

NOTAS Y COMENTARIOS

EL HUMANISMO, ERASMO Y VITORIA

Cuando de un movimiento cultural se ha dicho ya cuanto de bueno y de malo puede decirse, parece que es llegada la hora de poder situarnos ante él para intentar un juicio exacto.

Algo de esto sucede con el Renacimiento. De pocos fenómenos históricos se han dado pareceres más distintos y hasta más contrarios. Desde los elogios más desorbitados hasta la repulsa más terminante y las condenaciones más inapelables, se ha recorrido toda la escala con el propósito de enjuiciar esa época tan movida, tan compleja, tan rica y cargada de virtualidades, tan prolífica en consecuencias que todavía distan mucho de haberse agotado.

Pero los juicios acerca del hecho renacentista han adolecido casi siempre de parcialidad. Unas veces por desatender el conjunto, fijándose nada más que en alguna de sus múltiples facetas; y otras por interpretarlo a la luz de derivaciones posteriores, más o menos latentes en sus principios.

Los mismos humanistas, por carecer de perspectiva histórica, no fueron buenos jueces en su propia causa. Deslumbrados ante las bellezas artísticas y literarias de la Antigüedad, que emergían de las ruinas, y que salían del polvo de las bibliotecas medievales, reaccionaron con excesiva violencia contra la escolástica decadente, mucho tiempo hacía desviada de la magnífica ruta trazada por Santo Tomás, y personificaron en ella indebidamente toda la Edad Media. Aunque esta expresión, «Edad Media», aparece mucho más tarde, su concepto peyorativo se remonta ya a los mismos humanistas, los cuales imaginaban esa larga serie de siglos como una época interpuesta entre ellos y la Antigüedad clásica. Todo lo producido en esos siglos era para ellos sinónimo de bárbaro o de «gótico». Era un inmenso páramo, una noche de mil años, que habría caído sobre Europa desde el momento en que se hundió el Imperio romano, hasta que su cultura volvía a aparecer por obra de los humanistas. No se daban cuenta de cuánto debían ellos mismos a aquella Edad de la cual abominaban, ni de cuán estrechamente vinculados estaban a ella. Aspiraban a empalmar de nuevo, dando un salto atrás, con el espíritu de Grecia y

de Roma, como si esto fuera posible existiendo por medio mil años de cristianismo.

En los historiadores protestantes se acentúa todavía más este concepto peyorativo, inspirado por el odio a la Iglesia católica, subrayando las pretendidas diferencias entre una Edad Media sometida por completo a la servidumbre de los Papas, y el Humanismo, en el cual ven, y no sin razón, una preparación de la Reforma, como comienzo de la libertad de pensar y de vivir.

Todavía se recargan más las tintas en los seudo filósofos de la Ilustración y de la Enciclopedia, los cuales acentuaron hasta los límites no ya de lo calumnioso sino de lo grotesco, las burdas invectivas de tipo folletinesco, multiplicando las antítesis excesivamente fáciles, y también excesivamente falsas, entre la luz y las tinieblas, la barbarie y la civilización, la tiranía y la libertad, etc.

Tampoco mejora gran cosa la perspectiva entre los primeros historiadores del siglo XIX. Michelet, por ejemplo, adopta un acento de bajo de ópera dramática para describir el «Gran duelo» entre la Antigüedad pagana y el cristianismo, en el cual, naturalmente, triunfa la primera en su segunda personificación de lo que él llama Renacimiento, con que encabeza un capítulo de su Historia de Francia.

Todos estos historiadores, además de adolecer de un concepto miope, obtuso, injusto y mal intencionado de la Edad Media, contra la cual encendían toda la brillante batería de las luces del Renacimiento, se resentían también de una lamentable superficialidad al enjuiciar el hecho renacentista. Olvidaban, o ignoraban, sus aspectos verdaderamente profundos y valiosos, y solamente se fijaban en la brillante resurrección de la Antigüedad en el *trecento* italiano, pero que no sirve como criterio para una calificación y valoración de conjunto.

En su bello, aunque ya anticuado libro sobre el Renacimiento en Italia, intentó Jacobo Burckhardt dar una interpretación nueva, poniendo de relieve la nota antropocentrista, en lo que califica de «descubrimiento del hombre», es decir, el descubrimiento del hombre natural, libre y desligado de toda traba de orden sobrenatural. En realidad viene a reducirse a una variación más del viejo y gastado tema protestante y enciclopedista de las tinieblas y la luz, o de la libertad y la tiranía, en que late el mismo prejuicio de una contraposición artificial y excesiva entre la Edad Media y lo que Höfding califica de nuevo tipo de sensación del Universo. Con ello trataban de caracterizar el Renacimiento como pórtico de la Edad «moderna», entendiendo por ésta, claro está, la inspirada por la ideología derivada de la Reforma protestante, la cual presentan como el primer fruto del despertar humanista.

Por otro lado, aunque demasiado superficial, y reducida a su aspecto poético y sentimental, la exaltación de los románticos a principios del siglo pasado contribuyó a iniciar una revalorización de la Edad Media.

Tuvieron que venir los estudios realizados a partir de 1880 por investigadores católicos, como Geyer, Baeumker, Denifle, Pelster, Grabmann, Mandonnet, Longpré, Gilson, Wulff, seguidos por una verdadera legión de trabajadores críticos y serios, para hacer caer por su base todas esas antítesis, en unos casos excesivamente simplistas, y en otros muchos excesivamente mal intencionadas.

Esos estudios, a la vez que han restituído a su verdadero valor la grandeza de la gigante labor cultural realizada en esos pretendidos mil años de tinieblas, han contribuído a aclarar la visión real y objetiva de lo que significa el Renacimiento, poniendo de relieve las íntimas conexiones que existen entre las dos épocas históricas que se habían querido enfrentar con antagonismo irreductible.

Así aparece el Renacimiento como el verdadero término de la Edad Media. Como la culminación de los esfuerzos de recuperación de la cultura antigua, que cada vez con mayor amplitud y fortuna se escalonan a lo largo de mil años. Por Boecio y Casiodoro en la corte de Teodorico. Por la brillante constelación de figuras que se agrupan en torno al impulso isidoriano en la España visigoda del siglo VII. Por los esfuerzos de los monjes de los monasterios ingleses e irlandeses en el siglo VIII. Por el Renacimiento carolingio del siglo IX. Por las escuelas monacales y catedralicias en los siglos XI y XII. Por la recuperación de la ciencia griega a través de los centros de traductores de Toledo, Tarazona, Ripoll, Astorga, Sicilia y Salerno. Por el vigoroso resurgir de la ciencia cristiana en los siglos XII y XIII.

