

Erasmus, Moro y Vives

Joseph Perez
(Université de Bordeaux III, Michel de Montaigne)

Los tres hombres han sido contemporáneos. El mayor es Erasmo, que nace en torno a 1467; Moro tiene unos diez años menos (nace en 1477 o 1478); el más joven es Luis Vives, nacido en 1493, que tiene pues veintiséis años menos que Erasmo y dieciséis menos que Moro. Los tres mueren casi por las mismas fechas: Moro en 1535, Erasmo en 1536 y Vives en 1540.

Erasmo es holandés; nació en Rotterdam; vivió en Flandes, en Lovaina, pero viajó a Inglaterra, a Francia, a Italia, a Alemania, a Suiza; murió en Basilea. Vives nace en España, en Valencia, pero sale muy pronto de su patria, en 1509, a los dieciséis años; estudia en París; luego se traslada a Flandes, primero a Lovaina, luego a Brujas, ciudad que va a convertirse en su residencia habitual, lo que no le impide viajar a Inglaterra, por ejemplo, para dar clases en Oxford; nunca volverá a España. Erasmo y Vives son ambos súbditos de Don Carlos, rey de Castilla y de Aragón, duque de Luxemburgo y señor de Flandes. Moro es el menos cosmopolita de los tres; nace, vive y muere en Inglaterra; sólo hace contados viajes a Flandes, por motivos de trabajo, como diplomático. Los tres humanistas han tenido numerosas ocasiones de encontrarse y hablarse. Erasmo tiene treinta y tres años cuando, en 1500, publica su primer libro, los *Adagios*, una recopilación de refranes de la Antigüedad que revela dotes de filólogo y un conocimiento profundo de la literatura griega y latina. Tres años después, en 1503, sale a luz el *Manual del soldado cristiano* (*Enchiridion militis christiani*) que se convierte enseguida en el programa del evangelismo y del humanismo cristiano. Estos dos libros confieren a Erasmo una enorme autoridad en los medios intelectuales de toda Europa.

Se comprende que aquellos jóvenes humanistas que son Moro y Vives admiren a Erasmo, que goza en toda Europa de la fama de ser "el príncipe de los humanistas" y deseen acercarse a él y convertirse, primero en sus discípulos, luego en sus amigos. Tomás Moro conoce a Erasmo en 1499 cuando éste viaja por primera vez a Inglaterra, visita la universidad de Oxford y es recibido en la corte en la que entra en contacto con el príncipe heredero, el futuro rey Enrique VIII. El maestro le hace a Moro el honor de pensar en él como colaborador para una traducción latina de los *Diálogos* de Luciano que se imprime en París, en 1506. En 1509, Erasmo publica su libro más conocido, *Elogio de la locura*, que dedica precisamente a Moro; por cierto, como advierte Erasmo, el título latino de la obra: *Encomium Moriae*, puede entenderse en un doble sentido : elogio de la locura - en latín: *Moria* - o elogio de Moro, ya que el nombre Moro se parece mucho a *Moria*, aunque el mismo Moro diste muchísimo de ser loco; es más bien todo lo contrario.¹ Erasmo cuenta pues con el abogado profesional que es Moro para, si hace falta, salir en defensa de aquella *Moria* que debe considerar como suya.² Erasmo tiene muchas atenciones con Moro. Le regala el retrato que el pintor Quentin Metsys hizo de él en 1517. Dos años después, el 23 de julio de 1519, en carta al

¹ "Que Pallas istuc tibi misit in mentem? inquires. Primum admonuit me Mori cognomen tibi gentile, quod tam ad Moriae uocabulum accedit quam es ipse a re alienus; es autem uel omnium suffragiis alienissimus" (*Moriae Encomium* 6).

² "Sed quid ego hec tibi, patrono tam singulari ut causas etiam non optimas optime tamen tueri possis? Vale, disertissime More, et Moriam tuam gnauiter defende" (*Moriae Encomium* 16).

humanista alemán Ulrich von Hutten, Erasmo hace de Moro un elogio que pronto tiene muy amplia resonancia en toda Europa.³

Vives conoce a Erasmo hacia 1516. Entre los dos se entablan entonces unos intercambios epistolares que durarán toda la vida. A Erasmo Vives le llama *amicus probatissimus*, expresión que supone ya cierto grado de intimidad entre el maestro y el discípulo. Nos lo confirma el aprecio que siente Erasmo por Vives. Debe de ser Erasmo quien sugiere que Vives sirva de consejero al sobrino del todopoderoso Chièvres, el cardenal Guillermo de Croy, un muchacho de diecinueve años, obispo de Cambrai, destinado por su tío a ocupar nada menos que el arzobispado de Toledo, vacante con la muerte del gran Cisneros. A principios del año 1519, Erasmo, en carta al médico español Juan de la Parra que vive con la corte de Carlos V en Flandes, hace un gran elogio de Vives de quien dice que es gran erudito. El 13 de febrero del mismo año, es también Erasmo quien recomienda a Vives para que se le nombre maestro del infante Don Fernando, hermano de Carlos V. El 15 de junio de 1520, Erasmo le escribe a Moro que no le extrañaría que Vives llegara andando el tiempo a oscurecer la gloria del mismo Erasmo.⁴ Este mismo año de 1520, Vives publica unas *Declamationes Syllanae quinque*,⁵ con un prólogo de Erasmo donde se encuentra una frase muy elogiosa: "mientras otros gritan, Vives declama con sabiduría y serenidad únicas".⁶ Por consejo de Erasmo escribe Vives un comentario a la *Ciudad de Dios* de San Agustín (Basilea, 1522), libro que, por cierto, desagradó a los teólogos por su irreverencia con los antiguos comentaristas y al mismo Erasmo por su prolijidad.

