

# EN TORNO DE DESIDERIO ERASMO Y DE LAUS STULTITIAE

*Dr. Juan Diego Moya Bedoya*  
Profesor UCR

---

*Recibido mayo 2008 • Aceptación julio 2008*

*Texto escrito para la conmemoración de Laus Stultitiae, con motivo del quingentésimo aniversario de su concepción. Fue parcialmente leído en la tarde del 21 de mayo de 2008, en el auditorio de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Costa Rica. La cordial invitación a dictar una conferencia acerca de Laus Stultitiae fue extendida por los distinguidos profesores e investigadores Lic. Andrés Gallardo y Lic. Manuel Ortega A., de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional.*

## **Resumen:**

El presente artículo aborda el Elogio de la Estulticia, con motivo del quingentésimo aniversario de su concepción. El artículo se ocupa del humanismo erasmiano, del humanismo de la Biblia y de la filosofía de Cristo (*philosophia Christi*), tanto como de la indefectible animadversión erasmiana respecto de la filosofía y la teología escolásticas, paladina en el legendario opúsculo erasmiano.

**Palabras clave:** Humanismo, filosofía de Cristo y estulticia.

## **Abstacc:**

This paper concerns Erasmus' Praise of Folly, because it was conceived five hundred years ago. This paper reflects on Erasmus' humanistic approach to textual productions and realities, erasmian Bible humanism and Erasmus' philosophy of Christ. Additionally, it refers to erasmian indefectible animadversion against scholastic philosophy and theology, manifest in the short book finally edited in 1511.

**Key Words:** Humanism, philosophy of Christ and folly.

## 1. Apuntamientos liminares a propósito de las humanidades

El humanismo pretendía promover el estudio del latín y el griego, en los textos de sus mejores expositores literarios. Propiciaba, asimismo, el desprendimiento respecto de los innúmeros y ociosos comentarios medievales en prosa y en verso. Son éstas las *humaniores litterae*, centradas en las bellas letras. Los humanistas, protagonistas de la *renascentia*, pretendieron no innovar sino, antes bien, restaurar las antigüedades en su prístina impolución. Erasmo de Rotterdam mismo advirtió, mediante la enunciación de una paradigmática divisa, que *vetera instauramus, nova non prodimus* (=Instauramos las cosas antiguas, no hacemos progresar las nuevas) (cf. M. de Gandillac, 1997: 18). Semejante enunciado es mucho más una anúteba que un sereno apotegma –digno, por cierto, de figurar en uno de los virtuosos emblemas (=empresas) de la época.

Cuando Desiderio Erasmo descubrió los textos clásicos, muchos de ellos no habían sido objeto de edición. Erasmo conoció infinidad de obras solamente manuscritas, o bien en versiones incunables (cf. Léon-E. Halkin, 1971: 86). El *Ciceronianum* propugnó un clasicismo moderado y orientado; moderado, puesto que sacudía toda huella de paganismo; orientado, toda vez que si Marco Tulio Cicerón hubiese vivido en los días del renacimiento, habría profesado una elocuencia cristiana. Tal fue el parecer de Erasmo, quien se propuso transponer la inspiración romana de Tulio en una inspiración de carácter cristiano. Erasmo tendió hacia la articulación de un humanismo cristiano (cf. Halkin, 1971: 92).

En su crítica de una piedad en demasía emparentada con la superstición, Erasmo se mostró revolucionario y tradicional; tradicional, en cuanto sus reservas fueron las mismas que las de los mejores espíritus de su época (cf. Halkin, 1971: 152). Por ejemplo, Erasmo, tanto como Thomas More y Guillaume Budé, no negó el valor religioso de las peregrinaciones. Empero, prefirió expresiones más íntimas de la piedad (cf. Halkin, 1971: 158, 159).

El teólogo Erasmo antepuso, a la dialéctica sutil, el estudio de las lenguas sacras. No debe haber teología alguna sin exégesis, ni exégesis sin estudio filológico. La literatura profana ha de estudiarse con antelación. Erasmo creyó en el papel propedéutico de las bellas letras, es decir, las *amoenitatis disciplinae*, cuyo estudio debe orientarse hacia la síntesis de la cultura clásica y la religión cristiana (cf. Halkin, 1971: 163, 164).

Jesucristo, en conformidad con la erasmiana *philosophia Christi*, es la *renascentia* misma, la restauración y la renovación de nuestra caída naturaleza (cf. Erasmo, 1932: 462).

Como sabemos muy bien, la *humanitas* de los gentiles se contrapuso a la *barbaritas*; la de los cristianos medioevales, a la *divinitas*, la cual fue conceptualizada como el estudio de las Sacras Escrituras y de la literatura patristica. Desde el punto curricular y epistemológico de vista de los humanistas renacentistas, es decir, los de la *renascentia*, los *studia humaniora seu studia humanitatis* son aquellos que posibilitan la transfiguración del *homo* en *homo humanus*. De lo contrario, el hombre es, meramente, el deleznable *homo barbarus* (cf. J. Lafaye, 2005: 25). Los *studia humanitatis* posibilitan la culminación perfecta de la *romanitas*, la cual deviene *humanitas*, esto es, la versión latina de la *paideía*. La adquisición de ésta última ennoblecía la *virtus populus romani* (Loc. cit.). En su *Über den Humanismus* (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1949), Martin Heidegger (1889-1976) escribió que del cultivo de la *humanitas* derivose un *ens* específicamente *romanum*, fruto del encuentro de la *Römertum* con la cultura del tardío helenismo. En realidad, el renacimiento de los siglos XIV y XV fue la *renascentia romanitatis* (en Lafaye, 2005: 25). Atendamos a las precisiones mismas (*verbatimim*) de Martin Heidegger:

En la época de la república romana se piensa, y se aspira a ella expresamente, por vez primera y bajo su nombre, la *humanitas*. El *homo humanus* se sitúa frente al *homo barbarus*. El *homo humanus* es aquí el romano, que eleva y ennoblece la *virtus* romana mediante la “incorporación” de la *paideía* tomada de los griegos. Los griegos son los griegos del helenismo, cuya cultura fue enseñada en las escuelas filosóficas. Esta cultura se refiere a la *eruditio et institutio in bonas artes*. La *paideía* así entendida fue traducida por “*humanitas*”. En Roma encontramos nosotros el primer humanismo. De ahí el que éste sea un fenómeno específicamente romano, surgido del encuentro de la romanidad con la cultura del helenismo. El llamado Renacimiento de los siglos XIV y XV en Italia es una *renascentia romanitatis*. Porque lo que importa es la *romanitas*, se trata de la *humanitas*, y por eso de la *paideía* griega. Pero lo griego se ve en su figura tardía y esta misma romanamente. También el *homo romanus* del Renacimiento está en contraposición con el *homo barbarus*. Sin embargo, lo in-humano es ahora la pretendida barbarie

de la escolástica gótica de la Edad Media (Heidegger, 1970: 15).<sup>1</sup>

Los humanistas del *quattrocento* fueron suficientemente audaces como para proclamar, vehementemente y sin rebozo alguno, la equipolencia de las bellas letras, concebidas como *litterarum amoenitates*, y las *severiores disciplinae* (cf. J. Lafaye, 2005: 26), a saber: el derecho, la medicina y la teología. Henos en presencia de un acto de inimaginable arrogancia, propio de los gramáticos, hasta entonces enclaustrados dentro del estudio de la morfología y la sintaxis de la lengua latina (cf. Lafaye, 2005: 27).<sup>2</sup>

Los humanistas adhirieron a tesis muy diversas, con arreglo a las cuales la historia es una producción del espíritu humano. Lo anterior puede replantearse así: la historia y el estado constituyen el escenario de la humana autoconstitución. Merced a su autoproducción, la persona humana perfecciona su propia naturaleza, proceso que debe acaecer, necesariamente, en el seno de la *civitas*. Eximios humanistas como Leone Battista Alberti (1404-1472), por ejemplo, concibieron al hombre político bajo la especie de artista antonomástico. El hombre realiza su propia esencia actuante en el marco de la interacción política. En un marco de reflexión como el presente, harto propicio al encomio de lo conativo, el cultivo de las *humaniores litterae*, tabernáculo del ideal antropológico legado por la antigüedad grecolatina, cobró plenitud de sentido.

Muy en acuerdo con la tesis de los *self-made men* consagrados a las humanidades, en el prefacio de *Vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades* el anónimo autor advirtió la dignidad o, por mejor decir, virtud implicada por el ascenso, cuando la cuna del agente ha sido oscura. Vicio y vileza implica –como habría podido afirmar en *Il Principe* (1513) Niccolò di Bernardo Machiavelli (1469-1527)-, en cambio, el desplome, en la medida en que la cuna haya sido aristocrática. Han hecho mucho más aquellos que, sin haber contado con el auxilio de la volteriana Fortuna, han

<sup>1</sup> La *humanitas* ciceroniana posee el sentido de la dignidad de la propia personalidad (cf. J. E. Guier E., 1999: pp. 182, 183). Asimismo remite, semánticamente, al reconocimiento de la personalidad de los demás, y de su derecho de cultivarla.

<sup>2</sup> El doble proceso de reacción de los gramáticos humanistas contra la tardía y obsoleta escolástica, y de ésta contra aquellos, constituye el núcleo de la historia intelectual del renacimiento. Rodrigo de Sánchez Arévalo (quien nació en Segovia y fue, según el decir del muy erudito Francisco Rico, *el buen carcelero de los humanistas romanos en Santángelo* [Rico, 1970: p.112]), retardatario *avant la lettre* y autor del *Speculum Humanae Vitae* (Roma, 1470), sugirió, insidiosamente, que los *studia humanitatis* habrían debido recibir la denominación de *studia vanitatis* (cf. Lafaye, 2005: p. 28).

finalmente aportado con éxito. Han sabido conjuntar, como el príncipe maquiavélico (según el xviii capítulo de *Il Principe*), la maña y la fuerza. He aquí las palabras de Lázaro González Pérez, narrador protagonista de *Vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*:

Y pues vuestra merced escribe se le escriba y relate el caso muy por extenso, parecióme no tomarle por el medio, sino del principio, porque se tenga entera noticia de mi persona. Y también porque consideren los que heredaron nobles Estados cuán poco se les debe. Pues, Fortuna fue con ellos parcial, y cuánto más hicieron los que, siéndoles contraria, con fuerza y maña remando, salieron a buen puerto (de Tormes, 1972: 4).

En conformidad con la antropología filosófica elaborada, con base en los precedentes grecolatinos, por los humanistas renacentistas, Lázaro reivindicó la dignidad intrínseca de quien, con fundamento en sus propios (por lo general precarios y magros) medios, elévase hasta una posición prominente; o, cuando menos, boga hasta aportar. Maquiavelo asumió una antropología (idénticamente mundana y profana) *grosso modo* indiscernible de la anterior, al acometer la formulación de un prototipo de hombre político auténticamente eficaz; por ende, políticamente *virtuoso*. He aquí el presupuesto antropológico que subyace, por ejemplo, bajo el texto<sup>3</sup> consagrado al examen de cómo el duque Valentino (1475-1507) se apoderó, en Sinigaglia (cf. el capítulo viii de *Il Principe*), de las personas de sus más enconados adversarios y detractores, *scil.*: los *condottieri* Vitellozzo Vitelli, Liverotto Firmano, etc. (1969: 689). Con mucho mayor diafanidad exprese,

<sup>3</sup> El texto intitúlase *Descrizione del modo tenuto dal duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, il signor Pagolo e il duca di Gravina Orsini* (U. Mursia Editore, Milano, 1969). En la página 689 se plantea que los adversarios del incontenible duque Valentino, quien parecía aspirar a la reunificación, bajo su soberanía, de la península itálica, reuniéronse para disputar sobre su incoercible acrecentamiento (en cuanto a poder político y marcial), y respecto de los medios idóneos para contenerlo.