Un balance entre lo recuperado por la Edad Media y lo recuperado por los humanistas, es indudablemente favorable a la primera, en cantidad y en calidad. De todos modos, la recuperación humanista—que dicho sea de paso, fué posible en gran parte, gracias a la labor paciente y anónima de los copistas y *antiquarii medievales*, cuyos códices dormían ciertamente un poco olvidados en el fondo de las antiguas bibliotecas—, aunque se realiza con un espíritu ya muy distinto, puede considerarse como la coronación de un largo proceso en que durante largos siglos se acumulan los esfuerzos más generosos, y que tuvieron por resultado la salvación de lo que nos resta de la cultura de la antigüedad.

Pero hay más. Incluso el aspecto que se ha querido hacer resaltar como específico del Renacimiento, que es su espíritu de naturalismo y de emancipación de toda traba e imposición de orden sobrenatural, lo vemos ya claramente definido en las postrimerías de la Edad Media. A poco que se conozca la trayectoria ideológica y política que arranca ya del siglo XII, que fué frenada en el XIII, pero que se acentúa en el XIV, no es difícil enlazar lo más típico del movimiento renacentista con las tendencias que surgen dentro de la misma Edad Media. Aunque, si bien es verdad que los humanistas ensalzan la naturaleza humana, humanistas eran también Erasmo y Lutero, y difícilmente se puede exagerar más el rebajamiento de la naturaleza del hombre que como ellos la pintan en numerosos textos.

No carece de verdad la insidiosa frase de Renán, cuando afirma que «el siglo XV no tuvo ningún mal pensamiento que antes de él no lo hubiera tenido el siglo XIII». Y matizándola un poco puede admitirse la afirmación de Spengler de que el Renacimiento no alteró en nada sustancial el modo de pensar y el sentimiento vital del Occidente europeo.

Investigadores más recientes, como Conrado Burdach, E. Walser y Enrique Thode se han propuesto hacer resaltar la conexión que existe entre el Renacimiento y la Edad Media. Rechazan por insuficiente la interpretación del Humanismo en sentido paganizante, y buscan sus antecedentes en el siglo XIII, en el sentimiento de amor a la Naturaleza que se revela en San Francisco de Asís, en las poesías de Gualterio de Vogelweide, de Jacopone de Todi, en el misticismo de Joaquín de Fiore y en el movimiento de los Espirituales.

Esta interpretación ha sido acogida con entusiasmo por los italianos, los cuales han subrayado tal vez excesivamente el aspecto cristiano y nacional de su Renacimiento. Giovanni Papini lo hace remontar a los años comprendidos entre el 400 y el 600. G. Bertoni lo vincula al despertar comunal de Italia. V. Gian proclama que hay que buscar en la Edad Media las raíces del Renacimiento. B. Giuliano lo hace arrancar de San Buenaventura y de Santo Tomás. E. Garín ha sostenido contra Burckhardt y Pastor que el Renacimiento no fué pagano, sino una época en que se funden en la mayor armonía el Humanismo, el Naturalismo y el Cristianismo. El mismo propósito de presentar el Humanismo bajo un aspecto cristiano lo encontramos en R. Montano y en la Historia de la Filosofía de Miguel Sciacca.

El debate sigue abierto. Pero por lo menos es preciso valorar el hecho del Renacimiento mucho más que como un simple retorno a la Antigüedad clásica literaria y gramatical. La conclusión de una vinculación más estrecha del Renacimiento a la Edad Media, a la cual cierra y termina en un sentido, mientras que en otro abre las puertas a la Edad Moderna, puede considerarse como definitiva.

Así pues, Renacimiento y Edad Media son ciertamente dos cosas distintas. Pero no hay que tratar de establecer entre ambas una zanja divisoria demasiado profunda, ni empeñarse en buscar criterios demasiado tajantes para separarlas.

El «descubrimiento de la Antigüedad» no es un hecho exclusivo y característico del Humanismo, sino que se venía realizando a lo largo de toda la Edad Media, a partir de Boecio en adelante.

Tampoco sirve para caracterizar el Humanismo el resurgir del espíritu naturalista, como contrapuesto al sobrenaturalismo cristiano representado por la Iglesia, pues ya pueden apreciarse claramente sus primeros brotes en las herejías medievales y en las luchas de los legistas franceses contra el Pontificado inspiradas en la restauración del derecho romano.

El Renacimiento, más que hijo del «descubrimiento de la Antigüedad», que hay que entender siempre en un sentido relativo y no como un hecho exclusivo de la época comprendida entre los siglos

XV y XVI, tiene una filiación que lo entronca directamente como un producto del mismo proceso desarrollado a lo largo de toda la Edad Media, especialmente a partir del siglo XII. Es inexacto interpretarlo a la luz de las múltiples derivaciones, tales como protestantismo, deísmo, ateísmo, laicismo, etc., que surgen prolíficamente desde el siglo XVI en adelante, haciéndolas derivar con excesivo simplismo del hecho del «descubrimiento de la Antigüedad». Es más conforme a la realidad histórica buscar sus antecedentes en otros factores de procedencia medieval, los cuales, con el «descubrimiento de la Antigüedad», o sin él, habrían dado un resultado muy parecido. Tal vez el llamado Humanismo haya servido de catalizador para precipitar los acontecimientos. Pero con él o sin él, el desarrollo de la Historia moderna habría sido poco más o menos el mismo que conocemos. Basta con fijarnos, por ejemplo, en el desenvolvimiento del averroísmo latino, que vemos nacer en el siglo XIII, prolongando su existencia hasta dar sus peores frutos en el XVI en la Padua de Pomponazzi y Agustín Nifo.

El Humanismo.—La etimología de la palabra «humanismo» es muy fácil, aunque después el precisar su significado real esté abierto a los vientos de todas las anfibologías.

Lo mismo que sus similares: «humanidad», «humanidades», «humanista», procede de la palabra *humano*. Pero mientras que el abo-lengo y el uso de estas últimas palabras es muy antiguo, pues la palabra «humanitas» se remonta a Cicerón, y las otras dos eran corrientes en los siglos XV y XVI, sin embargo el vocablo «humanismo» es de acuñación reciente. Aparece como título de un libro francés, *Petrarque et l'Humanisme*, publicado en 1892. No hace mucho que la Academia francesa le dió acogida en la última edición de su Diccionario. Y todavía no ha sido admitido en el de la Academia Española.

Si queremos fijar el sentido histórico de la palabra «humanismo», debemos relacionarla con su correlativa «humanidades». Así el Humanismo significará el movimiento de retorno a la cultura greco latina que se desarrolla en Europa desde mediados del siglo XIV, culminando en los dos siglos siguientes.