Las relaciones entre Vives y Moro son más tardías. Moro había leído con interés los primeros trabajos de Vives, particularmente la diatriba publicada en 1518 contra los falsos filósofos *-In pseudodialecticos-*, libro en el que Vives denuncia con una severidad no exenta de humorismo las lucubraciones de los profesores universitarios, sus métodos anticuados, su jerga incomprensible y abstracta. Todos los humanistas opinaban lo mismo sobre la rutina universitaria. A Moro le debió de gustar el libelo y algunos otros trabajos del joven valenciano. En una carta a Erasmo, fechada en 1519, se deshace en alabanzas sobre el autor. Por su parte, Vives admira mucho el gran libro de Moro, la *Utopía*, que no duda en equiparar a la *República* de Platón.⁷ Moro y Vives se admiran pues mutuamente y se cartean, pero todavía no se conocen personalmente. El encuentro se realiza en 1521, cuando Moro tiene que viajar a Brujas para acompañar al cardenal Wolsey que va a reunirse con el emperador Carlos V para debatir de los grandes problemas diplomáticos de la época. Vives reside precisamente en Brujas, de modo que les es muy fácil a los dos humanistas verse y confirmar la amistad que los une. Desde entonces los dos siguen muy amigos y se ven con frecuencia. A partir de 1523 y hasta 1528 Vives viaja con frecuencia a Inglaterra entre otoño y primavera, como maestro de la princesa María Tudor, hija de la española Catalina de Aragón. Durante estas

³ "Su cara refleja siempre un buen humor afable y bondadoso y da un poco la impresión de que está a punto de soltar una carcajada. Respira más bien la broma que la seriedad, aunque está muy lejos de la bufonería... Es persona muy sobria en el comer... Gusta de vestir de modo sencillo, sin seda, ni púrpura, ni cadenas de oro, a no ser que lo exijan las circunstancias" (Carta de 23 de julio de 1519 publicada y comentada por Marc'Hadour).

⁴ "Is unus est de numero eorum, qui lumen Erasmi sint obscuraturi" (*Opus epistolarum* IV : ep. 999).

⁵ Las declamaciones o discursos silanios son cinco. En los dos primeros se intenta convencer al dictador Sila de que no renuncie de sus poderes. El tercero refleja dicha renuncia y el cuarto y quinto muestran la reacción virulenta de Lépido contra Sila.

⁶ "Lodovicus Vives dum alii clamant graviter declamat, veteris exempli novus auctor" (*Joannis Lodovici Vivis Valentini declamationes Syllanae quinque*. Amberes, Michael Hillenius, 1520, 1).

⁷ La primera edición de la *Utopía*, poco cuidada, es de 1516; las ediciones posteriores (París, 1517, y Basilea, 1518) son las definitivas y las que van a dar al libro de Moro su fama europea.

estancias, Vives casi siempre se hospeda en casa de Moro. Este le pide consejos y ayuda para la educación de sus hijos.

Erasmus, Moro y Vives son los mejores representantes del humanismo cristiano, un movimiento que conviene definir cuidadosamente para evitar cualquier confusión. Estamos en una época de transición entre los tiempos medievales y la edad moderna, una época que se caracteriza por dos movimientos que no son contradictorios, sino que van íntimamente unidos: el humanismo y la reforma religiosa en el sentido amplio de la palabra.

La Edad Media había sido una época eminentemente religiosa cuya más alta expresión teórica era la noción de Cristiandad, una concepción muy amplia en la cual el catolicismo informaba todos los aspectos de la vida de la sociedad. Desde el punto de vista cultural esta noción implicaba que lo único verdaderamente importante era Dios; la ciencia por excelencia era la teología que enseñaba qué es Dios; todas las otras disciplinas estaban supeditadas a ella; eran meras introducciones, propedeúicas, a la teología.

El humanismo rompe con esta jerarquía. De las muchas y varias definiciones que se han dado de este movimiento, yo estaría dispuesto a privilegiar una, la que dieron los mismos humanistas del objeto de sus estudios. Ellos pretenden dedicarse a las letras humanas o letras de humanidad, en latín: *humaniores litterae*. En esta expresión conviene destacar dos aspectos:

- *letras*, en aquella época, no tiene el sentido restrictivo de hoy; la palabra se refiere a todo tipo de conocimiento que suponga la lectura asidua de libros fundamentales. Se tiene la convicción de que el saber está contenido en los libros y se transmite por los libros. El científico es ante todo un lector, el que lee mucho y bien, un hombre leído, como se decía en castellano. Letras viene a ser pues sinónimo de ciencia.

- la ciencia de los humanistas es ciencia humana, mejor dicho (*humaniores litterae*) una ciencia más humana que otra en la medida en que se opone a las letras sagradas que cultivan preferentemente los profesores de la escuela medieval, los escolásticos. El humanismo se distingue de la teología escolástica como lo profano es distinto de lo sagrado. El humanismo proclama así la emancipación de la ciencia que se convierte en un valor autónomo, distinto de la religión, aunque no forzosamente opuesto a ella.

El humanismo es esencialmente crítica y espíritu crítico: se trata de someter a examen todas las ideas establecidas que los doctores, los expertos presentan al público como otros tantos dogmas que habría que acatar sin discusión. El argumento de autoridad no sirve: el científico tiene la obligación de someter a discusión sus teorías. En el siglo XVI, los expertos eran los doctores escolásticos, los especialistas que pretendían detentar la verdad e imponer su dictamen a una opinión pública que consideraban incapaz de entender los problemas porque no se tomaban la molestia de darle las explicaciones necesarias en un lenguaje apropiado. La reacción del humanismo es siempre idéntica: examinar, someter a crítica y discusión unas teorías que tienen implicaciones y consecuencias de singular actualidad para los mortales. Y, lo primero de todo, lo que exigen los humanistas de los doctores, es que no traten de escudarse detrás de un lenguaje esotérico, una jerigonza inaccesible, no sólo al común de los mortales, sino al hombre medianamente culto. Esta ha sido desde un principio la preocupación dominante del humanismo: decir cosas fundamentales y decirlas de tal forma que todos las puedan entender, en una lengua clara, bella y elegante. En esto se opone otra vez al escolasticismo de los doctores que sólo se ocupan de plantear cuestiones vanas, inútiles, y de exponerlas en una jerigonza de mal gusto, plagada de barbarismos y tecnicismos, lo que Juan de Valdés, en los años 1530, llamaba *sofisterías* y *bachillerías*, lo que podríamos traducir hoy por pedantería y terrorismo intelectual. El

alegato de Vives contra los falsos dialécticos (*In pseudo-dialecticos*, 1519) se dirige contra los que fueron sus maestros en París, algunos de ellos españoles (los hermanos Coronel, Juan de Celaya...) que se esgrimían en cambiar lo negro en blanco (*vertere in candida nigrum*, *In pseudo-dialecticos* 151). Erasmo y Moro coinciden con este punto de vista.

