

# EL PENSAMIENTO ERASMISTA. SU APORTACIÓN A LA CULTURA Y SOCIEDAD ESPAÑOLAS DEL SIGLO XVI

*M<sup>a</sup> Isabel Romero Tabares*

La influencia de Erasmo en España fue evidente, incluso en los erasmistas andaluces, particularmente los sevillanos, que fueron numerosos y signifiativos sobre todo en la segunda mitad del siglo XVI. En el erasmismo se puede descubrir la actualidad de esta forma de pensar, no tanto por sus contenidos como, por el ansia de libertad que se enconde detrás de ellos. Erasmo es, más que nada, una voz que arrastró a otra muchas voces. El pensamiento y la sociedad españolas del primer siglo de oro estuvieron fuertemente marcados por su palabra.

Erasmus's influence on Spain was clear, even in the Andalusian Erasmists, particularly on those quite numerous and significant from Seville, above all during the second half of the Sixteenth century. In the Erasmism can be found the actuality of this way of thiking, not as much as what it concerns with its contents as to the need of freedom hidden behind their thinking. Erasmus is, above all, a voice that draggen along with him many other voices. Both the thinking as well as the Spanish society were strongly influenced by his work.

## *1. El erasmismo*

El erasmismo<sup>1</sup>, como es bien sabido, fue fundamental y primordialmente un movimiento de carácter religioso que tuvo como fin la renovación de una espiritualidad que había caído muy bajo en los últimos siglos de la Edad Media. La corrupción del clero, desde las más altas instancias, que ponían a la venta los cargos eclesiásticos; la vaciedad del culto público y privado, estancado en ceremonias externas y oraciones sin contenido; la falta de atención de los responsables de la Iglesia a los problemas provocados por la injusticia social al estar involucrados ellos mismos en asuntos de poder; la esterilidad de la teología basada en un escolasticismo agotado; la orientación del papado a resolver problemas de política internacional tomando parte activa, y, a veces incluso militarmente, en ellos, etc..., componían un panorama ciertamente desolador para el observador del siglo XVI que quisiera contemplar la época desde la perspectiva espiritual cristiana.

De hecho, la Iglesia del Renacimiento hubo de afrontar, a mi juicio, la mayor crisis de la historia del cristianismo que desembocó en un cisma cuyas proporciones fueron incalculables en un primer momento y cuyas repercusiones se extendieron a muchos niveles más que el religioso.

En este siglo espiritualmente convulsionado, la voz de Erasmo se alzó en denuncias contra la corrupción de las jerarquías eclesiásticas, a favor de un cristianismo renovado por la acción del Espíritu presente en el corazón de cada persona. Para entrar en esa renovación bastaba abrirse a la acción de Dios mediante la oración mental llena de contenido vital y humano. Erasmo basó su pensamiento en san Pablo; estableció como horizonte la forja del «hombre nuevo» paulino cuyo principal tesoro es la caridad cristiana. Preconizó la libertad cristiana frente a la ley y actualizó el mensaje evangélico al aplicarlo a las circunstancias de su tiempo.

Pero, precisamente por esta aplicación temporal, el erasmismo fue también mucho más que un movimiento religioso; su significación es múltiple: cultural, política, filosófica y aquí se encuentra, según Menéndez Pelayo, una de las claves de su éxito: la universalidad de materias que trató y lo flexible de su genio.

Para el eminente erudito, que no transmite simpatía precisamente por el holandés, hubo otras razones que contribuyeron al extraordinario éxito de la doctrina erasmiana, por ejemplo, el carácter *moderno* de su talento y del estilo de sus escritos: burlón incisivo y mordaz; su destreza y habilidad polémicas; el amor que demuestra por la Antigüedad pagana y la cristiana y, sobre todo, por los ataques satíricos a los abusos y relajaciones en que había caído la Iglesia.

Ahora bien, el erasmismo tuvo especialísimo eco en España y éste es un fenómeno que hemos de analizar con más detalle por todo lo que revela sobre la situación de la sociedad española y sus profundos deseos de reforma. El erasmismo domina prácticamente toda la vida cultural española a partir de su primera traducción en 1516, hasta 1519.

«Entre estas dos fechas, la presencia del erasmismo en tierras españolas es imperiosa e indiscutible. Sin embargo, los límites cronológicos de esa presencia se van haciendo cada vez más difusos; hoy está demostrado que, de una manera larvada y, a veces, claramente vergonzante la influencia del erasmismo en España fue muy profunda en la segunda mitad del siglo XVI e incluso hasta bien entrado el XVII»<sup>2</sup>.

Hay que tener en cuenta que, en la situación española de aquel momento, Erasmo ofrecía una respuesta muy atractiva. Abellán menciona varios testimonios del siglo XVI que muestran el estado de la Iglesia y la espiritualidad en España<sup>3</sup>, por ejemplo los de fray de León, Francisco de Bobadilla o Francisco de Osuna, todos ellos coinciden en describir a un clero dominado por el afán de dinero hasta el punto de no hacer nada sino por interés, comerciando con los asuntos espirituales.

Afirma fray Pablo de Osuna, por ejemplo, en su *Guía del cielo* (1553) que los sacerdotes

«nunca buscan sino dinero, ni tienen otro intento que el de acrecentar la renta... que de aquella sí tienen cuidado, y no de las ánimas... ¡Oh, Señor Dios! ¡Cuántos beneficios hay hoy en la Iglesia de Dios que no tienen más preladados o curas... sino

unos idiotas mercenarios que no saben leer ni saben qué cosa es sacramento, y de todos casos absuelven!»

A esto se unía el amancebamiento público en que vivían muchos de ellos a quienes sus hijos ilegítimos ayudaban en misa o en otros menesteres de sus cargos. La escasísima formación del clero era algo realmente escandaloso. Sin embargo, Erasmo no fue ni el único ni el primero en constatar la necesidad de una reforma del clero; es más, la sensibilización que algunos máximos responsables españoles tenían del problema hizo posible la entrada del erasmismo en España. De este grupo hay que destacar, naturalmente, al cardenal Cisneros<sup>4</sup>, éste, convencido de que una renovación de la espiritualidad y de las costumbres pasaba necesariamente por la formación de los clérigos, fundó la Universidad de Alcalá de Henares, establecida según estos principios de reforma y con la clara intención de formar teólogos antes que especialistas en cualquier otra disciplina. Los estatutos de la Universidad se redactaron sobre el modelo de París, pues Cisneros no quiso repetir los moldes universitarios de Salamanca.

Es claro que la fundación de Alcalá constituye el antecedente más importante del movimiento erasmista en España, pues Cisneros tuvo clara conciencia de la falta de cultivo de la teología y del escaso cuidado que se ponía en el aspecto del estilo, de manera que atrajo a su proyecto universitario a la nueva clase social e intelectual que integraban los humanistas; a éstos los incorporó a las tareas de la Políglota Complutense y a las cátedras de Lengua de su Universidad, de forma que preparáran en el humanismo a los futuros teólogos; de esta manera, Cisneros contó con los seculares para las tareas teológicas.

Pero no será fácil conciliar humanismo y teología, anclada ésta última en unos moldes desencarnados de la realidad; «la concepción histórica y concreta de la teología y exégesis de nuestros humanistas y su religiosidad de corte más bien interiorista, chocará violentamente con los esquemas más abstractos, impersonales y ahistóricos de nuestros teólogos»<sup>5</sup>. Este enfrentamiento, soterrado en un principio, se incrementará y hará público a lo largo del siglo, a medida que el protestantismo gane terreno en Europa y caigan en sospechas los demás movimientos reformistas; la Inquisición perseguirá todo aquello que no se atenga escrupulosamente a la doctrina de la Iglesia.