Las «Humanidades» son herederas directas de las *disciplinas enciclicas* de los griegos, cuyo programa educativo aparece claramente en el *República* de Platón; de las *humaniores litterae* o de las *artes libero dignae*, que corresponden al ciclo de educación griega adaptado a Roma por Terencio Varrón, por Cicerón y por Quintiliano, y que pasan a la Edad Media codificadas en las siete *artes liberales* en las *Bodas de Mercurio y Filología* de Marciano Capella.

Pero es de notar que Roma es en este aspecto la heredera cultural de Grecia, y que a su vez, la Edad Media es la heredera cultural de Roma. Roma no acertó a comprender el ideal enciclopédico griego de la ciencia, tal como lo habían formulado Platón y Aristóteles. Recibe tardíamente la cultura helénica después de la conquis-

ta de Grecia, es decir, en un momento en que los mismos griegos habían dejado perder, por influjo del escepticismo y el eclecticismo, lo mejor de la herencia doctrinal de los buenos tiempos de su filosofía. Roma, además, no se interesó nunca por las disciplinas especulativas, sino que su carácter esencialmente práctico se avenía mejor con aquellas materias que eran más apropiadas para la formación de retóricos, gramáticos, hombres de Estado y administradores de las vastas provincias del Imperio.

Así pues, mientras que los filósofos romanos apenas llegan a la media docena, en cambio en las postrimerías del Imperio pululan a centenares los gramáticos y retóricos, como Donato, Carisio, Prisciano, Coripo, Diomedes, Velio Longo, Cornificio, Adamancio Martirio, etc., etc.

Así pues, Roma transmitirá a la Edad Media un tipo de educación esencialmente gramático, retórico, formalista y libresco; lo cual tendrá repercusiones muy profundas en el carácter de la cultura medieval. De esa herencia truncada vivirá la Edad Media, hasta que en el siglo XII, después de un largo rodeo, vuelva a recuperarse lo mejor que había producido el genio filosófico griego, y que Roma, o no conoció o nunca acertó a comprender.

La enciclopedia de las *artes liberales* pasa a la Edad Media a través del libro de Marciano Capella, y las exposiciones y comentarios se suceden desde entonces sin interrupción con Boecio, Casiodoro, San Isidoro, que les dedica los tres primeros libros de sus *Etimologías*, con San Beda, con Alcuino, que las implanta en la escuela palatina de Carlomagno bajo la división de *Trivium* y *Quadrivium*, que ya se remonta a Boecio, con Rabano Mauro, con Notker Labeo, que traduce al alemán en el siglo X la obra de Marciano Capella; después, ya en el siglo XII, todavía perduran con Thierry de Chartres, que las expone en su *Eptateuchum*, con Alano de Lille en su *Anticlaudianus*, con Juan de Salisbury en su *Metalogicus*, y penetran en el programa de educación del siglo XIII, en que la Facultad de *Artes* representaba la formación previa para el estudio de la Teología, del Derecho y de la Medicina.

No debemos olvidar que tanto en los griegos, como en los romanos, y después en los medievales, el cultivo de las artes liberales tuvo siempre un sentido propedéutico, subsidiario e instrumental, como preparación para el estudio de otras disciplinas superiores. En Platón las disciplinas enciclicas y las Matemáticas que ocupan los dos primeros planos del programa de educación del *República*, estaban ordenadas al estudio de la Dialéctica, ciencia de las Ideas, que era propia de la clase superior de los filósofos gobernantes. En los romanos las artes liberales se ordenaban a la formación de retóricos y de juristas. En la Edad Media esas mismas artes liberales serán la preparación para el estudio de la Biblia y de la ciencia sagrada. Es el sentido que aparece ya en Clemente de Alejandría, en San Agustín, y que se expresará en las frases de San Juan Damasceno y de San Pedro Damiani cuando hablan de la filosofía como *ancilla Theologiae*.

De aquí se deduce fácilmente que, dado este concepto jerárquico del saber, prevalecieran las disciplinas más aptas para la finalidad que se intentaba conseguir, quedando relegadas a segundo término, o abandonadas por completo, otras materias que no representaban un interés tan inmediato. Así en Roma apenas se cultivaron la Física, las Matemáticas ni las ciencias naturales. Y algo parecido sucedió en toda la Edad Media, y sucederá en el Renacimiento hasta muy entrado el siglo XVI.

Un eco de este concepto medieval del saber lo tenemos en dos deliciosos pasajes de Fernando III y de su hijo Alfonso el Sabio. El primero pensó en realizar una enciclopedia de estilo isidoriano, basada en el Trivium y el Quadrivium, que se llamaría *Septenario*. «Onde todas estas siete cosas de las siete naturas que son dichas sabiduría, segunt dixeron los sabios, fazen venir a ome a acabamiento de todas las cosas que debe fazer e acabar. E por ende ordenaron los sabios los siete saberes, a que llaman artes; e estas son maestrias sotiles e nobles que fallaron por saber las cosas ciertamente, e obrar dellas segunt conviniessen».

Y más claramente se ve la restricción instrumental del campo del saber en este texto de las Partidas de Alfonso el Sabio, eco del Decreto de Graciano, donde habla de las «cosas de que el Prelado debe ser sabidor». «La primera es la Fe..., la segunda ha de ser sabidor en los saberes que llaman artes, e mayormente en estas quatro. Así como en gramática, que es arte de aprender el lenguaje del latín. E otrosí en Lógica, que es sciencia que demuestra departir la verdad de la mentira. E aún en la Retórica, que es sciencia que demuestra las palabras apuestamente, e como conviene. E otrosí en Música, que es saber de los sonos, que es menester para los cantos de Santa Esglesia... Mas los otros tres saberes (es decir, Aritmética, Geometría, Astronomía) non tovieron por bien los Santos Padres que se trabajassen ende los Prelados mucho por los saber. Ca maguer estos saberes sean nobles, e muy buenos quanto en sí, non son convenientes a ellos, nin se moverían por ellos a fazer obras de piedad».

Tenemos, pues, que las *humaniores litterae* y los *studia humanitatis* de los romanos son el origen de las palabras *humanidades* y *humanista*, y que en los albores del Renacimiento las *humanidades* tienen un sentido muy restringido, no abarcando todo el conjunto de los conocimientos humanos, sino de las disciplinas literarias propias del Trivium medieval. Predomina la Gramática y la Retórica, y el interés por la bella literatura adquiere un papel preponderante. Así los *humanistas* por excelencia eran los gramáticos, los retóricos, los filólogos, que conocían el griego y el latín, y podían saborear las bellezas de las obras literarias de la Antigüedad. Es el sentido primario de las *humanidades* en el Renacimiento, que no sabemos bien por qué en el programa de un Instituto que llevaba ese nombre se las calificaba de «toxina aún operante en las entrañas de la vida europea».