A la virtud, maquiavelianamente conceptuada, de un príncipe o de un *condottiero*, no empece, en absoluto, el recurso al facino. En el espléndido escrito alusivo al tirano luqués de los siglos XIII y XIV, Castruccio Castracani (*La vita di Castruccio Castracani da Lucca descritta da Niccolò Machiavelli*), reiterose algo semejante a lo anteriormente referido: las realizaciones políticas ciertas y diurnas son las inmediatamente dependientes del quehacer del propio príncipe y de su virtud (=de su voluntad eficaz y de su aptitud para incidir, con adecuación, feracidad y plasticidad, sobre el entorno político). En orden a adecuarse al paradigma del príncipe maquiaveliano, es menester contar con ingenio y prudencia (cf. Machiavelli, 1969: p. 346). En acuerdo con Maquiavelo, en Castruccio la gracia acrecentábase con el transcurso de los años; en toda circunstancia hacía mostración de ingenio y de prudencia. Si la fortuna le hubiese sido propicia hasta el final, habría sido un segundo Alejandro III de Macedonia.

el presente presupuesto activista, en el séptimo capítulo de el afamado *Il Principe*, donde son encomiados Francesco Sforza y Cesare Borgia.<sup>4</sup>

## 2. Desiderio Erasmo de Rotterdam

Pomponius Laetus cognatis et propinquis suis salutem. Quod petitis fieri non potest. Valete  
(en J. Burckhardt, 1985: p. 206).

[Pomponio Leto (desea) salud a sus cognados y próximos. Lo que demandáis no puede hacerse. Que estéis bien.]

Desiderio Erasmo nació en Rotterdam o en Gouda en los días 27 y 28 de octubre de los años 1467-1469. Su padre, Geert, fue un presbítero católico; su madre, Margarita, la hija de un médico. Erasmo principió sus estudios escolares el 1476, bajo la dirección del maestro Peter Winckel. El 1477 ingresó en la escuela capitular de Utrecht, y entró a formar parte de la denominada escolanía.

El 1478, ingresó en la escuela de los hermanos de la vida común, situada en Deventer.

Los referidos hermanos fueron adherentes a la *devotio moderna*, propagada en la Europa septentrional, singularmente en los Países Bajos, durante el siglo XV. Surgió durante los días del Cisma de Occidente (1478-1429), con el propósito de desmundanizar a la iglesia, y de propiciar la conversión hacia el evangelio y hacia una piedad auténtica. La devoción moderna confirió, a las Sagradas Escrituras, protagonismo en cuanto a la resolución de los conflictos atañentes a la fe (Faludy, 1970: 13).

<sup>4</sup> Sforza, según Maquiavelo, haciendo apelación a un ingente talento, devino desde la nada duque de Milán. Preservó, con exiguo esfuerzo, el dominio adquirido sobre la sola base de su talento personal y del auxilio de una benevolente y propicia diosa Fortuna (cf. *Il Principe*, vii).

En acuerdo con las precisas y certeras observaciones de Francisco Rico, esta tesis habría escandalizado, a fuer de ininteligible o, peor aún, de sediciosa y subversiva (respecto del orden político), a los miembros aristocráticos de una sociedad estamental, tal y como la medioeval, en acuerdo con la cual el *ordo civilis* es un trasunto del *ordo naturalis*. Los estamentos son incommutables. La historia no atañe sino a lo accidental, es decir, a las vicisitudes, en modo alguno a la constitución inherente de lo social. F. Rico ha hecho mención de un escrito tardío, de Juan de Santa María, editado en Valencia el 1619 (= *Tratado de república y policía cristiana*). En acuerdo con esta obra, es menester adecuarse a lo prefijado por el sino, el cual predetermina el puesto de cada cual. Los lugares sociales preasignados son inmodificables, a fuer de seleccionados y determinados con juicio irrefragable (cf. F. Rico, 1976: p. 47).

Gerard Groote, el fundador de la *devotio moderna*, fue influido por san Jan Ruysbroeck, quien estableció que la oración, la meditación y la lectura de las Escrituras constituyen condiciones necesarias (y, conjuntivamente consideradas, una condición suficiente) para la comunión con el ente divino:

Groote advocated, beyond this, the reform of the monastic orders; he attacked the depravity of monks and advised his followers, with largely successful results, to turn their backs on the elaborate systems of scholastic theology (Faludy, 1970: 13).

[Groote propugnó, además, la reforma de las órdenes monásticas. Atacó la depravación de los monjes y aconsejó a sus acólitos, con resultados grandemente exitosos, dar su espalda a los elaborados sistemas de teología escolástica.]

Cinco años más tarde, Erasmo retornó a Gouda, y conoció a Rudolf Agrícola, el más célebre humanista neerlandés de la época. El 1484 murió su padre, y sus tutores enviaron al joven Erasmo a una innominada escuela, ubicada en Bois-le-Duc. En 1487, sin embargo, visitó el claustro del monasterio de Steyn, donde la retirada vida monástica lo sedujo, hecho que lo inclinó a adoptar los hábitos agustinos el 1488, cuando pronunció sus votos monacales. Su ordenación sacerdotal se celebró el día 25 de abril de 1492.

En 1489, principió con extrema intensidad, y *proprio sensu*, sus estudios clásicos. Idénticamente, comenzó a componer poemas en lengua latina, y redactó las primeras páginas del célebre *Antibarbari*, libro concluido el 1494 e inédito hasta 1521.

En 1493, abandonó el monasterio de Steyn, toda vez que sirvió, a partir de entonces a Henri, obispo de Cambrai. El obispo confirió, a Erasmo, el puesto de secretario. Aun cuando abandonó el monasterio agustino de Steyn, Desiderio Erasmo no prescindió del hábito agustino.

En 1494, el joven efectuó sendas visitas a Bruselas y a Malinas. Un año después, partió para París, en cuya celeberrima universidad habría de estudiar teología durante los cuatro años inmediatamente posteriores, si bien es cierto que no se doctoró en teología hasta 1506, y no en la Universidad de París sino, antes bien, en Turín.

En 1495, comenzó a residir en el Collège de Montaigu, donde hospedábanse los estudiantes de exiguos recursos económicos. Su celebridad era lóbrega, toda vez que se lo denominaba el colegio de pulgas. En ese mismo

año, contó con la fortuna de conocer a Jacques Lefèvre d'Étaples, comentador de las epístolas paulinas y propiciador de una variedad de paulismo católico, a Robert Gaguin, historiador de Francia, y a Fausto Andrelini, humanista italiano establecido en París.

Por razones de salud, el futuro príncipe de los humanistas debió retornar, durante algunos meses, a los Países Bajos. Durante ese receso, principió la composición de unos ciertos modelos pedagógicos conversacionales, destinados a sus auditores de lengua latina (Puig de la Bellacasa, 2000: 293).

En 1499 realizó la primera de múltiples visitas a Inglaterra, en compañía de William, Lord Mountjoy. Un año más tarde, al abandonar Inglaterra, acaeció el infausto acaecimiento de la aduana de Dover, donde fue despojado, por las autoridades, de aproximadamente veinte libras, por él ahorradas durante su estada en Inglaterra. En acuerdo con una ley promulgada por el rey Eduardo III, del reino no podían salir sumas, en efectivo, superiores a las dos libras (Faludy, 1970: 80).

En 1500, Erasmo hizo publicar la primera de las ediciones de *Adagiorum Collectanea*, la cual contó con ochocientos treinta y ocho adagios. La segunda edición, de la cual conmemoramos, al presente, el quingentésimo aniversario, contó con tres mil doscientos sesenta adagios (Puig de la Bellacasa, 2000:61). Para todo efecto de orden práctico, entre la edición primera, publicada en París, y la segunda, editada en la casa editorial del mayor editor de todos los tiempos: Aldo Manuzio, media una distinción real fuerte. Henos en presencia de obras distintas, diferentes hasta en el respecto titular, toda vez que la edición de 1508 poseyó, por título, *Adagiorum Chiliades*. En París, el editor e impresor fue Jean Philipp.

El 1501, primer año del nuevo siglo, Erasmo retornó fugazmente a Steyn, donde severamente conminado por sus superiores, consiguió obtener una prórroga de un año para culminar sus prolongados estudios de *Divinitas*. No obstante, hacia el griego orientó, con inmediatez, sus predilecciones y su atención. Comenzó entonces, para él, un periodo de dos años y medio o tres años, durante el cual, en medio de un denuedo y un frenesí ulteriormente frecuentes, adquirió dominio activo en relación con la lengua de Homero y de Platón. En Tournehem condujo semejantes estudios, los cuales lo facultaron para devenir el paradigmático humanista de la *Biblia*, editor, el 1516, tras de ocho meses de ardua labor, de una edición bilingüe de las Escrituras neotestamentarias, conocida como *Novum Instrumentum*.

Hagamos el apuntamiento marginal de que las correlativas inquietudes filológicas comenzaron el 1505, cuando tuvo la oportunidad de editar, en París, las *Adnotationes in Novum Testamentum*, del afamado Lorenzo Valla (1407-1457), curial en Roma y cortesano, en Nápoles, al servicio de Alfons V el Magnànim, rey de Aragón y de Nápoles.

En el mismo 1501, año del nacimiento, en Italia, de Gerolamo Cardano, Erasmo conoció a Jean Vitrier, cuya espiritualidad influyó sobre el Erasmo autor del *Enchiridion*, obra concluida y editada, en Amberes, un par de años más tarde.

Habiendo muerto Henri de Cambrai, Erasmo pudo acogerse a la protección de François de Busleyden, con cuyo patrocinio pudo entregarse a la edición de sus primeras traducciones, al latín, de textos griegos.

En 1504 debió conducir a buen puerto, muy mal de su grado, la redacción y la lectura (en Bruselas, ante la corte de los Habsburgos, quienes por mediación de alianzas maritales habíanse hecho con los resabios del otrora gran ducado de Borgoña, depredado por Luis XI de Francia tras la muerte, durante el sitio de Nancy [1477], de Carlos el Temerario) de un panegírico latino del archiduque Felipe el Hermoso, rey de Castilla (toda vez que cónyuge de Juana, la monarca castellana que sucedió a Isabel I, fallecida en Medina del Campo el 1504). Felipe murió dos años después, hecho que sumió a Juana en aquella melancolía que se tuvo por una locura de amor (título de un afamado drama decimonónico de Manuel Tamayo y Baus). No cabe duda fundada de que semejante experiencia áulica fue, para Desiderio Erasmo, displacentera.

En 1505, Desiderio Erasmo hizo reeditar su *Adagiorum Collectanea*, obra, por entonces, grandemente apetecida por el público lector. Idénticamente, emprendió su segunda visita a Inglaterra, con la cual supo preservar, a pesar del depredatorio vejamen de Dover, cordiales relaciones afectivas y epistolares. Cuando realizó su primera visita, el 1499-1500, conoció a Thomas More (quien fue canciller de Enrique VIII, y fue ajusticiado, tal y como John Fisher, el 1535), uno de sus mejores amigos en el curso de una longeva vida; a John Colet, comentador (en la Universidad de Oxford) de las epístolas paulinas y pensador grandemente influido por el platonismo florentino (por cuyo conducto el pensamiento de Giovanni Pico della Mirandola habría podido arribar a Erasmo [cf. el estudio introductivo [cap. i] de Marcel Bataillon a Erasmo, 1932]); etc.

En 1506, el papa Julio II, Giuliano della Rovere, lo dispensó de sus votos. A partir de entonces, al ya afamado humanista neerlandés le fue posible gozar de beneficios eclesiásticos. En 1506, reeditó por segunda ocasión *Adagiorum Collectanea*, e hizo publicar, en París, múltiples obras de Luciano de Samosata, uno de sus autores predilectos, el dramaturgo Eurípides, etc.

En 1507 fue un año singularmente gratificante, toda vez que establecióse, en él, en Venecia, donde conoció a Aldo Manuzio. Aldo, incomparable editor, fue el responsable, en 1508, de la edición segunda de no ya *Adagiorum Collectanea* sino, antes bien, *Adagiorum Chiliades*. Idénticamente, aquella residencia le permitió, a Desiderio Erasmo, editar sus traducciones, al latín, de textos de Píndaro, Plutarco de Queronea y Platón; y, esmeradamente, editar obras de Plauto, Terencio y Séneca. En 1508, asimismo, inicióse en el estudio del hebreo y del arameo.

En Padua, el 1508, fue, durante algunos meses, el tutor de Alexander Stuart, hijo natural de Jacobo IV de Escocia. Ambos, padre e hijo, hubieron de enfrentar a las huestes de Enrique VIII en la batalla de Flodden (o de Braxton Edge), en septiembre de 1513. Ambos murieron en el curso del combate, el cual se tradujo en una humillante derrota para los escoceses. Jacobo IV fue el abuelo de la futura María Estuardo (1542-1587).

En 1508, Erasmo entró, finalmente, en Roma, donde fue objeto de una apoteósica recepción. Un año después emprendió el célebre viaje Roma-Inglaterra, por conducto de la ruta alpestre. Este viaje le permitió proyectar aquella obra que le mereció la inmortalidad literaria, *scil.: Encomium Moriae* (= *Laus Stultitiae*), finalmente compuesta en la casa de Thomas More, en Inglaterra.