Sin embargo, a comienzos de siglo, todos los esfuerzos parecen cuajar en éxitos (nunca fácilmente conseguidos) para lograr el propósito de la armonización de saberes en orden a dotar a la teología de nuevos instrumentos de investigación y conocimiento. Alcalá consagra el espíritu de apertura del Quinientos, acepta el humanismo, el biblismo, el nominalismo y el erasmismo. Como afirma Melquiades Andrés,

«no es eclecticismo lo que vive, sino que busca la verdad en el mundo confuso que la rodea. La gloria más grande de Alcalá es la unión entre teología y humanismo gracias a las cátedras de lenguas y teología y al equipo bíblico de la Políglota Complutense»<sup>6</sup>.

Sin embargo, esta magna obra influye poco y tardíamente en el movimiento biblista. Cisneros muere en 1517, inmediatamente después de acabarse de imprimir, sin tiempo para solicitar la autorización pontificia; a partir de ahí, empieza un largo camino de desacuerdos con la autoridad real, cuya explicación nos llevaría muy lejos del tema de estas páginas. Baste decir

que la Políglota no pudo ponerse a la venta antes de 1522 y, además, al precio bastante respetable, con ser mínimo, de seis ducados y medio de oro. No fue precisamente un éxito de librería. Muy pronto resultó inencontrable; hubo que esperar a la época de Felipe II para que se pensara en reeditarla. En todo ese tiempo, ya habían aparecido tres ediciones del Nuevo Testamento hechas por Erasmo, asequibles y fáciles de conseguir.

Con todo, la iniciativa universitaria de Alcalá tiene un altísimo poder de convocatoria, a ella pertenecen como profesores y alumnos, Juan de Ávila, Francisco de Osuna, Luis de Carvajal, Dionisio Vázquez, Domingo de Soto, Carranza, el doctor Constantino Ponce de la Fuente, Egidio y otros predicadores sevillanos, Diego Laínez, Francisco Suárez, Cipriano de la Hueraga, Ignacio de Loyola. Entre éstos podemos encontrar muchos seguidores de Erasmo. No había en España foco más importante de erasmismo que la universidad de Alcalá; sus aires de modernidad, sus afanes de reforma y sus inquietudes religiosas cuadran muy bien con aquellos que se exponen en el *Enchiridion*.

Como ya hemos apuntado, el pensamiento de Erasmo no tuvo una acogida unánime, pero sus partidarios eran, en un principio, numerosos e influyentes y contaban con el apoyo de Cisneros. El mismo cardenal invitó al holandés varias veces, sin éxito, a visitar España, y protegió la labor de intelectuales erasmistas como Vergara, Miguel Carrasco, Juan de la Fuente o Dionisio Vázquez.

El humanismo cristiano de Erasmo fue acogido con entusiasmo en la universidad cisneriana; el pensamiento del holandés venía adornado de grandes atractivos: su talante reformador, verdaderamente evangélico, y un caudal de erudición clásica muy poco visto hasta entonces, lo presentaban como una filosofía idónea para la situación de la Iglesia y la sociedad renacentistas. Los intelectuales preocupados por la realidad en la que se sentían inmersos, fueron especialmente sensibles a ellas.

Pero Cisneros no sólo acometió la reforma del clero insistiendo en la formación teológica del mismo, sino que abordó directamente el problema de las costumbres y modos de vida de los religiosos, en el particular ámbito de la orden franciscana a la que pertenecía, y del clero diocesano en la diócesis de Toledo que regentaba<sup>7</sup>.

Los clérigos toledanos no se prestaron en absoluto a los intentos reformadores del cardenal; en cuanto a los franciscanos, divididos casi desde sus orígenes en conventuales y observantes, la reforma de Cisneros se centró en favorecer a éstos últimos en detrimento de los primeros que vivían con mayor holgura que los observantes, pues mantenían el derecho de sus monasterios a poseer tierras y a vivir de sus rentas. Cisneros decidió entregar a los observantes los monasterios de los conventuales, por las buenas o por las malas, lo que naturalmente levantó airada resistencia.

El movimiento general de reforma se transmitió a la orden dominicana así como a los benedictinos y a los jerónimos, pero ello no quiere decir que la situación del clero en España varíe sustancialmente respecto al resto de Europa; la reforma no eliminó al numeroso proletariado clerical obligado a vivir de limosnas o gracias a otros medios. Por otra parte, en contraste con el materialismo de este grupo, la reforma prende en minorías monásticas preocupadas por la espiritualidad e interesadas en las tendencias evangélicas, de manera que el ansia de renovación del clero y de las costumbres del pueblo cristiano en general, permanecía intacta en estos grupos y en otros integrados por seglares que, andando el tiempo, abrieron las

puertas a Erasmo y aún al movimiento alumbrado e incluso al luteranismo, de manera que el afán renovador de Cisneros en el ámbito monástico puede considerarse otro gran antecedente de la introducción del erasmismo en España.

Finalmente hay que anotar la influencia de ciertos grupos sociales en el advenimiento del movimiento erasmista; el más importante de ellos por sus relaciones con otros de carácter heterodoxo es el de los conversos.

Rastreado las noticias conocidas de los alumbrados se descubre la filiación conversa de muchas de sus familias<sup>8</sup>. Los cristianos nuevos constituían en el seno del cristianismo un elemento mal asimilado; como dice Bataillon, «un fermento de inquietud religiosa»; por otra parte, están desarraigados del judaísmo, lo cual los convierte en elementos «flotantes», sospechosos en cualquier ambiente. Los conversos españoles aspiran ardientemente a la libertad religiosa pues se sienten amenazados en sus personas y haciendas por la Inquisición; además tienen una sincera inquietud espiritual, al menos muchos de ellos son cultos y gozan de suficiente poder económico; en definitiva, integran buena parte de la naciente burguesía con fuertes inclinaciones intelectuales y religiosas en las que arraigarán las nuevas corrientes más o menos ortodoxas. Muchos cristianos nuevos engrosarán, pues, las filas erasmistas, pero también las del movimiento iluminista o alumbrado<sup>9</sup>. Sociológicamente, este grupo es una excrecencia de la nobleza renacentista de Castilla la Nueva, de origen converso en su mayoría, que se verán denunciados a la Inquisición por cristianos viejos. Constituyen un núcleo urbano y palaciego, de fina sensibilidad y sutileza cultivada voluntariamente de manera autodidacta<sup>10</sup>. Entre ellos encontramos a Isabel de la Cruz, Pedro Ruíz de Alcaraz, María de Cazalla o el mismísimo Juan Valdés.

La influencia del erasmismo sobre estos grupos constituye un tema controvertido para los investigadores. Eugenio Asensio<sup>11</sup> afirma que muchas veces la espiritualidad de determinados núcleos españoles afines al erasmismo no provenía tanto de la influencia directa de Erasmo sobre España cuanto de la inspiración en fuentes medievales. Para él la tradición rabínica y la cristiana entrelazadas inspiran la reforma espiritual del XVI. García-Vilanova es de la misma opinión<sup>12</sup>; según él, Bataillon ha contribuido a difuminar las radicales diferencias que separan los dos movimientos. De hecho, pueden detectarse tres linajes de espiritualidad en la España del XVI: el biblismo de hebreos y conversos; el espiritualismo franciscano y las influencias del reformismo religioso italiano. En efecto, erasmismo, franciscanismo e iluminismo tendían a confundirse entre sí con frecuencia. Si añadimos la penetración luterana y la afición a los estudios bíblicos de determinados círculos intelectuales católicos, tendremos un panorama bastante complejo de la espiritualidad humanista del XVI que, evidentemente, no tuvo al erasmismo como único protagonista.