Más tardío es el término *humanismo*, al cual se dió en el siglo pasado un sentido mucho más amplio del que habían tenido en el Renacimiento las palabras *humanidades* y *humanista*, derivándolo directamente de «humano». Es el sentido que corresponde a la exaltación de la naturaleza humana, que desde Burckhardt se pretende señalar como característica fundamental del Renacimiento. Término que después ha adquirido un sentido todavía más amplio, designando con él el modo peculiar de comportarse el hombre en cuanto tal. Así caben en él modalidades infinitas, y hasta en los últimos tiempos se ha podido hablar de un humanismo cristiano, que desde luego es discutible si cabe dentro del cristianismo.

Pero este último sentido, en que se reflejan sobre una palabra derivaciones posteriores al Renacimiento, nos alejaría del sentido histórico del humanismo tal como surgió y se desarrolló en la Europa entre los siglos XV y XVI.

El Humanismo tuvo grandes méritos y grandes defectos. Los italianos han introducido la distinción entre Humanismo y Renacimiento. El primero comienza hacia 1350, con Petrarca en la corte de Aviñón, y dura poco más o menos un siglo, sucediéndole el Renacimiento, que se extendería desde 1450 a 1550.

Un mérito innegable de ese movimiento es la terminación de la labor, iniciada y continuada mucho antes a todo lo largo de la Edad Media, de la recuperación de la cultura de la Antigüedad. Dos siglos largos dura esa época, tan movida, tan compleja, tan pródiga en las más espléndidas manifestaciones vitales. Si bien en un principio, principalmente en Italia, se caracteriza por una resurrección del pasado, muy pronto adquiere fisonomía propia, y el anhelo de renovación se extiende a campos más extensos de la cultura, que se benefician de las conquistas del nuevo instrumental y de los nuevos métodos que el esfuerzo de los humanistas ponía a su disposición, aún sin que éstos lo pretendieran directamente.

Entre 1350 y 1450 el interés de los primeros humanistas se concentra principalmente en la labor de recuperar códices antiguos, más o menos olvidados en las bibliotecas medievales, en saborear sus bellezas y en esforzarse por imitarlos y por asimilarse su estilo.

Difícilmente podemos imaginarnos hoy día el gozo que inundaba a aquellos cazadores de piezas literarias cuando lograban descubrir algún códice desconocido. El descubrimiento de un Quintiliano, de un Juvenal, de un Silvio Itálico, de una página de Tácito o de Cicerón, hacía estremecerse de júbilo a un Poggio Bracciolini, llamado el Colón de los archivos, si es que no le cuadra mejor el calificativo de pirata, a un Guarino de Verona, a un Niccolo Nicoli, a un Juan Aurispa, que trajo de Constantinopla, en un viaje, 238 manuscritos griegos; a un Ambrosio Traversari, que fué el primero que logró traer las obras completas de Platón.

El esfuerzo realizado fué realmente colosal. Puede decirse que entre 1350 y 1450 la recuperación de la literatura griega y latina estaba prácticamente terminada.

La *bibliofilia* se apoderó de los magnates, de las Universidades y de las Cortes. Se multiplican las bibliotecas, en que con el mayor cariño se procuraba dar digno alojamiento a aquellos tesoros arrancados al olvido. Se fundan centros de aficionados a las bellas letras, al arte y a la filosofía de los antiguos, como las Academias de Roma, de Pisa, de Bolonia, de Venecia, o como el *Contubernium* de Lovaina, al que pertenecieron Erasmo y Luis Vives. Surgen mecenas que protegen generosamente sus trabajos. Y el ansia de estudiar y de saber llega en Europa a un grado difícil de imaginar. Gráficamente expresó Juan de Lucena el cambio experimentado en España: «Jugaba el rey, éramos todos tahures; estudia la reina, agora todos somos estudiantes».

Pero no se limitó a esto la labor de los humanistas. Mérito suyo es haber sido a la vez iniciadores y creadores de un conjunto importantísimo de ciencias modernas. Se dedicaron con ahínco al estudio de los códices, revisándolos, comparándolos, clasificándolos, anotando sus variantes. De aquí surgieron la paleografía, la filología, la epigrafía, la arqueología, la numismática, la crítica textual y literaria, la historia y la geografía antiguas. Los humanistas cultivaron las lenguas clásicas, escribieron gramáticas y diccionarios. Renovaron la forma literaria, imponiendo el imperio del buen gusto, frente a la barbarie del lenguaje empleado por los escolásticos de la decadencia. Renovaron los métodos de trabajo, acudiendo a las fuentes. Y cuando aparece, tan oportunamente, el magnífico instrumento del arte de la imprenta, se convirtieron en editores, ofreciendo las maravillas de ediciones cuidadósísimas, depuradas y precisas de los textos de la Antigüedad.

Y es de notar que de este entusiasmo y de estos esfuerzos no solamente salieron beneficiados los autores paganos, haciendo excelentes ediciones de los escritores griegos y latinos, sino que sirvieron también para dar un avance vigoroso al estudio de los Santos Padres, de la Exégesis bíblica, de la Historia civil y eclesiástica, haciendo posibles empresas de tanta importancia como la Biblia Políglota de Alcalá, patrocinada por Cisneros, y la de Amberes, por Arias Montano. Todo ello era a la vez una excelente preparación para la renovación del método en los estudios sagrados.

Así pues, debajo de la algarabía renacentista había mucho y muy bueno que aprovechar. El anhelo de retorno a las fuentes, de depuración crítica, de nueva toma de contacto con el pensamiento de los Santos Padres, más que un poco olvidados en la etapa inmediatamente anterior del nominalismo, y la necesidad que se comienza a sentir de descender de las alturas de las especulaciones abstractas, en las que había más de Dialéctica que de verdadera ciencia teológica, a la realidad palpitante de la vida humana.

Los escolásticos decadentes del nominalismo habían deshumanizado la ciencia. Perdidos en los laberintos de una dialéctica desorbitada, se habían olvidado un poco de la vida, de la realidad concreta de los problemas humanos. En este sentido el humanismo significaba una reacción, un retorno al hombre concreto y real, a la autenticidad

de la naturaleza humana, confirmando una vez más el dicho de Horacio: «Naturam repellas furca, tamen usque recurret».

Pero justo es notar que, si en el primer aspecto de búsqueda y de recuperación de la literatura y las artes de la antigüedad, la gloria principal le corresponde a Italia, en el segundo, más serio, más denso y más fundamental, esa gloria tiene que compartirla con otras naciones, como Francia, Alemania, los Países Bajos y España, en las que si el Renacimiento fué más tardío, sin embargo produjo frutos más sólidos y duraderos en el campo de la ciencia.