Porque los humanistas se forman un concepto muy alto de las letras, es decir, repito, de la ciencia, se muestran muy críticos frente a las obras literarias de mero entretenimiento. Hay, en el humanismo cristiano tal como lo entienden Erasmo, Moro y Vives, un fondo importantísimo de puritanismo estético y también de puritanismo moral. Luis Vives, como todos los humanistas, censura la novela, sobre todo la novela que gozaba del mayor éxito en su tiempo, la novela de caballerías, como mentirosa e inmoral; aquellas ficciones eran totalmente inverosímiles y de ningún fruto para el lector. Vives arremete también contra los *libros pestíferos* que no tratan de otro tema que de amores ; estos libros se escriben para los ociosos y habría que prohibirlos completamente. En su tratado sobre las disciplinas (*De disciplinis*, 1531), Vives denuncia a los poetas eróticos - Tibulo y Ovidio. “Los feos y sucios poemas” no le gustan.⁸ A juicio de Vives, Ovidio bien se mereció el destierro por haber escrito su asqueroso *Arte de amar* (Bataillon (b) 330). “El deleite corporal es indigno de esa excelencia nuestra que poseemos por la naturaleza del alma”, escribe en el tratado sobre la educación de la mujer (*De institutione feminae christianae*, Amberes, 1523); la copulación carnal nos priva “de las funciones del alma y la razón”; es como un ataque de epilepsia (*Commentaria in Sancti Augustini*, citado por Puig de la Bellacasa 60).

Si pasamos a Moro, es interesante apuntar los libros que el héroe, Rafael Hitlodeo, regala a los habitantes de la isla de Utopía: casi todos son griegos, y obras de filosofía o de historia (Platón, Aristóteles, Plutarco, Luciano, Tucídides, Heródoto...) o dramas (Aristófanes, Eurípides, Sófocles) ; el único poeta es Homero ; llama la atención la ausencia de Virgilio y Ovidio. El puritanismo de Moro se echa de ver en los pasajes de la *Utopía* dedicados al matrimonio. Se nos dice lo siguiente:

La mujer no se casa antes de los dieciocho años. El varón no antes de los veintidós. Tanto el hombre como la mujer convictos de haberse entregado antes del matrimonio a amores furtivos son severamente amonestados y castigados. Y a ambos se les prohíbe formalmente el matrimonio, a menos que el príncipe les perdone la falta. Incurren en gran infamia el padre y la madre de familia en cuya casa se comete el delito, por haber descuidado su obligación de velar por sus hijos. (*Utopía* 168-9)

Por otra parte, en *Utopía*,

El adulterio es castigado con la más dura esclavitud. Si ninguno de los cómplices era soltero, los esposos ofendidos, pueden, si quieren, repudiar al cónyuge adúltero y contraer matrimonio entre sí. O, si prefieren, con otra persona de su elección. En cualquier caso, si alguno de los ofendidos sigue queriendo al que tan mal le correspondió, nadie le impide seguir fiel a su matrimonio, con tal de seguir la suerte del culpable condenado a trabajos forzados. (*Utopía* 171)

En cuanto a Erasmo, en varias ocasiones demuestra su conformidad con los puntos de vista puritanos de sus jóvenes amigos. Me limitaré a dos muestras. En el

⁸ *Ioannis Ludovici Vivis Valentini de disciplinis libri XX...* Lugduni, apud Ioannem Frellorium, 1551.

diálogo sobre la *Institución del matrimonio cristiano* (1526), Erasmo retoma el concepto del decoro para condenar los desnudos de algunas historias contenidas en el Antiguo Testamento, como las de Susana y los viejos, la danza de Salomé o David y Betsabé, y vuelve a incidir en su particular juicio acerca de los artistas. Pero donde expresa con más vigor su pensamiento es en el *Ciceronianus* de 1528, escrito después del saqueo de Roma en el que ve un castigo de la Providencia contra la capital del mundo cristiano convertida en foco de paganismo: Roma, con sus pruritos de estilo elegante y pompa antigua, no es más que un centro pagano; el título del diálogo es una clara alusión a una epístola en la que San Jerónimo cuenta cómo Cristo se le apareció en sueños, amonestándolo con estas palabras: *Non christianus es sed ciceronianus*. En Roma, le escribe poco después Erasmo a su amigo español Juan de Vergara, no es más que paganismo: *Paganismus est, mi crede* (Chastel 10 y 189)