Desde 1510 hasta 1514 residió en Inglaterra. En 1511, enterose de la existencia de una edición, no fechada, de *Laus Stultitiae*, debida al impresor y editor Gilles Gourmont. Venturosamente, el editor Mathias Schurer editó, en Estrasburgo, una edición fechada de la misma obra; *h. e.*, la primera (edición) fechada de *Laus Stultitiae*. En París, entre tanto, el editor Josse Badius (el mismo que, aduciendo en su descargo que contaba con prolija prole, escamoteó réditos a Erasmo y, con paladina inverecundia, manifestó que el talento del roterodamo constituía su propio estipendio), emprendió una reedición de *Adagiorum Chiliades*. Erasmo, por su parte, compuso su *De Ratione Studiorum* y partió para Cambridge, en cuya universidad dictó, a partir de 1512, lecciones de griego y de teología. Idénticamente, el 1512

fuele otorgado un beneficio eclesiástico, el cual se transfiguró en un estipendio anual.

En 1512 publicó, en París, *De duplici Copia Verborum ac Rerum*. En 1513, fallecido Julio II, compuso su *Julius exclusus*, pungente alegato contra el guerrerismo del célebre dignatario eclesiástico, a quien se representó como excluido del paraíso. Henos en presencia de una expresión elocuente del irenismo moral y político de D. Erasmo. En íntima conexión temática y espiritual con su *Julius exclusus*, redactó, en 1514, la conocida epístola al abad de Saint-Bertin, atañente a los perniciosos efectos de las guerras; de aquéllas que Jacques Lafaye ha denominado, venturosamente, en un texto homónimo (=un breviario del Fondo de Cultura Económica), sangrientas fiestas del renacimiento.<sup>5</sup>

Asimismo, en 1514 editó textos de Plutarco y Séneca, finalmente publicados en Lovaina, Estrasburgo y Basilea, la cual devino, a partir de la edición de *Novum Instrumentum*, su base de operaciones editoriales. En Basilea, en efecto, residía el editor e impresor Johannes Froben, quien alcanzó celebridad, adicionalmente –toda vez que ya era célebre–, en cuanto editor de las obras erasmianas. En Alemania, Erasmo, considerado un alemán, fue objeto de una recepción apoteósica.

En 1515 retornó fugazmente a Inglaterra, con el propósito de recuperar un manuscrito neotestamentario, indispensable para la realización del proyecto filológico editorial que se traía entre manos, el más ambicioso de toda su carrera. En ese mismo año, el del ascenso al trono francés de Francisco I (1494-1547), Jean le Sauvage, canciller de la provincia de Brabante, hizo nombrar, al Roterodamo, canciller del archiduque Carlos, es decir, el futuro Carlos V de Alemania (coronado en Aquisgrán el 1520) y I de Castilla y de Aragón (a partir de 1516), el Rey de los Romanos (1530). El 1515 contempló una edición ampliada de *Adagiorum Chiliades* y el encuentro, en Basilea, de Erasmo con Hans Holbein el joven, precoz artista pictórico alemán nacido el 1497 (coetáneo, por ende, de Philip Melanchthon).

<sup>5</sup> El texto de *Julius exclusus* inspírase en un tópico literario medieval (el consabido *fabliau* del escándalo que un campesino desata ante las puertas del paraíso [cf. M. M. Bajtín, 1986: p. 164]), harto influyente sobre un género en boga en los días de la reforma, alusivo a las puertas de los cielos (*Himmelspforten-Literatur* [cf. Bajtín, 1986: p. 164]), ante las cuales los tunantes son detenidos e ignominiosamente expulsados por un *janitor*, el cual suele ser san Pedro mismo (versión cristiana del can Cerbero de los gentiles, guardián de las puertas del Hades, y del célebre Carón [protagonista del homónimo diálogo de Alfonso de Valdés: *Diálogo de Mercurio y Carón*]). Acerca de Giuliano della Rovere, por cierto, Erasmo hizo una insidiosa alusión a su ilegítima concepción, por parte de un botero (cf. *Sileni Alcibiadis* [adagio 2201] en Erasmo, 2000: p. 124).

En 1516, el año de la edición del *Novum Instrumentum*, el filólogo roterodamo confirmó factualmente la no superfluidad de su nombramiento como consejero del archiduque Carlos, toda vez que compuso y dedicó, al archiduque, su *Institutio Principis Christiani*, su texto pedagógico de mayor envergadura y celebridad.

En su ΠΑΡΑΚΛΗΣΙΣ, editada en 1516, Erasmo adhirió, flagrantemente, a una tesis irenista. La fe en Jesucristo no puede ser promovida, entre los adversarios del nombre cristiano, mediante conminaciones ni, mucho menos, por conducto de guerras (cf. Erasmo, 1932: p. 460). La filosofía de Cristo inclina a los amorosos afectos, no al ergotismo de, por ejemplo, los escotistas, propensos a la inclusión, sin medida, de formalidades (Erasmo, 1932: 463), ni a la logomaquia (Erasmo, 1932: 461).<sup>6</sup>

En 1517 contempló una nueva visita a Inglaterra, y el conferimiento de una dispensa, emanada de León X, relativamente al uso del hábito agustino. Así, también, Giovanni de Medicis le permitió preservar el beneficio eclesiástico otorgado cinco años atrás, aun cuando Erasmo fuese el hijo ilegítimo de un presbítero. En 1517, año de la deflagración de la reforma luterana (31 de octubre de 1517, fecha de la colocación, sobre la puerta del templo de la ciudadela de Wittenberg, de las noventa y cinco tesis alusivas a las indulgencias [=la disputación en torno de las indulgencias]), el filólogo neerlandés conoció a Juan Luis Vives, con quien vinculose estrechamente por conducto epistolar y a quien sugirió componer y editar un prolijo comentario de las obras de san Aurelio Agustín Hiponense.

En 1517, Erasmo editó su famosa *Querela Pacis* (*La lamentación de la paz*), elocuente alegato irenista, y *De Morte Declamatio*. El 1517 presencié la publicación, para desazón del autor, de una versión no autorizada por él de *Colloquia*, debida a Thierry Mertens. Un año después, en cambio, preparóse para la reedición de *Novum Instrumentum*, quehacer colosal en consideración de los copiosos errores que, por causa de la incuria de uno de sus colaboradores, habíanse colado dentro del texto griego. La segunda edición del *Novum Instrumentum* publicose el 1519, tanto como la primera edición de *Colloquia*. Un año antes, Erasmo preparó, para su reedición, *Enchiridion* e *Institutio Principis Christiani*.

<sup>6</sup> Los cristianos todos pueden, de cierto, devenir teólogos (cf. Erasmo, 1932: p. 462).

En 1518, año convulso y proceloso, la Facultad de Teología de la Universidad de Lovaina desencadenó su belígero, sañudo y sistemático acometimiento contra la obra toda de Desiderio Erasmo.

Habida cuenta de lo anterior, Bélgica cesó de ser hospitalaria y Erasmo determinó mudarse a Basilea, donde residió desde 1521, el año de la dieta imperial de Worms, hasta 1529, el año de la disputa de Marburg (entre Lutero y Melanchthon, en representación de Wittenberg, y Zwingli y OEcólampadius, en representación de los reformadores suizos). En Basilea, su residencia fue apacible y fructífera. No fue interrumpida sino por la conversión, a la reforma, de la ciudad estado. Su antiguo colaborador, el erudito biblista Johannes OEcólampadius, asesor del Roterodamo en cuanto a las Escrituras veterotestamentarias (consejero que hizo posible el establecimiento de las concordancias, propias del *Novum Instrumentum*, entre los pasajes neotestamentarios y veterotestamentarios), devino el reformador de Basilea. Como se sabe muy bien, OEcólampadius fue muy próximo a Ulrich Zwingli (1484-1531), el reformador de Zúrich, férvido erasmiano. Ambos murieron, con poco más de un mes de diferencia, el 1531.

En 1522 presencié una reedición, enriquecida, de *Colloquia*, y la edición de una paráfrasis erasmiana del evangelio según san Mateo; asimismo, la de *De Conscribendis Epistolis*, texto normativo en relación con la escritura de epístolas, esto es, con el cultivo del género epistolográfico.

En 1524, Erasmo editó su *De Libero Arbitrio Diatribe seu Collatio*, obra consagrada a adversar la interpretación luterana, eminentemente fideísta, de las Sagradas Escrituras.

Habida cuenta de que Erasmo compuso una diatriba o colación, advertamos que la diatriba surgió en la antigüedad, presumiblemente por obra de Bión de Borístenes, pensador y literato del siglo III de la era antigua, a quien los antiguos tuvieron por probable fundador del género retórico dialogificado y frecuentemente articulado bajo la especie de una interlocución con cierto enunciario, paradójicamente ausente (Bajtín, 1986: 169). Este género influyó sobre los rasgos más conspicuos del sermón cristiano (*Loc. cit.*). Consiste, ante todo, en la plática con un ausente. La diatriba es un género literario dialógico, alusivo a temas filosóficos en general y morales en particular. La colación (*collatio*), por su parte, es una coacervación de citas, procedentes de una o múltiples fuentes bibliográficas. La específica colación erasmiana es de fuente bíblica, por supuesto. En la *ratio*, el ingenio

roterodamo precisó que se proponía componer citas referentes a cuestiones capitales, con la finalidad de arribar a la conciliación de tesis antagónicas ( Augustijn, 1990: 152).

El capítulo iii del opúsculo erasmiano de 1524 principia con la invocación del testimonio del *Eclesiástico*, capítulo xv, versículos xiv-xviii, célebre *tópos* en favor de la asunción veterotestamentaria de la existencia de la libertad de arbitrio:

Dios creó al hombre en el comienzo, y lo libró al poder de su propio consejo. Añadió su mandamiento y sus preceptos. Como observares los mandamientos y permanecieres por siempre fiel, te preservarán. Puso el agua y el fuego ante él. Estira tu mano hacia donde quisieres. Ante el hombre yacen la vida y la muerte, el bien y el mal; aquello que eligiere le será dado (*Eclesiástico*, xv, xiv-xviii).

En acuerdo con Erasmo, las Escrituras son muy abundantes en testimonios referentes a la existencia de libertad de albedrío, por razón de lo cual la exégesis de éstas debería, idóneamente, omitir la unilateralidad de Martín Lutero (1483-1546) en relación con el examen de la divina gracia. En acuerdo con Erasmo, no hemos de ser dogmáticos ni, por consecuencia, asertivos al aproximarnos hermenéuticamente a las Escrituras, toda vez que éstas son muy abundantes en opacidades, indiciales acerca de la inmensidad e inescrutabilidad de su majestuoso y soberano autor. Martín Lutero acometió a Erasmo con su *De Servo Arbitrio*, publicado el 1525, obra que principia con la evidenciación luterana de que el cuasiescepticismo erasmiano es ciertamente idóneo para un amante de Luciano de Samosata, más antipódico del cristianismo en cuanto rectamente inteligido y auténticamente abrazado:

Erasmus' book, Luther declared, was shameful and shocking, the more so since it was written so well and with so much eloquence. [...] The central error of the book, according to Luther, was that Erasmus did not realize that a Christian cannot be a sceptic. 'A Christian ought... to be certain of what he affirms, or else he is not a Christian'. Christianity involves the affirmation of certain truths because one's conscience is completely convinced of their veracity. The content of religious knowledge, according to Luther, is far too important to be taken on trust. One must be absolutely

certain of its truth. Hence Christianity is the complete denial of skepticism (Popkin, 1979: 6, 7).

[El libro de Erasmo, declaró Lutero, era vergonzoso y estupefaciente, tanto más en la medida en que había sido bien escrito y con extrema elocuencia. (...) El error central del libro, en conformidad con Lutero, era que Erasmo no se percató de que un cristiano no puede ser un escéptico. Un cristiano debe... estar seguro de lo que afirma; de lo contrario, no es un cristiano. El cristianismo envuelve la afirmación de ciertas verdades, toda vez que la propia conciencia está completamente convencida de su veracidad. El contenido del conocimiento religioso, en acuerdo con Lutero, es demasiado importante como para adoptarse mediante garantía. Uno debe estar plenamente seguro de su verdad. Luego, el cristianismo es la completa negación del escepticismo.]