Dejando atrás la discusión sobre la amplitud de la influencia erasmiana, es necesario constatar que el erasmismo tuvo un excelente caldo de cultivo en la sociedad española, pues arraigó en esa aspiración de renovación espiritual presente en ella; ahondó profundamente en muchos círculos intelectuales y religiosos de una sociedad que aspiraba a una completa liberación de sus trabas internas.

La primera traducción de Erasmo apareció en Sevilla en 1516, se trata del *Tratado o Sermón del Niño Jesús y Loor del estado de la niñez* impreso por Diego de Alcocer; a partir de ésta se suceden las traducciones: el *Tratado de las querellas de la paz* (Diego López de Cortegana,

Sevilla 1520) y el *Enchiridion o Manual del caballero cristiano* traducido por el Arcediano del Alcor (Alcalá, 1526).

El *Enchiridion*, sobre todo, tuvo tal éxito que, a decir de Bataillon, «ningún libro religioso lo había tenido semejante desde la introducción de la imprenta en España»<sup>13</sup>. Este éxito fue motivado, en parte, por la fuerte controversia habida sobre el libro antes de su impresión; el dominico fray García de Loaysa, confesor de Carlos V denunció el peligro que escondían pasajes como el *Monachus non est pietas* y algunas líneas de la Regla XX. Los defensores de Erasmo que había en la corte se apresuraron a salir al paso de las acusaciones y el libro encontró un partidario en Luis Coronel, secretario del Inquisidor General; el *Enchiridion* salió de las prensas con el permiso inquisitorial bajo el patrocinio del mismo Inquisidor General, Alonso Manrique, personaje poderoso e influyente. Por otra parte, la traducción del Arcediano fue, no sólo eso, sino también adaptación, pues ofreció una versión depurada del original latino y, además, procuró atenuar las frases más agresivas o comprometidas desde el punto de vista religioso. Estas matizaciones no afectan, sin embargo, al contenido esencial del libro, motivo de su éxito arrollador; en él se describe la regla de cristianismo interior: tener en poco las cosas visibles y mudables para elevarse a las invisibles y permanentes.

Se concibe la vida cristiana como una milicia en combate contra las fuerzas del mal, «il s'agit de promulguer un enseignement adapté aux gens qui se proposent de mener dans le monde une vie chrétienne authentique et de leur fournir selon le symbole déjà illustré par saint Paul, 'les armes' voulues pour y par venir»<sup>14</sup>.

Las armas del caballero cristiano son fundamentalmente dos: el conocimiento de la ley divina mediante la lectura de los textos sagrados y la oración mental con rechazo de la vocal. Critica las devociones de las imágenes de los santos y aún a los mismos santos cuando estas devociones se hacen con fanatismo.

La reforma que Erasmo propugna es, en definitiva, una reforma mental más que una reforma de las costumbres. Se trata de que el individuo se rija por sus propias convicciones (lo que él llama «juicio propio»), frente al «juicio común de las gentes», es decir, el modo de pensar establecido por la mayoría. Este «juicio propio» exige un conocimiento de sí mismo y una capacidad intelectual para juzgar por sí de las situaciones, de este modo, Erasmo exalta la libertad del cristiano que imita a Cristo. El mensaje erasmiano propugna la vuelta al espíritu evangélico con el predominio de las virtudes de la sencillez, intimidad, humildad y caridad.

De acuerdo con lo expresado hasta aquí, puede entenderse el término *philosophia Christi* que resume mejor que ningún otro el contenido de ese cristianismo esencial depurado de todo elemento accesorio. La figura de Cristo es un elemento paradigmático; en él la perfección del hombre ha llegado a su cumbre sin que esto haya supuesto detrimento alguno para los rasgos humanos. Él es imagen de una humanidad en la que todos son miembros de un cuerpo, constituyéndose él mismo en cabeza.

## 2. La significación del erasmismo español

«El erasmismo fue un profundo movimiento cultural cuyas consecuencias llegan muy lejos. Fue, a la vez, iluminación y progreso de las luces»<sup>15</sup>. Su entrada en España estuvo marcada por

el signo de la división entre dos modos de entender, no sólo la espiritualidad, sino la política y la cultura. Tras él se apiñaron los cristianos deseosos de una vida evangélica más plena y exigente, los hombres de estado abiertos a horizontes europeos, los intelectuales convencidos de la fuerza humanizadora del saber. Frente a él se colocaron los teólogos y religiosos tradicionales escolásticos; los políticos cuyas miras estaban más en el pasado nacional que en el presente imperial y, en general, aquella «otra España ariscamente antieuropea, enemiga de las novedades»<sup>16</sup>.

El erasmismo español se caracterizó por su reacción contra la inmoralidad y paganización de la cristiandad; el desarrollo de un cristianismo interior y, finalmente, la defensa de la *philosophia Christi* o la idea del cuerpo místico. El primer aspecto fue especialmente desarrollado por Alfonso de Valdés<sup>17</sup> en sus dos obras fundamentales.

Es sabido que la motivación fundamental que impulsó a Valdés a escribir el *Diálogo de las cosas... fue defender al emperador Carlos V tras el acontecimiento del saco de Roma (1527)*. Tal suceso, estremecedor para toda la cristiandad, amenazó el prestigio político del emperador y pareció enfrentarlo irremediabilmente no sólo con los sectores más conservadores de la Iglesia sino hasta con los neutrales, además de ser causa de estupor incluso en los grupos más críticos con la situación de la Iglesia.

«Las atrocidades cometidas en Roma escandalizaban a Europa. La opinión favorable al prestigio de la Santa Sede encontraba por fin terreno propicio para su propaganda. El descrédito del papado, sin cesar creciente desde principios de siglo y cuya gravedad había podido medirse en el jubileo de 1525, había llegado a su punto extremo: el desprecio se convertía repentinamente en lástima y se iba haciendo posible un renacimiento del respeto»<sup>18</sup>.

Carlos V encontró la vía política para hacer posible el entendimiento sin menoscabo de su prestigio, pero Valdés hizo del acontecimiento, el pretexto para denunciar la corrupción de la Iglesia y exponer la doctrina erasmista con toda claridad. A decir de Bataillon: «nunca el pensamiento religioso, moral y político del erasmismo en España se abrió paso con mayor resolución»<sup>19</sup>.

Valdés se muestra justamente escandalizado de la corrupción de la Iglesia; critica la codicia temporal del papado que, obsesionado por el poder político, olvida sus deberes espirituales. Él es el verdadero culpable de los sucesos de Roma, a los que Valdés presenta como un escarmiento divino contra la degeneración en que han caído los ministros sagrados. En el *Diálogo* se establece como un hecho la corrupción de la corte de Roma:

«llena de vicios, de engaños y de manifiestas bellaquerías. Aquel vender de oficios, de beneficios, de bulas, de indulgencias, tan sin vergüenza que verdaderamente parecía una irrisión de la fe cristiana, y que los ministros de la Iglesia no tenían cuidado sino de inventar maneras para sacar dineros»<sup>20</sup>

Además de este corrupto comercio, la cristiandad ha de asistir al espectáculo de un Papa haciendo la guerra. En consecuencia:

«Es doloroso que hayan saqueado el Vaticano, que sus espléndidas salas se hayan usado como establos. Pero ¿por qué habían de ahorrarse las penas de la

catástrofe al lugar de donde brotaba todo el mal? Todo el mundo se indigna recordando las riquezas de las iglesias robadas, siendo así que este robo fue el justo castigo de una superstición. ¡Pues qué! ¿Acaso Dios tiene necesidad de nuestras riquezas? Los pobres son templos vivos de Dios. Hay una Iglesia donde quiera que dos o tres cristianos se reúnen en su nombre (...) Dios, que es invisible, quiere homenajes invisibles: los templos de piedra y sus ornamentos sólo vienen en segundo lugar»<sup>21</sup>.

