERASMISMO

### I

Ha llegado el momento de introducir a Erasmo, tema espinoso pero inevitable, del que no se puede prescindir al hablar del siglo XVI.

Su misma ubicación es ya un problema, porque su espíritu proteico ha llevado a los exégetas, alternativamente, a aceptar o negar su catolicismo. La pregunta parece ser siempre: ¿dónde está el verdadero Erasmo? <sup>26</sup>.

<sup>24</sup> E. CIONE, *op. cit.*, págs. 19 y 27.

<sup>25</sup> J. MONTESINOS, *Introducción*, en *Diálogo de Mercurio y Caron*, Madrid, Ediciones de « La Lectura », 1929, págs. x-xi. *Ibid.*, *Introducción*, en *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, Madrid, Edic. de « La Lectura », 1928, pág. 46 y sigs.

<sup>26</sup> J. B. PINEAU, *Erasme, sa pensée religieuse*, Paris, *Les Presses Universitaires de France*, 1924, págs. 110-11.

Esto se debe a diversas razones, y en primer término, a su multiforme actividad, reflejada en obras de distinto carácter y en su copiosa correspondencia; y luego, a la elección de sus textos, a partir de una posición ideológica determinada. Aisladas de su contexto general, y de la inspiración que realmente le movió, sus expresiones dan para afirmar extremos inconciliables.

Como observó con justeza L. Febvre, siempre se encontrará en Erasmo, como ya acontecía en su tiempo, lo que se lleva dentro de sí: el ortodoxo su ortodoxia, el reformado su Reforma, el escéptico su ironía<sup>27</sup>. Y esto porque, como ya tuvimos ocasión de observar, no es siempre fecundo introducir presentes preocupaciones de partido en la comprensión de personajes y luchas históricos. Esta actitud, demasiado frecuente por desgracia, no consigue más que torturar y torcer el pasado para acomodarlo a situaciones actuales. Lo que realmente fue deja paso a lo que queremos que sea, de donde las evidencias pierden sentido, para caer el quehacer historiográfico en el juego negativo de las opiniones.

Además, Erasmo resulta siempre demasiado amplio para tolerar restricciones partidistas o regionales de las que se apartó celosamente. Si en algo irritaba a sus contemporáneos era precisamente por su espíritu de independencia, en todo tiempo, por otra parte, la más difícil de las virtudes. Mantenerse en el fiel de la balanza en épocas tormentosas y de pasiones desatadas, pretendiendo dar a cada uno lo suyo, resulta la mejor manera de indisponerse con todo el mundo.

Paseándose entre ambos ejércitos, Erasmo semeja a un teórico de la guerra que simultáneamente aplaudiera o criticara las posiciones asumidas por los contendientes, dejando entrever, aquí y allá, sus simpatías. Al reclamarle ambos bandos, procede como si la batalla a librar no fuera la suya, quizá por saber que a la postre, por sobre las ruinas humeantes y los cadáveres deshechos, su programa ético-intelectual podría actuarse constructivamente. Sería erróneo suponer que no eligió. Ante la inminencia del choque, supo en qué sector debía retraerse, pero no entiende combatir sino con las armas y en la oportunidad elegida.

Un general que da consejos discretos cuando los soldados arden con la impaciencia del choque próximo, nunca podrá ser un verdadero jefe. Su neutralismo, llevado al extremo, junto a la celosa preservación de su estudiada calma de erudito, hace posible la eterna polémica en torno a su doctrina.

<sup>27</sup> L. FEBVRE, *Le Problème de l'Incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais*, Editions Albin Michel, Paris, 1947, pág. 350.

Como « espíritu italiano » lo definió Michelet <sup>28</sup> en la medida en que Febvre puede llamarlo « Luciano ecuménico » <sup>29</sup>, quizá porque en los dos siglos inmediatamente anteriores sólo los peninsulares pudieron elevarse con mayor agudeza hasta el planteamiento de problemas universales. Su nacimiento resulta así un accidente, y su mismo estilo personal, junto con la vastedad de su mirada, en la que siempre aléteaba un diablillo irónico, lo ponen en el ámbito europeo abonado por las creaciones italianas: Su misma ubicación en el Norte, aunque de él tome parte de sus prevenciones y un dejo de suspicacia anti-romana, aparece siempre como contingente. Es allí el gran aislado, en un medio al que excede abundantemente, y que de ningún modo pudo darle esa savia vital que en el Sur alimentaba las grandes creaciones de la época.

Pero, y esto hay que señalarlo, ésa su misma condición de proscripto permanente en un ambiente con el que no compagina, lo favorece con una ubicación equidistante que fructificará en toda su obra. Pudo, de este modo, parecer italiano a los del Norte y germánico a los del Sur, y si en lo dogmático no vaciló finalmente en la elección de la fórmula de equilibrio, en la crítica de las costumbres y abusos se situó frente a las circunstancias históricas de la Iglesia contemporánea, con divertido espíritu iconoclasta. Erasmo se revela así un incómodo espectador que no termina de conformar a nadie. No pertenece a la raza de los héroes, pero sería ingenuo el creer que su posición carecía de seriedad y convicción. Quizá el aspecto más desconcertante de su personalidad, en ese particular momento de la vida histórica europea, resulte su altivo sentido de la propia independencia que le granjeó la antipatía de todos. Su gran pecado consistió, y esto resulta demasiado evidente, en elegir, para la batalla común, armas demasiados personales, desdeñadas por los ardientes espíritus de la época.

Sin embargo, tampoco en este caso nos dejaremos seducir por el juicio de su tiempo, ni por el desplazamiento que sufre su figura ante otras personalidades cuyo temperamento y fogosidad natural se ajustaban mejor al clima imperante. No todo es ironía en Erasmo, ni todo un continuo minar del edificio ya resquebrajado, hay en él un aspecto constructivo que nos interesa señalar, y que habrá que ubicar en torno

<sup>28</sup> A. RENAUDET, *Erasme et l'Italie*, Librairie E. Droz, Genève, 1954, pág. 10, nota 16. También G. Toffanin hablará de la « italianidad de su inteligencia » que radicó en su defensa de la pura filología como sagrario del Logos. *La fine del Logos*, Zanichelli, Bologna, 1948, pág. 51.

<sup>29</sup> L. FEBVRE, *op. cit.*, pág. 336.

a un grupo de principios muy sólidos que se pueden espigar en toda su obra.

De acuerdo con este propósito, procuraremos advertir el sentido pleno de sus enseñanzas y de sus planteos metodológicos, acerca de los cuales el presente no dejó de hacerle justicia.

Frente a otras personalidades contemporáneas, sus planteos se presentan como excesivamente ideales y fallos de vigor. « Erasmo parece, a veces, un hombre que no es suficientemente fuerte para su época. En aquel robusto siglo XVI no parece sino que era necesaria la rolliza fuerza de Lutero, la acerada agudeza de Calvino y el candente ardor de San Ignacio: y no la suavidad aterciopelada de Erasmo »<sup>30</sup>.

Esto hay que tenerlo en cuenta para la ubicación del sentido de su obra en el seno del Catolicismo. Si el reformismo católico se hubiera perfilado claramente antes de la borrasca, el papel de Erasmo pudo ser decisivo, porque se inspiraba en una reforma de los estudios con una exigencia de mayor severidad exegética, y en una transformación del espíritu de las concreciones externas de la fe. En cambio, y esto no es casual, el hecho de que la iniciativa pasara a fuerzas ilícitamente rebeldes, desplazó su iniciativa al campo de los intentos fallidos.

En lugar del sereno esfuerzo de elevación, se impuso luego, ineludiblemente, la necesidad de reformar la Iglesia y de combatir por ella al mismo tiempo. Y aquí fue donde las circunstancias históricas superaron a Erasmo. O por falta de visión, o simplemente por la naturaleza de sus coordenadas espirituales. Erasmo no pudo convertirse en el paladín de esfuerzos que se exigían contemporáneamente en el plano bélico y doctrinario. Persistió, consecuentemente, en soluciones puramente intelectuales, y sus banderas le fueron arrebatadas por los campeones mejor preparados para la lucha sin desmayos. En este sentido, e « históricamente hablando, Erasmo es un vencido: Luther y Loyola resultan vencedores: éste es un hecho. Entre la religión reformada, ardientemente predicada por Lutero, estrictamente organizada por Calvino, y lo que puede llamarse el catolicismo tridentino, la religión humanista de Erasmo, su « *philosophia Christi* », sufrió un eclipse brusco y completo, fueran cuales fueran los desquites que un futuro más o menos próximo debía procurarle »<sup>31</sup>.

Su engaño consistió en pensar que podían explotarse los esfuerzos bien encaminados en el interior de ambas tendencias. Siguió creyendo,

<sup>30</sup> J. HUIZINGA, *Erasmo*, Ediciones del Zodiaco, Barcelona, 1946, pág. 263.

<sup>31</sup> L. FEBVRE, *op. cit.*, pág. 330.

fuera de la realidad que le ahogaba, que aún había tiempo para una restauración pacífica de la piedad lesionada.

Cuando advirtió que en la masa de los intentos reformistas había una fuerza que era incompatible con su inspiración de fondo, ya era tarde. Lo único que consiguió fue, por una tibieza que se reputaba complicidad, hacerse sospechosos a ambos bandos.

El rechazo de Lutero no mejoró su situación en el campo católico que le exigía definiciones. Al no acertar en ellas, su irenismo resultó ineficacia, un quimérico sueño de especialista al que sólo cabía el retiro y la desesperanza.

Por toda esa serie de malos entendidos, quedando en sus posiciones de humanista cristiano, creyó poder orientar constructivamente todo lo que le pareció fecundo en el programa de Lutero. Quiso traerlo a la moderación, sugiriéndole un camino de templanza que el desafortunado sajón no podía interpretar. ¿Qué sentido tenía el hablarle de la «civili modestia», preferible al ímpetu y al arrebató, alegando el ejemplo de Cristo que con su mansedumbre atrajo al orbe entero, y de Pablo, que con el mismo recurso contribuyó a abrogar la ley judaica? ¿Podía acaso Lutero quedar en el solo capítulo de los abusos de autoridad, cuando se aprestaba a cuestionar la misma existencia del Pontificado romano? ¿Le bastaría una sobria reforma de los estudios, basada en ideales que no compartía, y una moderación destinada a mantener el equilibrio que no deseaba?

Erasmo escribe y exhórtala como si creyera que su corresponsal era un espíritu gemelo. Resulta casi risueña su advertencia de no expresarse en lenguaje arrogante y faccioso. A Lutero sus palabras debían resultarle como los consejos de un octogenario a un adolescente, frases que resbalan y siguen su curso para perderse sin dejar huellas <sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Véase el tono de la misiva: «Ego me, quoad licet, integrum servo quo magis prosim bonis litteris refflorescentibus. Et mihi videtur plus profici civili modestia quam impetu. Sic Christus orbem in suam ditionem perduxit. Sic Paulus Iudaicam legem abrogavit, omnia trahens ad allegoriam. Magis expedit clamare in eos qui Pontificum auctoritate abutuntur quam in ipsos Pontifices: idem de regibus faciendum censeo. Scholae non tam aspernandae sunt quam ad studia magis sobria revocandae. De rebus receptoribus quam ut subito possint ex animis revelli, disputandum est argumentis densis et efficacibus potius quam asseverandum. Quorumdam virulentas contentiones magis conducit contemnere quam refellere. Ubique cavendum ne qui arroganter aut factiose loquamur faciamusve: sic arbitror gratum esse spiritui Christi. Interea servandus animus, ne vel ira vel odio vel gloria corrumpatur; nam haec in medio pistatis studio solet insidiari.

Haec non admoneo ut facias, sed ut quod facis perpetuo facias». *Erasmo a Lutero*, 30-V-1519, Edic. R. Crohay et M. Delcourt, Paris, Droz, 1938, págs. 119-20.

Pronto él mismo habría de advertir su error. El remedio sería peor que la enfermedad, porque Lutero, al exceder los límites de una reforma en el seno de la Iglesia, iba a comprometer a todos aquéllos que querían operarla en la estructura de la ortodoxia. Lo que Erasmo soñaba como aporte germánico a su obra, se convertiría en una revuelta sin atenuantes: en lugar de la moderación aconsejada, desenfreno; en lugar de reforma, Protesta. « Hermoso defensor de la libertad evangélica! », exclamará Erasmo. Por su culpa, el yugo que soportamos va a ser dos veces más pesado. « Lo que en otro tiempo no era en las escuelas más que opinión probable se convierte ahora en verdad de fe. Resulta peligroso enseñar el Evangelio ... Lutero actúa como un desesperado; sus adversarios le excitan a gusto. Pero si nosotros debemos asistir a su victoria, no quedará sino escribir el epitafio de Cristo, que ya no resucitará »<sup>33</sup>.

Pronto ya no se tratará de meras divergencias, ambos habrán de bajar al campo en torno a la cuestión del libre albedrío. Allí, Lutero, que no entendía de debates académicos, se apresurará a lapidar a Erasmo, reconociéndole, al mismo tiempo, el acierto en la elección del tema esencial. Erasmo, según el reformador, no perdió su tiempo en sostener el sistema romano y la autoridad pontificia. Vio mejor con claridad que la antinomia de la gracia y la libertad domina todo el sistema de la teología cristiana. Allí, pues, según la solución que se adopte, « se es con Lutero cristiano, o con Erasmo, se ignora a Dios y la religión »<sup>34</sup>.

Erasmo, en efecto, había elegido bien su tema, y en un doble sentido, escapando una de las posibilidades al mismo Lutero. Una es la importancia decisiva del tema en sí, porque en torno a él se edifica el núcleo esencial de la doctrina, y otra la consecuencia que se deriva de la polémica. Las fórmulas dispersas, aquí y allá en los escritos del monje, se resumen ahora en un escrito orgánico (*De Servo Arbitrio*) que ya no deja dudas acerca de su planteo y solución determinista.

Aquí es Erasmo el que actúa como factor irritante y lleva a Lutero a explicitar su sistema hasta las últimas consecuencias. Si faltara algo más, bastarían los términos del debate, para advertir en qué medida Erasmo y Lutero no podían conciliarse.

Cabe decir aún, que Lutero no tenía la culpa de las ilusiones que a su respecto se había hecho el humanista holandés. Éste, en la búsqueda de apoyos en que afirmar historicamente su proyecto, acosado por un sector del clero, al que su misma ignorancia y falta de piedad incapa-

<sup>33</sup> Cit. por A. REAUDET, *op. cit.*, pág. 151.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 116.

citaban para una acción constructiva, creyó ver en el programa de Lutero una coincidencia que no iba más allá de las meras apariencias de superficie.

Tocado por la brutalidad de una acción que poco tenía que ver con sus más caras aspiraciones de humanista cristiano, y en la que se negaba la acción restauradora de la gracia sobre una naturaleza enferma pero no abolida, quedó desconcertado. ¿Qué ángel habría enseñado a Lutero, se interrogaba con angustia, que existe contradicción entre los decretos de Dios inaccesible en su gloria, y las palabras de Cristo en la cruz? <sup>35</sup>.