Tampoco hay que olvidar que, a la vez, el movimiento humanista entrañaba serios defectos y estaba abierto a peligros muy reales. Su culto excesivo de la forma, desinteresándose del fondo de las cuestiones. Su espíritu de frivolidad, de superficialidad. Su indiferencia hacia el contenido, contentándose con decir bellamente las cosas, practicando anticipadamente la fórmula del arte por el arte. Su carencia de pensamiento propio. Ha dicho muy bien Morçais que nadie se ha preocupado por definir el pensamiento de los humanistas, porque en realidad los humanistas no tuvieron pensamiento.

Más grave aún es la tendencia paganizante, escéptica y librepensadora, que aparece en humanistas como Pomponio Leto, Platina, Filelfo, Poggio, Lorenzo Valla, Becadelli, Angel Poliziano, Pulci, Pontano, etc., aunque compensada con la conducta de otros muchos humanistas, que fueron ejemplos de virtud. Y peor todavía la desviación hacia el naturalismo religioso, que aparece claramente en el averroísmo paduano, contra el cual reaccionaron en Florencia, pero con tendencia similar en el fondo, Gemisto Plethon y Marsilio Ficino.

Erasmus.—Tanto los defectos como las virtudes del Humanismo podemos verlos encarnados en Erasmo de Rotterdam, que fué una de sus figuras más brillantes y representativas.

En Historia de la Filosofía existe lo que llamamos el «enigma de Empédocles». También en la Historia del Humanismo podemos hablar del «enigma de Erasmo». No resulta nada fácil penetrar a fondo en las complicaciones de la psicología erasmiana. La enorme producción literaria de su espíritu polifacético, que nunca se define con claridad ni sabe adoptar posiciones claras entre sí y el no, permitiría hacer varias antologías, que parecerían redactadas por distintos autores.

Hombre espléndidamente dotado de cualidades naturales: de talento, de agudeza de ingenio, de finísimo sentido estético. Trabajador infatigable, a pesar de las terribles y dolorosas enfermedades que tuvo que soportar. Pudo haberle cabido la gloria de haber marcado una orientación fecunda en la turbulenta época en que le tocó vivir y actuar.

Erasmus es a la vez efecto y causa de su medio ambiente. Su fino sentido crítico le hizo percibir claramente muchos de los defectos de la sociedad de su tiempo. Su agudeza de ingenio le suministró expresiones vivísimas con las que ha pintado como nadie sus lacras morales e intelectuales. Pero en lo que no acertó fué en proponer remedios

positivos y eficaces. Su labor, en su mayor parte quedó confinada en la crítica, casi siempre hiriente y agresiva, y por lo tanto infecunda.

No obstante Erasmo sintió vivamente una vocación. Desde muy joven, y apenas completada su sólida formación humanista, se creyó llamado a llevar a cabo una reforma de la Teología. Este propósito no hay que interpretarlo como una veleidad juvenil, sino que persistió en él hasta la vejez, consagrándole en realidad la mayor y la mejor parte de su actividad literaria.

Esta reforma se basaba en su firme convicción de que la elaboración de la Teología católica había seguido un camino equivocado en toda la Edad Media. La alianza entre Filosofía y Teología, y la aplicación del método dialéctico a la sistematización y explicación del Dogma aparecían ante los ojos de Erasmo como algo monstruoso. Su ideal era retornar a una Teología preescolástica, es decir, una Teología escriturística y patristica, no contaminada por la Dialéctica ni por la Filosofía. Su propósito era dar un salto atrás, prescindiendo o dando por no existente toda la labor realizada por los teólogos medievales, incluyendo, desde luego, a Santo Tomás, para volver a empalmar con las fuentes en toda su pureza. Y esas fuentes no eran otras que la Sagrada Escritura y los Santos Padres.

No hay por qué escatimar elogios a la labor realizada por Erasmo en este sentido, con el objeto de lograr un conocimiento exacto de la Sagrada Escritura y de la literatura patristica. Para ello puso a contribución sus profundos conocimientos lingüísticos. Tradujo y parafraseó el Nuevo Testamento. Comentó los Salmos. Desplegó una actividad ejemplar y un tesón digno de todo encomio en hacer ediciones de los Santos Padres. A él se deben las ediciones de su predilecto San Jerónimo, de Arnobio, de San Cipriano, de San Hilario, de San Ireneo, de San Ambrosio, de San Agustín, de San Juan Crisóstomo, de San Basilio, muchas de ellas varias veces repetidas.

Labor gigantesca, sobre todo si se piensa en un hombre enfermo, que nunca tuvo residencia fija. Viajero, y no por simple espíritu deportivo, por Inglaterra, Italia, Suiza, Holanda. Todo ello simultaneado con una nutridísima correspondencia y con la composición de numerosas obras de carácter muy distinto.

Erasmo es benemérito por sus estudios filológicos. Pero aquí está también su gran defecto. Careció de sentido dogmático. Ciertamente que para el mejor conocimiento de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres era necesario el cultivo de las lenguas, especialmente el griego, el hebreo y el latín. Pero el error de Erasmo consistió en pensar que el cultivo de las lenguas y de las *bonae litterae*, como él las llamaba, era la panacea universal que todo lo podía remediar y solucionar. Bastaba con estudiarlas intensamente y ponerlas al servicio del cristianismo para que todos los problemas teológicos quedaran resueltos.

Este amor a las *bonae litterae* y su idolatría por los antiguos escritores y latinos se convierte en odio cordial cuando se enfrenta con la teología escolástica. Cuando estalló la revolución protestante, no acertó

a ver en ella un fondo dogmático. Ante todo tiembla por el peligro que puede significar para las bellas letras. «Ojalá hubiese seguido Lutero mis consejos, y se hubiese abstenido de esas acciones hostiles y sediciosas... No descansarán hasta haber arruinado completamente el estudio de las lenguas y de la buena ciencia... Esta tragedia se originó del odio hacia esto y por la necedad de los frailes». (Carta de 9 de Septiembre de 1520). Trata de impedir que Froben publique los escritos de Lutero, «a fin de que no aticen más el odio a las *bonae litterae*».

Su vocación de teólogo es más bien la de un literato, que siente el cristianismo como si en el fondo no fuese más que una cuestión de estética. Agudamente lo calificará Campanella: «Erasmus, in theologicis grammaticae, et in grammaticis theologiae gloriam ambiens».