Esta crítica que, en el *Diálogo de las cosas...* está dirigida particularmente contra el papado<sup>22</sup>, en el *Diálogo de Mercurio y Carón* se hace extensiva al estado general de la cristiandad, que viene a ser el de un paganismo velado y, para apoyar esta idea, se fija en la manera habitual de honrar a los santos, en cuyo honor se corren toros el día de su fiesta o se celebran ferias, en vez de proponerse imitar sus virtudes.

Para Alfonso de Valdés, todas estas «devociones» quitan honra a Jesucristo y la misma devoción al Salvador se ve oscurecida a sus ojos por las honras humanas que tratan de hacerse un Dios que justifique los errores humanos:

«Entré en los templos y los vi llenos de banderas y de escudos, lanzas y yelmos y pregunté si eran templos dedicados a Marte, dios de las batallas y respondieronme que no, sino a Jesucristo. Pues ¿qué tiene que hacer, decía yo, Jesucristo con estas insignias militares?»<sup>23</sup>.

Uno de los aspectos más desarrollados por Valdés es la vertiente política de la doctrina erasmista. Mercurio y Carón hablan mucho de los acontecimientos políticos que están sucediendo en la tierra: condenan la guerra, la injusticia social y, en fin, todos aquellos asuntos cuya responsabilidad está en manos de los príncipes y ellos resuelven con arbitrariedad y despreocupación sin ser conscientes de su misión.

En contraposición a esta forma de actuar se presenta la figura del emperador Carlos como modelo de gobernante. Ya el *Diálogo de las cosas...* lo defiende<sup>24</sup> frente a los ataques de los más tradicionales, el *Mercurio* continúa en esa misma línea y la completa presentando al emperador como el gobernante que encarna el ideal trazado. Toda la exposición de los problemas internacionales implica una gran alabanza al emperador.

«Su figura queda engrandecida sobre el fondo de las indignidades que cometen los otros monarcas. España está en paz mientras toda la cristiandad guerrea. Su rey es la causa de tal felicidad. Él prefiere la paz desigual a la injusta guerra. Es liberal, clemente, bondadoso, devuelve bien por mal, se conforma totalmente con la voluntad de Dios»<sup>25</sup>.

Dejando aparte las apreciaciones de la persona y política del emperador Carlos, con la que determinados historiadores europeos pueden no mostrarse de acuerdo, sí se puede afirmar que el monarca entendía su cargo y función como una responsabilidad «misional» y ello está alentado desde las posiciones y doctrina erasmista.

Para los seguidores de Erasmo en general y para los españoles en particular, era de vital importancia la cuestión de preservar la unidad espiritual cristiana. El lugar ocupado por España



en la comunidad internacional de aquel momento histórico hacía verdaderamente decisivo cualquiera de sus movimientos. La política del XVI giraba, inevitablemente, en torno al eje religioso y Carlos no podía sustraerse a tal demanda, mucho menos cuando fue elegido emperador y en el seno de sus territorios imperiales se desató la herejía luterana.

Desde este momento su obsesión se centró en procurar, por todos los medios, la unidad espiritual de Europa; en evitar, a toda costa, la ruptura de la unidad de la Iglesia. Ahora bien, esta motivación era una de las características esenciales del movimiento erasmista y sólo en el contexto erasmista tiene sentido el proyecto imperial que, de otra manera, tendría que ser considerado absurdo pues, en aquel momento, asistimos al nacimiento de las políticas nacionales inspiradas en las «razones de Estado». «La política imperial es, pues, una política religiosa desde luego, pero de una religiosidad inspirada por la figura de Erasmo»<sup>26</sup>. De hecho, el holandés manifiesta su admiración por la figura del emperador y pone en él sus esperanzas de que un líder más espiritual que temporal lleve a cabo la ansiada reforma. Erasmo dedica a Carlos V su libro *Institutio principis christiani* (Basilea, 1516) donde se contiene una doctrina antitética a la de Maquiavelo pues mantiene la convicción de que un príncipe, si quiere considerarse cristiano, ha de conducir la política según la *philosophia Christi*.

«La idea imperial de Carlos V está directamente inspirada en esa fuente erasmiana. Según ésta, el Imperio es la unidad espiritual cristiana, idea alejada tanto de la concepción clásica del Imperio como de la Monarquía universal que algunos pretendían; en ambos casos, el emperador aparece como *dominus mundi*. Por el contrario, en la concepción de Carlos V, éste se prefigura como rey de la *universitas christiana*, de la que se considera más jefe espiritual que político»<sup>27</sup>.

De hecho, su función estaba muy próxima a la del Papa, sobre todo cuando éste había hecho dejación de sus responsabilidades espirituales convirtiéndose en jefe temporal y, por ende, guerrero.

Afirma Halkin que,

«dans l'*Institution du prince chrétien*, Erasme réfute le machiavélisme et la politique réaliste au nom de l'évangile. Il s'élève contre la toute-puissance de la raison d'État et il s'efforce de dessiner le modèle du prince chrétien. Celui-ci doit être soumis aux lois du Christ car, si le sang du Christ a été répandu pour les petits comme pour les grands, les lois de Christ son obligatoires pour les grands comme pour les petits»<sup>28</sup>.

La idea de la paz es vital en el pensamiento erasmista; el irenismo informa toda su reflexión política sobre el momento presente. Salvar la paz debiera ser el primer deber de los reyes cristianos europeos que tendrían que reconciliarse entre ellos si desearan hacer efectivo el valor evangélico de la paz<sup>29</sup>.

Erasmo escribe la *Querela pacis* en 1517. Como había hecho antes en el *Elogio de la locura*, la Paz es quien habla en primera persona, pero no para alegrarse de su victoria sino para mostrar sus heridas y mover a piedad a fin de suscitar apoyo de las fuerzas morales, la razón, la humanidad, la caridad fraterna. La Paz llama, en primer lugar, a los príncipes, luego a los sacerdotes y a los teólogos para que prediquen el evangelio de la paz; también a los magistrados

y poderosos que pueden aconsejar a los príncipes la moderación y la tolerancia y, por fin, a todos los cristianos para que unan sus fuerzas contra la guerra.

Erasmus pasa revista a la sociedad civil y en todas partes descubre la guerra, pero donde denuncia con mayor insistencia la discordia es en el seno mismo de la Iglesia: escotistas contra tomistas; nominalistas contra realistas; sacerdotes contra sacerdotes; obispos contra obispos y, coronándolo todo, los odios entre las comunidades religiosas. Por otra parte, el escándalo de la guerra era máximo si ésta se producía entre los reyes cristianos; sin embargo, el problema de la paz no se planteaba con urgencia en la conciencia de los pueblos porque éstos consideraban que los conflictos bélicos eran mero juego de príncipes.

El ideal de paz cristiana enarbolado por Erasmo conmovía a muy pocas mentes en Europa, pero, entre ellas estaban el propio emperador Carlos y sus consejeros.

El origen de esta convicción imperial de Carlos V ha sido muy discutido; algunos historiadores la consideraron tardía y no original del monarca sino de su canciller Gattinara, pero la opinión actual la entronca con la formación personal del César Carlos donde pueden rastrearse elementos borgoñones, españoles y flamencos, alemanes e italianos; entre estos elementos está presente el erasmismo pues la vinculación entre el emperador y el erudito holandés no se limita a una deuda lejana con la política sino que llegó a estrecha relación personal en la que Carlos manifestaba veneración por su inspirador.