En la encrucijada sería justamente Erasmo el que casi solo en medio de la tormenta circundante, defendería contra Lutero el contexto esencial del Evangelio. Sólo una enérgica afirmación de la voluntad humana era compatible con la religión del amor hecho caridad que descansaba, por lo tanto, en la libre adhesión de las conciencias <sup>36</sup>.

Erasmo comprendía que, si la cruz se había levantado entre el cielo y la tierra, era justamente para poner en evidencia el encuentro de lo divino y lo humano como partes integrantes de una realidad que tendía a integrarse. La Redención no era el reemplazo del hombre sino su restauración, para hacer posible una tarea que sólo podía entenderse en un plano de libertad.

Todavía parece advertirse una limitación en el juicio de Erasmo sobre la Protesta, como si pensara que el fracaso de las ilusiones puestas en Lutero no invalidaban el sentido general del movimiento. Parece no darse cuenta de que el fermento nacido en Alemania, y en trance de extenderse por toda Europa, ya no es una reforma de la Iglesia.

Sus preocupaciones personales ponen como un velo ante su perspicacia, y se aferra, no a la realidad en que vive, tal como se le presenta, sino a planteos ideales que no se reconocen en el proceso de la época. Es posible que de su misma indecisión, de lo que podríamos llamar su desconcierto y miopía para la acción, surgiera una incapacidad radical para reconocer lo que realmente estaba aconteciendo.

Utiliza un lente demasiado personal que deforma los objetos y cree encontrar su programa allí donde éste muere definitivamente.

Su gran error fue pensar que la escisión religiosa no era más que una reforma de la Iglesia, aunque revistiera, en sus manifestaciones exteriores, una intemperancia que poco compaginaba con su espíritu. Creía

<sup>35</sup> *Ibid.*, págs. 172-73.

<sup>36</sup> W. DILTHEY, *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII*, F. C. E., México-Bs. As., 1947, pág. 86.

que la profundidad del foso que dividía a ambos bandos, sólo había sido posible por el espíritu estrecho y puntilloso de los teólogos. Quedando en los planteos anteriores a Lutero, y creyendo que todo dependía de la corrupción moral y de un cristianismo mal vivido, pensó que la enfermedad podía ser superada con un poco de buena voluntad. ¿Acaso las dos partes no afirmaban a Cristo?

Desde su gabinete de estudio, y esta perspectiva particular no debe descuidarse nunca en Erasmo, no veía que, ya en su tiempo, estaba frente a dos estructuras eclesíásticas separadas por un abismo dogmático <sup>37</sup>.

Para terminar de comprender el por qué de las limitaciones de Erasmo, hay que tomar en cuenta su oposición a todo formalismo religioso, a todo aquello que sonaba como « judaización » del Cristianismo, para hacer, en cambio, hincapié, como veremos más abajo, en los datos esenciales de la moral cristiana. Su particular punto de vista le lleva a prescindir de los elementos sobre los que se edificaba la oposición de los adversarios.

El programa de Erasmo, si por un lado se oponía críticamente al vacío ritualismo de muchos de sus correligionarios, tampoco quedaba en la mera oposición de fe y obras, porque para él, y en torno a esto gira toda su obra, el gran defecto consistía en la falta de una caridad práctica, trasunto de una fe sólida.

Ése era justamente el reproche máximo que hacía a sus contemporáneos: el que alegaran una fe que difícilmente se conocía en sus actos <sup>38</sup>.

Es por eso que sus escritos parecen ponerse, como veremos luego, en la línea del racionalismo teológico, con doctrinas que insinuarían, para algunos intérpretes, su ingreso en el liberalismo adogmático de una simple moral práctica.

En esta dirección parece moverse el mismo juicio de Melancthon que, por otra parte, es el más parecido a Erasmo entre todos los grandes personajes de la Protesta, « Erasmo », dice, « es un profesor de moral y buenas costumbres. Los filósofos paganos lo son también. Pero ¿qué hay de común entre los filósofos y Jesucristo, entre la ciega razón humana y el espíritu de Dios? Los sabios enseñan la caridad, ellos no enseñan la fe. Si la caridad no procede de la fe, es puro fariseísmo, no es la caridad la que salva » <sup>39</sup>.

<sup>37</sup> H. JEDIN, *op. cit.*, I, pág. 301.

<sup>38</sup> L. BOUYER, *op. cit.*, pág. 112.

<sup>39</sup> J. B. PINEAU, *op. cit.*, pág. 131.

Cabría aclarar que la caridad es o no es, no puede hablarse de una caridad que sea fariseísmo, ni puede imaginársela fuera de la fe.

Las precisiones de Melanchthon resultan innecesarias, y lo único que queda en pie es su afirmación acerca de los filósofos paganos, que es otro de los puntos donde se advierte la diferencia entre el humanismo de Erasmo y la estrecha religiosidad protestante.

Éste sería otro motivo más para rechazar la idea tradicional de un humanismo visto como prólogo de la Protesta. Al vincular a Erasmo con los filósofos paganos, Melanchthon incide en una cuestión esencial, aunque su planteo no se acepte. Al valorar la Antigüedad, como antes de él lo habían hecho otros humanistas, Erasmo no entiende salir del Cristianismo, sino afirmarlo como culminación del drama que comenzó con la Creación. Resultaba así una convalidación del concepto cristiano de la historia, vista como proceso de reintegración de las criaturas con el Creador. Era también un insistir en la jerarquía propia de la naturaleza humana que, si herida por el Pecado, no perdía sus agentes condiciones originarias, en lo que hace a la construcción de un mundo de acuerdo con sus exigencias. En este sentido, « Erasmo negaba la condenación de las almas de los paganos. Él mostraba el lugar que tenía en el plan divino, la cultura antigua. Toda la historia del mundo temporal se ordena con vistas a la Redención. La conquista romana y la unidad de los pueblos bajo el gobierno de César tuvieron por fin y por efecto, la difusión del Evangelio. Igualmente toda la historia del espíritu humano se ordena en vista de la aparición del Cristianismo. Nada del trabajo de los sabios, de los filósofos, de los juristas, debía perderse. Todas las virtudes de los paganos, toda su ciencia, todo su pensamiento, pertenecen desde los orígenes, por una predestinación misteriosa, a la futura ciudad de Cristo. Es de Él que recibieron el don de la inteligencia, y la inquietud del alma en busca de la verdad : su cosecha nos fue reservada. Cristo no quiso develar más que a su generación el secreto del bien supremo ; pero, a los que vivieron antes que Él les fue concedido lo que más se acerca al bien supremo, el más alto saber »<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> A. RENAUDEY, *Études Erasmiennes*, Paris, Librairie E. Droz, 1939, págs. 132-33. Dilthey ve en esta afirmación humanista la presencia de un teísmo religioso universal que es en sustancia la afirmación de que la divinidad actuó y sigue actuando todavía en las diversas religiones y filosofías. Es dudosa, en cambio, su relación con el panteísmo como pretende el autor. Se movería, más bien, dentro de los postulados de la célebre fórmula de Nicolás de Cusa : « Una religio in varietate rituum ». Falta saber, con todo, si Erasmo daba a esa convalidación histórica de la Antigüedad el valor que Dilthey le asigna. *Op. cit.*, pág. 55.

Posición clara, pero no exclusiva, porque esta idea central está presente en el pensamiento de los Padres y en muchos escritores e historiadores del siglo iv, cuando se planteaba el problema del destino y perennidad romanos.

No dudaba Erasmo de que había una ética latente con el contexto de los libros antiguos, digna de ser utilizada como base de experiencias. Se trataba de aprovechar todo aquello que habían enseñado acerca « de la naturaleza humana, de la sociedad, de las relaciones que ella instituye y de los deberes que impone, su concepción de la sabiduría y del heroísmo, y algunos de sus puntos de vista sobre ciertas perfecciones divinas »<sup>41</sup>.

Esta distinta apreciación de la Antigüedad transparenta también en el diverso sentido de la exégesis escrituraria. Erasmo, de acuerdo con su exigencia filológica, de la que se hablará luego, entiende que la iluminación del texto debe partir de un esfuerzo racional. Lutero, en cambio, y en esto coincidía con Lefebvre, sostenía que el mejor intérprete de la Escritura era el hombre iluminado. De ahí que, contra los escolásticos, afirma la superioridad de una interpretación inspirada y personal<sup>42</sup>.

El juicio final de Erasmo, en lo que hace al movimiento protestante, puede resumirse en una carta de octubre de 1527, dirigida a un monje que quería abandonar el convento. « Temo », le decía, « que tomes demasiado en serio a ciertos charlatanes que exaltan magníficamente la libertad del Evangelio. Créeme, si vieras las cosas de más cerca, encontrarías tu vida actual menos penosa. Veo venir una raza de hombres de los cuales todo mi ser se desvía con espanto. Nadie mejora, todo va de mal en peor, y estoy profundamente arrepentido de haber celebrado anteriormente en mis escritos la libertad espiritual. Ciertamente lo hacía con buena intención y sin que nada me hiciera prever la venida de esta raza.

Si deseaba que se recortara algo en las prácticas externas, era por esperanza de que ganara la verdadera piedad. Ahora suprimen en tal forma las prácticas que reemplazan la libertad de espíritu por la licencia absoluta de la carne. ¿Qué es una libertad que no nos permite orar y celebrar la santa Misa? »<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pág. 135.

<sup>42</sup> S. A. NULLI, *Erasmo e il Rinascimento*, G. Einaudi, Editore, Torino, 1955, págs. 40-41.

<sup>43</sup> H. BREMOND, *Tomás Moro*, Edit. Difusión Chilena, Santiago de Chile, 1944, pág. 53.

Esto termina de aclarar el sentido de algunas observaciones anteriores, y nos muestra a un Erasmo que de pronto advierte definitivamente que pudo convertirse en campeón de una causa que no era la suya. Más que rectificación, que no correspondía, si nos atenemos a la verdadera esencia de su prédica, es desilusión y fastidio por saberse aprovechado pero no seguido.

Queda todavía otro aspecto de la obra de Erasmo, torcida por exégetas interesados que a toda costa quieren ponerle en una línea doctrinaria que hubiera rechazado de plano. Abandonada su figura al vaivén de pasiones embanderadas, unos le rechazan por saberlo ajeno a las consecuencias de su revuelta, otros, en cambio, le acogen para hacerle decir, una vez más, no lo que estaba en sus intenciones sino lo que conviene a preocupaciones polémicas posteriores. Los intérpretes liberales, en general, siempre demasiado preocupados en justificar un determinado presente, quieren ver en Erasmo a su precursor, aunque para hacerlo no vacilen en acusarlo de hipocresía y acomodamiento.

Comenzaremos por la afirmación de su modernismo, tema grato a A. Renaudet que lo desarrolla en los varios e importantes escritos que dedicó a la persona y la obra de Erasmo. Según su propia definición, « se puede bajo el nombre de modernismo, concebir diversas negaciones y afirmaciones en igual acuerdo con el espíritu erasmiano. Negativa a admitir que la inteligencia del dogma cristiano haya alcanzado, en ciertas tradiciones de escuela y bajo el control autoritario de una cierta ortodoxia, una fórmula completa y definitiva. Afirmación del beneficio que cada progreso realizado en todo dominio del saber aporta al pensamiento cristiano, porque le ayuda a mejor comprenderse y desarrollar el infinito que lleva consigo. Negativa a admitir que las reglas de la vida cristiana se encuentren codificadas para siempre en la disciplina de una Iglesia; afirmación del auxilio que aporta, a la práctica del Evangelio, cada progreso en el arte de vivir, porque la refuerza y enriquece con una experiencia más largamente humana, de sentimientos más profundos y conmovedores »<sup>44</sup>.

Ya tuvimos ocasión de citar, más arriba, una acotación de L. Bouyer a propósito de un enfoque tan particular que Renaudet hace de lo que él considera el verdadero Catolicismo.

Corresponden ahora otras observaciones, sin las cuales las afirmaciones de Erasmo quedan siempre sujetas al vaivén de las opiniones de partido. Unas hacen a la actitud general de éste y otros investigadores, otras al contenido expreso de sus afirmaciones.

<sup>44</sup> A. RENAUDET, *Études*, cit., pág. 122.

« Uno quedas orprendido », escribe Bouyer, « ante ciertos trabajos debidos a maestros abiertos, como Renaudet, a la crítica histórica, por una comprobación que desgraciadamente no es discutible. Mientras esos sabios, cuando se trata de una filosofía o de una religión antiguas, no se creen autorizados a afirmar nada que no repose sobre textos científicamente interpretados, cuando se trata del dogma católico, se contentan con no importa qué afirmación vaga, dada sin ninguna referencia »<sup>45</sup>.

En concreto, Renaudet parece alinear indiferentemente, bajo la denominación de dogmas, los propiamente dichos, vale decir, las solemnes definiciones de la Iglesia, y las simples opiniones de escuelas teológicas, y entre ellas, las ociosas cuestiones escolásticas que Erasmo descartó enérgicamente<sup>46</sup>.

De esta desprejuiciada confusión de dogmas y opiniones nacen los elementos que componen su definición del modernismo erasmiano. Todo resulta siempre, conviene insistir, de la asimilación de la doctrina universal de la Iglesia con las fórmulas de escuelas, de filósofos o de teólogos particulares, sujetos muchas veces a la insuficiencia de tiempo en que se formularon. La definición del dogma no está sujeta a las opiniones de escuela sino al esclarecimiento de la Iglesia universal por medio de sus órganos competentes y a través de definiciones solemnes. En cuanto al enriquecimiento que el pensamiento cristiano toma del progreso científico, pudo ser discutido por algunos en momentos de particular estrechez, pero hoy es públicamente admitido en documentos pontificios que hacen al problema<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> L. BOUYER, *op. cit.*, págs. 124-25.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pág. 128.

<sup>47</sup> Pío XII, *Enciclica Divino Afflante Spiritu*, 2ª parte, cap. VI: « Es también de esperar que nuestros tiempos podrán en algo contribuir a una más profunda y exacta interpretación de las Sagradas Letras, pues no pocas cosas, y entre ellas principalmente las referentes a la Historia, apenas o insuficientemente fueron explicadas por los expositores de los pasados siglos, ya que les faltaban casi todas las noticias necesarias para ilustrarlas. Cuan difíciles y casi inaccesibles fueron algunas cuestiones para los mismos Padres se muestra, por no hablar de otras cosas, en los conatos que muchos de ellos repitieron para interpretar los primeros capítulos del Génesis; igualmente los repetidos tanteos de San Jerónimo para traducir los Salmos de modo que se viera claramente su sentido literario en la letra misma. Hay, finalmente, libros santos cuyas dificultades de interpretación ha puesto al descubierto la época presente, después que el más exacto conocimiento de las antigüedades ha hecho surgir nuevos problemas que nos hacen penetrar en la cosa con mayor exactitud. Erradamente, pues, algunos, viendo mal las condiciones actuales de la ciencia bíblica, dicen que al exégeta de nuestros días no le queda ya nada que añadir a lo que la antigüedad cristiana produjo; cuando, por el contrario, son tantos los problemas por nuestro tiempo planteados que necesitan nueva investigación y nuevo examen, y estimulan no poco la actividad del intérprete moderno ».