El retorno a la Antigüedad no significó pues una vuelta al paganismo ni un avance del libre pensamiento. La sociedad renacentista ha sido mucho más religiosa de lo que se pensaba. Se cuestionan, eso sí, las normas religiosas vigentes, impuestas por la Iglesia oficial y los doctores escolásticos de las universidades; existe una gran preocupación por encontrar nuevas formas de espiritualidad, más auténticas, menos pensadas y más vividas, que respondan a las inquietudes generales de una sociedad desconcertada, pero todo ello son síntomas de religiosidad más que señales de descreimiento. El hombre de aquella época siente hondas preocupaciones sobre su propio destino en el mundo. La Reforma luterana no es más que una de las variantes de una preocupación general hacia una fe salvadora y una religión interiorizada. Erasmo es el mayor representante de este doble movimiento de renovación, en su versión humanista y en su vertiente religiosa. Su dedicación al humanismo es inseparable de su voluntad de llevar a cabo una transformación de la vida religiosa. Cuatro aspectos merecen destacarse en su obra : el retorno a las fuentes primitivas del cristianismo, la exhortación a la lectura de la Biblia por todos los cristianos y en lengua vulgar, la superioridad del cristianismo interior sobre las exterioridades y ceremonias, la preeminencia de la oración mental sobre la vocal. Estas ideas de Erasmo, Moro y Vives las comparten. Los tres sienten las mismas aspiraciones, el mismo afán de llevar hasta sus últimas consecuencias el retorno a la Antigüedad greco-romana y a las fuentes del cristianismo - el Antiguo Testamento, los evangelios, los Padres de la Iglesia-, sin romper con la ortodoxia católica. Lo más notable es que estas preocupaciones espirituales ya no son exclusivas del clero, de los frailes y monjas. Ahora se empieza a pensar que la vida religiosa no toca solamente a los que viven sometidos a una regla monástica; también los seglares y los casados sienten la llamada a una vida espiritual más rica e intensa. La promoción del laicado está facilitada hasta cierto punto por el descrédito en que ha caído el clero secular y regular cuya corrupción evidente engendra en aquella época un anticlericalismo feroz.

Erasmo, Moro y Vives ofrecen en sus vidas y obras unos testimonios logrados de aquella promoción de los legos y seglares que tiene, como corolario, la rehabilitación del matrimonio.

Erasmo estuvo a punto de abrazar la vida conventual, pero por lo visto sin verdadera convicción ni vocación. Pasó unos años - desde 1487 hasta 1492 - en un monasterio de canónigos agustinos; incluso llegó a pronunciar los votos reglamentarios en 1488 y se ordenó de sacerdote el 25 de abril de 1492, pero inmediatamente después salió del convento para formar parte del séquito del obispo de Cambrai. Ya no volverá más al convento. Sigue siendo teóricamente monje durante unos veinte años, pero está claro que no tiene ninguna intención de regresar a la vida religiosa normal. En 1504, se

le autoriza a no llevar el hábito religioso, permiso que el papa León X confirma y hace definitivo en enero de 1516.

Erasmus no sólo deja de ser monje, sino que se convierte en un censor vigilante y feroz de los monjes a los que acusa de no ser fieles a su vocación y de llevar demasiadas veces una vida muy poco edificante; son unos ignorantes; no practican las virtudes que recomiendan; no respetan ni el voto de pobreza y ni el de castidad; se creen superiores a los demás estados, etc. Una frase pronto famosa del *Enquiridión* lo resume todo: *monachatus non est pietas*. Los frailes no se lo perdonarán nunca; con contadas excepciones consideran desde entonces a Erasmo como su peor enemigo. El *Monachatus non est pietas* no aludía simplemente a los monjes corrompidos, sino al hecho básico de que el monacato no era un modo de vida normal, lo cual es cierto, puesto que siempre se ha tratado, en principio, de una vocación a la cual pocos son llamados. Pero Erasmo era más radical. Lo que pretendía era afirmar la suficiencia, cuando no superioridad, de la vida seglar y del laicado, rehabilitar el estado de lego y de casado. Esto es lo que se propone en su diálogo *Uxor Mempsigamos*, traducido al español en 1528 con el título : *Colloquio de Erasmo llamado Mempsigamos entre Eulalia y Xanthippe*.⁹

Moro nunca pensó en hacerse monje. Al contrario, se casó dos veces, primero en 1505, con Jane Colt, hija de un caballero rico del condado de Essex. La novia sólo tenía unos dieciséis o diecisiete años y era poco instruida. Erasmo cree que Moro lo quiso así para poder dar a su esposa la educación que creyera más adecuada; hizo que su mujer estudiase algo de gramática y literatura, y también música. El mero hecho de querer dar a su esposa cierta instrucción ya constituía una novedad para la época. Jane Colt le dio tres hijos y una hija a Moro. Este cuidó mucho su educación: quiso que sus hijos aprendiesen latín, griego, música, astronomía, pero no aritmética ya que, en su opinión, la aritmética era un conocimiento que sólo podía interesar a los mercaderes. Jane Colt murió en 1511. Inmediatamente después, Moro se volvió a casar con Alice Middleton, mujer ya mayor, viuda de un mercader de Londres.

Lo mismo que Moro, Vives estuvo casado. Lo hizo, el 26 de mayo de 1524, con Margarita Valdaura, hija de un notable de la ciudad de Brujas, valenciano como él, uno de los mercaderes establecidos en Flandes. Con Luis Vives tenemos pues uno de los primeros intelectuales del mundo moderno, es decir de un hombre dedicado al estudio, no por obligación profesional, como lo venían haciendo los clérigos, sino por vocación y temperamento. Él rompe con una tradición muy arraigada en la Cristiandad medieval : decide casarse, tener una familia, educarla y al mismo tiempo seguir con sus ocupaciones. Es una especie de revolución. Hasta entonces, las tareas universitarias e intelectuales parecían incompatibles con el matrimonio y la vida de familia; todos los que se dedicaban a estudiar y escribir eran clérigos o, cuando no lo eran, se quedaban solteros. Los estatutos del colegio trilingüe de Salamanca, todavía en el siglo XVI, estipulaban que el vice-rector tenía que ser presbítero y los regentes -o sea los profesores- "que no fuesen casados". Cuando se entera de que Luis Vives ha contraído matrimonio, su amigo y corresponsal Juan de Vergara, canónigo de Toledo, no se lo puede creer: ¿cómo puede Vives compaginar la vida intelectual y sus obligaciones de marido y padre? Vives le contesta en 1527, tres años después de su matrimonio: las ocupaciones familiares y domésticas no le han apartado en ningún momento de los estudios que se había propuesto llevar a cabo. El mismo año en el que se casa, Vives publica su libro *De institutione feminae christianae* que en realidad fue redactado antes,

⁹ Otro diálogo de Erasmo sobre el mismo tema, *Christiani matrimonii institutio*, dedicado a la reina de Inglaterra Catalina de Aragón, no será nunca traducido. Sin embargo, viene incluido en el Índice del inquisidor Valdés del año 1559.