En cualquier caso, la idea de la unidad europea está fuera del momento histórico. Menéndez Pidal acusa el «alto quijotismo» de la política de Carlos V<sup>30</sup> que, como hemos dicho, contraponía la *universitas christiana* a la *monarquía universal*. No obstante, contenía elementos que se manifestaban como contradictorios, «por un lado resultaba antigua, medieval, al inspirarse en la idea de reavivar el Sacro Imperio, pero, por otro, resultaba demasiado moderna pues en ella se ocultaba el ansia de unidad europea»<sup>31</sup>. En cualquier caso, nació en un contexto adverso, no era el momento histórico adecuado; aquél era el momento de la «razón de Estado», del surgimiento de las nacionalidades, de las monarquías absolutas; en definitiva, era el momento de la fragmentación, no de la unidad.

Finalmente, antes de concluir este apartado, es necesario mencionar lo que constituye el eje del cristianismo interior, considerado como típico del erasmismo. Nos referimos a la metáfora del «cuerpo místico», según la cual todos los miembros de la Iglesia forman un cuerpo cuya cabeza es Cristo; por tanto ha de mantenerse con Él la misma relación que los distintos miembros de un cuerpo mantienen con la cabeza.

Esta metáfora encierra en sí un modo de vida y pensamiento típicamente erasmiano condensado en el concepto *philosophia Christi*<sup>32</sup>. Esta expresión es la más habitual, aunque Erasmo emplea también los términos «filosofía cristiana» o «filosofía evangélica». El término «*philosophia Christi*» proviene de los Padres griegos, autores preferidos del holandés y se refiere ciertamente a una filosofía, pero no como las otras, pues el evangelio es la fuente de su doctrina.

El meollo de esta filosofía es la unión con Cristo y el medio mejor para alcanzarla es el conocimiento de su palabra. La palabra de Dios es un elemento tan simple que todos lo pueden tomar; no hacen falta comentarios o explicaciones que más bien la oscurecen. Por tanto, la tarea urgente es divulgar la palabra de Dios, de modo que ésta no sea patrimonio de intelectuales sino que pueda también verse en manos de mujeres o campesinos.

Sobre la originalidad erasmiana de este concepto ha habido diversidad de opiniones. Eugenio Asensio contradice a Bataillon al afirmar que no se atrevería a considerarla como «delatora de erasmismo»<sup>33</sup>. El tema proviene, evidentemente, de san Pablo, crucial fundamento sobre el que se edifica la doctrina erasmiana y no se ha podido detectar otra fuente más próxima. Maravall<sup>34</sup> alude a san Vicente Ferrer, Francesc Eximenis o Alonso de Cartagena, pero ello no le permite concluir en nada firme, antes afirma que éste «es un tema que se encuentra difuso y en estado de cuasi tópico en la situación espiritual de la baja Edad Media española, en espera de que nuevas corrientes de espiritualidad lo revivificquen»<sup>35</sup>. Esto fue, precisamente, lo que hizo Erasmo al otorgarle a la vieja metáfora un carácter igualitario frente al jerárquico y filial que defendía el Medievo.

«Hay una exaltación de la solidaridad y de la individualidad en este nuevo acercamiento a la idea del *corpus mysticum*. La metáfora lleva implícito un cierto carácter comunitario, pero, dentro de éste -en lugar de resaltar el lugar y función que cada miembro tiene dentro del cuerpo-, lo que se resalta es su condición de miembro en cuanto tal y, por tanto, su sentido de igualdad con los otros, al tiempo que su irrenunciable individualidad. Hay aquí una evidente exaltación del individuo y de su libertad...»<sup>36</sup>.

Esta nueva sensibilidad acerca de la doctrina cristiana caló profundamente en el grupo social de los *crístianos nuevos* pues éstos se encontraban vejados en sus derechos al ser marginados socialmente por causa de la religión de sus padres o abuelos. La medida más ignominiosa que hacía legal esta segregación fue el establecimiento de los «estatutos de limpieza de sangre».

Ciertamente, no era una medida tomada al margen de la sensibilidad popular; es éste un caso clarísimo del acuerdo profundo que existió en la sociedad del siglo XVI entre la mentalidad inquisitorial y el sentir popular. Para los españoles del XVI, los conversos representaban una categoría odiada por su poder económico, su influencia social, su orgullo. De hecho, éstos

«proceden de la burguesía urbana y tienen un nivel cultural bastante elevado; leen, escriben, viajan, se interesan por las discusiones intelectuales o religiosas y, aún cuando son sinceramente convertidos, llevan a su catolicismo unos matices semíticos que preocupan a los inquisidores»<sup>37</sup>.

Por tanto, los conversos se sienten atraídos espiritualmente por un cristianismo interior que ponga su fuerza en la unidad profunda con Jesucristo y admita la igualdad para todos sus miembros. El examen de la obra de numerosos conversos o descendientes de conversos tales como Luis Vives, fray Luis de León, Francisco de Vitoria, Mateo Alemán, fray Bartolomé de Las Casas o Miguel de Cervantes, nos muestra la coincidencia en ellos de la defensa de un cristianismo esencial y tolerante. Esto es algo que, como tendencia y sin caer en generalizaciones, parece muy claro.

Bataillon plantea en este sentido la tesis de si

«en España, el paulinismo no habrá tenido exactamente el sentido universalista que defendía el Apóstol de los Gentiles frente a la Sinagoga, y si el enaltecer el

cuerpo místico no habrá tenido aquí algo de reacción contra el prejuicio de la limpieza de sangre en que 'se encastillaban', como dice Venegas, los cristianos viejos ufanos de su linaje, imitadores inconscientes (en su antijudaísmo) del viejo racismo judío»<sup>38</sup>.

Las investigaciones de Américo Castro confirman esta hipótesis pues sus trabajos ponen de manifiesto que la intolerancia y el dogmatismo de los cristianos viejos sirvieron de estímulo para provocar un cristianismo universalista e interiorizado de los cristianos nuevos<sup>39</sup>.

### 3. Fases del erasmismo en España

Al describir la situación del erasmismo en España, es inevitable hacerlo desde la situación de esplendor que esta doctrina experimentó durante la primera mitad del siglo XVI. Es lo que he hecho hasta ahora. En ese periodo de tiempo las figuras erasmistas se encuentran abundantemente, Alfonso de Valdés no está solo. Hacer una lista completa de los erasmistas españoles sería interminable: Luis Vives; Juan de Vergara (traductor de los Libros Sapienciales de la Biblia Políglota); Luis Núñez Coronel, amigo de Vives; Cristóbal de Villalón, autor de *El Crotalon*; Andrés Laguna; Bernardino Tovar; fray Alonso de Virués; Miguel de Eguía (impresor)... Sin duda, con ellos florecía el erasmismo protegido por los arzobispos Fonseca de Toledo, Manrique de Sevilla y Carranza de Toledo, a quien más tarde juzgará la Inquisición.

Sin embargo, no todo el siglo XVI mantendrá hacia la doctrina de Erasmo la misma actitud de ensalzamiento y alabanza. No podemos olvidar que el erasmismo fue una doctrina controvertida que despertó, sin duda, fervorosas adhesiones, pero también enemistades acérrimas especialmente entre los teólogos y las órdenes religiosas.

Los enemigos del erasmismo ya había conseguido que se celebrase en 1527, una junta en Valladolid donde un grupo de teólogos sometió «a juicio» esta doctrina; sin embargo, el movimiento salió, en esta ocasión, fortalecido, sucediendo a continuación la expansión a la que antes hemos aludido.