No le faltaba razón para repudiar y abominar de las sutilezas y los malabarismos dialécticos de la escolástica decadente. También la tenía en proclamar la necesidad de un retorno a las *fuentes* escriturarias y patristicas, ciertamente un poco olvidadas en aquella época de desenfreno de la Dialéctica. La tenía también en su aspiración a restaurar el estudio de los Santos Padres, testigos auténticos de la tradición cristiana. Pero no la tenía en personificar la Teología católica en las ridiculeces y en los vicios de aquellos mismos que habían precipitado su decadencia. Por esto las descripciones en que pretende retratar a la escolástica no son retratos, sino caricaturas, que solamente tienen aplicación referidas a la fase de su más lamentable decadencia. «Todo su esfuerzo consiste en interrogar, en desmenuzar, en distinguir; una parte dividida en tres; la primera de las tres, en cuatro; y cada una de las cuatro, de nuevo en tres. ¿Hay algo más alejado del estilo de los Profetas, de Cristo, de los Apóstoles?». Por esto llegó a saludar en Lutero al hombre destinado a abolir la «escolástica», pasto de los asnos, para sustituirla por la poesía, regalo de los dioses.

Ciertamente que no fué solamente Erasmo el que se ensañó cruelmente con los vicios de la Escolástica decadente. Él Brocense profería una grosera palabrota cuando oía invocar la autoridad de Sto. Tomás. Y tampoco pecan de benévolas las descripciones que hicieron de la escolástica de su tiempo Luis Vives y Melchor Cano. Es más, quizá no hubo ninguno que sintiera más profundamente que Francisco de Victoria el estado lamentable a que había llegado la Teología. Pero, a diferencia de Erasmo, buscó su restauración por otros caminos más legítimos, más ortodoxos y más eficaces.

Típica del carácter de Erasmo fué su actitud frente al magno acontecimiento de la Reforma protestante. En un momento en que entraban en juego los valores más trascendentales de la Iglesia, careció de la valentía necesaria para ser capitán de cualquiera de los bandos que se enfrentaban en duro combate. No tuvo, como Lutero, la gallardía para ser un heresiarca de la Reforma protestante, ni tampoco la ortodoxia, la convicción, la firmeza dogmática, y mucho menos la santidad necesarias para ser cabeza de la Contrarreforma católica.

En aquella lucha gigantesca, cuyo alcance no acertó a prever ni a calcular, su actitud confusa y ambigua respondía perfectamente al

fondo de su pensamiento. No puede dudarse de su sinceridad cuando hace expresas declaraciones de fe cristiana, y en concreto católica. Pero su ortodoxia, excesivamente flexible, en muchos puntos concretos del dogma estaba mucho más de corazón con Lutero que con la Iglesia romana. No creía incompatible su fe católica con opiniones muy particulares acerca de las indulgencias, del primado del Romano Pontífice, de los ayunos y abstinencias, del culto a los santos, a sus imágenes y reliquias, de los sacramentos, especialmente de la Eucaristía y de la Confesión. En todos estos puntos, y en otros muchos, como en el odio a los frailes y en el desprecio a la escolástica, los sentimientos de Erasmo estaban mucho más cerca de los reformadores que de la Iglesia católica. De esta flexibilidad dogmática—llamémosla así—proviene la ambigüedad de su actitud.

Tampoco eran ajenos a su espíritu un fondo de racionalismo, de escepticismo y de naturalismo. En su *Paráclisis, id est, adhortatio ad christianae philosophiae studium*, declara su propósito con estas palabras: «dum mortales omnes ad sanctissimum ac saluberrimum christianae philosophiae studium adhortor». Pero no hace falta mucha perspicacia para ver en esa «filosofía cristiana» una tendencia hacia una religión natural, o hacia una especie de cristianismo laico, tal como había aflorado ya en otros humanistas, como Gemisto Plethon o Marsilio Ficino. Aunque Erasmo adoptó en sus *Colloquia* la forma dialogada, que es indudablemente la que permite decir más cosas sin comprometerse, es fácil advertir que su admiración hacia las grandes figuras del paganismo llegaba en ocasiones a una especie de adoración. Así hay que interpretar expresiones como las siguientes, cuando declara que hay muchos santos que no están en el catálogo de la Iglesia: «Et fortasse latius se fundit spiritus Christi, quam nos interpretamur. Et multi sunt in consortio sanctorum, qui non sunt apud nos in catalogo. Fateor affectum meum apud amicos: non possum legere librum Ciceronis de Senectute, de Amicitia, de Officiis, de Tusculanis quaestionibus, quin aliquoties exosculer codicem, ac venerer sanctum illud pectus, afflatum caelesti lumine». Y para más claridad, maniesta sus preferencias diciendo: «ut ego citius patiar, perire totum Scotum, cum aliquot sui similibus, quam libros unius Ciceronis, aut Plutarchi» (*Convivium religiosum*). Una predilección semejante manifiesta hacia Sócrates, acerca del cual confiesa: «Profecto mirandus animus in eo qui Christum ac sacras litteras non noverat. Proinde quum hujusmodi quaedam lego de talibus viris, vix mihi tempero, quin dicam: Sancte Socrates, ora pro nobis. At ipse mihi saepenumero non tempero, quin bene ominer sanctae animae Maronis et Flacci» (*Convivium religiosum*). Y en su *Enchiridion militis christiani* no vacila en afirmar que: «ad Christum tendit, qui ad solam virtutem fertur».

Su elegante latinidad, la agudeza de su ingenio y los aires de renovación y de reforma con que se presentaba le granjearon partidarios entusiastas. Pero puede suponerse qué clase de reforma habría podido esperarse de un hombre que, obligado a entrar sin vocación en el convento de canónigos regulares de San Agustín de Emmaús, en Steyn,

concibió allí al monacato un odio tan profundo que le duró toda su vida. De un sacerdote a la fuerza, que no decía Misa casi nunca, y la oía pocas veces. De un cristiano que encontraba ridículas las oraciones del Breviario, y que consideraba insoportables los ayunos y las abstinencias. De un espíritu inquieto, voluble, curioso, refinado, que atacó de la manera más feroz la teología escolástica, que—quizá por atavismos de una vocación fracasada, o inexistente—vertió los más sangrientos sarcasmos contra el estado religioso, y que no detuvo sus diatribas y sus ironías ni siquiera ante la sede de San Pedro y la Sagrada Biblia. Que desde su primera juventud se solazaba con las blasfemias de Lorenzo Valla, y que encontraba mucha más sabiduría y más atractivo en la retórica de Cicerón que en toda la teología católica. No sería incurrir en juicio temerario el pensar lo que le habría ocurrido a Erasmo si tuviera que elegir entre Cicerón y el Evangelio.