ya que la fecha de la dedicatoria a Catalina de Aragón es de abril de 1523, momento en que Vives llega a Inglaterra, permaneciendo unos años en la corte e impartiendo docencia en Oxford. Cuando escribió la obra estaba pensando en la princesa María Tudor, para que le sirviera de lectura-guía en su formación. En este libro, Vives se deshace en alabanzas sobre la esmerada educación que los Reyes Católicos dieron a sus hijos y especialmente a sus hijas:

La edad nuestra vio aquellas cuatro hijas de la reina doña Isabel tener muy buenas letras. De todas partes me cuentan en esta tierra [Flandes], y esto con grandes loores y admiración, la reina doña Juana, mujer del rey D. Felipe y madre de nuestro emperador, rey D. Carlos, haber respondido de presto en latín a los que por las ciudades y pueblos a do iban le hablaban, según es costumbre hacer los pueblos a los nuevos príncipes (*De institutione feminae christianae*).

Como se ve, Vives se muestra muy entusiasta de Doña Juana. Lo mismo se puede decir de Catalina de Aragón, la desgraciada esposa del rey de Inglaterra Enrique VIII.¹⁰

Erasmus, Moro y Vives no viven en un mundo intelectual abstracto. No se desentienden de los grandes problemas que se plantean en el mundo ni de las preocupaciones cotidianas de sus contemporáneos. Al contrario, han sido lo que hoy llamaríamos unos intelectuales comprometidos y han intervenido en los debates candentes de su época, luchando por mantener la paz en el mundo, por defender la justicia y por aliviar la suerte de sus contemporáneos.

Cuando, a principios de 1516, el joven duque de Borgoña Carlos de Gante se proclama rey de Castilla y de Aragón, nombra consejero a Erasmo, súbdito suyo como holandés que era. El humanista se toma en serio el nombramiento y decide poner su influencia y su fama al servicio de una política internacional que garantice la paz y la concordia entre las naciones cristianas. Expresión de esta postura es el tratado de marzo de 1516 *Institución del príncipe cristiano*, tan distinto en su inspiración y sus propuestas del alegato a favor de una política mucho más artera tal como acababa de defender Maquiavelo en su famoso *Príncipe* (1513). Francia, España, el Imperio, Inglaterra se ven invitadas por Erasmo a reforzar los lazos de amistad y a renunciar definitivamente a ambiciones capaces de desembocar en guerras internacionales. Las perspectivas en este sentido parecían entonces favorables. Erasmo ya había escrito un ensayo sobre el tema: Sólo los que no participan en ella ven a la guerra con agrado (*Dulce bellum inexpertis*). A instancias del gran canciller Jean Le Sauvage, compone ahora una *Querela pacis* (1517), una lamentación de la paz, en la que la guerra es condenada desde los puntos de vista natural, político y teológico, con abundantes citas sacadas de la Sagrada Escritura. Erasmo profesaba un pacifismo integral; toda clase de guerra le parecía censurable, por ejemplo, la guerra contra el turco que, en su época, constituía una amenaza tremenda para la Cristiandad; a los que le hablaban de cruzada, Erasmo respondía que Jesús nos pidió que luchásemos contra nuestros vicios, no contra los turcos. Moro y Vives tuvieron una posición mucho más matizada. Ellos opinaban que la guerra defensiva era una forma de guerra aceptable; como los turcos representaban un peligro gravísimo, las naciones cristianas debían tomar medidas eficaces para defenderse; la lucha contra el turco debía ser pues una prioridad y, en esta circunstancia, Carlos Quinto se comportaba como el defensor de una forma de civilización amenazada por la barbarie del campo enemigo. Cuando, en 1526, Solimán el Magnífico se apodera de Budapest y amenaza con conquistar Austria, a Luis Vives le da pena ver la insolidaridad de los príncipes cristianos, ciegos en sus rencillas y presos de sus ambiciones, haciendo caso omiso de la

¹⁰ Vives escribió también un *De officio mariti*, texto que tuvo mucho menos éxito que el primero.

sombría amenaza que supone Turquía. Así surge su escrito *De Europae dissidiis et bello Turcico*.

Erasmus se cuida mucho de ir tan lejos. Al abogar por la paz con el fin de evitar a la humanidad los males que siempre lleva consigo la guerra, se expresa de manera muy general, sin entrar en aspectos concretos; actúa con mucha prudencia. Moro y Vives no tienen estos escrúpulos. Ellos tienen el valor de mostrarse más decididos en la denuncia y en la propuesta de medidas, algunas de ellas radicales. Erasmo, por ejemplo, desarrolla una serie de reflexiones sobre la manera de reformar la sociedad y mejorar la suerte de los habitantes; como contemporáneo de los grandes banqueros Fugger y Welser, es testigo de las primeras manifestaciones del capitalismo financiero y se indigna ante ciertas especulaciones y ante los monopolios que organizan algunas compañías para que suban los precios y puedan ellas sacar más ganancia de la coyuntura, pero lo hace en términos moderados; no condena la propiedad privada ni la riqueza; denuncia los excesos en la comida, el vestido, la vivienda; establecer leyes suntuarias para evitar los abusos le parece legítimo, pero no va mucho más allá. Moro y Vives no tienen la misma prudencia; se pronuncian de una manera mucho más clara sobre algunos problemas candentes de la época. Esto se puede ver en tres casos concretos:

- las reformas sociales;
- la actitud frente a Lutero;
- las relaciones internacionales.

1. Reformismo social

La *Utopía* de Moro, como es bien sabido, consta de dos partes. En la primera, el autor describe la situación que vive Inglaterra - y toda Europa - a principios del siglo XVI. Nos muestra una sociedad en la que la soberbia, la avaricia, la falta de honradez de las elites han pervertido el orden económico y social. El ejemplo más característico es el de los campesinos que han sido expulsados de sus campos y se ven obligados a mendigar o robar, pero otras muchas categorías están sometidas a injusticias parecidas. Todo el mal, opina Moro, tiene su origen en la propiedad privada con su corolario: el triunfo del dinero. "Por todo ello, he llegado a la conclusión de que si no se suprime la propiedad privada es casi imposible arbitrar un método de justicia distributiva, ni administrar acertadamente las cosas humanas". La segunda parte es la descripción de lo que podría ser una sociedad nueva, utópica, desde luego, en la que los males anteriores hubieran sido suprimidos definitivamente.