No obstante, las cosas empezaron a cambiar a partir de 1536 con la muerte de Erasmo. Entre esta fecha y 1566 sucede lo que Bataillon llama «un cambio de atmósfera» que se constituye en giro radical entre 1556, año de la abdicación de Carlos V y 1563 en que se clausura el Concilio de Trento.

Comienzan los procesos contra Juan de Vergara y María Cazalla y las persecuciones contra Bernardino Tovar, Miguel de Eguía, fray Alonso de Virués...; en consecuencia surge

«un erasmismo más cauto y suspicaz que trata de pegarse al terreno, no llamar demasiado la atención, y donde se presta más atención al problema de la justificación por la fe y del beneficio de Cristo que a las críticas contra monjes y frailes y a la exaltación del evangelismo depurado de ritos y ceremonias»<sup>40</sup>.

No era para menos. A medida que el movimiento protestante en Europa se radicaliza y el enfrentamiento con la jerarquía católica se hace más patente, crece la sospecha de ésta sobre aquellos otros movimientos que pudieran tener semejanza con los herejes. Uno de éstos será, evidentemente, el erasmismo, sobre el que cae, primero, la sospecha y luego la persecución

generalizada, culminándose ésta con la inclusión en el *Índice* de muchas obras de Erasmo en 1569.

La inquisición española actuó contra el erasmismo en solidaridad con la defensa general del catolicismo contra el peligro protestante. Cuando las obras del holandés se prohibieron, la corriente erasmista perdió el importantísimo soporte de la lectura. Sin embargo, sería un error creer que la influencia erasmiana quedó condenada a la desaparición, ya que esto hubiese supuesto hacer desaparecer casi instantáneamente de la circulación, las obras afectadas destruyéndolas materialmente. De la persecución inquisitorial lo que nació fue la ley del silencio, el miedo paralizante que enrareció y degradó el ambiente intelectual humanista, ya que, por una parte, el ser sospechoso de herejía constituía inmediatamente una deshonra y, por otra, pesaba sobre todos los ciudadanos la obligación moral de delatarse unos a otros por delitos de fe<sup>41</sup>. Desde entonces, las voces erasmianas bajan de tono y el erasmismo, soterradamente, prolonga su influencia, sin atreverse siquiera a confesar su nombre.

Podríamos preguntarnos cómo es posible pasar del éxito más rutilante al fracaso más estrepitoso. Ciertamente, en esta evolución, concurren varios factores; el primero de ellos, de naturaleza religiosa, que ya he apuntado, fue el triunfo definitivo de la herejía protestante en los países centroeuropeos y su consecuente separación de Roma. Este hecho tuvo enormes repercusiones políticas y, en el caso de Carlos V, estas repercusiones lo fueron también personales.

La Reforma había planteado al emperador un problema gravísimo; se trataba para él de conservar a la vez la unidad religiosa de la cristiandad y la unidad política del Imperio. Consiguió, más o menos, el segundo objetivo, pero fracasó totalmente en el primero. Carlos V perseguía el objetivo de reunir un concilio general para reformar la Iglesia y mantener la unidad religiosa. Hasta 1541 intentó seguir con los luteranos una política de conciliación, pero después de esa fecha, en Ratisbona, sobrevino la ruptura. Desde aquel momento, el emperador parece aceptar la ruptura religiosa y procura mantener sólo la unidad del Imperio.

El concilio se reúne, por fin, en Trento en 1545, pero, en realidad, llega demasiado tarde, como lo prueba la ausencia de los luteranos. Todavía habrá de pasar el emperador por acciones bélicas (Mühlberg, 1547), reuniones (Dieta de Augsburgo, 1548) y traiciones como la Mauricio de Sajonia hasta llegar a la paz de Augsburgo (1555) en que se proclama la libertad religiosa de los estados componentes del Imperio<sup>42</sup>. Todos estos acontecimientos, que fueron verdaderamente conflictivos, dejaron en el emperador una amargura, nacida del fracaso de sus mayores ilusiones, que lo condujo a la abdicación, al año siguiente, situación en la que permanece sólo dos años pues muere en 1558.

El Imperio, como tal, desaparece y Felipe II hereda sólo la corona española. España cambia profunda y rápidamente de clima espiritual; la política del monarca estará basada en la identificación de los intereses españoles con los de la religión católica en Europa; por otra parte, la radicalización de las posturas eclesiásticas enrarecerá el ambiente religioso y cultural. Así pues, no puede explicarse esta metamorfosis únicamente por la elevación al trono del hijo de Carlos. Junto al emperador envejece y muere toda su generación: Alfonso de Valdés (1532); Vives (1540); Juan de Valdés (1541); Virués (1545); Vergara (1557); Mateo Pascual (1553); Andrés Laguna (1559)... y, sobre todo, Europa entera ha llegado a un momento crítico en que los acontecimientos se precipitan una vez roto el equilibrio inestable.

El sueño del irenismo, de la paz a pesar de todo, pierde el apoyo temporal que había tenido en la política imperial.

«El erasmismo había vivido de repudiar el cisma, de decir *no* a la intransigencia protestante y de mantener contra la intransigencia católica la exigencia de una doble reforma: la de la Iglesia y la de la fe. La intransigencia protestante había vencido. Era tiempo para la intransigencia católica de tomar más clara conciencia de sí misma»<sup>43</sup>.

Esta intransigencia fue especialmente notable en el papa Paulo IV, nombre que tomó el cardenal Carafa al acceder al trono pontificio tras la súbita muerte de su antecesor Marcelo II en 1555. Paulo IV desarrollará una política basada en el refuerzo de la figura del papa mostrada con severidad indomable ante cualquier otro poder o circunstancia.

«...Sus convicciones sobre este punto eran demasiado absolutas. Carecerá de flexibilidad, de mesura, del sentido de la oportunidad y se atraerá las desgracias más increíbles, debido a esta confianza demasiado ciega en la pureza de sus intenciones y en la sublimidad de sus puntos de miras. Pondrá demasiado alta y demasiado por encima de su tiempo la dignidad que conviene al pontífice»<sup>44</sup>.

No obstante, el papa tenía también grandes cualidades: poseía gran capacidad intelectual y conocía la ciencia teológica en profundidad, era recto, leal y fervoroso. Pero su severidad indomable le atrajo gran impopularidad. Paulo IV intentó reformar la Iglesia por vía de autoridad, por tanto, no volvió a convocar el concilio interrumpido a la muerte de Julio III en 1555; consideraba que él mismo podía acometer la cuestión de la reforma eclesial. Manifestó una franca hostilidad contra los *spiritualli* y ello marcó la política que se seguirá en España contra luteranos e iluminados.

Melchor Cano será el teólogo que habría de jugar un papel trascendente en la defensa de la ortodoxia católica en nuestra patria y arremeterá especialmente contra jesuitas y dominicos. Por su parte, el nuevo arzobispo de Sevilla, Fernando de Valdés, inquisidor general, perseguirá decididamente a los erasmistas. La severidad de la Inquisición no se hace esperar y aumenta el rigor de las pesquisas y las sentencias. Hacia 1558 se detectan algunos núcleos pietistas que son considerados sospechosos de protestantismo en Valladolid, Salamanca, Palencia, Zamora, Toro, Logroño, Sevilla. Muchos mueren en la hoguera por delitos que años antes se hubieran expiado mediante breves penitencias. El caso más resonante es el del arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza que hubo de pasar diecisiete años de prisión (1559-1576) acusado de sospechoso de herejía<sup>45</sup>.