Las Escrituras son, *grosso modo* y mayoritariamente, perspicuas. Si contienen pasajes refractarios a la intelección, ello obedece a nuestra ignorancia de las lenguas santas y de su gramática. Habida cuenta de lo anterior, demandar el recurso al magisterio eclesiástico (catolicismo) o a la tradición (ortodoxia) para certificarse acerca de la verdad de las Escrituras, es tan absurdo como demandar el conocimiento de algo distinto de la luz para conocer la luz. He aquí, precisamente, la célebre redargución de la tesis católica, debida al séptimo capítulo del primer libro de la *Institutio Religionis Christianae*, de Jean Calvin (1509-1564):

Y así, cuando la Iglesia recibe y admite la Santa Escritura y con su testimonio la aprueba, no la hace auténtica, como si antes fuese dudosa y sin crédito; sino que porque reconoce que ella es la misma verdad de su Dios, sin contradicción alguna la honra y reverencia conforme al deber de piedad. En cuanto a lo que preguntan, que cómo nos convenceremos de que la Escritura procede de Dios si no nos atenemos a lo que la Iglesia ha determinado, esto es como si uno preguntase cómo sabríamos establecer la diferencia entre la luz y las tinieblas, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo. Porque la Escritura no se hace conocer menos que las cosas blancas y negras que muestran su color, y las dulces y amargas que muestran su sabor (*Institutio Religionis Christianae*, i, vii, iii).<sup>7</sup>

Huelga advertir que las Escrituras son tales, que el cristiano no puede no ser un cautivo de la divina palabra y de la divina voluntad, como se han

<sup>7</sup> A cabalidad identificado con la tesis luterana de *De Servo Arbitrio* (1525), Calvino estatuyó que nada puede haber más contrario a lo pístico que la conjetura, y que actitudes proposicionales que guarden robusta conexión

revelado por conducto de aquéllas. De ahí la célebre anúteba luterana de Worms:

Nisi convictus fuero testimoniis Scripturarum aut ratione evidenti [...] victus sum Scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis Dei; revocare neque possum neque volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit. *Gott helf mir, Amen (Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V, p. 555 [edición de Wrede, vol. ii]).*

[A menos de que fuere, por testimonios de las Escrituras o bien de una razón evidente (...) vencido soy de las Escrituras por mí aducidas, y cautiva está

---

con el dubio y la incerteza (cf. *Institutio Religionis Christianae*, iii, ii, xxxviii [Calvino, 2003: p. 441]).

No obstante, la misma *Institutio Religionis Christianae* precisa que el intelecto humano no puede, en el curso de la vida terrena, arribar a la visión de Dios. Ni siquiera puede aprehender, con contundencia, la claridad de Dios. Es romo y corto de vista. La palabra divina sola, tal y como se revela por conducto de las Escrituras, no aprovecha en absoluto a menos de que el intelecto humano sea iluminado por el Espíritu Santo (cf. *Institutio Religionis Christianae*, iii, ii, xxxiii [Calvino, 2003: p. 437]). Así, pues, la defensa de las Escrituras no se tradujo, en el espíritu del *Vere Theologus Ecclesiastes Geneven*, cuyo emblema fue *prompte et sincere*, en bibliolatría.

Idénticamente, precisemos que la reforma procuró rescatar la diafanidad de las Escrituras, de la lobreguez de la hermenéutica bíblica medieval. Preocupados por los modos simbólicos del pensamiento, por la alegoría, la tipología y el simbolismo prevalecientes en la hermenéutica escolástica, traductores y teólogos como Martín Lutero y el inglés William Tyndale (1492-1536) se propusieron rescatar exegéticamente la divina palabra. Teóricamente, los corifeos de la reforma magisterial arrumbaron los seducidos sentidos místicos de las Escrituras y reconocieron, con exclusividad, la existencia de un sentido literal cuya aprehensión no ha menester de instrumentos lingüísticos harto sofisticados para la intelección de la palabra revelada por Dios mismo (cf. M. Salenius, 1998: p. 67).

Para mejor entender lo inmediatamente anterior, rememoremos que santo Tomás de Aquino reparó en los cuatro sentidos posibles de las Sagradas Escrituras. El primero de ellos es el histórico o literal, al cual contrapuso el espiritual (hiperónimo). Éste último especificase como alegórico, moral y anagógico (cf. *Summa Theologiae*, Parte i, artículo i, cuerpo del artículo x):

Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit Apostolus: Lex vetus figura est novae legis; et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius, est figura futurae gloriae. In nova etiam lege, ea quae in capite sunt gesta, sunt signa eorum quae nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae legis, est *sensus allegoricus*; secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est *sensus moralis*; prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est *sensus anagogicus*. Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit; auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus, si etiam secundum litteralem sensum in una littera sacrae Scripturae plures sint sensus (*Summa Theologiae*, i, i, cuerpo del artículo x).

[Este sentido espiritual se divide tricotómicamente. Pues tal y como dice el Apóstol: la ley vieja es la figura de la nueva; y la nueva ley, como dice Dionisio, es la figura de la futura gloria. Pues en la nueva ley, aquellas cosas que en la cabeza son hechos, son signos de aquéllas que debemos obrar. Luego, según el hecho de que aquéllas que existen en la ley vieja, significan aquéllas que existen en la nueva ley, dase el sentido alegórico; según el hecho de que aquéllas que en Cristo son hechas o aquéllas que a Cristo significan, son signos de las que nosotros debemos obrar, dase el sentido moral; en cuanto verdaderamente significan las que existen en la eterna gloria, dase el sentido anagógico. Toda vez que, de cierto, el sentido literal es el que pretende el autor, y el autor de la Sacra Escritura es Dios, quien comprende simultáneamente las cosas todas en su intelecto, no es inconveniente, como dice Agustín, si también, según el sentido literal en un carácter de la Sacra Escritura, múltiples sean los sentidos.]

La finesa María Salenius ha rememorado, en un notable y reciente estudio histórico-exegético (*The Dean and His*

mi conciencia de la palabra de Dios. No puedo ni quiero retractarme de cosa alguna, toda vez que actuar contra la conciencia no es seguro ni íntegro. Dios me ayude. Amén.]<sup>8</sup>

Lutero reconoció magnánimamente, en la conclusión de *De Servo Arbitrio*, que Erasmo fue, entre sus antagonistas y detractores todos, el único certero y preciso en cuanto a la identificación del núcleo teológico de discrepancia entre la iglesia romana y los reformadores magisteriales; el cual no es otro que la cuestión de la libertad de arbitrio:

Más aún: te encomio cordialmente, porque solamente tú, en contraste con todos los otros, has discutido la cosa real, es decir, el punto esencial. No me has fastidiado con esas fruslerías acerca del Papado, el purgatorio, las indulgencias y semejantes bagatelas... Por lo cual con todo mi corazón te doy las gracias... (Erasmo y Lutero, 1961: 137).

Lutero, por cierto, estimó que *De Servo Arbitrio* es su mejor obra teológica. La plena identificación de Lutero con sus temas, y la certidumbre que lo inflamó y le confirió una diamantina seguridad en la legitimidad de su propia causa, hacen de la obra, endeble desde el punto de mira de su composición, un apasionante alegato (Augustijn, 1990: 153).<sup>9</sup>

Andreas Bodenstein von Carlstadt había mitigado considerablemente la admisión de una libertad de arbitrio, estatuyendo que solamente es tal

---

*God. John Donne's Concept of the Divine*), que el lenguaje del sermón medieval era preponderantemente visual; el del sermón renacentista, auditivo. El carácter oral de la cristiandad reformista devendrá ininteligible como no se aludiere a la tesis reformada de que el lenguaje de las Escrituras es, con literalidad, la voz misma de Dios, quien se comunicó a los enunciatarios humanos por conducto del Espíritu Santo. Semejante enfoque del texto bíblico vinculó fuertemente al sermón del presbítero protestante con las Sagradas Escrituras, Palabra misma de Dios (cf. Salenius, 1998: p. 69).

<sup>8</sup> Lutero, por supuesto, problematizó el magisterio eclesiástico, a lo cual fue conducido por su concepto de iglesia, entendida por él como una comunidad de elegidos, la cual no puede no ser, ante todo, espiritual e invisible. Semejante corolario, pletórico de cataclísmicas consecuencias teológico-políticas y jurídico-políticas, afloró en su temprana polémica contra Johannes Eck (cf. M. de Gandillac, 1997: p. 203).

<sup>9</sup> En conformidad con Lutero, Dios sólo, por modo íntegro y absoluto, es el principio redentor, ya que el hombre puede entorpecer la obra de la justificación. El hombre no puede contribuir a su redención. Dios, padre misericordioso, confiere al hombre Su gracia como un don, gratuitamente, sin contraparte ni contraprestación algunas. La otorga a una creatura caída y menoscabada, la cual en modo alguno amerita la justificación. Un hombre semejante es tal que no puede producir obra alguna meritoria ante Dios. Toda obra humana se halla maculada por el pecado originario, primigenia corrupción de los hijos de Adán (cf. Febvre, 1947: p. 301).

Hacer de Dios la justicia inmanente; contemplar en Él al juez sumo que exige la punición o la expiación de los pecados, cautelosamente imputados por cuenta de cada uno, involucra, desde una perspectiva luterana, una auténtica abominación doctrinal, el peor de los yerros, el más riesgoso para la paz del corazón y para la vida

respecto del pecado. Si bien es cierto que contamos con libertad de arbitrio, no podemos usar de ella sino para pecar. En cambio, Lutero optó por la simplicidad y por la supresión de cualesquiera inconsistencias teológicas y de cualesquiera riesgos de deturpación pelagiana y neopelagiana. Precisamente por ello, negó que haya otro arbitrio, con posterioridad a la comisión del pecado originario, que el siervo del pecado (*peccati servum arbitrium*). Empero, la tesis luterana es de mayor complejidad, toda vez que, de cierto, la susodicha libertad es imposible en la medida en que Dios es presciente y providente. La divina presciencia es condición suficiente respecto de la imposibilidad de la libertad de arbitrio.

En *De Libero Arbitrio*, Erasmo definió el objeto de estudio (=objeto formal terminativo) como el poder mismo de la voluntad humana, mediante el cual el agente moral humano puede aplicarse o retraerse de aquello que conduce hasta su eterna e inmarcesible salvación (cf. *De Libero Arbitrio*, ii, xiii).

En 1524, Erasmo escribió su *Modus orandi Deum*, y en 1526 confutó, mediante la primera parte de su vasto *Hyperaspistes* (*Superescudo*), el *De Servo Arbitrio*, de Lutero.

En 1526, Desiderio Erasmo compuso su *Institutio Christiani Matrimonii*, libro dedicado a la reina de Inglaterra: Catalina de Aragón, e hizo editar una versión considerablemente ampliada de *Colloquia*.

En 1528 desatose su polémica contra los ciceronianos, mediante la publicación de *Ciceronianus sive de optimo Genere dicendi*, libro que suscitó la feroz y procaz réplica de Giulio Cesare Scaligero (1484-1558), humanista ciceroniano italiano establecido en Francia. Scaligero consolidó su celebridad al confutar el *De Subtilitate* (1550), de Gerolamo Cardano (1501-1576).

Idénticamente, en 1528 Erasmo publicó su *Apologia adversus Monachos quosdam Hispanos*. Dentro del ámbito de la pedagogía, señalose por su redacción de *De Pueris statim ac liberaliter instituendis* (*Acerca de los niños que deben ser educados constante y liberalmente*).

---

cristiana toda (cf. Febvre, 1947: p. 307). Lutero, ciertamente, habría tronado, fulmíneo, contra la tesis fichteana, desencadenante de una imputación de ateísmo, de que lo divino identificase con el orden moral.

A diferencia de Lutero, y en plena conformidad con la tesis erasmiana, Juan de Valdés estatuyó, el 1529 (en su *De la doctrina christiana*), que la sola *fides formata*, fecundada por la *caritas*, amerita el nombre de fe (cf. Febvre, 1947: p. 305), tesis infamada por los corifeos de la reforma magisterial como semipelagiana. Sobre Valdés recayó, por obra de Calvino, quien lo menospreció, la infamante imputación de nicodemismo.

Habiendo abandonado Basilea, mudose a Friburgo de Brisgovia (1530), por entonces sometida a la jurisdicción imperial, donde se lo recibió con fervido entusiasmo. Trabajó infatigablemente y preparó una nueva edición de *Adagiorum Chiliades*, libro que, entonces, contaba con más de cuatro mil adagios, lo cual significa que había multiplicado por cinco el número de adagios propios de la primera edición (1500). Así, también, sometió a corrección y a revisión sus *Colloquia*. Un año más tarde, adquirió, residiendo en Friburgo, una casa, e hizo publicar *Apophthegmata*. En Lovaina, entre tanto, se procedió a prohibir la lectura de los deletéreos –en acuerdo con la estimación inquisitorial de los teólogos- textos erasmianos.