En lo que hace a la disciplina, esa codificación eterna de que parece hablar Renaudet, es solamente el producto de la confusión ya señalada. Las reglas externas de la vida cristiana han cambiado con el andar de los tiempos, y aún en nuestros días recibieron oportuna adecuación. Renaudet parece creer, y éste no es defecto que pueda imputársele exclusivamente, que la única manera de sentir y vivir el Cristianismo es la que corresponde a los primeros siglos de su expansión y asentamiento en Europa.

Esa idea erasmiana de una vida que va enriqueciendo la práctica del Evangelio, que pudo ser revolucionaria en su tiempo, no lo es en sentido general. Lo contrario implicaría afirmar que la sensibilidad de los hombres quedó inmovilizada en un determinado momento histórico. De ahí a afirmar que la actitud cristiana ante la vida es un anacronismo, no hay más que un paso.

Otra implicación del llamado « modernismo » erasmiano parece desprenderse de lo que el humanista holandés definió como « *Philosophia Christi* », que para Renaudet es una muestra más de su decidido antidogmatismo. Tal conclusión parece deducirse por su idea de que hay en Erasmo una defensa del evangelismo sin dogmas y una religión del puro espíritu <sup>48</sup>.

A esta idea tan repetida en Renaudet y en otros autores, que se empeñan en crear un Erasmo a su imagen y semejanza, o pone L. Bouyer una oportuna aclaración: « Y bien, esa « manifestación entre las más evidentes del modernismo erasmiano » es simplemente un arcaísmo voluntario. Erasmo lo toma del lenguaje corriente de los Padres griegos, y especialmente de los que le son más queridos, los Alejandrinos y los Capadocios. Y es, por otra parte, el equivalente de la sabiduría de Cristo, de que habla San Pablo, para oponerla a los griegos (para los cuales era locura) y a los hebreos (para los cuales era escándalo). Erasmo en su caso quiere oponerla a las argucias escolásticas, como expresión de la doctrina de vida del Evangelio » <sup>49</sup>.

Y no es éste el único intento de ver a Erasmo en función de un porvenir entrevisto a la luz del escepticismo y la negación de los dogmas cristianos. No es su escepticismo, como quiere J. B. Pineau <sup>50</sup>, el que

<sup>48</sup> A. RENAUDET, *Études*, cit., págs. 188-89.

<sup>49</sup> L. BOUYER, *op. cit.*, pág. 127. El mismo A. Renaudet, reconocerá luego que la expresión « *philosophia Christi* » está tomada de S. JUAN CRISÓSTOMO, *Autour d'une définition de l'humanisme*, en *Humanisme et Renaissance*, Genève, 1958, pág. 33.

<sup>50</sup> J. B. PINEAU, *op. cit.*, pág. 103.

le predispone a la indulgencia, es su espíritu templado de humanista que, justamente por eso, rebasa las condiciones de su tiempo.

Se le califica de antidogmático, y se le ubica, como hace Troelsch, en un « cristianismo laico » porque se cree que en su pensamiento era compatible la identificación del Mensaje de Jesús, tal como creía encontrarlo en el Evangelio, con las más puras manifestaciones de la filosofía de la Antigüedad <sup>51</sup>.

Y ésta es la trampa de las generalizaciones, porque, como veremos luego, su humanismo jamás podía llevarle a tal identificación. Es más, su referencia a aquéllos que tendrían como indignidad la ignorancia de los principios de Aristóteles, pero que, en cambio, quedaban indiferentes ante los dogmas de Cristo que desconocían, nos muestra que, de ninguna manera, su pensamiento permite tal asimilación.

Justas son, al respecto, las expresiones de E. Gilson: « Se podría creer que sufre por verse rodeado por tantos cristianos y tan pocos griegos; lo que deplora, en cambio, es el percibir a tan pocos cristianos y estar rodeado por tantos griegos » <sup>52</sup>. Y aun precisando mejor el alcance de la confusión que se produce de continuo en torno a Erasmo, como en general en torno a todos los grandes humanistas aclara: « Lo que complica extrañamente la situación, sin que sea tenido suficientemente en cuenta, es que el humanista reprocha al escolástico lo que el escolástico a su vez le imputa.

Erasmo humanista podía sí invocar a « San Sócrates ». Pero en tanto cristiano, denunciaba implacablemente en el pensamiento medieval la colusión del Helenismo y del Evangelio. Sócrates y Cicerón son sin duda santos, pero sólo por lo que tienen de Cristianismo, de ningún modo en cuanto pretendan agregarle algo. Su moral es ya cristiana; el Cristianismo no tiene por qué ser todavía griego » <sup>53</sup>.

De otro modo, y de ser exacta la identificación postulada, no se entendería por qué califica de paganos a Occam, Scoto, Tomás y Alberto. En sustancia, como se sabe, sus preferencias se inclinan por Jerónimo, porque es el menos filósofo de todos.

Su estimación del factor laico dentro de la Iglesia habrá de explicarla con su actitud general frente al problema de la espiritualidad cristiana, y no, como parece deducirse de los autores citados, con una apertura

<sup>51</sup> L. BORRHI, *op. cit.*, pág. 52.

<sup>52</sup> E. GILSON, *Le Moyen Age et le naturalisme antique*, en *Apéndice a Heloise et Abélard*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1938, págs. 188-89.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pág. 192.

del Cristianismo a una moral sin dogmas. No se duda de que Erasmo, fatigado por las largas disputas de una Escolástica decadente, y desilusionado por la ignorancia de los monjes, haya hecho hincapié en los aspectos prácticos de la vida cristiana. Dejando de lado toda discusión en torno a sutilezas dogmáticas, se aplica a edificar una espiritualidad que ha de nutrirse con la savia evangélica. Si creyó, y quizá con no poca razón, que ésa era la principal urgencia de su época, no debe pensarse por eso que fuera indiferente al contenido central de la doctrina que debía actuarse. Su misma insistencia en el Evangelio, lo exime a un tiempo, del adogmatismo y de la filosofía pagana, así como también implica un juicio negativo para todos aquéllos que se entretenían en sustituir una doctrina que no practicaban.

Todavía se da un paso más cuando se pretende identificar a Erasmo con Voltaire, como hace Dilthey<sup>54</sup>. Dejando de lado los distintos problemas que afectan a sus respectivos siglos, creemos errónea la asimilación de ambas figuras. Erasmo se mueve críticamente para reconstruir una vida cristiana decaída y corrupta, es un constructor. Todos sus escritos en torno a la exigencia de un espiritualismo puro, tomado en sus fuentes, su método para la exégesis de los textos sagrados, y su misma crítica de la vida monacal, se inspiran en un claro deseo de superación. Todo Erasmo, como lo prueba la carta más arriba citada, debe entenderse dentro de la Iglesia.

Distinta es la actitud de Voltaire que se mueve fuera del Cristianismo, y es esencialmente un destructor. En él no se trata de apuntalar instituciones que resiente la caducidad de los tiempos, su tarea es eliminarlas, al igual que la concepción providencialista de la historia. El uso de la ironía es dispar: en un caso, se trata de fustigar y estimular a los

<sup>54</sup> W. DILTHEY, *op. cit.*, págs. 52 ; 53-54. Si buscáramos en Europa una figura de valor equivalente, aunque moviéndose dentro de otro círculo de problemas, tendríamos que pensar en Dante. En ambos advertimos el mismo impulso reformista, debatiéndose contra estructuras anquilosadas, la misma incapacidad para la acción, la misma actitud de ir de abajo hacia arriba que mira a restaurar en la Iglesia una espiritualidad más a tono con su misión.

Dos diferencias sustanciales ve G. Toffanin entre Erasmo y Voltaire. La primera hace a la inspiración general de su obra: Erasmo se empeña en consagrar el legado histórico de los siglos pasados. Voltaire, en cambio, se propuso desacreditar esa tradición que reputa falaz. La segunda hace a lo histórico-político; Erasmo vio con claridad los problemas de su tiempo y postuló la disyuntiva: o salvar a Europa en la unidad del Logos o perderla en las autonomías nacionales. Voltaire, mientras soñaba con la plenitud de los tiempos, iluminada por los filósofos, no entrevió siquiera lo que pasaría en 1793. *La fine del Logos*, cit., págs. 65 y 69.

hombres que no entienden las exigencias de su hora, y se revelan inferiores a su misión; en el otro, no hay nada que corregir porque se prescinde directamente de la Iglesia y del sacerdocio. La misma divinidad queda relegada en un Empíreo sin compromisos terrenos porque es la Naturaleza su único vehículo.

De otro modo, Erasmo no habría podido impresionar a aquéllos de sus contemporáneos que participaban de sus mismas ansias y exigencias. Especialmente su entrañable amigo Thomas Moro, que no retrocedió ante el martirio, y cuya misma serenidad ante los jueces tiene mucho de Erasmo. « El Erasmo que él conoció o creyó conocer, el Erasmo a quien amó, en lo que concierne a las cosas de la fe no tiene nada de Lutero, de Bayle, de Voltaire, de Renan »<sup>55</sup>.

Es evidente que en Erasmo se dan las condiciones señaladas por L. Febvre, porque también debemos saber que « El pensamiento erasmiano prolongándose en los siglos xvii y xviii, habría abierto la puerta al pacifismo y la tolerancia religiosa del último siglo »<sup>56</sup>. A estas exageraciones, basadas siempre en el deseo de trazar la historia y la prehistoria de las ideas del presente, responde E. Cione, que al respecto no puede resultar sospechoso, y que no siempre, como se verá, se exime él mismo del deseo de anticiparse a los tiempos. « Erasmo y los otros que le siguieron en el deseo de volver al Cristianismo apostólico, no hacían más que polemizar contra la Iglesia mundanizada y transformada en dispensadora y a veces en comerciante de carismas, y oponer a la organización jerárquica y sacramental, la simplicidad del cristianismo evangélico. Bastaría la fineza de esta sola afirmación (particularmente oportuna hoy, cuando se ha visto a Erasmo transformado por obra de un novelista de éxito, en apóstol de libre pensamiento y casi precursor de la Sociedad de las Naciones) para dar idea de la utilidad de la lectura del librito de Wernle »<sup>57</sup>.

Las afirmaciones precedentes que tratan de poner a Erasmo en su justo lugar, purgando su figura de las fantasías de algunos comentaristas, no dejan, sin embargo, de moverse en la consabida temática que procede del Protestantismo.

Como si todo lo dicho no bastara, tenemos aún a un Erasmo negador del dogma trinitario y precursor, en consecuencia de socinianos y arminianos, en una línea que iría a dar en los deístas del siglo xviii<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> H. BREMOND, *op. cit.*, pág. 55.

<sup>56</sup> L. BORCHI, *op. cit.*, pág. 43.

<sup>57</sup> E. CIONE, *Prefazione a Wernle, op. cit.*, págs. viii-ix.

<sup>58</sup> W. DILTHEY, *op. cit.*, pág. 87.

Es muy posible, como afirma Victoria, que Erasmo no advirtiera con claridad, influido por su deseo de poner en primer término las exigencias del cristianismo vivido, la importancia y trascendencia de ciertos dogmas, como si éstos no guardaran relación con sus propósitos. Sólo así puede entenderse que dijera, a propósito del capítulo I de la Epístola a los Hebreos, que la hipóstasis y el homoousios no eran cosas que merecieran que la paz del mundo se destrozara lamentablemente <sup>59</sup>.

Tomadas fuera de su contexto general, algunas afirmaciones hacen pensar, que en efecto, su irenismo y su deseo de evitar a ultranza los altercados que en su entender dificultaban la reforma de la Iglesia, le llevarán a avanzar tesis peligrosas que podían confinar con la herejía.

A pesar de esto, cabría preguntarse por qué la Iglesia, tan avisada en descubrir los fermentos heterodoxos, máxime en estos momentos de prevención y desconfianza, no condenó la persona y la obra de Erasmo, como lo hizo con otros heresiarcas. Quizá, porque mejor que algunos intérpretes contemporáneos, sabía distinguir la paja del trigo.

## II

Algunas afirmaciones, en lo que hace a la interpretación de la espiritualidad erasmiana, podrían repetirse aquí. Si no se puede demostrar su heterodoxia, por lo menos, parece ser el sentir de algunos exégetas, hagamos de Erasmo un acomodado simulador. Así Dilthey que no vacila en afirmar que la presentación, para su aprobación eclesiástica del *De Libero Arbitrio*, no es más que el acomodamiento del primer racionalista <sup>60</sup>.

Así Pineau, que extrae conclusiones que los textos de Erasmo no justifican, cuando escribe: « Si el Cristianismo no es más que una sabidu-

<sup>59</sup> M. BATAILLON, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, F. C. E., Méjico-Bs. As., 1950, I, pág. 295.

<sup>60</sup> W. DILTHEY, *op. cit.*, pág. 84. Y agrega: « Pero esta acomodación va más lejos. Cuando sopesa los pasajes de la Biblia y hace valer los de San Pablo lo mismo que los del Evangelio, se nota, sin embargo, la preferencia que da a éstos: ha debido ver que existe aquí una contradicción y que le son más favorables los pasajes del Evangelio. Siempre destaca la diferencia entre Cristo, que nunca yerra y los apóstoles que se equivocan a veces ». *Ibid.*, pág. 85.

A esto puede contestarse con L. BOUYER, *op. cit.*, pág. 147: « Si corresponde una observación, es sobre la insistencia de Erasmo en tres puntos: la trascendencia de Cristo y de la Escritura respecto de los filósofos y las filosofías antiguas, la coherencia profunda de la Biblia a despecho de sus contradicciones de superficie, en fin la solidez de argumentos que fundan la divinidad y el mesianismo del Salvador ».

ría, muy alta y sin duda, y en la que Cristo es el supremo ejemplar; y si Dios, que es espíritu, no tiene necesidad de culto exterior, la Iglesia y su legislación parecen inútiles, o por lo menos, puede uno prescindir de ellas para operar la salvación. Conclusión temible, que Erasmo ciertamente entrevió, y delante de la cual retrocede, puesto que se aplicó, no a desmentir su doctrina moral, sino a adaptarla a las circunstancias »<sup>61</sup>.

La crítica de Erasmo no va dirigida, a pesar de las deducciones antecedentes, contra la práctica del culto, sino contra una piedad formalista y vacía, despojada del verdadero impulso de la fe, como se verá en seguida. Todo el Enquiridion, precisamente, se edifica sobre la base de una devoción que trasunta definidas predisposiciones interiores, y que resulta de una real adecuación entre lo que se dice creer y las formas activas de la creación social. Erasmo fustiga una mentida piedad, ataca la hipocresía en todas sus formas, y rechaza la idea de una religión que se convierta en mero « *modus vivendi* ». La mitad de su lucha no tendría sentido si sólo se hubiera tratado de afirmar lo superfluo del culto y de las prácticas religiosas. En tal caso, cualquier rincón de la Europa protestante le hubiera servido de buen refugio.