Nada tiene, pues, de extraño que ante el protestantismo y el catolicismo tratara de mantenerse hasta que pudo en un imposible término medio, guardando un equilibrio inestable sin inclinarse excesivamente a ninguno de los partidos, y sin romper tampoco abiertamente con ninguno. Pensó quizá en poder permanecer como simple espectador en lo que consideraba como una contienda pasajera entre teólogos.

Quizá pensó también que una actitud neutral acabaría por erigirlo a él en árbitro para restablecer la concordia y la armonía. Es significativo el título de su obra: *De amabili Ecclesiae concordia*, escrita ya en su vejez, en 1533. No creo que sea ninguna injusticia suponer que para Erasmo esa «amable concordia» podría lograrse a costa de que la Iglesia católica echara por la borda todo el lastre dogmático que hubiera sido preciso, hasta llegar a ponerse de acuerdo con sus adversarios. Todo lo que a Erasmo se le ocurre para remediar la situación es proponer reiteradas exhortaciones a la moderación, como si las grandes batallas, una vez empeñadas, se ganaran con melosas sonrisas diplomáticas.

Así que, sucedió lo que tenía que suceder. El prestigio de Erasmo, que alcanzó su punto culminante entre 1516 y 1518, comienza en seguida a declinar. Ambas partes trataron de atraerlo a su favor. Y ambas partes también acabaron, si no por despreciarlo, al menos por desengañarse de él. Recibió de los humanistas los elogios más desorbitados, como este panegírico que le dirigió Conrado Mutianus a su llegada a Erfurt: «En Erasmo ha sido rebasada la medida de los dones humanos. Erasmo es un ser divino. Adorémosle con religión y con piedad». Elogió primero a Lutero, y después lo combatió en su tratado *De libero arbitrio diatribae*, al que Lutero contestó con su libro *De servo arbitrio*, en que por lo menos tiene el mérito de la sinceridad. Quizá en el cambio de actitud de Erasmo frente a Lutero entrara no poco la actitud poco favorable de éste hacia las *bonae litterae*, que eran la niña de los ojos del humanista holandés. Fué primeramente amigo de Ulrico de Hutten, y después lo abandonó y lo combatió acerbadamente en sus *Spongia Erasmi adversus aspergines Hutteni* (1524).

La claridad de actitud, la firmeza de convicciones, y mucho menos la valentía no fueron nunca notas distintivas de su carácter, en el cual su biógrafo Huizinga ha señalado turbios estratos de fondo un poco feminoide. Alza la voz cuando se siente amparado por los poderosos, o cuando calcula inferiores las fuerzas de sus adversarios. Pero cuando teme no escatima la lisonja ni la adulación, ni tiene a menos el rebajarse a mendigar auxilio, aunque poseyendo el arte de revestir sus peticiones con un falso aire de protección para con los mismos cuya ayuda solicitaba. Implacable con el adversario más débil, no sabe perdonar al enemigo vencido. Sus invectivas contra los teólogos y los frailes no se diferencian de la grosera virulencia de Lutero más que en la capa de su elegante latinidad.

En unos momentos en que se imponían las actitudes claras y las decisiones netas y tajantes, Erasmo se empeñó en sostener el juego más peligroso de permanecer en los términos medios, nadando entre dos aguas. No llegó a abrazar el protestantismo, pero mantuvo buenas relaciones con los corifeos protestantes. Permaneció católico, pero no quiso poner su pluma de una manera clara en contra de los protestantes, como le pedían León X, Adriano VI y Clemente VII. Tuvo no obstante un sentimiento sincero de su indignidad cuando rehusó el capelo de cardenal para el que parece había sido elegido en tiempo de Paulo III.

De hecho quedó completamente desbordado por los acontecimientos que se sucedieron ante su misma vista con rapidez de vértigo. Poco tiempo después se le ve comenzar a lamentarse de que le iban abandonando sus antiguos amigos. Su posición se convirtió en un estado que tenía muchos puntos de semejanza con el ridículo. Al fin de su vida la misma fuerza de los hechos le obligó a enfrentarse con los reformadores. Pero es inútil buscar en sus ataques el limpio sonido del metal de una apologética sincera y convencida. Ciertamente que no estaba llamado a encabezar una Contrarreforma aquel de quien no sin razón pudo decirse que «Ego peperí ovum, Lutherus exclusit».

Erasmo cultivó también la literatura piadosa, por ejemplo en su *Enchiridion militis christiani*. Esas obras son lo que podía esperarse del pensamiento de un hombre que más que en el dogma y en el Evangelio hundía sus raíces en la literatura moral del paganismo. Sopla en ellas un viento de frialdad. Carecen de fervor. Se echa de menos en ellas ese algo impalpable, ese calor del espíritu que circula y aviva las páginas de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, y que alienta con fuerza bajo la sintaxis un poco difícil de los *Ejercicios* de San Ignacio.

No se pueden señalar proposiciones claramente heréticas. Pero en ellas aparece más el literato que el cristiano y el místico. Son obras frías, producto de un espíritu carente de convicciones profundas, que no late con el estremecimiento que solamente vibra en las cosas profundamente sentidas y vividas. Son manifestaciones de un cristianismo literario, estético o filosófico, como podrían haberlo sentido Séneca, Platón o Cicerón. En ellas propone Erasmo una vida y una doctrina

cristianas. Pero hay que entender esto como una vida «cristiana» sin prácticas complicadas y sin ceremonias. Todo eso lo califica él de ritualismo y de espíritu judaico, carente de valor. Una doctrina «cristiana», pero sin dogmas demasiado rígidos, sin nada de impulsos místicos, y desde luego sin silogismos y sin sutilezas escolásticas. Una doctrina «cristiana» en la que el Evangelio entra sabiamente dosificado entre textos de Plutarco, de Séneca y de Cicerón.

Es la actitud que corresponde al que a sí mismo se definía como *Ciceronianus-christianus* (1528), sin que nunca se haya podido saber exactamente donde termina el género próximo y donde empieza la última diferencia.

En España el erasmismo tuvo fervorosos partidarios, más en número que sus enemigos. Fué favorecido por el mismo emperador, por el canciller Gattinara, por el arzobispo inquisidor Alonso de Manrique, por el secretario imperial Valdés, por los hermanos Coronel, por los toledanos Juan y Francisco de Vergara, por Juan Maldonado, vicario del arzobispo de Burgos, por el gran predicador agustino Alfonso de Virués, por Pedro de Lerma, por Alfonso Fernández de Madrid, el arcediano de Alcor, que tradujo al castellano el *Enchiridion militis christiani*. Tuvo también enemigos y contradictores, como Diego López de Stúñiga y Sancho Carranza de Miranda, aunque este último se convirtió más tarde en defensor. En realidad sus peores enemigos y los que más eficazmente habían de contribuir a revelar su verdadero carácter iban a ser aquellos hombres oscuros, y que él calificaba de incultos, a los que zahirió con facecias, que en el fondo no eran más que vulgares chocarrerías, las cuales quizá podían tener aplicación a los países del Norte, pero no en España, donde después de la reforma de Cisneros se vivía la vida religiosa con el esplendor de sus mejores tiempos.