En 1532, próximo ya al término de su obra y de su vida, compuso su genuino catecismo, *scil.*: *Explanatio Symboli Apostolorum*. Un año más tarde, editó su *De sarcienda* (=que ha sido reparada) *Ecclesiae Concordia deque sedandis* (=por aplacar) *Opinionum Disidiis*. El 1534, publicó su *Ecclesiastes*, tratado atañente a la recta predicación, y su *Praeparatio ad Mortem*, genuino testamento filosófico del autor. Finalmente, el 1536 compuso la última de sus obras: *De Puritate Tabernaculi sive Ecclesiae Christianae* (*Sobre la pureza del Tabernáculo, o sea, de la Iglesia Cristiana*).

En 12 de febrero de 1536, hizo preparar su testamento, y agonizó en el curso de la noche y la madrugada de los días 11 y 12 –respectively- de julio de 1536, en Basilea. Su última frase proferida fue pronunciada no en latín, sino en bajo alemán: *Liebe God*. Stefan Zweig ha escrito lo siguiente, alusivo al temor primordial de las criaturas hacia la muerte:

Pero entonces, en el último minuto, cuando le falta la respiración y se asfixia, sucede algo extraño: él, el gran erudito humanista que habló en latín toda su vida, abandona de pronto esta lengua habitual y obvia para él. Embargado por el miedo primordial de las criaturas de la creación, sus labios entumecidos balbucean el “Amo a Dios” de su niñez en el mismo bajoalemán de entonces, pronuncia las primeras y las últimas palabras de su vida en la misma lengua (S. Zweig, 2005: 206).

Para ignominia de la contrarreforma ante la posteridad, el hijo de Aldo Manuzio, Paolo Manuzio, viose en la gravosa obligación de publicar una edición expurgada (en acuerdo con el *Index tridentino*, publicado en 1564) de *Adagiorum Chiliades* (1575), donde célebres comentarios como

el correspondiente a *Los Silenos de Alcibíades* (*Sileni Alcibiadis*), fueron reducidos a una nimia y banal expresión. La sedicente expurga no fue sino la inverecunda mutilación de un libro incomparable. En Castilla, en los años 1583 y 1584, el *Index* del cardenal Quiroga implicó la plasmación de un formidable contraestímulo, menoscabante de la posibilidad misma de leer los textos. Ignaci Puig de la Bellacasa, erudito valenciano contemporáneo, ha rememorado elocuentemente lo anterior en su edición parcial de los *Adagia* (puntualmente, en la sección de “Efemérides”), publicada en Valencia en 2000. Principió, de alguna manera, aquello que, en conexión puntual con el erasmismo español, Marcel Bataillon denominó ‘erasmismo sin Erasmo’:

En el libro no menos ilustre del Agustino de Salamanca [fray Luis de León] se nos aparece el pensamiento del ex-Agustino de Steyn como filtrado por la Contrarreforma –desvirtuado el virus revolucionario, quitado el nombre sospechoso de Erasmo-, en la forma más adecuada para seguir viviendo en la España de entonces. Reinando Felipe II empieza una segunda fase del erasmismo español, la del erasmismo sin Erasmo (Bataillon, 1932: p. 84).

### 3. En torno del *Enchiridion Militis Christiani*

Desiderio Erasmo de Rotterdam plasmó por escrito, en su memorable *Enchiridion Militis Christiani*, culminado el 1503, que cuando la cosa buena no es bien hecha, es entonces viciosa (Erasmo, 1932: 218). El intelectual, por su parte, en la medida en que cultiva los *studia humaniora* no por amor hacia Jesucristo sino por desvanecimiento, no realiza acción meritoria alguna (Erasmo, 1932: 220).

El hombre es el tercer mundo, el cual media entre el exclusivamente somático y visible, el cual es el terreno, y el exclusivamente asomático e invisible, el cual es el celestial. Reitérase, aquí, el tema ficiniano de la *copula mundi*. El ente humano es intermediario, en el sentido de que, por su cuerpo, es visible y tangible; y, por su alma, invisible e intangible (Erasmo, 1932: 232). Asimismo, todo aquello que Dios obra en la materia es mucho más perfectamente ejecutado, por Dios, en el alma (Erasmo, 1932: 233).

Para experimentar la vanidad de cuanto nos circunda y acucia, hemos de elevar nuestro sentido, para enamorarnos de aquellos objetos cuyo ser es verdadero, o sea, ópticamente tal (Erasmo, 1932: 235). Hemos de reverenciar los objetos invisibles, en los cuales radica todo nuestro bien. Correlativamente, hemos de aprender a menospreciar aquello que es visible y tangible, a fuer de que es de baja ley (Erasmo, 1932: 237).

Tanto más imputable es aquél que apártase del bien, cuanto menor ocasión de extravío ha tenido (Erasmo, 1932: 271).

El tema del sileno también afloró en el *Enchiridion*. El editor, Dámaso Alonso, ha remitido a los *Adagiorum Chiliades*, obra que contiene un adagio, prolijamente comentado por el filólogo neerlandés, alusivo a los *Sileni Alcibiadis*. En 1529, el maestro Bernardo Pérez de Chinchón tradujo el texto al castellano (cf. Erasmo, 1932: p. 239 [nota de D. Alonso]).

Erasmo supo referirse, con acucia hermenéutica, al sentido espiritual de las Escrituras Sacras, las cuales encierran, irrefragablemente, un misterio espiritual. El editor ha remitido al lector, por su parte, a otro texto de Desiderio Erasmo: *Theologiae caeterum, quibus ex Fontibus petendae sint Allegoriae, partim explicat Dionysius in Opere, cui titulum fecit, De divinis Nominibus, partim Augustinus in Libro Doctrinae christianae*. Lo escrito por Desiderio Erasmo no debe asumirse, en absoluto, como una exhortación a la inspiración subjetiva (Erasmo, 1932: 244); todo lo contrario, a fuer de que Erasmo señalase por su acerba crítica de semejante inspiración, tan encomiada por los entusiastas y los fanáticos espiritualistas y antinomistas.

La teología alegórica o mística, una de cuyas fuentes de inspiración es un texto paulino en particular, *scil.*: la primera epístola a los corintios, capítulo xiii, versículo xii, no fue grandemente apreciada por los contemporáneos del erudito roterodamense, afectos a la acérrima disputa escolástica. De ahí el vilipendible menosprecio hacia la literatura patristica. Los contemporáneos discreparon de los padres de la iglesia en cuanto a la manera de declarar los misterios ínsitos en las Sagradas Escrituras. Entre los padres y los contemporáneos de Erasmo no hubo parangón, precisión del mismo ingenio roterodamense (Erasmo, 1932: 245). Los antiguos, en cambio, ocupáronse más convenientemente de las alegorías y de las figuras teologales, toda vez que contaban con abundancia mayor en el decir, la cual es la retórica (Erasmo, 1932: 246).

Se nos ocurre epitomar la exigencia de Erasmo, en conexión con el cultivo de una teología alegórica, mediante la siguiente expresión: *De materialibus ad immaterialia transferendo* (Erasmo, 1932: 291).<sup>10</sup>

En la medida en que el fiel siente que, de alguna manera, se transfigura en Jesucristo, su alma recibe una configuración inédita (Erasmo, 1932: 250). El fiel auténtico debe procurar servir y honrar al Cristo con el bien propio de los objetos sabios (Erasmo, 1932: 258). Lo anterior permite reafirmar, precisamente, que ser cristiano equivale a conducir una vida espiritual. *At non Christianismus est vita spiritualis?* (Erasmo, 1932: 263). Quienes adecuan su vida a la parte espiritual de la ley de Jesucristo, son justificados (Erasmo, 1932: 264). Así, también, una fe desprovista de obras no solamente no aprovecha, sino que redundará en medro de la condenación (Erasmo, 1932: 300).

Idénticamente, san Pablo, en su epístola a los romanos, estatuyó que no pueden condenarse aquellos que, como miembros, injértanse e incorpóranse en el cuerpo de Jesucristo. Esta inserción es puramente espiritual (Erasmo, 1932: 263).

Habida cuenta de que los auténticos cristianos no desean servir a Dios mediante observancias extrínsecas ni mediante ceremonias mágicas ni hechicerías, el Apóstol enseñó que solamente las obras procedentes de la caridad son aceptas a Dios (Erasmo, 1932: 268). La ley, desde este punto de mira, asimílese a un mero pedagogo (Erasmo, 1932: 273). Jesucristo enseñó, a su rebaño, a no judaizar, esto es, a depositar la confianza toda en las ceremonias. Jesucristo enseñó, a aquél, a amar (Erasmo, 1932: 275). El uso de la vida espiritual no consiste en la observancia de las ceremonias, sino, antes bien, en la caridad hacia los prójimos (Erasmo, 1932: 281). A propósito de lo anterior todo, Erasmo de Rotterdam remitiose a un célebre dístico de Catón el Censor:

Si Deus est animus nobis ut carmina dicunt

Hic tibi praecipue sit pura mente colendus (Erasmo, 1932: 282, 283).

[Si Dios es, para nosotros, espíritu, como dicen los versos,  
debe ser, principalmente, adorado por ti con la mente pura.]

<sup>10</sup> Al traducir al romance castellano (en 1526), el Arcediano del Alcor incurrió en una impertinente intrusión en el texto del neerlandés, toda vez que fustigó a Platón, aun cuando Erasmo no lo había hecho. Emuló, mediante su puntual crítica contra Platón de Atenas y el platonismo, el espíritu crítico e inquisitorial del cual habría de hacerse portavoz, años más tarde, el cardenal Roberto Bellarmino (cf. Erasmo, 1932: pp. 245, 246).

El propio sacrificio a Dios (=el único acepto a Éste) es un espíritu auténticamente contribulado (Erasmo, 1932: 283). Donde se encuentra el genuino espíritu del Señor, hállase la verdadera libertad (Erasmo, 1932: 275).

Cabe la posibilidad de que, sin el auxilio de unas ciertas cosas exteriores, no quepa la santidad. Mas ciertamente, no basta poseerlas para santificarse (Erasmo, 1932: 278).

Erasmo se permitió, por añadidura, fustigar el permisivismo moral de los gobernantes, cuya condescendencia y cuyo descomedimiento son incitaciones al medro de la transgresión (Erasmo, 1932: 301).

En conformidad con la política cristiana, Erasmo precisó que quien incurre en desmesura al servicio del príncipe, comete un *crimen lesae maiestatis* (Erasmo, 1932: 341). Idénticamente, el humanista roterodamense fustigó el empleo de las expresiones hiperbólicamente exaltadoras de los gobernantes temporales, vocablos pletóricos de connotaciones alusivas a los ambiciosos señorío y potestad. Los pontífices romanos y los obispos mismos no supieron substraerse a su imperio. Un semejante desorden es vehiculado por el empleo de la voz ‘maestro’ (Erasmo, 1932: 342).<sup>11</sup>

El enfoque político-moral de Erasmo, en acuerdo con el cual, muy en conformidad con los antiguos, la política es una especificación cívica de la filosofía moral, el objeto de la cual especificación es el *bonum commune*, condujo al autor (miembro del consejo del futuro emperador), quien también se señaló por su crítica del guerrerismo de los pontífices romanos y de los dignatarios temporales (cf. el profuso comentario de *Sileni Alcibiadis* [adagio 2201 [III, iii, 1]; cf. Erasmo, 2000 [edición de I. Puig de la Bellacasa]: p. 99], a resemantizar ‘*imperium*’, no inteligido por él como la *plenitudo potestatis*:

*Imperium nihil aliud esse quam reipublicae administrationem, non dominium* (cf. la presentación, por Puig de la Bellacasa, del comentario acerca del adagio 201 [I, iii, 1]: *Aut regem aut fatuum nasci oportere* [en Erasmo, 2000: p. 131]).

[El estado no es otra cosa que la administración de los asuntos públicos, no el imperio (=dominio).]