El reformismo social no es menos patente y vigoroso en Luis Vives. Pensemos sobre todo en el tratado sobre el socorro de los pobres. La presencia en las grandes ciudades europeas de una masa de vagabundos y mendigos que no encuentran otro modo de ganarse la vida le inspiró un librito sobre la necesaria reforma de la asistencia y de la caridad: había que proporcionar trabajo y empleos a los menesterosos para que pudiesen mantenerse, ellos y su familia, y al mismo tiempo contribuir a mejorar el progreso material de la sociedad. En la misma línea sintió Vives gran entusiasmo por la técnica en la que veía otra forma de aliviar la pena de los hombres y de lograr adelantos considerables.¹¹

2. La Reforma luterana

La rebelión de Lutero, en 1517, va a tener consecuencias inmensas en el mundo occidental. Significa la ruptura de la unidad religiosa de Europa, o sea, el fin de la

¹¹ *De subventionem pauperum* (1526). El diálogo de Vives inspirará, en la España de Felipe II, los proyectos de Miguel Giginta y de Cristóbal Pérez de Herrera. Véase Bataillon (a) 339-340.

Cristiandad tradicional. Se comprende que, ante tamañas perspectivas, los mejores entendimientos del mundo cristiano hayan intentado salir del paso, buscando soluciones que hubieran corregido los vicios que aquejaban a la Cristiandad, pero preservando, sin embargo, lo esencial, la unidad de fe. Erasmo también desea la concordia en el mundo cristiano pero siempre se resistió a pronunciarse claramente ante las posiciones encontradas del papa y de Lutero. Él opina, como Lutero, que la Iglesia necesita una reforma, pero no está de acuerdo con Lutero sobre los métodos de llevar a cabo esta reforma; preferiría evitar una ruptura. Quiere pues mantenerse neutral, pero, de esta forma, se enemista con los dos bandos.

Vives no interviene directamente en el problema, pero nunca se declaró favorable a Lutero. No así Moro quien, por las funciones que ejerce en la corte de Inglaterra, tiene la obligación de terciar en la contienda y lo hace de manera frontal. En 1521, el rey Enrique VIII había publicado un alegato contra Lutero: *Assertio septem sacramentorum*. Lutero había replicado por un escrito muy severo *Contra Henricum regem Anglorum* (1522). Como consejero del rey, Moro salió en defensa del monarca y de la fe en un texto muy enérgico: *Responsio ad Lutherum* (1523). Sabemos por las cartas intercambiadas entre Erasmo y Moro que éste animó varias veces a Erasmo a terciar en el debate, tratando de convencerlo de tomar una posición clara sobre el problema de la Reforma. Erasmo siguió con su habitual prudencia y se negó a tomar parte en la contienda. Moro no dejó de mostrarse decepcionado por esta actitud. Preocupado por los progresos de la Reforma luterana, tuvo la impresión de que Erasmo, lejos de censurarla, había contribuido a fomentarla. Moro llegó a escribir que, antes de ver traducido al inglés el *Elogio de la locura* de Erasmo, preferiría quemar un libro que pudiera dañar a un solo lector.

3. Las relaciones internacionales

Las diferencias entre los tres humanistas son todavía más notables en lo que se refiere a los grandes debates políticos de la época. Ya hemos dicho algo del problema que planteaban los avances de los turcos en la Europa central. Si pensamos en el descubrimiento y conquista de América, el gran acontecimiento del siglo XVI, notamos en seguida actitudes opuestas entre Moro y Erasmo.

Los relatos del descubrimiento y de las primeras exploraciones de América (las cartas y el diario de Colón, el *Orbe novo* de P. Mártir de Angleria, las relaciones de Américo Vespuccio, sobre todo) están en el germen de la *Utopía*, y estas informaciones se hicieron interpretando el mundo descubierto como un lugar en donde la Naturaleza no había sido aún corrompida por el artificio que los europeos representaban como consecuencia de su larga historia (López Estrada 51). Sabemos que algunos lectores se inspiraron de la obra para contemplar la posibilidad de crear una sociedad nueva en América. El oidor de la Audiencia de México don Vasco de Quiroga preparó, hacia 1535, una *Información en derecho* en la que preveía la organización de dos pueblos-hospitales (residencias de indios) para la que se había inspirado en la *Utopía* de Moro. No encontramos nada semejante en Erasmo, ni mucho menos. Él no muestra ningún interés en sus obras por los grandes descubrimientos (Bataillon (c) 159). La polémica entre Las Casas y Sepúlveda sobre la conquista y colonización del Nuevo Mundo fue quizá la más trascendental de todo el siglo XVI, pero lo que ahora interesa destacar es que los argumentos de Las Casas y de Sepúlveda no salieron ni mucho menos de la aljaba de Erasmo; desde este punto de vista, el pacifismo de Erasmo cayó en saco roto (Gil 214).