Si como vimos antes, se ve obligado a desautorizar a Lutero, es porque advierte que sus planteos se dan ya fuera del marco dentro del cual entiende permanecer. Podrá hablarse quizá de un Erasmo débil, pero no de un simulador, porque en este caso se hubiera ahorrado, escondiendo la claridad de sus críticas, los múltiples y variados ataques que le colocaron siempre en situación de « irregular ».

Por otra parte, la obra de Erasmo debe entenderse en íntima relación con las circunstancias de su tiempo y en el seno del Catolicismo. Sólo así alcanza su completo relieve la espiritualidad erasmiana, y el sentido de su crítica, como así también los dos aspectos centrales de su inspiración: el rechazo del formalismo y la incidencia en el problema moral.

Convendría detenerse en el hecho de que, si en efecto hay en Erasmo una doctrina espiritual, apoyada en la crítica de prácticas y costumbres, ésta no se mueve nunca en el cielo de las postulaciones idílicas. Por el contrario, lo que podríamos llamar los aspectos teóricos de su prédica, nacen y se alimentan de continuo en el estado de postración espiritual en el que se ve debatirse a la Iglesia de su época.

Clero y pueblo, y en modo especial las más altas jerarquías, viven adheridos a fórmulas que parecen vaciadas de su contenido original y no alcanzan para inspirar realizaciones que estén a tono con los datos

<sup>61</sup> J. B. PINEAU, *op. cit.*, pág. 128.

esenciales del Cristianismo. La religión se había hecho ritualista y la vida de todos los días no parece corresponderle. Por eso, en Erasmo, los dos aspectos antes señalados van íntimamente unidos en la medida en que cree con firmeza que sólo un renacimiento de la moral evangélica podrá operar la restauración de la vida cristiana a través de manifestaciones culturales congruentes.

Todo polemista, y más aún cuando se siente el objetivo con la pasión de Erasmo, que si intelectualizada no deja por eso de ser eficaz, suele exagerar en el análisis y la crítica. Falta, a veces, mesura y sentido del equilibrio, esto es evidente, pero entre la trama de sus ironías, debe percibirse la noble angustia por la causa que le mueve.

Esa su aspiración a una religiosidad interior debía reflejar; inevitablemente, un cierto pesimismo respecto de los actos exteriores, especialmente cuando no iban acompañados de la correspondiente caridad, eje de la vida cristiana.

« La libertad cristiana », tal él la entiende, « es la contraparte necesaria de la religión interior, no excluyendo las prácticas pero utilizándolas con un sólo fin. Esa libertad, en efecto, se ve bien aquí, es la negativa a conceder ningún valor absoluto al cumplimiento de las prácticas de devoción. Uno se someterá, o bien por su propio progreso moral y religioso, o bien para no escandalizar a los otros, aun cuando personalmente no se obtenga ningún fruto. Pero en ningún caso, se aceptará el poner la santidad en el cumplimiento del gesto religioso y el pecado en su no cumplimiento »<sup>62</sup>.

Quizá por estas razones, A. Castro ve en Erasmo cierta semejanza con Bernardo de Claraval, señalando que su doctrina no es más que el simple espiritualismo cristiano. Uno y otro, a nadie le quitan el hacer lo que la Iglesia y la tradición prescriben, pero parecen tener preferencias determinadas. La diferencia reside, para este autor, en el hecho de que estas ideas y sentimientos, en razón de la época, se han desplazado de la polémica interconventual en latín a las ideas que cargan vitalmente el aire del tiempo<sup>63</sup>.

Aun con la limitación que puede deducirse de un texto citado por Pineau, la Iglesia aparecería siempre como un admirable pedagogo destinado a iniciar, por medio del culto externo, en la espiritualidad interior. « La virtud sola es preciosa a los ojos de Dios », esto convenía

<sup>62</sup> L. BOUYER, *op. cit.*, pág. 170.

<sup>63</sup> A. CASTRO, *Aspectos del vivir hispánico. Espiritualismo, Mesianismo. Actitud personal en los siglos XIV al XVI, Cruz del Sur, Santiago de Chile, 1949, págs. 37 y 40.*

subrayarlo ante el invadente fariseísmo que divorciaba el culto de la vida. Aquí parece entrar Erasmo en la superior actitud de los místicos; pero, cabe preguntarse, ¿podría ser para todos tan alta espiritualidad? <sup>64</sup>.

¿Podría aceptar la Iglesia una conducción provisoria y simplemente introductiva, en los secretos de la íntima espiritualidad? Resulta indudable que, a través de algunas afirmaciones, Erasmo se coloca en situación de « irregular ». Las consideraciones siguientes ayudarán mejor a comprender su posición.

Parece generalmente aceptado el carácter moral de la espiritualidad erasmiana, que puede resumirse en la fórmula según la cual no basta creer para ser cristiano, hay que vivir de acuerdo con lo que se cree <sup>65</sup>.

De proposiciones como ésta parecen deducirse consecuencias definidas: en el pensamiento de Erasmo el Cristianismo pasa a ser, decisivamente, una forma de vida. Esto podría permitir a Pineau decir que, « si en el Cristianismo, en fin, la moral se hace religiosa, en él y en el *Enquiridion*, la religión se transforma en moral » <sup>66</sup>.

Algo de verdad hay también en otras consideraciones de este autor, aun cuando no compartimos su afirmación de que el cristianismo en Erasmo se aleja de la persona de Cristo para reducirse a una simple moral y quizá a una mera actitud filosófica, según expone: « Por otra parte, el cristiano es el hombre honesto, o si se quiere el hombre virtuoso, despegado de las apariencias porque conoce la fragilidad de las mismas: el hombre que a la manera de Sócrates, se preocupa sin cesar en morir, es decir, en pasar del mundo cambiante de los fenómenos al mundo inmutable de las ideas. Tal es la religión de Erasmo: una muerte a las cosas sensibles, un pasaje a las cosas inteligibles ». <sup>67</sup>.

Lo que equivale a decir que en Erasmo, la religión se ha trasmutado en filosofía. Si nos atenemos a su calificación de los filósofos antiguos respecto a la enseñanza evangélica y a la figura de Cristo, vemos que tal interpretación no puede sostenerse, porque « sería impía locura querer comparar a Cristo con Zenón o con Aristóteles, y comparar la santísima doctrina de Jesucristo con los preceptos de estos otros » <sup>68</sup>.

<sup>64</sup> J. B. PINEAU, *op. cit.*, pág. 129.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pág. 109.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pág. 122.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pág. 116.

<sup>68</sup> ERASMO, *El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano*, Edic. de Dámaso Alonso, Prólogo de M. Bataillon. Y la *Paraclesis: Exhortación al Estudio de las Letras Divinas*. Edic. y Prólogo de D. Alonso (traducciones españolas del siglo XVI), *Revista de Filología Española*, Anejo XVI, Madrid, 1932, pág. 452.

Más acertada parece, en cambio, la observación de E. Cione cuando, luego de insistir en el consabido acento moral de la espiritualidad erasmiana, subraya que en él, la religiosidad reside en sustancia, en la disposición del ánimo <sup>69</sup>.

Cosa que no podía dejar de estar intrínsecamente expresada en sus escritos cuando se trataba, justamente, de operar esa adhesión interior al Mensaje evangélico frente al ritmo mecánico de fórmulas murmuradas, pero no sentidas, e incapaces, por lo tanto, de trasuntar una vida de inspiración cristiana. Erasmo desea, y no parece haber dudas al respecto, un impulso espiritual que vaya de adentro hacia afuera, una piedad que exprese lo yacente en lo íntimo de las conciencias, firme en la idea de que ninguna devoción podría engendrar en el espíritu lo que a éste le faltara de profunda y sentida fe.

Dejando de lado su idea un tanto extraña, de la presencia de una tercera Iglesia en el pensamiento de Erasmo, un texto de Renaudet parece definir bien el espíritu general de la reforma meditada por el humanista holandés en el seno de la Iglesia. « Tercera Iglesia o más bien, Iglesia romana profundamente reformada, rejuvenecida, modernizada y pronta a rechazar la superstición de sus prácticas devotas, de sus peregrinajes... Iglesia instruída con todas las búsquedas y todas las curiosidades de la crítica humanista, y sin embargo, Iglesia antigua, entrada en la posesión y la conciencia profunda de sus orígenes, en contacto estrecho, afectuoso, conmovedor, con el Evangelio y las Epístolas apostólicas; muy próximas por el saber y el deseo, de la edad primitiva, de las lecciones de la experiencia y la labor de los Padres, animada y confortada por el recuerdo de sus luchas, de sus pruebas, y de su indefectible esperanza. Esa Iglesia debía ser romana, fundada sobre la tumba de San Pedro, fiel al recuerdo de los mártires y de los santos <sup>70</sup> ».

Es posible que muchos de los desencuentros que se producen en la interpretación de la obra de Erasmo se deban al carácter aristocrático de su espiritualidad, y al particular acento intelectual y racional que pone en ella.

Como señala M. Bataillon, « la reforma interior que predica Erasmo es mucho menos una reforma de las costumbres que una reforma mental... » <sup>71</sup> que debía nacer de una formación cristiana.

<sup>69</sup> E. CIONE, *Valdés*, cit., pág. 5.

<sup>70</sup> A. RENAUDET, *Erasme et l'Italie*, cit., pág. 200. La misma idea en pág. 175. Igual asimilación hará Renaudet al hablar de un tercer partido erasmiano con centro en España apoyado por el Emperador e igualmente equidistante entre Roma y Lutero. *L'Erasme Espagnol*, en *H. et R.*, cit. pág. 188.

<sup>71</sup> M. BATAILLON, *op. cit.*, I, pág. 236.

Esto parece tener indudable relación con su patrocinio de una « piedad ilustrada » como señalaría Valdés, pero que quizá por esto mismo, era una piedad fría, un tanto ayuna del calor de la gracia, una piedad elegante que ataca las manifestaciones externas y materiales de la devoción sin trascender a las inevitables exigencias humanas <sup>72</sup>.

Ese aristocraticismo espiritual que late en el fondo de todas las postulaciones erasmianas, explica en parte, su actitud fría y distante, sus consejos y exhortaciones que sólo pueden corresponder a un círculo selecto, su incomprensión frente al hecho de que, en la mayor parte de los casos, el sentimiento religioso necesita de exteriorizaciones, y que lo que en estos casos hay que pretender es que las mismas trasuntan una verdadera disposición interior.

Su misma concepción del cuerpo místico parece adolecer de tales limitaciones. « Esa realidad del cuerpo místico es presentada como base de la caridad y unidad universal cristianas, más bien que como fuente de vida sobrenatural, individual; como base de opiniones « dignas del cristiano », como dimensión social, más que como vida divina individual. La espiritualidad del Enquiridion diríamos que es una espiritualidad humana más que divina, egocéntrica más que teocéntrica, intelectual y de razón más que efectiva » <sup>73</sup>.

Por eso hay siempre una brecha en la posición de Erasmo, que peca de insuficiencias teológicas. Así « había perdido en precisión de conceptos no menos que la misma teología platónica de Ficino, la cual sin embargo, conseguía encantar a un Colet y un Lefebvre; y si el platonismo del Renacimiento naufragaba en los escollos de la Gnosis y la Cábala, la « filosofía de Cristo » no lograba más que desflorar superficialmente la profundidad de los misterios cristianos » <sup>74</sup>.

Con todo, ante las exigencias de su tiempo, el Enquiridion no dejó de prestar señalados servicios, porque si fue un esfuerzo parcial y no siempre ortodoxamente encaminado, no dejó de subrayar en qué consistía la esencia de la enseñanza erasmiana.

Puede ser muy bien, como señala Pineau, que esa concepción del Cristianismo fuera a principios del siglo xvi, forzada y falseada por los autores protestantes, pero no dejó por eso de tener influencia entre los espíritus cultos y moderados del Catolicismo, que pudieron encontrar en ella un punto de partida para el camino a emprender en esa ansia

<sup>72</sup> Fray DOMINGO DE SANTA TERESA, *op. cit.*, pág. 59.

<sup>73</sup> *Ibid.*, págs. 57-58.

<sup>74</sup> H. JEDIN, *op. cit.*, I, pág. 137.

general de reformas que animaba a la Iglesia de su tiempo. No era indudablemente una solución oficial, patrocinada por la Iglesia universal, pero sí una base para refutar al Protestantismo desde lo más profundo del mensaje evangélico. Una enseñanza que impedía, a pesar de su unilateralidad, traspasar el límite que llevaba a la irracionalidad de la heterodoxia. Además, un mensaje de firme confianza en la calidad espiritual del hombre, expresada en la doctrina del libre albedrío y en la humana capacidad para autodeterminarse.

Mérito negativo sin duda; pero, en una determinada constelación histórica son varios y distintos los factores convergentes, aunque no siempre logren equilibrarse ni todos tengan la misma jerarquía.

Si « la superstición protestante no tendrá adversario más irreductible que las inteligencias formadas en las lecciones del Enquiridion »<sup>75</sup> había de ser precisamente por eso, por su firme defensa de una actitud intelectual que por repugnar de todo determinismo moral no podía sino quedar en el seno del Catolicismo.

Su insistencia en una « piedad docta », su confianza en el equilibrado juego de la razón, su aceptación de la tradición escrituraria que se propone ilustrar con su experiencia filológica, le ponen al margen de la escisión protestante, y por ese camino, exime a otros de igual riesgo.

En el siguiente análisis de sus propias ideas, a través de lo que él mismo quiso decir y enseñar, se verá en qué medida son acertadas o no algunas interferencias y deducciones de la crítica posterior, tanto en lo que hace al sentido último de su espiritualidad como a la importante contribución que lega a los estudios de teología positiva, que por su desarrollo y amplitud actual le muestran como decidido precursor.

Quizá sea éste el camino para entenderlo mejor: dejarlo en el ámbito de sus propias intenciones sin forzarlo en comparaciones que escapan a las mismas. Esto porque sabemos acabadamente que el adelantarse a los tiempos no es un defecto que perdonen fácilmente los contemporáneos.

Toda espiritualidad y su consiguiente reflexión acerca del destino del hombre, tiene en su base una antropología. Erasmo no podía ser una excepción, máxime si se piensa que la distinción entre hombre interior y exterior animaba todo el cuadro de las aspiraciones de reforma en torno al tema de la libertad del cristiano, cualquiera fuera la solución que se le daba.

Algunas frases de Erasmo traen el recuerdo de planteos gratos al

<sup>75</sup> J. B. PINEAU, *op. cit.*, pág. 106, nota 38.

círculo florentino, cosa que a la postre no puede extrañar si se sobreentiende que los efluvios del mismo le llegaron a través de John Colet y sus amigos de Oxford.