Deliberadamente, el autor omitió en forma sistemática, al referirse a los gestores y administradores de la cosa pública, el empleo de expresiones como, por ejemplo, ‘soberano’, pletóricas del regusto pagano inherente

<sup>11</sup> En acuerdo con un apuntamiento exteriorizado al margen de la oncenava regla del *Enchiridion*, la soberbia debe ser cualificada como el demonio del mediodía (cf. Erasmo, 1932: p. 360).

a ‘*princeps*’, ‘*dominus dominantium*’, ‘*imperator*’, etc., vocablos dotados de una íntima vinculación semántica con la *potestas imperii*, propia de los gobernantes romanos. Henos en presencia de la reserva erasmiana hacia un concepto del gobernante no como mandatario, sujeto a un principio de rendición de cuentas, sino como titular de una potestad incontrastable (Puig, 2000: 131); y de la reserva erasmiana hacia un concepto, dinástico y teológico –idolátrico, en última instancia-, respecto del sedicente derecho divino de los reyes. El enfoque según el cual el poder político, conceptualizado como absoluto e indivisible, debe ser transmitido mediante un cauce institucional dinástico, es propio de pueblos primitivos, es decir, bárbaros, no de pueblos civilizados, los cuales se orientan hacia los criterios aristocráticos. En realidad, como haya de haber monarcas, deberían ser elegidos; como haya de haber monarquía, debería ser electiva, no dinástica.<sup>12</sup>

Singularísima y altísima nobleza es, con exclusividad, la atañente a ser un hijo de Jesucristo, a portar la sangre real del Cristo. El hijo de Jesucristo ha renacido en la sangre divina de Éste, e ingiérese, por conducto de la gracia, en el cuerpo místico de Jesucristo (Erasmo, 1932: 306).

El verdadero deleite consiste en perder, por amor hacia Jesucristo, el cuidado concomitante con todo falso deleite (Erasmo, 1932: 311). Donde existe, por cierto, abundoso cuidado del cuerpo, siempre hay descuido del alma (Erasmo, 1932: 313).

<sup>12</sup> Desde el punto de vista de los humanistas cristianos, el gobernante no debe suponer que la república sea de su propiedad, aun cuando él sea el titular de la *potestas imperii*. El gobernante no es amo alguno sino, antes bien, el siervo de sus siervos (cf. Juan Lorenzo Palmireno [1514-1580] en Ángeles Galino, 1982: p. 299); lo mismo que, medio siglo atrás, aseveró fray Girolamo Savonarola (1452-1498) acerca de los opulentos (“Todo buen señor es servidor de sus servidores” [cf. M. de Gandillac, 1997: p. 73]), sobre cuya riqueza gravita una hipoteca de especie social, toda vez que, si bien es cierto que legítimamente son propietarios, no son ellos quienes cuentan con el usufructo de su riqueza, sino los necesitados. La finalidad del gobierno es de servicio, no de arrogante preponderancia, respecto en el cual Juan Lorenzo Palmireno fue un riguroso émulo del Séneca de las epístolas morales a Lucilio, inspiradoras de la filosofía moral neoestoica, hartamente reputada en las postrimerías del siglo XVI y en los albores del siglo XVII (lapso de esplendor de Justo Lipsio, Guillaume Du Vair, Francisco de Quevedo y Villegas, etc.). En el caso contrario, el gobernante deviene un trasunto del demonio sobre la faz de la Tierra, como lo estableció, en su *Diálogo de Mercurio y Carón*, el erasmiano Alfonso de Valdés.

Antonio de Guevara, en su prefacio general a *Relox de Príncipes*, hizo observar que, toda vez que el lapso correspondiente a la existencia mundana es comparativamente mísero e irrisorio; a fuer de que los estados sociales todos involucran peligro y pena; puesto que ninguno de ellos ostenta la venturosa plenitud propia de la gloria ultraterrena, incompatible con el temor de la muerte, hemos de sujetarnos a rigurosas directivas morales, garantía de la limpidez de la propia vida. La genuina política, o sea, la teología política, ha de reparar en semejante constrictión, absolutamente vinculante. Con arreglo al gobernante cristiano, los vínculos morales y soteriológicos son infinitamente más preponderantes que los normativo-heteronómicos y específicamente políticos, propios de política en sus dimensiones jurídico-institucional y efectual (cf. A. de Guevara, 1994: p. 10).

Ninguno recibe lesión ni perjuicio sino de sí. Ninguno apetece perjudicar a otro como previamente no se haya perjudicado a sí mismo (Erasmo, 1932: 314).

Erasmo de Rotterdam también denunció la lascivia de quienes, en el seno del vínculo marital, atienden, ante todo, al deleite carnal (Erasmo, 1932: 348, 349). Hemos de estar casados y de tener cónyuge, como si no lo estuviésemos y no lo tuviésemos. He aquí el apuntamiento de Calvino, a emulación de san Pablo, con arreglo al cual hemos de poseer bienes materiales como si no los tuviésemos.

El remordimiento de conciencia es la sanción inmanente del espíritu. Entraña la más eficaz de las sanciones (Erasmo, 1932: 356). Contamos así, también, con un perturbador indicio respecto del hecho de haber sido desechados de la divina misericordia, *scil.*: no experimentar tentación alguna (Erasmo, 1932: 357).

El monacato, apuntó el multiforme ingenio roterodamo, no es la piedad, sino un género de vida a algunos cómodo, no a otros (*Monachus non est pietas. Vitae genus est, aliis commodum, aliis nequaquam*) (Erasmo, 1932: 411). Absurdamente, el franciscano español Carvajal derivó la siguiente conclusión: habida cuenta de que Erasmo aseveró que el estado monacal no es la piedad, Lutero coligió, válidamente, que el susodicho estado es la impiedad (cf. la nota 1 de Dámaso Alonso en Erasmo de Róterdam, 1932: p. 412). Erasmo redarguyó de la siguiente manera a su detractor:

Ita ne si dicerem in poculo vini non esse remedium, alius illico diceret inesse venenum? Quis ita posset ratiocinari nisi diu versatus in Logica? Dixi non est pietas, sed adjicio quae satis excludunt id quod Lutherus dicit, Monachatum est impietas. Nam impietas non est vitae genus quod illi conveniat (*Opera*, x, 1677).

[Así, como yo dijese que en una copa de vino no está el remedio, ¿otro diría (*eo ipso*) que allí reside el veneno? ¿Quién podría razonar de tal manera a menos de que (estuviese), por largo tiempo, versado en la lógica?<sup>13</sup> He dicho que no es la piedad; y añadido, empero, cosas que suficientemente excluyen lo que Lutero dice, que el estado monacal es la impiedad. Pues la impiedad no es un género de vida que convenga a aquél.]

<sup>13</sup> Indubitablemente, el empleo del lenguaje es, aquí, irónico. El destinatario del dardo emponzoñado no es otro que la lógica de los *magistri artium*.

\* \* \*

Hagamos, a continuación, una enumeración de las veintidós reglas postpuestas por el autor a su *Enchiridion*. La primera de ellas es, antes que una regla procedimental, una constatación alusiva a que la fe en el Unigénito es la única vía de acceso a Cristo. La segunda, la cual sí es una práctica, advierte que no debe haber dilación ni pretexto para omitir la conversión.

La tercera regla estatuye que menor es la dificultad del seguimiento de Jesucristo, por quien gozamos de la salud espiritual y de la vida eterna (cf. el Evangelio según san Juan, iii, xvi), que la del seguimiento del mundo y de Lucifer.

En cuarto lugar, hemos de reparar en que el objeto de todas nuestras oraciones y de todas nuestras obras de justicia debe ser Jesucristo.

En quinto lugar, hemos de minusvalorar cuanto sea visible, toda vez que corresponde a la carnalidad, vehículo de antivalor. Antes bien, aquello que moralmente corresponde es la anabasis hasta lo invisible y espiritual.

En sexto lugar, el cristiano ha de recusar las añagazas del cuerpo y la falsedad de los juicios vulgares. El cristiano ha, en toda circunstancia, de juzgar en conformidad con la divina ley de Jesucristo.

En séptimo lugar, hemos de esforzarnos, denodadamente, por no ser malevolentes ni maleficientes, aun cuando no podamos aspirar, por nosotros mismos, a la perfección. N. b.: Creemos que lo anterior no contradice al dicto imperativo de Jesucristo: Sed perfectos como vuestro Padre es perfecto.

En octavo lugar, quien fuere tentado no deberá considerarse derelicto, ni abandonado de Dios. Todo lo contrario. La tentación es suficientemente indicial de que Dios no nos ha olvidado.

En noveno lugar, hemos de recatarnos.

En décimo lugar, hemos de examinar, de enumerar y de recapitular concienzudamente los remedios singulares contrarios a la concupiscencia y a la tentación.

En oncenno lugar, no hemos de permitir, a Satán, que nos venza, ni permitir nuestro ensoberbecimiento como triunfáremos de la tentación.

En doceno lugar, de la tentación misma hemos de derivar una ocasión para exaltar la virtud. La tentación puede fungir, eventualmente, como una causa procatártica de purificación.

En treceno lugar, hemos de debelar toda tentación como si fuese la postrimera.

En catorceno lugar, hemos de omitir, sistemáticamente, la minusvaloración de vicio alguno.<sup>14</sup>

La regla décima quinta nos inclina a parangonar la amargura presente, propia de la brega contra la tentación, con la amargura venidera, concomitante con el pecado consumado –como, efectivamente, se claudicare y se peccare- (Erasmo, 1932: 365). Cuando el apetito instigare y acosare, e inclinare a incurrir en un pecado, habremos de meditar acerca de cuán pestífero es éste (cf. el comentario correspondiente a la décima octava regla), y de cuán contrario es a la *dignitas hominis* (Erasmo, 1932: 372). El pecado es, ante todo, una espantable pestilencia del espíritu, una abominable y contagiosa enfermedad del alma y del cuerpo (Erasmo, 1932: 373). En cambio, en la medida en que contamos ora con la inocencia, ora con la gracia, somos contados entre los amigos de Dios (Erasmo, 1932: 374).

La regla décima sexta nos exhorta a levantarnos y a enhiestarnos como hombres, sobre nuestros pies. Semejante incorporación ha de ser expedita e inmediata, sin mayor dilación, como propia de varón y de mujer animosos (Erasmo, 1932: 368).

La regla décima séptima advierte que hemos de reparar, ante todo, en el misterio de la cruz y de la pasión de Jesucristo. He aquí una panacea, a saber: la reflexión en torno de semejante misterio (Erasmo, 1932: 368).

Con fuego (*ignis*) es parangonado, analógicamente, el tormento anejo a la mala conciencia (Erasmo, 1932: 377-378). Inclusive en la vida presente, la virtud posee un tal bien anexo, que no puede no ser apetecida por sí misma. En cambio, el pecado cuenta con una salsa revuelta y repulsiva, por cuyo miedo debería ser implacablemente execrado (*Loc. cit.*).

En décimo octavo lugar, hemos de reparar en la deformidad y en la abominación del pecado, y en la *dignitas hominis*, de la cual el pecado es antagonista.

En décimo noveno lugar, hemos de reflexionar acerca de quién es Dios y de quién es Lucifer, para mejor precavernos contra las acechanzas de este último.

En antepenúltimo lugar, debemos meditar en torno de cuán distintos son, entre sí, los galardones de la virtud y el vicio, tanto en la vida terrena cuanto en la venidera y ultraterrena.

<sup>14</sup> Quien minusvalora un vicio en particular, subestima a Satán y se expone a una segura derrota. No hemos de halar un solo cabello de la barba de Lucifer.

En penúltimo lugar, debemos cavilar respecto de la brevedad de la vida y de la certidumbre de que habremos de morir. Ingente peligro es no saber si dispondremos, a la postre, de tiempo para arrepentirnos (Erasmo, 1932: 379).

En último lugar, hemos de advertir cuán riesgosa es la ignorancia respecto de sí.

Erasmo de Rotterdam enumeró, asimismo, cinco remedios contra los vicios. Estos últimos corresponden con sendos pecados capitales, es decir, con cinco de los siete enunciados por Gregorio Magno.

En primer lugar, enunció un remedio contra las instigaciones de la lascivia licenciosa. En relación con el pecado capital de la lascivia, Desiderio Erasmo escribió que no existe vicio tan antagónico del espíritu mundo y amador de la limpidez (Erasmo, 1932: 382). Asimismo, no existe género más incurable de insania que la condescendencia relativamente a sí mismo (Erasmo, 1932: 399).

Quien peca, olvida a Cristo y torna a crucificarlo. Súmese en sus demenciales y sórdidas delectaciones (Erasmo, 1932: 384).