Donde aparecen de manera espectacular las diferencias entre Erasmo, Moro y Vives es en el modo de enfocar el deseo de Enrique VIII de anular su matrimonio con

Catalina de Aragón, hija de los Reyes Católicos.¹² Como se sabe, el rey de Inglaterra estaba preocupado porque el único fruto de aquella unión había sido una hija, María Tudor, quien, andando el tiempo, se convertiría en reina de Inglaterra y se casaría con su primo Felipe II. Ahora bien, Enrique VIII quería un heredero varón y él estaba convencido de que su amante Ana Boleyn le daría aquel heredero, pero, antes de casarse con ella, era preciso anular el primer matrimonio con Catalina de Aragón.¹³ Esta pretensión suponía una negociación con el papa y también con Carlos V, sobrino de Catalina, que temía que sus relaciones con Enrique VIII se enfriaran hasta llegar a un enfrentamiento. El canciller Wolsey se mostró incapaz de obtener unos resultados concretos; Enrique VIII no dudó en destituirlo (1530). En su lugar nombró a Tomás Moro pero éste se negó también a aprobar la conducta del rey y sobre todo su intención de romper con Roma y proclamarse jefe único de la Iglesia de Inglaterra, someténdola a su arbitrio. Moro prefiere renunciar a su cargo de canciller (septiembre de 1532). El nuevo canciller, Cranmer, como arzobispo que era también de Canterbury, declara nulo el matrimonio con Catalina de Aragón y celebra el matrimonio con Ana Boleyn, coronada entonces como reina de Inglaterra (1533). Moro, que sigue ejerciendo cargos de primer plano en la corte, se niega a asistir a la ceremonia. El 30 de marzo de 1534, Enrique VIII da un paso más: modifica la ley de sucesión al trono, excluyendo de ella a María Tudor. Moro se niega a prestar el juramento que se exige de los altos cargos del gobierno.¹⁴ Moro es entonces detenido, sometido a juicio, sentenciado a muerte y ejecutado el 6 de julio de 1535.

¹² Unos acuerdos firmados en Medina del Campo, el 27 de marzo de 1489, preveían un enlace entre la infanta Doña Catalina y el príncipe de Gales, Arturo, hijo y heredero del reino de Inglaterra. El trato se cerró; se sentaban las bases de una relación familiar y de una alianza política entre España, Bretaña, Inglaterra, Flandes y Alemania que dejaba aislada a Francia. Catalina embarcó en La Coruña el 25 de julio de 1500. Las bodas se celebraron en la abadía de Westminster, el 14 de noviembre. Desgraciadamente el príncipe de Gales Arturo murió año y medio después, en mayo de 1502. Los Reyes Católicos enviaron entonces a Hernán Duque de Estrada como embajador extraordinario para aclarar el problema planteado por la devolución de la dote o negociar, en compensación, un nuevo matrimonio de la infanta Catalina con el hermano de Arturo, convertido en heredero de la corona inglesa, Enrique - el futuro Enrique VIII -, solución que será la que finalmente prevaleció. El acuerdo matrimonial se firmó el 23 de junio de 1503. Dicho acuerdo contenía una cláusula que, unos treinta años después, iba a abrir una crisis de inmensa trascendencia. Aunque, dada la tierna edad de los cónyuges, era muy probable que Arturo y Catalina no hubieran consumado el matrimonio, los Reyes Católicos pensaron que, para evitar cualquier duda en el futuro, era preferible pedir una dispensa pontificia para que el príncipe Enrique pudiera casarse con la viuda de su hermano. Julio II concedió la dispensa, el 26 de diciembre del mismo año, aunque no le parecía necesaria. En 1503, el príncipe Enrique no tenía más que doce años. Las bodas se retrasaron pues hasta el 11 de junio de 1509. Enrique VIII de Inglaterra y Catalina de Aragón tuvieron cinco hijos, de los que sólo sobrevivió una hija, María Tudor, nacida en 1516; esta hija será reina de Inglaterra en 1553 y, poco después, casará con el futuro Felipe II de España. Hacia 1527, sin embargo, a Enrique VIII le preocupaba mucho no tener más que una hija como heredera; temía quedarse sin sucesión y por ello se mostraba ansioso de conseguir el divorcio, tanto más cuanto que, por aquellas fechas, estaba locamente enamorado de una dama de honor de la reina, Ana Bolena. Entonces salió a relucir la cuestión de saber si el matrimonio de Arturo y Catalina había sido consumado o no. ¿Era válida la dispensa pontificia concedida en 1503? Presionada por Carlos Quinto, sobrino de Catalina de Aragón, la Santa Sede se negó a acceder al divorcio. Este fue sin embargo pronunciado, en 1533, por un tribunal eclesiástico inglés, compuesto a devoción del monarca. Las consecuencias fueron, primero, la excomunión de Enrique VIII, luego, en 1534, la ruptura con el papa y, por fin, la creación de una Iglesia inglesa independiente de Roma. Catalina de Aragón, que murió en 1536 con el título de princesa de Gales, fue así la protagonista involuntaria de una de las crisis políticas y religiosas más sonadas del siglo XVI.

¹³ Lo que pretendía Enrique VIII no era divorciarse de Catalina de Aragón, sino que su matrimonio con ella fuera declarado nulo.

¹⁴ Moro no ponía reparos en la ley que apartaba a María Tudor de la sucesión al trono de Inglaterra. Lo que no podía admitir en conciencia era que la misma ley destruyera la autoridad del papa, haciendo del

Ante estos acontecimientos, Vives y Erasmo reaccionaron de modo muy distinto. El primero, en carta al segundo, fechada en Brujas, el 10 de mayo de 1534, muestra su preocupación por lo que está pasando en Europa, no sólo en Inglaterra, sino también en Alemania a raíz de la rebelión de Lutero, y en España, donde la Inquisición se ensaña contra los erasmistas:

Tempora habemus difficilia, in quibus nec loqui, nec tacere possumus absque periculo. Capti sunt in Hispania Vergara et frateur ejus Tovar, tum alii quidam homines bene docti. In Britannia Episcopus Roffensis [de Rochester] et Lundinensis et Thomas Morus. Precor tibi senectam facilem. (*Erasmii Opera omnia* III, col. 1492)

Pero Erasmo sigue con su habitual prudencia. No quiere tomar partido. Se enfrían sus relaciones con Vives desde que éste comenzó a presionarle para que manifestara claramente su oposición al luteranismo y se pronunciara de manera inequívoca ante el divorcio del rey de Inglaterra (Alcalá 848). Vives, en cambio, que por aquellas fechas - entre 1523 y 1528 - vive con frecuencia en Inglaterra, toma decididamente posición contra el rey. Desde entonces, le es peligroso retornar a Inglaterra; ya no saldrá de Brujas hasta su muerte, en 1540.