« Cosa compleja es el hombre, casi monstruosa, porque en él coinciden partes entre sí diferentes, a saber: el alma, que es elemento cuasi divino; y el cuerpo, que semeja a una bestia muda. Esto es verdad », dice Erasmo, « porque en lo que hace al segundo, no sólo no damos ventaja a las bestias, sino que éstas, por el contrario, parecen tenerla sobre nosotros. Sin embargo, y es importante subrayarlo, lo que nos define es el alma, por la que somos capaces de divinidad, y criados para gozar de ella, podemos sobrepasar en vuelo a los espíritus angélicos haciéndonos muy semejantes a Dios. La naturaleza del hombre es, pues, de tal manera, que, sin cuerpo, seríamos una cosa divina, mientras que, sin alma, daríamos libre paso a la bestia »<sup>76</sup>.

Esta presencia, reveladora de una naturaleza especial, posibilita la autoconciencia o conocimiento de sí mismo, expresión ya presente en la sabiduría de los antiguos, que le asignaban un origen celeste. En tal entendimiento, contentóles de tal modo el principio, que llegaron a considerarle fuente de sabiduría y virtud. Sentencia elevada cuyo mayor crédito es para Erasmo el hecho de su concordancia con las letras sagradas. Porque, en efecto, sólo el autoconocimiento de qué es capaz el alma puede, desde la noción de su poquedad y límites, principio de humana sabiduría, situarse en adecuada relación con lo que debe a los dones divinos.

Rehuyendo este camino, esto es, negándose a conocerse en sus reales posibilidades, sólo cabe al alma, por divino consentimiento, andar perdida entre perdidos<sup>77</sup>.

Sólo así, también, se llegará al conocimiento de los males que en el hombre quedaron luego de la Caída original: ceguera, carne y flaqueza. La primera debe curarse para que el hombre sepa dónde ir; a la segunda, hay que domarla para que no nos aparte del camino sabido ni nos lleve, dando tumbos, por donde ella querría; la tercera, finalmente, necesita estímulo, porque el sendero de la virtud no admite ni dilaciones ni torceduras. Puesta la mano en el arado no conviene volver atrás.<sup>78</sup>

Armas principales para quien sin arredrarse se disponga a la tarea, serán la oración y la ciencia de la ley y la palabra de Dios<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> ERASMO, *Enquiridion*, cit., págs. 157-58.

<sup>77</sup> *Ibid.*, págs. 155-56.

<sup>78</sup> *Ibid.*, págs. 194-95.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pág. 127.

De la necesidad de conocer y difundir el conocimiento de la Sagrada Escritura en el pueblo, según la intención de Erasmo, hablaremos más abajo. Ahora veremos cómo expresa su pensamiento en lo que hace al problema de la esencia del hecho religioso y de su traducción en prácticas externas.

Es indudable que Erasmo se encuentra perturbado por la violencia que asumen las conmociones de su tiempo. Su irenismo le llevó a desear una postergación casi « sine die » de aquellas cuestiones susceptibles de perturbar la paz, que desea tanto para los espíritus como para la traducción histórica de la reforma que apetece.

Esas luchas, ese intercambio violento que se produce entre ambos campos, el católico y el protestante, le entristece porque considera que la polémica es estéril y deprimente. La falta de acuerdo le parece surgir, en primer término, del empeño en agitar cuestiones que se le ocurren secundarias frente al gran designio: la restauración de la vida cristiana lesionada en sus aspectos centrales.

Erasmo parece ignorar que, en muchas ocasiones, y ése parece ser el caso de la agitación contemporánea, las definiciones, si cargosas, resultan inevitables cuando se trata de tomar posiciones definidas. Es más, muchas definiciones que antes quedaban libradas al juego filosófico-teológico de las escuelas, como él mismo no ignora, debieron ser revisadas y constreñidas justamente por haberse pasado el límite de lo opinable.

Como explícitamente reconoce en un texto citado más arriba, a partir de entonces habría menos libertad, menos campo para las meras opiniones y más para las definiciones dogmáticas.

Esto podía lamentarse, pero resultaba poco menos que inevitable en el momento mismo en que la Curia romana tomara conciencia de que hecho alemán no era ya una mera « querrela entre monjes », y que, por el contrario, pasaba al dominio de las definiciones imposterables.

Desde una serenidad que resulta asombrosa, él podía pensar que « hemos definido muchas cosas que sin peligro para nuestra salvación, podían haber quedado desconocidas o indecisas. Lo esencial de nuestra religión es la paz y la unanimidad. Éstas apenas pueden existir como no establezcamos definiciones acerca del menor punto que sea posible y dejemos muchas cuestiones al juicio individual. Numerosos problemas se aplazan ahora hasta el concilio ecuménico. Sería mucho mejor diferir las cuestiones hasta el momento que se quite el espejo y toda oscuridad se aparte, y podamos ver a Dios cara a cara »<sup>80</sup>.

<sup>80</sup> En Allen, 1334, 142 y sig. Cit. por J. HUIZINGA, *op. cit.*, pág. 165.

Cabría preguntarse si esa unanimidad de que habla era ya posible, y si, rota ésta, podía seguirse ignorando el hecho.

Parecía pensar, como observa H. Jedin, que ambas posiciones sólo divergían en minucias, y no advertía que su cara unanimidad resultaba una utopía. Precisamente por haberse quebrado se imponía ya, ineludiblemente, el saber quién era quien y dónde estaba.

Negada la tradición del magisterio dogmático y convertidas en dogmas las opiniones de teólogos, una actitud como la suya sólo hubiera conducido a la definitiva disolución del cuerpo de la Iglesia. Entonces sí que su tan querida unanimidad se hubiera esfumado definitivamente en un semillero de sectas.

Una vez más conviene señalar que Erasmo está fuera de la realidad de su tiempo, tenazmente empeñado en reducir a términos intelectuales y racionales un diferendo que no sólo lesionaba gravemente la estabilidad de la Iglesia sino el mismo hecho de su justificación histórica.

El mismo espíritu transparenta en una carta que dirige a Johan Schlechta, el 1-XI-1519, que en parte puede explicarse por la fecha, en la que aún cabían ilusiones. «Según mi parecer, escribe a su corresponsal, muchos podrían reconciliarse con la Iglesia si nosotros en lugar de querer definir y establecer cada cosa, nos contásemos de lo que la Escritura claramente ordena y es indispensable para la salvación; pero estas cosas son pocas en número. Hoy, en cambio, de un artículo de fe se hacen seiscientos, y entre éstos se encuentran algunos de los que tranquilamente se podría callar sin daño para la verdadera piedad, o de los que directamente se podría dudar. Si a alguno le place sofisticar sobre la naturaleza de la divinidad, sobre la hipóstasis de Cristo o sobre cualquier abstrusa cuestión acerca de la naturaleza de los sacramentos, no se le puede impedir; pero no busque éste imponer a los otros las propias opiniones. Que cuanto más acumulamos definiciones tanto más arrojamos la semilla de las disensiones estando el espíritu humano así hecho que se atiene obstinadamente a lo que una vez fue establecido. Tales sutilezas, de las que algunos se glorian, no hacen sino distraer a los espíritus de lo que es esencial»<sup>81</sup>.

<sup>81</sup> Erasmus Rot. Ioanni Slechtae Bohemo S. Edic. Croy et Delcourt, cit., págs. 157-59.

Veráanse más tarde reflejos erasmianos en las doctrinas de la escuela de Cambridge. Así cuando se ve a Cristo como maestro de vida y no de escuela, y se piensa que el mejor cristiano es aquél que eleva su corazón al cielo con puro latido, no el que teje una sutil tela de araña. Ninguno, por lo tanto, será excluido de la vida celeste porque no comprenda los misterios, siempre que sea puro de corazón y esté pronto a escuchar

No puede negarse que el espíritu de estos textos parece hacerse presente años más tarde en los polemistas italianos que luchan por la tolerancia. Este deseo de reducir al mínimo las explícitas definiciones dogmáticas, debe ponerse en relación con su concepto de la « *philosophia Christi* », una espiritualidad que parece fincar en un puro evangelismo, visto especialmente desde el ángulo moral. « Lo mejor del cristiano » para decirlo con sus propias palabras, « es una vida digna de Cristo ».<sup>82</sup>

los mandamientos de Cristo y seguirlos. E. CASSIRER, *La Rinascenza Platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*, trad. di R. SALVINI, *La Nuova Italia*, E. Ditrice, Firenze, 1947, pág. 36.

En esta idea central coinciden los principales maestros de la escuela. Uno dirá que querer ver la esencia de la virtud y de sus frutos en el presuntuoso conocimiento que se conquista a través de definiciones es como querer hacerse una idea del fuego a través de un cartón pintado. El bien viviente no puede ser concebido y comprendido sino por la vida: para ver el Bien hay que ser el Bien. (HENRY MORE, *Enchiridium Ethicum*, I, cap. V).

El más puro y más alto conocimiento de las cosas divinas lo posee no quien ha alcanzado el más perfecto saber dogmático, sino quien ha conquistado el más alto saber práctico... El conocimiento de Dios que se presenta en sistemas no es más que una pobre y pálida luz, la verdadera fuerza de Dios se revela en las almas purificadas. Quien busca a la divinidad en los libros y escritos, busca la vida en la muerte. Ella sólo puede ser aprehendida con un contacto espiritual. Si el árbol del conocimiento no se asienta en el árbol de la vida y no sorbe sus linfas, puede producir tanto frutos amargos como dulces y sobre él pueden florecer indistintamente el bien y el mal, (JOHN SMITH, *Select Discourses*, London, 1660, pág. 1 y sigs.).

En estas teorizaciones de la vida espiritual, el centro de gravedad se desplaza de lo « objetivo » a lo « subjetivo », del sacramento y del dogma a la convicción y a la actitud moral: Este sentido de lo « subjetivo », sin embargo, no se puede alcanzar exclusivamente por medio del saber y del conocimiento, ni puede constreñirse dentro de sus límites, porque abraza el campo entero de las fuerzas del alma y del espíritu. No debe extrañar que se hable de la « necesidad de la ciencia dogmática » y de la necesidad de alcanzar « el sentido vital » de la religión, la « *vitalis scientia* ». El Evangelio deja así de ser un libro para convertirse en una fuerza destinada a renovar y forjar la vida. E. CASSIRER, *op. cit.*, págs. 30-36.

Esta posición religiosa de la escuela está en íntima relación con su concepto de experiencia. Pareciera que desde su posición platónica combatieran contra toda pretensión experimental, pero no es así. Sólo atacan un determinado y restringido concepto de experiencia, aquél que sólo la hace posible en el campo de la naturaleza, vale decir, rechazan una experiencia que se revela exterior al hombre.

Frente a la inducción naturalista de raíz baconiana, oponen los derechos de la experiencia ético-religiosa. Hay experiencia, afirman, no sólo de las cosas sensibles y concretas sino también de los procesos del alma y del espíritu, no sólo de lo « físico » sino también de lo « inteligible ». Así esta experiencia abarca a un tiempo el campo de lo « suprasensible » como el propio yo. E. CASSIRER, *op. cit.*, págs. 64-65.

<sup>82</sup> Erasmo a Federico de Sajonia, 14-IV-1519, Edic. cit., pág. 110.

En las dos cartas antes citadas se hace presente el espíritu de su enseñanza: el Cristianismo, más que un cuerpo de doctrina religiosa, es una forma de vida, y por lo tanto, el cristiano debe definirse, no en términos dogmáticos y doctrinarios sino en términos vitales. El mejor cristiano será así, no aquél que posee segura doctrina sino el que vive como Cristo vivió y enseñó.

Esta posición simplifica la vida cristiana y la allega a todos sin distinción. No hay necesidad, como el mismo Erasmo escribe, de llegar a la filosofía evangélica armado de espinosas disciplinas, como algunos piensan. La particularidad de esta filosofía de Cristo es que a todos se comunica, haciéndose baja y pequeña para los pequeños; pero, si para éstos se empequeñece, para los grandes es muy grande aún. No desecha edad ni género alguno, sea de hombres y mujeres, ni siquiera estado o manera peculiar de gente <sup>83</sup>.

Y todo esto, porque esta filosofía consiste más en los efectos del ánimo que en las argumentaciones, y más se muestra en bien vivir que en bien argüir, y mejor se aprende con divinas inspiraciones que con trabajos de escuela. Se trata de una transformación del ánimo que no reside en razones naturales. Si bien es cierto que pocos alcanzan a ser letrados, todos pueden ser buenos cristianos, píos y santos. Y aún atreviéndome más, agrega Erasmo, todos pueden ser teólogos <sup>84</sup>.

Erasmo pone su confianza en una práctica del cristianismo que, en cuanto tal, no retrocede por insuficiencias culturales, en una religiosidad abierta a todos los hombres en la adhesión a Cristo. Y esto debe entenderse rectamente, porque no debemos olvidar que fue precisamente Erasmo el que insistió tenazmente acerca de la necesidad de la sabiduría para allegarse a la inteligencia de la Sagrada Escritura. Hay aquí dos aspectos que deben entenderse por separado: Uno es la exigencia de un texto filológicamente puro, como garantía de esa verdad originaria que debe extraerse de la selva en que la sepultaron la ignorancia y los errores de los copistas, para ir luego al pueblo en su lengua vernácula; y otro es la posibilidad de vivir de acuerdo con la enseñanza evangélica, que exige la simplicidad y la pureza de los lirios del campo, o un corazón de niño. Para esta última adhesión, no es menester la grandeza terrena, basta la firmeza de la voluntad que se confía en la Providencia.

Tal debía ser, consecuentemente, el sentido de las prácticas. Las devociones, si no se enderezan principalmente a Cristo, dejando de lado

<sup>83</sup>-ERASMO, *Paraclesis*, edic. cit., págs. 453-54.

<sup>84</sup> *Ibid.*, págs. 461-62.

todo vano respeto o provecho temporal, no sólo no son cristianas sino que incluso pueden tornarse paganas y vecinas a la superstición de los gentiles<sup>85</sup>.

Digase lo mismo del ayuno, porque puede acontecer, supone Erasmo, que no ayunes demasiado para tomar fuerzas y buena disposición del cuerpo con el fin de sufrir los santos estudios y vigiliat, ofreciéndolos para gloria de Jesucristo. En este caso, exclama, te digo que has dado en el blanco<sup>86</sup>.

Siempre por los frutos se conoce el árbol, por eso, continúa Erasmo, no bastará para que te considere santo, que te levantes siempre a media-noche, que no dejes el ayuno ni quebrantes el silencio, que no abandones los rezos que sueles. En cambio si lo creeré si estas obras son hechas y guiadas por el espíritu, si sintiere o viere en ti los frutos del espíritu, y no lo contrario<sup>87</sup>.

Según se ve, no se trata de prescindir de las prácticas sino de darles el lugar que les corresponde en el conjunto de la vida cristiana. El hombre virtuoso lo será primero por su corazón, y si lo es realmente, sus prácticas y devociones trasuntarán luego una verdadera actitud espiritual.

En un texto de los Coloquios, Erasmo resume en forma clara e indubitable el sentido de su posición frente a las prácticas externas, una de las cuestiones más debatidas en torno al problema de su espiritualidad. « Yo apruebo evidentemente todas esas prácticas, pero deploro que uno se conforme por rutina, sin que el corazón tome parte, y yo protesto con indignación contra esa idea de que en el cristianismo no hay otra cosa. Pues, plenos de confianza en esos ritos, la mayor parte de los hombres no tiene otra preocupación que amasar riqueza por todos los medios y se abandonan a la cólera, a la maldad, la envidia y la ambición »<sup>88</sup>.