Respecto de la avaricia y de la codicia, Erasmo apuntó que el pecado no radica en tener un cuantioso caudal, sino en adorarlo (Erasmo, 1932: 391). Precisamente por ello, hemos de considerar bienaventurados al reposo y a la vida morigerada (Erasmo, 1932: 398).

Así, también, refirióse negativamente a las instigaciones de la ambición, esto es, de la codicia de honra, por usar del lenguaje epocal del Arcediano del Alcor, propio de una Castilla estamental, obsesionada con el reconocimiento de la honra (la cual poseía, por correlativo subjetivo, el del propio honor).

Erasmo también aludió a las instigaciones de la soberbia, de la altivez del corazón y de la ira (y la vindicta).

Finalmente, por el encomio humano no hemos de experimentar sino menosprecio. ¿En qué nos aprovecha el ser honrado por los hombres, si el ente divino nos desecha, y si los ángeles abominan de nosotros y de nosotros hacen escarnio? (Erasmo, 1932: 399).<sup>15</sup>

<sup>15</sup> El humanista castellano de Astorga, Antonio de Torquemada, denunció implacablemente la vanagloria y el desvanecimiento subyacentes bajo el concepto social de la 'honra' (cf. Torquemada, 1994: p. 361). La honra consiste, meramente, en una vana y soberbia presunción. La honra específicamente cristiana se cimienta, en cambio, sobre la humildad y el amor hacia Cristo, y sobre el temor de ofender a éste último. Cristiano honrado

#### 4. En torno de *Laus Stultitiae*

En su *Elogio de la estulticia* (dedicado a Tomás Moro [Erasmo de Róterdam, a su amigo Tomás Moro: Salud] fechado en el campo inglés el 9 de junio de 1508, si bien es cierto que escrito posteriormente (Faludy, 1970: 269)), el autor abordó satíricamente una alucinante copia de temas, entre los cuales descuellan los por enunciar.

El Elogio constituye una recapitulación de cuanto el autor había leído y asimilado en el curso de, aproximadamente, cuarenta años. Fue una obra de *akmé*. Bellamente, Johan Huizinga ha pormenorizado el estado de descuidada ocupación –valga el oxímoron– del autor al principiar la composición de la obra, la más afamada de las suyas:

Mientras cabalgaba por los pasos de la montaña, el incansable espíritu de Erasmo, libre de tareas fijas por unos días, se ocupó de todo lo que había leído, estudiado y visto en los últimos años. ¡Cuánta ambición, cuánto engaño, cuánto orgullo, cuánta vanidad llenaban el mundo! Pensó en Tomás Moro, a quien ahora volvería a ver, el más inteligente y sabio de sus amigos, con ese curioso nombre de *Moros*, que en griego significa “loco”, y que tan mal se ajustaba a su personalidad (Huizinga, 2000: lviii).

La aludida Estulticia es la necesidad, no la demencia, no la manía; ni, mucho menos, la melancolía, es decir, aquel sombrío y adusto talante propicio a la irrisión y a la sátira, modalidades reactivas de la hilaridad. De cierto, la Estulticia es jovial, donosa, jocosa y riente. Su hilaridad es carnavalesca, toda vez que porta, consigo, un trasunto no del *risus* sardónico,

---

es quien, ante todo, aspira a acrecentar la honra de las ánimas fieles (cf. Torquemada, 1994 [*Obras completas*. Ediciones Turner, Colección Biblioteca Castro, Madrid, 1994]: pp. 362, 364 y ss.).

La inconveniente conceptualización de la honra conduce a esperpénticas desmesuras como la del escudero del Tratado iii de *Lazarillo de Tormes*, no exclusivas, trágicamente, de los grandes señores, sino también ejemplificados por el común de las gentes. Algunos se enfadan porque no se les interpela como a ‘señores’; otros, porque no son invocados como ‘mercedes’; etc. (cf. Torquemada, 1994: pp. 367, 368). La honra es la mercancía socialmente más apetecida (cf. el tercero de los Coloquios Satíricos de Torquemada). Empero, la socialmente supervalorada no es la genuina honra, sino un lánguido trasunto de ésta. La auténtica es aquélla que fúndase sobre obras intrínsecamente rectas y virtuosas. Aquella que es objeto de idolatría social es espuria (*Loc. cit.*). Es tal la codicia de la honra, que no existe ninguno que no quiera monopolizar su mayor parte; y que, no mereciendo ser honrado, no aspire a hurtarla (cf. Torquemada, 1994: p. 376). Ingente, según Torquemada, es la falta de médicos evangélicos, capaces de combatir tan deplorable morbo. Solamente Dios basta a remediar semejante calamidad, por razón de lo cual cabe introducir, como corolario de una filosofía pesimista de la historia, que las realidades sociales, políticas y espirituales ejemplifican crecientemente el antiparadigma de la peoría, en forma tal que los hombres futuros tendrán por deseable el siglo xvi (*Loc. cit.*). ¡Cuán premonitorio!

sino de aquél que es vehículo de una esperanza de regeneración. La hilaridad estulta no es sombría ni zahiriente, sino sonriente y gaya. El texto de Erasmo es el escenario documental de un preponderante afecto de alegría, no de tristeza, la cual depaupera y aminora entitativamente.

Refirámonos, escueta y compendiosamente, a algunos de los capítulos compositivos de tan regocijante opúsculo.

En el capítulo xxv, la Estulticia refiérese donosamente a la impracticidad de los filósofos; en el vigésimo sexto, a la función política de las fábulas; en el vigésimo séptimo, al hecho de que la vida humana es un juego entre necios. *¡Entre bobos anda el juego!*, como habría podido expresarlo Francisco de Rojas Zorrilla. La Estulticia, por supuesto, debe definirse como aquella disposición que induce a adular y a hacer encomio de aquellas gentes que apenas ameritan la cualificación de entes humanos.

El vigésimo octavo capítulo de la obra se refiere el consabido tópico de la adhesión, frenética y supersticiosa, a la honra. Henos en presencia, asimismo, de una germinal exposición de un asunto conocido como anhelo megalotímico, abordado magistralmente por el jesuita español Juan de Mariana.

El capítulo vigésimo nono del texto contiene la peyorativa consideración de que el sabio suele refugiarse en los libros escritos por los antiguos, de los cuales no educe sino un caudal de artificiosas voces; en absoluto pábulo para robustecer su prudencia. En relación con el *stultus*, tal y como aflora en el susodicho capítulo, debe advertirse que no conoce más que hechos. Dos son, por cierto, los óbices que precipuamente atentan a la cognición de los objetos, *scil.*: la verecundia y el miedo. Éste último caracterízase muy conspicuamente por obnubilar al espíritu. Idénticamente, disuade del emprendimiento de magnas acciones (*magnae actiones suadet*). La prudencia, en cambio, consiste en la prosecución reflexiva del justo valor de las cosas.

Así, también, la Estulticia opera la carnavalización de la humana existencia, la cual represéntase como comedia (*comoedia*) y discurre sobre el escenario de un teatro. Henos en presencia, por lo tanto, de una reedición del tópico de la *vita humana* en cuanto *theatrum*. En forma no sorprendente, la Estulticia introduce, en el capítulo trigésimo sexto, un panegírico del bufón. Solamente el necio, por cierto, es franco y plenamente verídico. Los reyes y los cortesanos, en cambio, abominan de la verdad y detestan a quienes la revelan y enfáticamente reivindicar sus fueros. Sorprendentemente, sin embargo, los bufones pueden ser impunemente verídicos.

Aquello que, proferido por un sabio, ineluctablemente acarrea el suplicio y la muerte ignominiosos, genera indescriptible contento en la medida en que es aseverado por un bufón. El sabio, en flagrante contraste con el bufón, es un acibarado, y resulta universalmente insoportable, inclusive a sí (cf. el capítulo trigésimo séptimo de *Encomium Moriae*).

El trigésimo capítulo de la obra permite, a la Estulticia, denunciar la utopía del ideal antropológico de la Stoa.

El trigésimo primer capítulo propone, por su parte, que la Estulticia, cual ninguno, resuelve las humanas calamidades.

Jocosamente, la Estulticia plantea, en el capítulo trigésimo segundo, que tal y como en el caballo la nesciencia de la gramática no es desdicha alguna, en el hombre típico la ignorancia de su propia inepticia no es desventura ni una privación de perfección. La Estulticia encuéntrase en plena conformidad con la naturaleza del necio. Asimismo, debe rememorarse la dicha de quienes, habiendo vivido en la edad áurea, carecieron cabalmente de ciencia, esto es, de toda especie de ciencia. No poseyeron gramática, ni dialéctica ni jurisprudencia, toda vez que no había espacio alguno para la desavenencia, toda vez que magnífico era el hombre en su inocencia.

Ciertamente, la ventura del necio no debe ser identificada con la genuina felicidad, la cual no radica sino en la posesión de los bienes del ánimo, como Magdalia, la letrada y esclarecida doncella, se lo rememora a Antronio, el ignaro y displicente abad, en el octavo de los *Colloquia* (Erasmo de Rotterdam, 2000: 187). La sapiencia, enantiónimo de la estulticia, consiste precisamente en la competencia reflexiva para discernir, necesaria y suficientemente, los bienes genuinos de los bienes solamente aparentes (*Loc. cit.*), como por ejemplo los atañentes a las *divitiae*, los alusivos a la gloria (en el seno de la *civitas*) y los relativos al cuerpo (a aquello que cabe denominar tanto calistenia cuanto cosmética y voluptuaria, por no hacer mención de la dietética pravamente concebida).

Los capítulos trigésimo tercero y trigésimo quinto son de talante acendradamente cínico, habida cuenta de que recalcan enfáticamente que solamente son felices aquellos hombres y aquellas mujeres que se abstienen, radicalmente, de entablar vínculos con cualesquiera especies del conocimiento; y que atribuyen con exclusividad, a su propia naturaleza, la función de guiarlos y de conducirlos en medio de los existentes.

El trigésimo cuarto capítulo, por su parte, hace observar que las producciones de la naturaleza son, en toda circunstancia, más bellas que las

forjadas por el arte. Sólo el ente humano es desventurado, a fuer de que exclusivamente él aspira, en forma empedernida, a franquear las lindes impuestas por la naturaleza.

El capítulo trigésimo octavo estatuye que la Estulticia es la misma locura, habida cuenta de que ésta es el extravío de la razón. Una cierta especie de la locura es perniciosa y deletérea; otra, en cambio, el alegre extravío de la razón, o sea, la amencia. En esta última variedad consiste la Estulticia.

El capítulo cuadragésimo permitió, a Erasmo, ironizar la superstición y ser, por añadidura, ludibrioso en relación con el fatuo emperador Maximiliano de Habsburgo, quien proyectó testamentariamente, con extremo esmero, sus propias exequias; el cuadragésimo primero, en cambio, decantar la dulzura del nada saber, esto es, la agnosia.

El capítulo cuadragésimo tercero contiene un nuevo panegírico de la filaucía. Los imbéciles son, precisamente, los autocomplacientes y satisfechos de sí, amén de los más loados. ¿Quiénes –por ende– son los ineptos que preferirían, a la imbecilidad, la sabiduría, la adquisición de la cual es gravosa e ímproba, y transfigura a los mortales en vergonzosos y menguados? La filaucía, en acuerdo con la Estulticia, equivale al afecto de *kolakía*, es decir, de adulación (cf. el capítulo xliv de *Encomium Moriae*).

Los objetos propios de la realidad y la vida humanas son tan vacuos y oscuros, que es imposible saber con certidumbre cosa alguna, tal y como ha sido enfáticamente advertido por los platónicos (=por los corifeos de la Academia durante su periodo escéptico). Al espíritu humano le es más connatural y accesible la ficción que la verdad. En el presente capítulo, o sea, el cuadragésimo sexto, la Estulticia refiérese a la caverna platónica, en orden a ilustrar, con puntualidad, la laceria de la condición humana en su respecto cognoscitivo. El templo de la Moria, por su parte, es el cosmos en su totalidad (cf. el capítulo xlvii de *Laus Stultitiae*).

Con el capítulo cuadragésimo nono, principia la sátira de los estamentos. En primerísimo lugar, la Estulticia ironiza a la corporación de los gramáticos, quienes porfían y se controvierten acerca de los sentidos de vocablos como, ex. g., *bubsequa* (=boyero), *bovinator* (=tergiversador) y *mantoculator* (=ladronzuelo).