La reacción de Erasmo, al enterarse de la ejecución del que había sido su amigo Moro, es decepcionante: "¡Ojalá no se hubiese metido en aquel lío y no se hubiese entrometido en debates teológicos!" (Carta de 24 de agosto de 1535 a Latomus).

A la hora de concluir, no podemos hacer menos que enjuiciar de modo muy desigual la actitud de los tres humanistas ante los problemas de su época. Moro y Vives, sin dejar de ser unos intelectuales de primer plano, son capaces de comprometerse para defender sus ideales. Moro murió como mártir en defensa de lo que consideraba como el derecho y la verdad; la Iglesia lo ha reconocido por tal.¹⁵ Vives dio muestras inequívocas de una adhesión sin reticencia a la verdad. Otro rasgo acaba haciendo de Vives un intelectual moderno: fue uno de los primeros en la historia de España en tener que exiliarse. Los motivos son conocidos: parte de su familia, conversa, sufrió los rigores de la Inquisición y es probable que esta circunstancia le convenciese de no volver nunca a España. No parece haberse apartado del dogma católico pero es evidente que, para conservar toda su libertad intelectual, prefirió alejarse para siempre de una tierra en la que su filiación podía transformar toda crítica, aunque fuese menor, en una sospecha de desviacionismo religioso. Viene así Luis Vives a encabezar la larga estirpe de "españoles fuera de España", de aquellos intelectuales comprometidos, obligados por las circunstancias a residir en el extranjero porque no querían someter a ninguna censura o autocensura lo que opinaban y publicaban.

La actitud de Erasmo es infinitamente más ambigua. Quiere preservar a toda costa su libertad y por eso se niega a comprometerse a fondo en cualquier causa. Se limita a exponer ideas generosas y generales. Por eso, se le ha juzgado a veces con mucha severidad. Dámaso Alonso, que admiraba mucho al humanista, no dudó en calificarlo pura y simplemente de cobarde: "El alma de Erasmo carecía de la grandeza dramática de la de un Lutero. Pronto, ante cualquier ataque, empezaban en él las cortapisas, las reticencias, las salvedades, las protestas de fidelidad, etc. Ciertamente que al huir lanzaba sus flechillas, y algunas enviroladas, pero no por eso dejaba de ser lo que fue y lo que es en sus obras, un cobarde" (*De los siglos oscuros al de oro*, citado por Huerga 354).

rey el jefe supremo de la Iglesia de Inglaterra, y declarara nulo el matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón.

¹⁵ La Iglesia católica lo beatificó en 1886 y lo canonizó en 1935.

Obras citadas

- Alcalá, Ángel. «El control inquisitorial de intelectuales en el Siglo de Oro». Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet. *Historia de la Inquisición en España y América*. III. *Temas y problemas*. Madrid: BAC, 2000, pp. 829-956.
- Bataillon, Marcel (a). «J. L. Vives, réformateur de la bienfaisance» [1952]. Daniel Devoto et Charles Amiel eds. *Erasme et l'Espagne*. Nouvelle édition en 3 volumes. Genève: Droz, 1991, III, pp. 351-379.
- . (b). «Humanisme chrétien et littérature» [1969]. Daniel Devoto et Charles Amiel eds. *Erasme et l'Espagne*. Nouvelle édition en 3 volumes. Genève: Droz, 1991, III, pp. 254-260.
- . (c). «Actualité d'Erasme» [1972]. Daniel Devoto et Charles Amiel eds. *Erasme et l'Espagne*. Nouvelle édition en 3 volumes. Genève: Droz, 1991, III, pp. 123-135.
- Chastel, André. *Le Sac de Rome*. Paris: Gallimard, 1977.
- Erasmus de Rotterdam, *Moriae Encomium, id est, stultitiae laudatio, ludicra declamatione tractata per Des. Erasmum Roterodamum*. Froben: Basilea, MDXL.
- Erasmi Opera omnia*. Leyden, 1704, t. III.
- . *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami...* tom. 1, 1484-1514. P. S. Allen y H. M. Allen eds. London: Oxford Clarendon Press, 1906.
- Fontán, Antonio. *Vives*. Valencia: Ayuntamiento de Valencia, 1992.
- Gil, Juan. «El erasmismo en España». *Torre de los Lujanes* (Madrid) 42 (octubre 2000), pp. 19-35.
- Huerga, Álvaro. «El alumbradismo». Manuel Revuelta Sañudo y Ciriaco Morón Arroyo. *El erasmismo en España*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1985, pp. 221-260.
- López Estrada, Francisco. *Tomás Moro y España*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1980.
- Marc'Hadour, Germain. *Thomas More vu par Erasme. Lettre du 23 juillet 1519 à Ulrich von Hutten*. Angers: s. i., 1969.
- Moreno Gallego, Valentín. *La recepción hispana de Juan Luis Vives*. Valencia: Generalitat Valenciana, 2006.
- Moro, Tomás. *Utopía*. Pedro Rodríguez Santidrián tr. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- Prévost, André. *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*. Madrid: Palabra, 1972.
- Puig de la Bellacasa, Ramón. *La discapacidad y la rehabilitación en Juan Luis Vives*. Madrid: Real Patronato de Prevención y de Atención a Personas con Minusvalía, 1993.
- Rodríguez Santidrián, Pedro. *Vida de Santo Tomás Moro*. Madrid: San Pablo, 1997.
- Vives, Juan Luis. *Joannis Lodovici Vivis Opera Omnia*. Valencia: Alfons el Magnánim, 1992, 2 vols.
- . *Joannis Lodovici Vivis Valentini declamationes Syllanae quinque*. Amberes: Michael Hillenius, 1520.
- . *Joannes Lodovicus Vives Valentinus adversus pseudodialecticos*. Selestadii: apud Lazarum Schurerium, MDXX.
- . *Ioannis Ludovici Vivis Valentini de disciplinis libri XX...* Lugduni: apud Ioannem Frellorium, 1551.