Al margen de lo anteriormente dicho, este texto resulta demasiado elocuente como para seguir insistiendo en que en Erasmo hay una depreciación de las prácticas externas. Es la suya una reflexión que se impone a todas las almas honestas ante la prevaricación de los cristianos y el usufructo desespiritualizado de prácticas que nada trasuntan por ser, en el mejor de los casos, rutina y apocamiento.

Traduciendo en un lenguaje más vecino a nosotros, podríamos decir

<sup>85</sup> ERASMO, *Enquiridion*, Edic. cit., págs. 227-28.

<sup>86</sup> *Ibid.*, pág. 225.

<sup>87</sup> *Ibid.*, págs. 269-70.

<sup>88</sup> ERASMO, *Coloquios, A l'enseigne du Pot Cassé*, París, I, pág. 132. Cit. por F. HERMANS, *Histoire doctrinale de l'Humanisme Chrétien*, Casterman, París, 1948, II, pág. 78.

que su crítica se encamina contra todos aquéllos que creen poder comportarse, en el seno de la Iglesia, como si el Cristianismo pudiera reducirse a facción política, donde la adhesión no comporta obligaciones vitales, como si todo pasara en una esfera doctrinaria, sin deberes de caridad en el plano individual y social.

El espíritu de nuestra última cita, concuerda, por otra parte, perfectamente con la enseñanza paulina en lo que hace al fuego de caridad, que debe alimentar toda la conducta y la vida del cristiano<sup>89</sup>.

Con esta cuestión de las prácticas de piedad se enlaza lo que tradicionalmente se ha definido como su crítica al monaquismo, otro de los puntos controvertidos en la común acusación de anticlericalismo. Ateniéndonos a sus propias expresiones, tal conclusión parece exagerada, por lo menos tanto como aquella otra que, a raíz de las exigencias erasmianas en materia de religiosidad exterior, lo ponía en el camino de un cristianismo vago y adomático.

Resulta evidente que muchas de las observaciones que a lo largo del tiempo recibió la obra de Erasmo, prescindieron siempre de su ubicación precisa ante los hechos que la motivaron. Más que planteos generales, Erasmo nos presenta un análisis crítico-constructivo de la situación espiritual de su época. Por eso, así como no puede hablarse de una depreciación de las formas exteriores de la piedad en cuanto tales, tampoco puede hablarse de una impugnación del estado religioso.

Si en el primer caso trataba de mostrar que la esencia de la espiritualidad cristiana no residía en gestos externos sino en la posesión del espíritu de fe y caridad, en el segundo no aceptará que la única posibilidad de perfección en el seno de la Iglesia resida en el estado religioso.

Recordando algunas reflexiones anteriores, podemos afirmar que Erasmo se mueve, al respecto dentro de la general corriente europea que asegura un lugar sustantivo a las creaciones histórico-sociales del hombre. Lo que Erasmo va a decirnos es que, fuera del claustro hay un lugar para la perfección cristiana; es más, que según se comportan los monjes de su tiempo, más valía quedar al margen de una profesión religiosa que parecía alejarse voluntariamente de la santidad.

<sup>89</sup> SAN PABLO, *I ad Corintios*, 13, 1 y sigs. « Cuando yo hablara todas las lenguas de los hombres, y el lenguaje de los ángeles, pero no tuviere caridad, vengo a ser como un metal que suena, o campana que retiñe. Y cuando tuviere el don de profecía y penetrase todos los misterios y poseyese todas las ciencias; cuando tuviera toda la fe de manera que trasladase de una parte a otra los montes, mas no tuviera caridad, soy una nada. Cuando yo distribuyese todos mis bienes para sustento de los pobres, y cuando entregara mi cuerpo a las llamas, si la caridad me falta todo lo hecho no me sirve de nada... ».

Esta idea central no puede ser invalidada por algunos agrios recursos de la polémica erasmiana, que en todo caso devolvía el fastidio de sus adversarios. Atengámonos por el momento a su propio planteo. Luego de referirse a la actitud general de los monjes, dice: « y con importunas amonestaciones, con amenazas y con halagos, trabajan para encerrarle en un monasterio, como si no pudiese ninguno ser cristiano sin andar vestido de su cogulla o hábito. Y después que allá está obligado a sus constituciones y ceremonias, y por ventura cargado de escrúpulos, acaece a las veces que lo que el pobrecillo aprende vemos que es a temer y no a amar. Yo te digo hermano, que lo principal de la religión verdadera, que es la cristiana, no consiste en meterte fraile, pues sabes que el hábito no hace al monje »<sup>90</sup>.

Y completando su idea, agrega: « En verdad, aquélla es una cierta manera de vivir que a unos les arma y a otros no, según la condición, inclinación y compleción de cada uno. Por eso, ni yo te convido a ella ni tampoco te quito la gana; de una sola cosa te aviso aquí que no pienses que está solamente la santidad y el culto divino en el manjar ni en el hábito, como tengo ya dicho, ni en ninguna cosa de estas visibles, sino en las que aquí te hemos señalado »<sup>91</sup>.

Que estas declaraciones no dejaron de provocar el resquemor de los monjes parece demasiado evidente, como luego se verá al ocuparnos de su influencia en el clima espiritual de España.

Los monjes, fieles a la tradición, como acota M. Bataillon, no querían admitir que en el siglo se pudiera llevar una vida perfectamente cristiana, y que al mismo tiempo las pasiones pudieran vencerse sin reglas ni ejercicios ascéticos. Tampoco aceptaban que la unión con Cristo fuera posible lejos de la clausura. Con indudable recelo veían surgir una nueva espiritualidad fundada en la meditación del Evangelio y las Epístolas paulinas, una espiritualidad accesible sin mayores exigencias a todo buen cristiano<sup>92</sup>.

La reticencia de los monjes puede también explicarse porque Erasmo colocaba a la vocación religiosa entre las múltiples posibilidades abiertas al cristiano en su vida terrena. Ellos no podían comprender, tomados en las circunstancias de su tiempo, que se abría camino una más amplia concepción de la vida en la que todo hombre podía elevarse a un alto grado de religiosidad en el cumplimiento de una vocación particular,

<sup>90</sup> ERASMO, *Enquiridion*, cit., págs. 409-10.

<sup>91</sup> *Ibid.*, pág. 413.

<sup>92</sup> M. BATAILLON, *Prólogo*, en *Enquiridion*, cit., pág. 37.

aquella precisamente a la que Dios le llama. Lo que Erasmo subraya de continuo, es la dignidad de todo quehacer humano que se inspire en la aceptación de la voluntad divina.

Esta idea conviene traerla a colación a propósito de la tan célebre y torcida fórmula: « *monachatus non est pietas* », que figura en el original latino y que en este caso, el traductor volcó muy bien en su espíritu con la expresión: el hábito no hace al monje, que respeta el sentido que quiso darle Erasmo.

Que el humanista holandés no diera a la frase un sentido peyorativo, se demuestra por su observación a la fórmula luterana « *monachatus est impietas* », que algunos consideraron un avance lógico respecto de la provisoria definición erasmiana.

En esta aclaración, que recogemos de la pluma del mismo Erasmo, puede descubrirse el verdadero significado que otorga a su expresión.

En España, el franciscano Carvajal deducía que de la frase erasmiana se había tomado Lutero para afirmar la impiedad del monacato. Frente a este ataque, Erasmo, que ya había hecho hincapié en la aclaración que en el texto del *Enquiridion* seguía al « *monachatus non est pietas* », anota: « *scripsi vero non hoc solum, sed adjeci, vitae genus est, aliis commodum, aliis nequaquam...* », con lo que rechaza la asimilación luterana que no estaba en su intención.

Lutero había escrito: « *monachatus est impietas* », y al comentarlo nuestro autor aclara: « *Nam impietas non est vitae genus quod ulli conveniat* », es decir, no es impiedad el género de vida que a alguien convenga. Más explícito se muestra cuando refuta a Beda, uno de sus mayores adversarios. Luego de recordar lo anteriormente expresado, comenta más abajo: « *Quod si Monachus est quisquis professus est tria vota, constat non omnes esse pios, qui talia professi sunt. Quod si Monachatus est pietas, oportet omnes fateri pios qui sunt Monachi* »<sup>93</sup>.

Creemos que estas expresiones son suficientemente claras y ponen en su lugar las opiniones de Erasmo, aunque la misma crítica que llevan implícita pudiera provocar la irritación de los interesados.

El planteo de Erasmo puede resumirse así: 1) Si cada hombre recibe una vocación especial de acuerdo con su condición y predisposición, según el designio divino, resulta evidente que no existe ningún género de vida que pueda reclamar para sí la universalidad del mérito dentro del vivir cristiano. 2) La profesión religiosa es excelente, pero no todos son llamados a ella, y lo peor que puede ocurrir es que sin adecuada

<sup>93</sup> ERASMO, *Enquiridion*, cit., págs. 411-12, nota 1.

disposición los hombres ingresen al claustro. 3) No hay ninguna vocación terrena que pueda reclamar para sí un título de piedad especial si el que la actúa no está poseído de ella. 4) No hay profesiones piadosas sino individuos que pueden elevarse a la piedad por medio del uso adecuado que hagan de los medios que la Providencia ponga a su alcance. 5) El rechazo de la deducción luterana no resulta ni interesado ni acomodaticio porque va implícito en el planteo anterior.

En síntesis, al que realmente convenga la profesión religiosa encontrará en ella los recursos para alcanzar la piedad, porque el monacato si no es más que otras vocaciones tampoco es menos, y tan falaz es hacerlo única fuente de piedad como negarle que pueda alcanzarla.

Comentando su actitud frente al estado religioso, L. Bouyer interpreta correctamente la intención de Erasmo. No discutió nunca, dice, el estado religioso en sí, ni aun lo que suele llamarse la vía de los consejos. Si protestó fuertemente contra una santidad que no consistiera más que en ayunos y vigiliias, se atuvo en lo que hace a la virginidad a la opinión tradicional de la Iglesia. Sus críticas, virulentas en exceso, no versan sobre un principio sino sobre un hecho. No se trataba tanto de saber si el monacato o profesión religiosa de los mendicantes era bueno en sí, sino lo que en ese particular momento histórico era la masa de individuos de una u otra categoría <sup>94</sup>.

Aunque a veces parezca innecesario, hay momentos en que algunas observaciones indiscutibles en su esencia necesitan una aclaración. En este caso se trataría del espíritu central de la posición erasmiana respecto del problema del monacato. Según P. Wernle, esto se aplicaría a la actitud de Erasmo y su consiguiente enfrentamiento con la opinión dominante, según la cual la perfección de la vida cristiana sólo se pedía a los monjes. Por el contrario, para él, morir al mundo, morir al pecado, debe ser una aspiración común a todos los cristianos y no sólo a los apóstoles <sup>95</sup>.

Llegamos así a la última de las exigencias erasmianas: el estudio de la Sagrada Escritura como fuente de espiritualidad cristiana.

<sup>94</sup> L. BOUYER, *op. cit.*, pág. 176. Parecido es en opinión de A. Renaudet el punto de vista de Poggio Bracciolini. Ese espíritu anticlerical y antimonástico de los humanistas no disimula ningún desprecio. Ni Poggio ni ningún otro humanista entendía librarse de la fe cristiana, porque el medio florentino permanecería en estado de perpetua irreconciliación con el credo del materialismo averroista. *Erasmé et l'Italie*, cit., pág. 61.

Por eso no parece acertada la afirmación de J. B. Pineau que ve a Erasmo condenando al monaquismo como institución religiosa. *Op. cit.*, pág. 126.

<sup>95</sup> P. WERNLE, *op. cit.*, pág. 24.

Si la fe es la puerta principal que lleva a Cristo, la primera regla que debe seguir el cristiano es la de una firme adhesión a la enseñanza escrituraria en la que se da noticia de lo que Él quiso comunicar, conforme con lo que enseña la Iglesia Católica <sup>96</sup>.

Pero, y esto lo advierte Erasmo expresamente, no basta con quedar en la corteza de la Escritura, como hacían muchos en su época. Si a partir de una atenta meditación de ella había de producirse un renacimiento espiritual, éste debía beber en la inteligencia de su intimidad. Lo contrario engendraba una religión superficial, con prácticas y sentidos ininteligibles que no compaginan con el fondo de la Revelación escrituraria <sup>97</sup>.

El traductor español del *Enquiridion*, luego de algunas observaciones acerca de la difusión indiscriminada del Antiguo Testamento, se pone decididamente en el camino de Erasmo cuando expone las razones que deben llevar a un conocimiento continuo y familiar de la Escritura.

Dentro del texto sagrado, se ve que sus preferencias están por el Nuevo Testamento, donde se resumen las exigencias de la religión cristiana. No cabe dudar, según su modo de ver, de que las Escrituras que muestran la vida y milagros de Jesucristo con su santa muerte y pasión, junto a toda esa maravillosa y eficaz doctrina suya en el Evangelio, quedaron escritas para nuestra imitación y remedio. Además, están las Epístolas de los sagrados Apóstoles que alumbraron y alumbran a la Iglesia nuestra madre. Con tal advertencia demás está decir que se impone a todos los cristianos la lectura y meditación de su contenido para poder entenderlas y gustarlas <sup>98</sup>.

Si a todo cristiano se impone el estudio de la Sagrada Escritura es evidente que ésta debe allegarse a cada uno en la lengua que le es familiar. El traductor, luego de citar el caso de S. Cirilo, que pidió autorización al Papa para rezar la Misa en el idioma de Eslavonia, atenta la incapacidad que los nuevos conversos tenían para entender el latín, se refiere a la iniciativa de espíritus doctos que, en Italia, Francia y aún España, pusieron mano a la vulgarización de las letras sagradas, de modo que toda lengua pudiera confesar y alabar el nombre de Dios, que está sobre todo otro nombre <sup>99</sup>.

Para ver en qué medida la actitud del traductor del *Enquiridion* com-

<sup>96</sup> ERASMO, *Enquiridion*, cit., pág. 196.

<sup>97</sup> *Ibid.*, págs. 139-40.

<sup>98</sup> Prólogo del traductor, en *Enquiridion*, cit., pág. 94.

<sup>99</sup> *Ibid.*, págs. 96-97.

pagina con la de Erasmo, no hay más que remitirse a un texto de la Paraclesis, en el que se aclara todo el sentido de la labor escrituraria del maestro holandés.