Francisco de Vitoria y Erasmo.—Para apreciar el carácter de Erasmo y lo que significó en el movimiento de reforma del siglo XVI creemos que es importante fijarnos en la actitud que ante él adoptó una figura excelsa de nuestro siglo de oro: Francisco de Vitoria.

El P. Beltrán de Heredia ha señalado tres fases en la actitud de Vitoria frente a Erasmo: 1.^a, admiración; 2.^a, retraimiento; 3.^a, franca desaprobación.

La carta de Luis Vives a su amigo Erasmo, en que le dice «admiratur te ac adorat», responde indudablemente a los primeros años de la formación de Vitoria en París, en que su entusiasmo por el humanismo pudo personificar en el roterodamense, entonces en el pináculo de su gloria, el tipo ideal del movimiento de renovación literaria y hasta doctrinal en el sentido a que él mismo aspiraba. Es también probable que, como afirma Vives en su carta, defendiese más de una vez el nombre de Erasmo en las juntas de teólogos.

En esa primera actitud de admiración de sus años parisienses pudo entrar por igual la afición de Vitoria a las bellas letras, y el carácter de reformador con que Erasmo se presentaba, como paladín

de una renovación en la forma de la teología escolástica, con retorno a las fuentes, e incluso en el mismo espíritu cristiano.

Pero si Erasmo pudo ser algún breve tiempo en su mocedad el ídolo de Vitoria, según fueron pasando los años ese entusiasmo se fué enfriando cada vez más, conforme pudo penetrar en el verdadero sentido de su pensamiento.

Esta admiración juvenil de Vitoria hacia Erasmo no autoriza en modo alguno para incluirlo entre los erasmistas, pues aunque algún tiempo quizá haya podido ser incondicional, el mismo desarrollo de los sucesos le abrió muy pronto los ojos para comprender el gravísimo peligro que se ocultaba bajo aquellas tendencias reformistas.

Sólo con que Vitoria hubiese leído el *Antibarbarorum liber*, los *Colloquia*, o el *Elogio de la locura*, compuesto en 1511 para distraer en una enfermedad a su amigo Santo Tomás Moro, y que tanto divertía a León X, un espíritu sereno, clarividente y estrictamente ortodoxo como el suyo no pudo menos de apreciar que la renovación propuesta por un hombre cuyas feroces diatribas no se detenían ante las instituciones más sagradas y más respetables para un cristiano y un español, no era ciertamente lo que la Iglesia necesitaba en aquellos momentos tan difíciles.

Por mucho que se envolvieran y se enmascararan entre la fronda de bellas frases latinas, no podían disimularse las concomitancias del espíritu erasmiano, o por lo menos su contribución a la preparación del estallido protestante de 1517, que tan peligrosamente irrumpía en Europa, desgajando la unidad, hasta entonces más o menos compacta de la Cristiandad.

Lo cierto es que cuando en 1527, Vitoria, ya profesor de Prima en Salamanca, pocos años después de su regreso de París, es llamado a dar su dictamen en la famosa Junta de Valladolid, y aunque los partidarios de Erasmo lo contaban por anticipado entre los votos favorables, sin embargo su informe revela una posición serena, objetiva, meditada y ponderada, sin estridencias, que, sin adoptar una actitud abiertamente hostil, dista mucho de contener una aprobación de la doctrina.

Desde luego no hace falta mucha perspicacia para darse cuenta de que la antigua admiración de Vitoria hacia el humanista holandés no era ya, ni mucho menos, tan incondicional como quizá pudo serlo en algunos años de su juventud. Y esta prudente y vigilante reserva de Vitoria irá acentuando su carácter desfavorable con el correr de los años.

No obstante, Erasmo, que conocía la admiración que Vitoria le había profesado en otro tiempo, y sabiendo cuanto podía beneficiarle una actitud favorable desde el alto puesto de catedrático de Prima en Salamanca, le dirige en noviembre del mismo año la famosa carta *cuidam theologo hispanico sorbonico*.

Dirigida, no sabemos por qué, a París, esa carta nunca llegó probablemente a su destinatario, o por lo menos ignoramos la contestación de Vitoria, como también el efecto que en su espíritu, tan selecto

y tan rectilíneo, pudo causar aquella mezcolanza de adulación, de presunción y de altivez, donde, al mismo tiempo que implora un favor, parece vender su protección. La verdad es que, si aquella carta llegó a manos de Vitoria, si tuvo algún efecto fué el de acelerar su evolución, cada vez más desfavorable hacia el humanista holandés.

Después de la Junta de Valladolid, no sabemos que Vitoria haya tenido intervención especial en los asuntos de Erasmo, ni tampoco en los procesos que se siguieron contra algunos de sus partidarios. Pero su actitud de alejamiento cada vez mayor del erasmismo, puede apreciarse fácilmente con sólo fijarse en los duros calificativos con que acompaña las referencias a sus doctrinas, aunque nunca llega a aplicarle el calificativo de heréticas.

Hace años llegó a afirmarse en un libro español que el Renacimiento se había frustrado en España, por no haberse sabido aceptar la reforma erasmiana, y por haber segado sus primeros brotes en flor.

La verdad es precisamente lo contrario. Si hubiese llegado a cuajar aquí la tendencia representada por el mordicante fraile frustrado y fugado de Emmaús, habríamos tenido, si ya no la Reforma protestante, por lo menos un Renacimiento satírico, soez, insurgente y rebelde, pero sin la grandeza, el nervio, la amplitud y, sobre todo, sin el carácter profundamente cristiano, que fué la nota básica y distinta de nuestro Renacimiento español.

La corriente reformista de Erasmo penetró profundamente en España, y tuvo extensas ramificaciones, magistralmente estudiadas por M. Bataillon. Y el peligro que implicaban las orientaciones erasmianas aparece claramente en los frutos que dieron en sus más fervientes partidarios. Unos, como los hermanos Valdés, abrazaron la herejía protestante. Otros tuvieron que sufrir procesos inquisitoriales. Otros, como Maldonado, se retractaron a tiempo.

Después de la muerte del inquisidor Manrique, partidario de Erasmo, fueron prohibidas sus obras traducidas al español. Aunque, a pesar de todo, no puede decirse que la Inquisición española extremase sus rigores contra un peligro cuyo momento de gravedad había pasado.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.