Los jurisconsultos son singularmente excéntricos, toda vez que coacervan, sin ton ni son, las glosas, y las referencias a las referencias,

acumulando por ello los signos *in infinitum*. Los dialécticos, por su parte, se señalan por su locuacidad y por su oquedad analíticamente ampulosa. Por ello, la Estulticia los analoga con los broncíneos calderos de Dodona. Inflamados por la filaucía, dos o tres silogismos soróticamente articulados hacen de ellos atrevidos y temerarios interlocutores, dispuestos a polemizar con cualesquiera antagonistas y respecto de cualesquiera objetos (cf. el capítulo li de *Laus*); acerca de todo lo divino y lo humano.

Los filósofos son equipolentemente charlatanes, toda vez que disertan con ampulosa abundancia acerca de todo aquello que no puede ser, humanamente, conocido. Proceden como si fuesen o los secretarios del supremo opífice, o los amanuenses del divino consejo (cf. el capítulo lii de *Laus*). Empero, nada conocen, toda vez que la certidumbre les es tan ajena como la sobriedad a los dipsómanos. Si bien es cierto que no saben, creen saberlo todo; y estridentemente se ufanan de su pansofía. Como si contasen con una vista aún más clarividente que la de Linceo, refiérense a las tristemente célebres quididades, hecceidades, formalidades, cualidades ocultas, virtualidades, distinciones formales *ex natura rei*, etc. Y menosprecian, como si lo anterior fuese poco, al profano vulgo. Su ufanía es doblemente vituperable, porque hacen chacota de quien no podría ser, ni por asomo, un digno adversario.

El capítulo quincuagésimo tercero conságrase a los teólogos. Es uno de los más prolijos de toda la obra. Permite, a la Estulticia, ironizar la superestructura teológica que los teólogos escolásticos sobrepusieron sobre las Escrituras, induciendo un enlobreguamiento y una ociosa complicación de aquello que, en sí mismo, o sea, en su propia realidad textual, propende a ser claro y sencillo. Emulando a los bizantinos y a su averiguación de cuántos ángeles pueden situarse, simultáneamente, sobre la cabeza de una aguja, los teólogos escolásticos, olvidándose del carácter pre eminentemente soteriológico de la teología, hicieron de ella una genuina liza. Descabelladas fueron y son sus inquietudes en torno de la sistematización conceptual. Los apóstoles no repararon en sutilezas como los *termini ab quibus* y *ad quos*, ni en dogmas rigurosamente ininteligibles como el de la transubstanciación de las especies sacramentales (establecido por el IV Concilio Lateranense, el 1215);<sup>16</sup> ni, mucho menos, en la naturaleza específica de la ubiedad del cuerpo y de la sangre de Jesucristo (*v. gr.*, la localización por concomitancia del cuerpo y de la sangre de Jesucristo), los cuales existen junto al Padre,

toda vez que Jesucristo resucitó de entre los muertos y ascendió, tras cuarenta días, hasta el Padre; ni en la distinción de los *opus operans* y *opus operatum*, *gratia gratum faciens* y *gratia gratis data*, *caritas infusa* y *gratia acquisita*; ni en la etiología de la *salus*, cuya causa formal arquetípica es Dios *quatenus* bondad subsistente, cuya causa formal instrumental es la *fides* (o bien, la divina palabra, escripturísticamente revelada, en tanto hácese acompañar de la fe), cuya causa material es Jesucristo con Su ejemplar obediencia, cuya causa eficiente es Dios en cuanto misericordia subsistente, y cuya causa final es la glorificación misma de la divina bondad (Calvino, 2003: 606); y, asimismo, su célebre comentario, fechado en Estrasburgo en octubre de 1539, acerca de epístola paulina a los romanos, donde también aflora la distinción de las *potentiae Dei absoluta & ordinata*); etc.<sup>17</sup>

Los apóstoles abominaron del pecado y no, por ello, experimentaron la menor necesidad epistémica de definir, *methodo scientifica*, el *definiendum* ‘pecado’, “a menos que supongamos que el espíritu de los escotistas los inspirara” (Rodríguez, 1984: 153).

Las sutilezas de los doctores escolásticos son tan pronunciadas y acendradas, que excedieron de la acucia misma de Crisipo de Soles, legendaria en la antigüedad (Rodríguez, 1984: 153). Tampoco padecieron, en forma apremiante, el ansia de discernir las especies del *genus* ‘*gratia*’, los cuales son cuatro, *scil.*: la natural, la excitativa u operativa, la eficiente (o cooperativa) y, finalmente, aquélla que conduce, hasta su plenitud, la empresa de la *salus*. Las últimas tres especies no difieren sino en acuerdo con una distinción virtual incompleta. La operativa excita e inclina; la cooperativa

<sup>16</sup> En la época de Erasmo y de Rabelais no era posible valorar la misa, vilipendiada por los insidiosos adversarios de la eucaristía, tanto como se la valoró con posterioridad al Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. El acto religioso antonomástico fue, para los católicos contemporáneos de Pierre de Bérulle, la eucaristía, síntesis del culto católico todo; indubitablemente un sacramento, mas también un sacrificio incruento. El sacrificio constituía una parte esencial del culto público. La ingente obra teológica del siglo XVII en torno de la misa fue un hercúleo esfuerzo por asociar al fiel a las palabras del presbítero. Desde finales del siglo XVI, los teólogos católicos se consagraron a la tarea de repensar plenamente la dogmática de su religión, en orden a discernirla, distintamente, de la modalidad evangélico-reformada del cristianismo europeo occidental. Cf. Lucien Febvre, 1947: p. 166.

<sup>17</sup> El idioma de las causas también se emplea en el susodicho comentario (concluido en Estrasburgo el 18 de octubre de 1539) de Calvino, vi (correlativo del sexto capítulo de la epístola del Apóstol de los Gentiles), glosa acerca del verso xviii (Calvino, 1995: p. 167); donde se alude, *v. gr.*, a los argumentos fundados sobre la consideración de las causas eficiente y final de la gracia. Cuando el Apóstol escribió que hemos sido libertados por la gracia de Cristo, argumentó con base en la consideración de la causa eficiente; cuando escribió que *por esta causa habéis sido apartados de la servidumbre del pecado, para que entréis en el reino de la justicia* (cf. Calvino, 1995: p.167), lo hizo con base en la consideración de la causa final.

promueve; la final, conduce hasta el *terminus ad quem* (cf. las precisiones clasificatorias del mismo Erasmo en *De Libero Arbitrio*, capítulo iii, artículo xx (Erasmus, 1961: 30)).<sup>18</sup>

A estas alturas, el *Encomium* revístese, en forma pronunciada, de rasgos característicos de aquella tercera fuerza religiosa que alguna vez fue la segunda (con prelación respecto del cisma luterano); una fuerza reformadora mas no revolucionaria; cauta y silente, no propicia a los estridores, la cual enajenose al protestantismo a fuer de la unilateralidad y la virulencia de éste; a la cual se compelió absurdamente, por parte de la curia romana, a adoptar partido ante un insensato dilema: o Roma o Wittenberg (Küng, 1989: 47). Esa fuerza es, contemporáneamente, tan imprescindible como lo fue en el siglo XVI. En pleno acuerdo con ella y con la necesidad moral de su existencia, Hans Küng ha sabido expresar con elocuencia nuestra necesidad de contar con una fuerza reivindicativa del *ius resistendi*, ajena, sin embargo, al aspaviento y a la intolerancia:

Hoy más que nunca necesitamos una teología y una Iglesia capaces de hacer realidad viva lo mejor de Lutero y de Erasmo: la fuerza profética de Martín Lutero, pero sin fanatismo ni agresividad; la apertura universal y la pacífica tolerancia de Erasmo, pero sin su indecisa neutralidad y su miedo al compromiso y al riesgo (Küng, 1989: 49).

<sup>18</sup> Ciertamente, semejante lenguaje adquiere, en la medida en que es empleado por la Estulticia, el estatuto propio del de la carnavalada, tal y como la citación de autoridades por Giovanni Pico, grave en la *Oratio de Hominis Dignitate*, deviene bufonada en la obra rabelesiana (cf. M. de Gandillac, 1997: p. 65).

## Bibliografía

### Fuentes bibliográficas primarias

- Anónimo. (1972) *Vida de Lazarillo de Tormes, y sus fortunas y adversidades*. México, D. F: Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos...".
- Augustijn, C. (1990) *Erasmo de Rotterdam. Vida y obra*. Barcelona: Editorial Crítica, Serie General/Las Ideas.
- Bajtín, M. (1986) *Problemas de la poética de Dostoievski*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios.
- Calvino, J. (1995) *Epístola a los Romanos (Comentario de Calvino sobre Romanos)*. Grand Rapids, Michigan: Libros Desafío (World Literature Ministries).
- \_\_\_\_\_. (2003) *Institución de la religión cristiana*. Madrid: Visor Libros, Colección Biblioteca Filológica Hispana.
- Erasmo, D. (2000) *Adagios del poder y de la guerra, y teoría del adagio*. Madrid: Editorial Pre-Textos, en coedición con Biblioteca Valenciana (de la Generalitat Valenciana/Conselleria de Cultura i Educació).
- \_\_\_\_\_. (1932) *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano. La Paráclisis o Exhortación al estudio de las Letras Divinas*. Madrid: Junta de Ampliación de Estudios y Centro de Estudios Históricos, Anejo XVI, S. Aguirre, Impresor.
- \_\_\_\_\_. (1984) *Elogio de la Locura*. Barcelona: Ediciones Orbis, S. A., Colección de Historia del Pensamiento.
- \_\_\_\_\_. (2000) *Elogio de la Locura. Coloquios*. Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos...".
- Erasmus-Martin Luther. (1961) *Discourse on Free Will*. New York: Ungar Publishing Co., Inc., Milestones of Thought Series in the History of Ideas.
- Faludy, G. (1970) *Erasmus*. New York: Stein and Day Publishers.
- Febvre, L. (1947) *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*. Paris: Éditions Albin Michel, Collection l'Évolution de l'Humanité.
- Galino, Á (Editora). (1982) *Textos pedagógicos hispano-americanos*. Madrid: Narcea, S. A. de Ediciones,
- Gandillac, M. (1997) *La filosofía en el Renacimiento*. Volumen V de Yvon Belaval (Director): *Historia de la Filosofía*. México, D. F: Siglo XXI Editores, S. A.
- Guevara, A (1994) *Obras completas. II. Relox de príncipes*. Madrid: Ediciones Turner, S. A., Biblioteca de la Fundación José Antonio de Castro.
- Guier E, Jorge E. (1999) *Historia del derecho*. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia (EUNED).

- Halkin, L. (1971) *Erasmo de Rotterdam*. México, D. F.: Traducción de María Martínez Peñaloza, Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios.
- Heidegger, M. (1970) *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus Ediciones, S. A., Colección Cuadernos Taurus.
- Küng, H. (1989) *Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica*. Madrid: Alianza Editorial, Colección Alianza Universidad,
- Lafaye, J. (2005) *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia.
- Luther, M. (1961) *Martin Luther. Selections from his Writings*. New York: Doubleday & Co., Inc.
- Machiavelli, N. (1969) *Opere*. Milano: Edizione del centenario, a cura di Ezio Raimondi, U. Mursia & Co., Ed.
- \_\_\_\_\_. (1969) *Il principe*. Milano: Edizione del centenario, a cura di Ezio Raimondi, U. Mursia & Co., Ed.
- \_\_\_\_\_. (1992) *La vita di Castruccio Castracani da Lucca descritta da Niccolò Machiavelli e mandata a Zanobi Buondelmonti ed Luigi Alamani suo amicissimi. En Niccolò Machiavelli: Il Principe e altre opere politiche*. Milano: Garzanti, I Grandi Libri.
- Popkin, R. (1979) *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Los Angeles: University of California Press.
- Rico, F. (1970) *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en las letras españolas*. Madrid: Editorial Castalia, Colección España y Españoles.
- \_\_\_\_\_. (1976) *La novela picaresca y el punto de vista*. Barcelona: Seix Barral, Colección Biblioteca Breve/Ensayo
- Salenius, M. (1998) *The Dean and his God. John Donne's Concept of the Divine*. Helsinki: Societé Néophilologique de Helsinki, Mémoires de la Societé Néophilologique de Helsinki.
- Torquemada, A. (1994) *Coloquios satíricos*. En: *Obras completas*. Madrid: Ediciones Turner, Biblioteca de la Fundación José Antonio de Castro.
- Zweig, S. (2002) *Erasmo de Rotterdam. Triunfo y tragedia de un humanista*. Barcelona: Península, Colección Testimonios.