Los grupos considerados heréticos estaban compuestos tanto por gente de baja extracción social como por personajes relevantes: canónigos, predicadores, doctores, bastantes licenciados y bachilleres, frailes, monjas, algún noble... La calidad de estos miembros y sus relaciones y organización hicieron creer a la opinión pública y a los más altos responsables (emperador, inquisidor general) que se trataba de un colectivo más numeroso e importante de lo que en realidad era, de manera que tanto el pueblo como las autoridades reaccionaron violentamente. Como afirma Tellechea,

«la sociedad española sufrió un auténtico trauma, del que no estuvo ausente cierta sensación de humillación, particularmente en el ánimo de Carlos V. Hasta ese momento había vivido del orgullo de pertenecer a un rincón de la cristiandad no mancillado por la herejía ni por las luchas religiosas intestinas. De pronto se descubría la presencia de enfermedades secretas (...) Los ánimos encolerizados no son propicios a los matices. Desde el punto de vista religioso, fueron considerados como heréticos. Y lo que es más importante, en el ámbito de los resortes de poder, es decir, desde el punto de vista político, fueron considerados como rebeldes, sediciosos, alborotadores, perturbadores de la paz pública y hasta bellacos y traidores»<sup>46</sup>.

Tellechea continúa expresando la activa y dura participación de Carlos V reclamando el castigo para los herejes. A juicio del investigador, esta agresividad pone de manifiesto el íntimo sentimiento de fracaso en el monarca;

«tras una vida gastada en el más denso sentido de la palabra en la lucha antiprottestante, tanto con intentos conciliadores como en acciones bélicas, el descubrimiento de cabezas de la temida hidra a pocos kilómetros de su retiro excitó la sensibilidad del emperador más de lo que se podría esperar de su fama de liberal y tolerante»<sup>47</sup>.

Finalmente, en 1559, Valdés promulga el *Catalogus librorum qui prohibentur*, un *Índice* donde se prohíben obras de Juan de Ávila, Francisco de Borja o fray Luis de Granada. Erasmo también es incluido en el *Índice*, pero su obra no se prohíbe totalmente. Diez años después, Roma promulga un nuevo *Índice* y en 1571 aparece otro en Amberes en el que Erasmo figura completamente expurgado de sus proposiciones más discutidas.

El Concilio no logró una reforma a gusto de todos; unos la consideraron estrecha y cobarde y otros demasiado amplia y osada. Trento sirvió para agrupar esfuerzos diseminados, llegar a la concordancia en no pocos puntos doctrinales y proporcionar una nueva disciplina eclesial, pero no todos los problemas pudieron ser resueltos en el concilio, de manera que tanto el progreso dogmático como la reforma de los abusos habrá de realizarse con lentitud.

La Contrarreforma quiso ser una oposición a la Reforma protestante sin oponerse a la nueva mentalidad renacentista. La reforma católica se presenta como un intento de salvar lo más preciado del Renacimiento y ello no puede ser sino la defensa de la libertad. Por su parte, la Contrarreforma española, bastante influida en algunos aspectos por la espiritualidad ignaciana, pone su acento en la actividad, la obediencia, las obras y las instituciones.

De este modo, entre la represión de la herejía (y tras ella de todos los sospechosos) y la estabilización del cuerpo social de la Iglesia, al haberse formulado la doctrina una vez más para defenderla de interpretaciones erróneas, transcurrió la segunda mitad del siglo XVI.

En España, el naciente protestantismo fue arrancado de raíz, pero aún quedó la persecución de las ideas bajo la inducción del miedo; la prohibición de las lecturas en el *Índice* de 1559 supuso un duro golpe para la floreciente literatura catequética, pastoral y espiritual. En verdad corrían los «tiempos recios» pues el miedo produjo reacciones cerradas y ruptura de todo diálogo; de esta mentalidad no fueron víctimas los protestantes, pues ya no los había, sino los

católicos y, de entre ellos, los erasmistas no se llevaron la mejor parte. Comienza el erasmismo clandestino de medias palabras que dice sin decir del todo.

## NOTAS

1. La bibliografía sobre Erasmo y el erasmismo es muy abundante, consigno aquí las obras que he utilizado especialmente: M. Bataillon: *Erasmo y España*, México, FCE, 1966, 2ª ed. en español y *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 1977; J.L. Abellán: *Historia crítica del pensamiento español. La Edad de Oro (siglo XVI)*, t.2, Madrid, Espasa-Calpe, 1979 y *El erasmismo español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982; M. Revuelta Sañudo (ed.) y C. Morón Arroyo: *El erasmismo en España*, Ponencias del Coloquio celebrado en la Biblioteca Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio, 1985, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986; L. Febvre: *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Barcelona, Martínez-Roca, 1970; M. Avilés: *Erasmo y la Inquisición* (El libelo de Valladolid y la apología de Erasmo contra los frailes menores), Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980; Ricardo García-Vilanova: *Loyola y Erasmo*, Madrid, Taurus, 1965; Pierre Mesnard: *Érasme ou le christianisme critique*, Paris, Seghers, 1969; Léon-E. Halkin: *Érasme et l'humanisme chrétien*, Paris, Editions Universitaires, 1969; Stefan Zweig: *Erasmo de Rotterdam. Triunfo y tragedia*, Barcelona, Juventud, 1961. Sobre aspectos más específicos del pensamiento erasmista, vid. Albert Rabil: *Erasmus and The New Testament: The Mind of a Christian Humanist*, San Antonio, Trinity University Press, 1972; James A. Tracy: *The Politics of Erasmus. A Pacifist Intellectual and His Political Milieu*, Toronto, University of Toronto Press, 1978; Eugenio Asensio: «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», *RFE*, 36, 1952, 31-99; Antonio Vilanova: *Erasmo y Cervantes*, Barcelona Lumen, 1989.

2. J. L. Abellán: *Historia crítica del pensamiento español*, cit., pág. 35.

3. *Ibidem*, pág. 47. Se basa en Alonso de Castro: *Historia de los protestantes españoles*, Cádiz 1851, cap. «Pintura del verdadero carácter religioso de los españoles del siglo XVI» y M. Menéndez Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. III.

4. No fue Cisneros el único en abordar el problema de la formación del clero. Existe un grupo de hombres que se plantean el problema de fundar instituciones teológicas, amparar a teólogos y fomentar la dedicación de los mismos a la ciencia divina, cuando ésta, desprestigiada, se reducía a disputas escolásticas conventuales entre las distintas órdenes religiosas, por ejemplo Juan López de Medina, fundador del Colegio Universitario de Sevilla; Diego de Deza, Juan de Ávila; Pedro González de Mendoza, fundador del Colegio de Valladolid; Alonso de Burgos del de Palencia, etc., etc. La renovación teológica es un empeño que se aborda desde muchas perspectivas, unas más avanzadas que otras y constituye un proceso complejo en el que se incluyen aquellos que emprenden el camino de la crítica textual, los que predicán la vida interior de acuerdo con el evangelio, los preocupados por el problema del método teológico, etc. Citamos especialmente a Cisneros porque Alcalá abrió las puertas al erasmismo al acogerlo especialmente como doctrina renovadora. Vid. Ricardo García-Vilanova: *Loyola y Erasmo*, cit., págs. 53 y ss. y, sobre todo, M. Andrés: *Historia de la teología española*, t.I, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983.

5. M. Andrés: *Op. cit.*, pág. 586. El caso más famoso se refiere al enfrentamiento entre Nebrija y Diego de Deza. Nebrija compuso dos serie de *quinquagenas* o estudio de cincuenta temas o pasajes bíblicos; la primera serie fue secuestrada por Deza. Los teólogos acusaron a Nebrija de interpretarlo todo desde la gramática y de intentar corregir la Vulgata por su cuenta.