« Desearía yo, — escribe Erasmo — por cierto que cualquier mujer-cilla leyese el Evangelio y las Epístolas de S. Pablo; y aún digo más, que pluguiese a Dios que estuviesen traducidas en todas las lenguas del mundo, para que no solamente las leyesen los de Escocia e Hibernia, sino para que aun los turcos y los moros las pudiesen leer y conocer, porque no hay duda que el primer escalón para la cristiandad es conocerla de alguna manera. Y por esto digo que pluguiese a Dios que el labrador andando al campo, cantase alguna cosa tomada de esta celestial filosofía, y que lo mismo hiciese el tejedor estando en su telar y que los caminantes hablando de cosas semejantes aliviase el trabajo de su camino, y que todas las pláticas y hablillas de los cristianos fuesen acerca de la Sagrada Escritura, porque sin duda alguna, en la mayor parte, somos tales cuales son nuestras continuas pláticas y conversaciones »<sup>100</sup>.

De esta preocupación general deriva su labor filológica aplicada a la Escritura, y su nuevo sentido de la teología. En lo que hace al método, los críticos están de acuerdo en referirlo al antecedente de Lorenzo Valla, mientras que en los planteos de fondo su posición parece coincidir con lo intentado paralelamente por Egidio de Viterbo.

La inspiración de Erasmo puede descubrirse también en las expresiones que figuran en una carta congratulatoria que envía a Juan de Valdés, alegrándose por la superación de las dificultades que tuvo con la Inquisición española. Observa con placer que los españoles unen la piedad cristiana al estudio de las letras, en lo que parecen apartarse de los italianos, a los que Erasmo nunca eximió totalmente de la acusación de paganismo. Tal el sentido de su pregunta a Valdés: « ¿Qué es la erudición si falta la piedad? »<sup>101</sup>.

Tal actitud es en Erasmo una constante. Él, que en lo que hacía al cristianismo vivido, deseaba una simplificación del aparato formalista, entiende que aquí no es posible una correcta penetración doctrinaria sin el auxilio de la ciencia, especialmente de aquella que es capaz de acercar al cristiano a su fin. Porque, aunque toda ciencia puede enderezarse y referirse a la mayor gloria de Jesucristo, es evidente que una hace más que otra a tal propósito en la medida en que se aproxima a Dios por

<sup>100</sup> ERASMO, *Paraclesis*, cit., págs. 455-56.

<sup>101</sup> Fray DOMINGO DE SANTA TERESA, *op. cit.*, pág. 51.

vía más cercana. De acuerdo con ese fin, que es alcanzar a Cristo, ha de tomar medida el provecho o daño que nos pueden traer los medios por donde pasamos <sup>102</sup>.

Esa ciencia es sin duda alguna la escrituraria, que ayuda a develar el sentido de los textos sagrados. No pocas dificultades acarrearía a Erasmo su propósito de mejorar las ediciones existentes, dificultades que S. A. Nulli compara con las que en su época, debió enfrentar el mismo San Jerónimo combatido por los tradicionalistas <sup>103</sup>.

Erasmo hacía hincapié en el sentido depurador de su labor filológica en una carta enviada a Martín Dorp, en mayo de 1515. Éste le contestó con otra de fecha 27-VIII-1515, donde objeta la vehemencia de Erasmo contra los teólogos y trata de explicarle lo infundado y unilateral de sus críticas. M. Dorp comienza protestando por la violencia con que los campeones de la nueva cultura atacan a los teólogos, y le pregunta qué dirían los gramáticos si los teólogos se refirieran a ellos con el mismo pintoresco lenguaje, acusándoles de perder el tiempo en fiorituras idiomáticas, como hacen aquéllos con lo que llaman sus sutilezas. Precisan-do mejor su pensamiento se refiere luego a la teología medieval a la que Erasmo llama « nueva » en relación con la Patristica. A esto Dorp contesta: tú llamas nuevo un género de teología que ya desde siglos reina en las escuelas. De acuerdo con esto hoy todo el mundo sería tonto; pero ¿por qué razón? ¿Porque no todos se complacen en el culto de las humanísimas y refinadísimas letras, Músas, artes civiles o como se llamen?

Sin embargo, le aclara, sólo un necio preferiría no tener la mente iluminada, aunque para ello debiera convertirse en padre de la barbarie, más bien que decir cosas sin sentido con bellas palabras. M. Dorp acepta que el latín y el griego sean un vehículo de cultura pero, agrega, ¿qué se puede objetar a quien no gusta a fondo las elegancias estilísticas de L. Valla, si comprende a fondo lo que está escrito en latín en las Sagradas Escrituras?

No debes creer, Erasmo, le amonesta, que nuestros teólogos no comprenden suficientemente lo que leen y lo que toca a su profesión, aunque se expresen como bárbaros. Me parece, agrega, que para vuestros humanistas, el apelativo de bárbaro se ha tornado peor que el de Turco. En cuanto a las nuevas ediciones de los clásicos de la Patristica que preparó Erasmo, ¿a quién deben gustar sino a los teólogos? ¿A los médi-

<sup>102</sup> ERASMO, *Enquiridion*, cit., pág. 220.

<sup>103</sup> S. A. NULLI, *op. cit.*, págs. 44-45.

cos acaso? ¿A los abogados? ¿A los filósofos? ¡Las preparas para los gramáticos! concluye Dorp con agudeza. Lo que importa para la Biblia es entender el sentido más que la letra. ¿Qué necesidad pues de estudiar el griego? <sup>104</sup>.

Dos posiciones inconciliables como se ve, porque Dorp se colocaba en el ángulo de la teología dogmático-especulativa, mientras que Erasmo estaba elaborando las bases de la teología positiva, en cuyo desarrollo la posteridad reivindicaría el sentido de su obra.

Es indudable que M. Dorp no deja de mostrarse lúcido cuando señala en Erasmo la preeminencia de lo filológico. En esos momentos en que se estaban poniendo las bases para la fundación de la filología clásica, la importancia de un texto correcto iba mucho más allá de la veracidad que asegurase a su contenido, era en primer término un esfuerzo de reconstrucción idiomática pensado en términos de utilidad lingüístico-gramatical.

En cambio, cuando se pregunta acerca de la utilidad del griego, parece ignorar que la penetración de un contexto va íntimamente ligada a la formalidad de la letra. M. Dorp parece soslayar, en la oportunidad, la importancia de una edición correcta para la intelección del real contenido doctrinario. Y esto no debe extrañar porque los mismos ataques que sufre Erasmo nos están diciendo que lo que fue más tarde verdad elemental, en su época debió luchar para imponerse.

En la misma dirección se mueven las explicaciones que Erasmo da a Beda, crítico irreductible, encasillado en el pasado, en carta del 15-VI-1525. Una vez más, Erasmo trata de exponer el verdadero sentido que debe darse a sus afirmaciones, pero el hecho mismo que en él coinciden explicación y defensa, nos muestra hasta qué punto libraba una batalla de solitario.

Yo no tuve otra intención, le escribe, que la de promover el estudio de las letras clásicas y conciliarlas con vuestros estudios. Esta actitud, según Erasmo, podía explicarse por dos razones: o porque las letras clásicas habían comenzado a pronunciar el nombre de Cristo, del que hasta ese momento estaban ayunas, por el paganismo de los italianos; o bien, porque introduciendo el estudio de la literatura y las lenguas, se hiciese un poco más de luz en el sistema de estudios que regía en las escuelas.

En lo que toca a los dogmas de la Escolástica, y aquí parece defenderse a tiempo, he buscado de no inmiscuirme, por no crearme maestro en argumentos que escapan a mi mediocridad. Respecto al Nuevo

<sup>104</sup> *Ibid.*, págs. 67-71.

Testamento, subraya, sólo se había propuesto ofrecer un texto correcto, y así, con más luz, tratar cuestiones que estaban en el interés de muchos. De ningún modo, insiste, se proponía mudar la interpretación de la Vulgata, y todo esto lo tenía bien encaminado cuando nadie podía suponer o imaginar que surgiría la revolución protestante <sup>105</sup>.

Conviene tener en cuenta que Erasmo, al reivindicar su derecho a criticar la formalidad literaria del texto sagrado y a sus intérpretes, se levanta contra el criterio de autoridad en materia científico-filológica. Su obra resulta el correspondiente lógico de todos aquéllos que dedicaban igual empeño en el terreno de las letras clásicas. En lo que hacía al establecimiento de los textos, la filología no distinguía ya entre letras sagradas y profanas <sup>106</sup>.

Pero, si Erasmo sigue las huellas de Valla, cuyas Notas sobre el Nuevo Testamento publicó en París en 1505, y cuyo criterio le sirvió para su edición princeps del Nuevo Testamento griego, no puede decirse lo mismo del espíritu que animó a ambos. El primero parece acabar en el agnosticismo; el segundo, en cambio, parte de la fijación de un texto correcto para elevarse a una más alta espiritualidad. Para Erasmo, como ya vimos, la ciencia no es un recurso para apartarse del Cristianismo sino para aproximarse mejor a él. Tal el sentido de esa vuelta a las fuentes donde se alimenta la espiritualidad cristiana, acompañando la misma actitud que se da en todos los campos del saber, como expresión general de un cierto hastío que la carga del pasado había depositado sobre instituciones, costumbres y vehículos de cultura.

Estos míticos retornos, si bien a la postre no modifican la marcha de la historia, contribuyen a clarificar el horizonte, a renovar las energías, y son en cierto modo, como un alto reparador en el camino.

El pasado parece así aligerarse de sus trabas, reintegrándose en unidad con el porvenir, y asegurándose así su perennidad a pesar de las apariencias. Si el esfuerzo se malogró en parte, cosa que no estaba en las intenciones de Erasmo, se debió a « la desconfianza, la ligereza, la falta de clarividencia, y especialmente a la división de los espíritus » <sup>107</sup>.

De ese modo se dejó escapar la oportunidad de remozar la civilización cristiana y de impulsarla renovada hacia el futuro. De la seriedad de sus intenciones da cuenta el mismo Erasmo si se penetra en el espíritu de su método de profundización comparativa. La doctrina hay que buscarla

<sup>105</sup> *Ibid.*, pág. 84.

<sup>106</sup> *Ibid.*, págs. 45-46.

<sup>107</sup> L. BOUYER, *op. cit.*, págs. 48-49.

en las mismas fuentes, por eso Erasmo revisa el original griego del Nuevo Testamento con la ayuda de numerosos manuscritos en ambas lenguas, que eligió según dice, entre los más antiguos y correctos. Pero, al mismo tiempo, no estamos ante una crítica desprejuiciada. Las cosas santas no deben tocarse sino con manos pías, por eso no dejó de recurrir a las obras de los teólogos primitivos con el fin de buscar antiguas lecturas y correcciones. Como si esto no fuera suficiente, agregó notas para justificar los cambios, explicar los pasajes dudosos e impedir toda alteración del texto que restablecía con tanto cuidado <sup>108</sup>.

En esta cautelosa actitud de Erasmo reside su diferencia con los teólogos contemporáneos, a los que él no concibe sin la posesión de las tres lenguas sagradas: hebreo, griego y latín. Los mismos decretos de los Papas, señala el humanista, apoyan su punto de vista, porque mandan, en caso de duda, átenerse al texto griego y hebreo.

Erasmo defiende su derecho de sabio cristiano a corregir, con ayuda del original griego, la versión tradicional alterada en el curso de los siglos, cuyo texto variaba según los manuscritos. Así declara haber restablecido la letra corrompida con celo piadoso reconociendo la obra anterior de Valla y Lefebvre, sin disimular su impaciencia frente a los teólogos estancados que rechazaban su nuevo planteo <sup>109</sup>.

La obra de Erasmo no fue vana; a partir de él, la Biblia, los Padres, el examen filológico de los textos antiguos y la crítica histórica de la Tradición, conquistan definitivo derecho de ciudadanía en el campo teológico, aunque poco después de sus primeros avances la conmoción protestante hiciera sospechosa toda crítica basada en argumentos históricos <sup>110</sup>.

Esa obra, de positivo valor crítico, debe ponerse en conexión con su deseo de extender el conocimiento y el amor por los textos sagrados. « No se trataba de una edición humanística sino de una iniciativa reformadora — señala con acierto P. Wernle — con este fin quiso agregar al texto evangélico sus anotaciones y más tarde hizo seguir a cada texto bíblico difusas paráfrasis, con el objeto de promover a sus lectores no sólo el conocimiento sino la comprensión plena de la Biblia » <sup>111</sup>.

Esto no significa que la obra de Erasmo fuese perfecta, por el contrario, se anotan en ella definidas insuficiencias. La erudición teológica,

<sup>108</sup> A. RENAUDET, *Erasmus et l'Italie*, cit., pág. 119.

<sup>109</sup> *Ibid.*, págs. 120-21.

<sup>110</sup> H. JEDIN, *op. cit.*, I, pág. 137.

<sup>111</sup> P. WERNLE, *op. cit.*, págs. 35-37.

cuya vanidad proclamó, no era su fuerte. Su glosa resulta sistemáticamente simplificada porque buscaba, ante todo, una obvia claridad. Sus largas disgresiones, donde revela un pensamiento voluntariamente despojado de la erudición de los teólogos medievales, se resienten muchas veces por falta de profundidad, y puede añadirse la carencia de emoción que nace del aristocraticismo ya señalado. El Nuevo Testamento que publicó en Basilea no es sino el primer ensayo de un método naciente, lo cual no impidió que sus reglas y su método exegético, cayendo dentro del campo protestante, sirvieran a modo de Discurso del Método para la crítica bíblica de dogmas e instituciones religiosas <sup>112</sup>.

Con esto damos en otro elemento esencial de la polémica erasmiana: la novedad de su método en relación con la teología tradicional y su elaboración de nuevos criterios para la exégesis e interpretación de los textos. Erasmo, evidentemente, no era un teólogo profesional. Su tímido doctorado, obtenido un tanto a la sordina en Turín, y que nadie tomaba demasiado en serio, no le acreditaba versación especializada.

Esto no obsta, sin embargo, para admitir sus reales méritos en el nuevo desarrollo de una rama entonces prácticamente incultivada del saber teológico: la Teología positiva. Así pueden explicarse sus reticencias frente a la teología tradicional y sus continuos ataques a lo que define como sutilezas escolásticas.

A pesar de todo se muestra prudente: Esa Teología no podía caer sino en el momento en que otra, más coherente y sólida, estuviera en condiciones de reemplazarla. « Me basta — es su anhelo — si la teología se trata más sobriamente de lo que fue hasta ahora » <sup>113</sup>.

Erasmo, en sustancia, reprocha a la Escolástica su claudicación frente al racionalismo griego. Ve en ella, una mixtura de cristianismo y aristotelismo que le parece sofística. En lugar de exponer la doctrina de Cristo, exclama, la falsean y desfiguran, e introducen a todo aquel Aristóteles que ni los Apóstoles ni los Padres necesitaron nunca <sup>114</sup>.

Por otra parte, y filosóficamente hablando, algunos aspectos de la Escolástica, quizá el mismo tomismo, le parecían afectados de presuntuoso enciclopedismo, capaces de definir y clarificar todo con falsa seguridad. Le parecía que todo ese planteo se movía en un plano demasiado rígido, sin riqueza crítica, sin la necesaria advertencia de los problemas que subyacen en cada afirmación.

<sup>112</sup> A. RENAUDET, *Erasme et l'Italie*, cit., pág. 121.

<sup>113</sup> A. RENAUDET, *Études*, cit., pág. 123, nota 1.

<sup>114</sup> *Ibid.*, págs. 143-44.

Le preocupaba también la escasa elevación del sentimiento religioso, sofocado por preocupaciones políticas y filosóficas, por el deseo de canonizar en el mundo lo que en rigor no le pertenecía <sup>115</sup>.

Esta crítica, que está directamente relacionada con su reordenada visión de las exigencias de una teología escrituraria, no deja de pagar su correspondiente tributo a las limitaciones de su formación técnico-profesional. Conviene no perder de vista esta circunstancia porque actitudes como éstas tienen siempre móviles positivos y negativos.

Entre los primeros está, sin duda, el deseo de renovar el método de los Padres, que coincide con la general tendencia antidialéctica de todo el humanismo; entre los segundos, en cambio, deben tenerse en cuenta sus propias insuficiencias de formación, voluntarias unas, y a la manera de omisiones las otras.

Entraría aquí el factor que suele llamarse deformación profesional. Atendiendo exclusivamente a las exigencias de su planteo humanista, Erasmo desecha a veces y no comprende qué puede haber de positivo en la teología tradicional de los últimos siglos, que también resultó en su momento, y esto Erasmo no parece verlo, una innovación respecto del método patristico. Innovación que no deja de relacionarse con la diversa actitud del hombre europeo en el proceso de racionalización de la actividad que se venía produciendo a partir de las Cruzadas.

No está muy desacertado Huizinga cuando hace hincapié en ciertas insuficiencias de Erasmo, entre las cuales no sería la menor su falta de sentido histórico. « El espíritu de Erasmo — nos advierte — no era ni filosófico ni histórico. No era obra de exacto y lógico discernimiento, ni el apoderarse del profundo sentido de la marcha del mundo en vastas visiones históricas en que hasta los hechos particulares, con su multiplicidad y diversidad de color, forman la imagen total. Su espíritu es filológico en el pleno sentido de la palabra. Ama la lengua, la expresión, la misma palabra, deja que resbale entre sus manos como un experto en tejidos preciosos deja que resplandezcan éstos a la luz del sol y goza en su perfección. Pero con sólo este espíritu filológico no hubiera conquistado el mundo. Su espíritu era, al mismo tiempo, profundamente ético. La unión de estas dos tendencias esenciales hizo, precisamente, su grandeza » <sup>116</sup>.

La extensión de su crítica suele perjudicarlo: « Cuando rechaza de plano toda la teología escolástica ya no pisa terreno firme: pues ni la

<sup>115</sup> S. A. NULLI, *op. cit.*, pág. 55.

<sup>116</sup> J. HUIZINGA, *Erasmo*, *cit.*, pág. 151.

penetra, ni acierta a comprenderla; y ello desde luego, no le otorga ningún derecho para condenarla con altiva ironía. Resultaba demasiado fácil hablar con sarcasmo de los teólogos conservadores de su tiempo como « magistro nostro ». Sus puntos de vista no quedan así desvirtuados »<sup>117</sup>.

Todo esto revela, en el entremezclarse de cuestiones, cuán compleja resulta la valoración de Erasmo. Sus apetencias, que transparentan en el deseo de una espiritualidad menos apegada a las formas, le llevan a insistir en la necesidad de aproximarse a las fuentes de la religiosidad cristiana. Para que este impulso sea realmente posible, y no quede en el cielo de las amonestaciones intrascendentes, esas fuentes deben ponerse al alcance del gran público cristiano. De ahí su labor, empeñada en la fijación de textos libres de la escoria del tiempo y de la ignorancia de los malos copistas; pero de ahí también, su deseo de evitar interposiciones, por lo menos demasiadas interposiciones, entre el texto y el fiel que sobre él se inclinaba ...

La teología escolástica se le ocurre una barrera levantada para oscurecer el entendimiento de las fuentes distorsionadas por sutilezas innecesarias. A ella prefiere, y pronto veremos con qué fuerza, una teología que se eleve fresca desde la misma Escritura, que glose y comente los textos sin inficciónarlos de filosofía, que trasunte reglas simples y seguras de vida espiritual.

Lo que veía, en cambio, era un deber teológico especializado, un menester de expertos que le disgustaba porque no podía acercarlo a todos aquéllos en quienes pensaba. Culpaba a la Escolástica de haber creado una ciencia árida de la divinidad, despojada de calor humano y contraria a la simplicidad del Evangelio. Se le antojaba, en consecuencia, un juego monstruoso de definiciones estériles puestas al margen de la vida e incapaces en fin de promover el renacimiento de la espiritualidad cristiana que apetecía.

Su propia parcialidad, ya señalada, completaba el cuadro. Sin rechazar la fecundidad de sus puntos de vista, es indudable que no terminó de comprender que, en ese momento especialmente convulso de la vida europea contemporánea, eran justamente esas por él aborrecidas definiciones y fórmulas precisas, las únicas que podían poner orden y claridad en los planteos de fondo.

Como insinuamos más arriba, no se trataba de una manía sino de una imperiosa necesidad de definir, y por lo que hace a los intereses del Cato-

<sup>117</sup> *Ibid.*, págs. 144-45.

licismo, es indudable que algunos de esos teólogos por él despreciados, veían mejor y más lejos.

También en este caso, el pensamiento de Erasmo no dejó de sufrir las consabidas distorsiones. Dilthey lo ve como fundador de un racionalismo teológico y explica: « Entiendo por tal la reflexión soberana de la inteligencia sobre el contenido de la fe por la cual éste se desarticula en una relación entre Dios, Cristo, hombre, voluntad libre y operaciones de Dios, es decir en relaciones de puras antinomias extrañas entre sí » <sup>118</sup>.

Esto no debe extrañar porque todo el planteo de Dilthey se mueve en torno a la figura de un Erasmo racionalista « *avant la lettre* », y precursor de los deístas del siglo XVIII. A estos tratadistas y críticos contemporáneos habría que preguntarles alguna vez si al esbozar sus interpretaciones, se imaginaron siquiera fuera como hipótesis de trabajo, lo que el humanista de Rotterdam hubiera opinado de las mismas.

Una exégesis seria de los textos no puede prescindir, esto es indudable, de todas las consecuencias implícitas, pero se nos ocurre que, muchas veces, las tales conclusiones no respetan el alcance preciso de las afirmaciones, el clima de la época y las intenciones reales que animaban al autor. Éste es el peligro, en constante acecho, que trae consigo todo intento de explicar el pasado por el presente, llevando hasta él preocupaciones que, si no siempre, muchas veces le son ajenas.

Más aproximada a la realidad parece la observación de A. Renaudet, que luego de señalar su desconfianza por todo tipo de especulación, ve en Erasmo una especie de positivismo teológico fundado sobre la sola Escritura, porque sólo a ella pide el sentido del misterio divino oculto en el mundo <sup>119</sup>.

Ha llegado el momento de señalar concretamente en qué consistió la pretendida renovación erasmiana de los estudios teológicos. Utilizamos para ello algunas reflexiones de L. Bouyer, formuladas al refutar insinuaciones de Renaudet.

Ya hemos visto que Erasmo exigía del teólogo una seria versación en las lenguas sagradas, rechazando las opiniones de aquéllos que pretendían que para eso bastaba el latín. Para probar esto, se refería, en especial, a tres cuestiones importantes: 1) Las imperfecciones inherentes a las traducciones del texto sagrado que se utilizaban corrientemente. 2) Las que siempre acechaban aun a las mejores versiones. 3) La imposibilidad de un uso crítico de las mismas por parte de aquéllos que, por su igno-

<sup>118</sup> W. DILTHEY, *op. cit.*, pág. 84.

<sup>119</sup> A. RENAUDET, *Études*, *cit.*, pág. 130.

rancia de las lenguas prescriptas, no estaban en condiciones de realizar la comparación correspondiente <sup>120</sup>.

De acuerdo con esto pensaba que el papel de una teología moderna debía ser, en primer término, una crítica de todo aquello susceptible de alterar la pureza de la doctrina tradicional, mezclándole elementos humanos no bien asimilados. Veía en esto una ruptura del equilibrio en las enseñanzas de la fe y una invasión de lo humano que rechazaba el prístino sentido de lo cristiano <sup>121</sup>.

El propósito de Erasmo, tendiente a operar una renovación mediante el esfuerzo restaurador de la teología positiva, indicaba la necesidad de examinar las fuentes mismas de la fe católica, y en este sentido, acota L. Bouyer, la ortodoxia más escrupulosa no podía legítimamente invalidar su intento de definir y justificar la disciplina que preconiza <sup>122</sup>.

¿Cuáles son las exigencias, en el pensamiento de Erasmo, de esa teología positiva plenamente consagrada hoy? En primer término debía ser, frente a una dialéctica que se empeñaba en agotar un edificio de deducciones, que cada día se revelaban más frágiles y estrechas, un dirigirse a la riqueza incomparable que los teólogos llamaban el contenido de la Revelación.

En lo que a esto hace, conviene no olvidar que su humanismo reabrió el camino hacia las fuentes permanentes del Cristianismo; pero, y aquí reside justamente su mérito, si Erasmo revela escaso sentido histórico en lo que hace a la evolución de las escuelas teológicas, en cambio sintió con intensidad la presencia constante de las fuentes como realidades vivas y operantes <sup>123</sup>.

En este sentido podemos decir, una vez más, que la labor escrituraria de Erasmo y el sentido vital que impregna su teología, se corresponde con la intención general del humanismo. Aquí como allí, se trataba de superar todo el proceso de fosilización intelectual y espiritual que el curso de la historia había dejado atrás. Al respecto, cabe recordar que cuando Erasmo habla de la Escolástica piensa por sobre todo en el Nominalismo, la más árida y tediosa de sus versiones.

En lo que hace a esta exigencia de renovación de los estudios, vuelta a las fuentes como punto de partida de todo replanteo teológico, Erasmo resulta la personalidad más representativa de su tiempo. Cualquiera sea

<sup>120</sup> L. BOUYER, *op. cit.*, págs. 142-43.

<sup>121</sup> *Ibid.*, pág. 113.

<sup>122</sup> *Ibid.*, pág. 154.

<sup>123</sup> *Ibid.*, págs. 133-34.

la consecuencia que se deduzca, dice Bouyer, ese hombre simboliza mejor que nadie las nuevas exigencias del tiempo, constituyéndose en la conciencia cristiana de su época. Hizo el esfuerzo más vasto y coherente que ella haya conocido para cohonestar con las costumbres y las concepciones renovadas un cristianismo, si no siempre repensado, por lo menos, constantemente reexpresado <sup>124</sup>.

Por eso su influjo fue vasto, y hay en ese turbulento siglo xvi toda una atmósfera en la que se respiran las enseñanzas de Erasmo, con sus impulsos, sus ansias y aun sus limitaciones. Hay algo de peculiar en su figura pocas veces comprendida, librada a una lucha solitaria y desigual, aceptada o rechazada según el caso, como si todos pensarán que a la postre a nadie pertenecía. Es un destino especial que no cabe a los mediocres, a los conformistas, a los que no poseen conciencia de las exigencias del momento en que viven. Por todo eso, « Erasmo es un sospechoso. Como Fenelon. Como Newman. Es la fortuna natural de todos los sacerdotes humanistas. La cultura mediocre de un cierto mundo religioso los aísla entre sus pares, porque un refinamiento inesperado los pone al margen. Ellos sufren. Porque ante todo, son sacerdotes. A pesar de su amistad, hay un abismo entre ellos y los más fraternales entre los laicos humanistas. Aquéllos los tratan como a puros literatos pero, silenciosamente, esos sacerdotes sienten la mordedura del desprecio. Así, sospechados por unos, mal comprendidos por los otros, resultan oscuros aislados que por otra parte estiman su soledad irremediable. Esa soledad constituye su grandeza y su santidad. Allí mismo está el enigma de su vida inquieta. Nadie los defiende, sus amigos sólo componen apologías que les rebajan » <sup>125</sup>.

Y bien, es cierto que Erasmo es « plurivalente » y que su mensaje de piedad, aun cuando falto del sentimiento de la gracia y un tanto intelectualizado, no dejó de ejercer atracción para muchos espíritus en esa crisis de interiorización <sup>126</sup>.

Dos hechos, dirá Huizinga, dificultan la comprensión de la importancia positiva de Erasmo en primer lugar, la extensión de su influencia no susceptible de fijarse en puntos específicos ; en segundo lugar el cese de la misma.

Uno de sus adversarios admitirá : « Lutero ha arrastrado consigo una gran parte de la Iglesia ; Zwinglio y Ecolampadio, alguna parte de ella,

<sup>124</sup> *Ibid.*, pág. 135.

<sup>125</sup> F. HERMANS, *op. cit.*, II, pág. 21.

<sup>126</sup> Fray DOMINGO DE SANTA TERESA, *op. cit.*, págs. 60-61.

pero Erasmo la mayor parte». El mismo no dejará de tomar noticia del hecho: «De todas partes del mundo, escribe al final de su vida, diariamente muchos me dan las gracias, por haber sido encendido con mis obras, sea cual fuere su mérito, el celo para una buena disposición del ánimo y por la literatura sagrada; y los que nunca conocieron personalmente a Erasmo, lo conocen, sin embargo por sus libros». Erasmo, continúa nuestro autor, había sido un introductor y un iniciador. Podía, en consecuencia, salir del mundo luego de haber representado su papel <sup>127</sup>.

Es interesante consignar que, si los historiadores no se ponen de acuerdo acerca del sentido interno de su obra, todos coinciden, en cambio, en lo que hace a las características de su influjo. La amplitud del mismo quizá se explica en propiedad por su bien marcada falta de espíritu sistemático, tanto en lo filosófico como en lo teológico. Erasmo no es hombre de escuela, y esto podría explicarse en el hecho mismo de ser él su propia escuela. En la medida en que se exasperaban las posiciones y se desarrollaba el espíritu sistemático en ambos campos, sus insuficiencias se advierten cada vez más.

«Erasmo gusta porque deja a cada uno sus ideas: el suyo no era un sistema sino un estado de ánimo. En una edad en que la misma lucha llevaba a afirmaciones siempre más absolutas los erasmianos son los que se oponen a estos absolutismos, a las posiciones decididamente antagónicas; son de temperamento liberal y crítico» <sup>128</sup>.

Con esto tenemos ya señalado, en términos generales, el cuadro y el clima de esa Europa convulsa de la primera mitad del siglo XVI; tanto en lo que hace a las bases de los futuros desarrollos heterodoxos, como a los esfuerzos de reforma en el seno del Catolicismo, entre los cuales la obra de Erasmo ocupa un lugar principalísimo.

Toca ahora una incursión particularizada dentro de las circunstancias internas del doble escenario en que se moverá la acción y el influjo de Juan de Valdés: Italia y España tan relacionadas, además, por las vicisitudes del quehacer contemporáneo y las consecuencias de la política de los Habsburgos.

ANGEL CASTELLÁN.

(Continuará)

<sup>127</sup> J. HUIZINGA, *op. cit.*, pág. 265-67.

<sup>128</sup> S. A. NULLI, *op. cit.*, pág. 92.