6. *Ibidem*, pág. 600.

7. Fueron los Reyes Católicos los que promovieron la reforma de todos los monasterios en España, reforma autorizada por el papa Alejandro VI en 1494. Otros documentos pontificios posteriores parecen aludir a la reforma de todas las órdenes, pero donde se halla atestiguada la acción reformadora de Cisneros



es únicamente en el seno de la orden franciscana. Vid. J. García Oro: *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, CSIC, 1971.

8. Aspecto ampliamente estudiado por M. Bataillon, cfr. *op. cit.*, págs. 108-182, n. 23.

9. Es éste un movimiento complejo y bastante fuerte que tiene sus raíces en la *devotio moderna* de la última Edad Media; para ellos la vía de unión con Dios se basa en el amor desinteresado y en la experiencia personal, conduce a la inacción, al quietismo que se conoce con el nombre de *dejamiento*. Éste constituye el núcleo de la doctrina alumbrada y se entiende como un método crítico de negación del entendimiento en todos sus aspectos. El movimiento iluminista se caracteriza, pues, por su antiintelectualismo, lo cual lo diferencia de los *recogidos* (franciscanos) y de los erasmistas; sin embargo, en el iluminismo español, Bataillon aprecia una influencia considerable de los libros de Erasmo, aunque esa influencia se restrinja a los medios letrados; se ve claramente, por ejemplo, en el obispo Cazalla. Para los recogidos, la vía de unión conlleva una atención a Dios que no está ausente de doctrina, además valoran la oración vocal, denostada por los iluministas.

10. Para más información sobre el movimiento iluminista vid. el estudio fundamental de A. Márquez: *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, 2ª ed., Madrid, Taurus, 1980 y F.J. Campos y Fernández de Sevilla: *Lamentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI* (Religión, economía y sociedad, según las «Relaciones topográficas de Felipe II»), Madrid, Ediciones Escorialenses, 1986.

11. «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», *RFE*, 36, 1952, 31-99.

12. En *Loyola y Erasmo*, cap. III: «Íñigo de Loyola y los alumbrados de Alcalá», *op. cit.*, págs. 81-96.

13. En *Erasmo y España*, cit., pág. 191.

14. P. Mesnar: *Érasme ou le christianisme critique*, Paris, Seghers, 1969, pág. 25.

15. M. Bataillon: *Erasmo y España*, cit., pág. 805.

16. *Ibidem*.

17. Alfonso de Valdés constituye un exponente claro del erasmismo español, señalado especialmente por la cuestión política. En cambio, el pensamiento de su hermano Juan avanza por derroteros claramente heréticos a lo largo de su vida; obras capitales de Alfonso de Valdés son: *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, ed. y notas de F. Montesinos, Madrid, Ed. de La Lectura, 1928; vid. también la ed. preparada por J.L. Abellán en Editora Nacional, Madrid, 1975; *Diálogo de Mercurio y Carón*, ed., int., y notas de Rosa Navarro Durán, Barcelona, Planeta, 1987.

18. M. Bataillon: *Erasmo y España*, cit., pág. 365.

19. *Ibidem*, pág. 368.

20. A. de Valdés: *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, Madrid, Editora Nacional, cit., pág. 97.

21. M. Bataillon: *Op. cit.*, pág. 377.

22. No dejaremos de citar aquí la reacción explosiva que la obra de Alfonso de Valdés suscitó en el nuncio Castiglione. El manuscrito del *Diálogo*, aún sin imprimir, se difundió en copias rápidamente y el nuncio no tardó en acusarlo de contener herejías. Llevó el asunto ante el emperador, pero como éste no parecía muy empeñado en llevarlo adelante, lo presentó ante el inquisidor general Manrique quien, después de leer la obra, no encontró en ella nada reprochable (Cfr. M. Bataillon: *Op. cit.*, pág. 15.).

23. *Diálogo de Mercurio y Carón*, ed. de Rosa Navarro Durán, cit., pág. 15.

24. Afirma Margarita Morreale: «Como discípulo de Erasmo y abogado del cristianismo interior ha de explicar, en términos de reforma universal de la Iglesia, uno de los sucesos más paradójicos que hayan afligido a la cristiandad» en «El *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* de Alfonso de Valdés. Apostillas formales» *Boletín de la RAE*, XXXVII (1957), pág. 395.

25. Rosa Navarro Durán: *Int. cit.*, pág. XXXVIII.

26. J.L. Abellán: *Historia crítica...*, cit., pág. 70.

27. *Ibidem*, pág. 71.

28. L.E. Halkin: *Érasme et l'humanisme chrétien*, Paris, Editions Universitaires, 1969, pág. 90.

29. «Pour sauver la paix, il faut réconcilier les souverains et leur enlever le droit exorbitant de décider seules de la guerre, il faut aussi faire prendre conscience aux hommes de leur solidarité profonde et stabiliser les frontières» (*Ibidem*).

30. En *Idea imperial de Carlos V*, Madrid, Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid, 1963, pág. 28.

31. J.L. Abellán: *Op. cit.*, pág. 89.

32. Sobre este tema, vid. E.W.Kohls: *Die Theologie des Erasmus*, 2 vols. Bäle, 1966 y J.P.Massaut: «Humanisme et spiritualité chez Érasme» en el *Dictionnaire de spiritualité*, t.7, Paris, 1969.

33. *Art. cit.*, pág. 63.

34. J.A. Maravall: «La idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo» en *Estudios de Historia del pensamiento español*, Madrid, 1967.

35. *Ibidem*, pág. 200.

36. J.L. Abellán: *Historia crítica...*, cit., pág. 69.

37. J. Pérez: «España Moderna(1474-1700). Aspectos políticos y sociales» en *Historia de España*, dirigida por M. Tuñón de Lara, t. 5, Barcelona, Labor, 1982, pág. 205.

38. M. Bataillon: *Erasmus y España*, cit., pág. XV.

39. Cfr. Américo Castro: *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid, 1970.

40. J.L. Abellán: *Op. cit.* pág. 53.

41. Cfr. M. Bataillon: *Erasmus y el erasmismo*, op. cit., págs. 166-176.

42. Cfr. J. Pérez: *Op. cit.*, págs. 191-192 y E. Moreau, P. Jourda y P. Janelle: *La crisis religiosa del siglo XVI*, vol. XVIII de *Historia de la Iglesia*, dirigida por A. Fliche y V. Martin, Valencia, Edicep, 1978. Vid. también L.J. Rogier y otros (eds.): *Nueva historia de la Iglesia*, t. III: *Reforma y Contrarreforma*, por H. Tüchle, Madrid, Cristiandad, 1966.

43. M. Bataillon: *Erasmus y España*, op. cit., pág. 701. Sobre el tema del luteranismo en España, vid. M. Andrés: *Reforma española y Reforma luterana*, Madrid, 1975 e *Historia de la teología española*, t. I, op. cit., págs. 579-711. También el capítulo «La reacción española ante el luteranismo» en J.I. Tellechea: *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias*, Salamanca, 1977 y R. García-Villoeslada: *Historia de la Iglesia en España*, t. 3-2, Madrid, BAC Maior, 1979-1982.

44. L. Cristiani: *Trento*, vol. XIX de *Historia de la Iglesia*, cit., pág. 178.

45. El caso está amplia y exahustivamente estudiado por J.I. Tellechea: *El arzobispo Carranza y su tiempo*, 2 vols., Madrid, Guadarrama, 1968. Vid. también *Tiempos recios*, cit.

46. J.I. Tellechea: «La reacción española ante el luteranismo» en op. cit., pág. 29.

47. *Ibidem*.

\* \* \*