

**EL IDEAL DEL SABIO CRISTIANO EN ERASMO: UNA LECTURA
DEL *DE CONTEMPTV MVNDI****

**ERASMUS'S IDEAL WISE CHRISTIAN: A READING OF *DE
CONTEMPTV MVNDI***

MANUEL MAÑAS NÚÑEZ
Universidad de Extremadura
mmanas@unex.es

Recibido: 20 de septiembre de 2009

Aceptado: 8 de diciembre de 2009

RESUMEN: El ideal de *sophós* en Erasmo es la vida del humanista cristiano, inspirada en Jerónimo de Estridón. El intelectual cristiano debe pregonar y expresar con sus costumbres y con sus escritos la verdad de Cristo. Esa actitud es la que genera la salvación humana, que no surge del monacato centrado en la exterioridad, sino de la vida interior y la fe.

ABSTRACT: For Erasmus the ideal *sophós* is the life of the Christian humanist, inspired by Jerome of Stridon. The Christian intellectual must proclaim and express the truth of Christ with his own customs and with his writings. This attitude generates the human salvation, which does not arise from outer-appearance-based monasticism, but from inner life and faith.

PALABRAS CLAVE: Ética. Erasmismo. Religión. Interioridad. Salvación.

KEY WORDS: Ethics. Erasmism. Religion. Interiority. Salvation.

SUMARIO: 1. La forja de un libro. 2. La forma retórica. 3. La tradición. 4. La intención. 5. Conclusiones. Referencias bibliográficas.

En 1521 publicó Erasmo en Lovaina un pequeño tratado titulado *De contemptu mundi*, esto es, *Sobre el menosprecio del mundo*, pero su redacción tuvo lugar muchos años atrás, concretamente durante la etapa monacal del humanista holandés. Él mismo nos explica en la carta nuncupatoria dirigida al lector qué

* El presente artículo se inscribe en el marco del Proyecto de Investigación "Teoría, enseñanza y ediciones de la gramática latina (siglos XV-XVIII)" (Referencia: FFI2008-03478), subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y dirigido por el Dr. D. Eustaquio Sánchez Salor.

motivos le llevaron a publicar, rondando los cincuenta años, esta obra juvenil, casi de niñez, que por lo demás parece haber sido el primer escrito suyo que ha llegado hasta nosotros¹.

En efecto, cuando apenas contaba con veinte años de edad, según nos cuenta Erasmo, escribió esta obra por encargo de un tal Teodorico de Haarlem, que quería convencer a un sobrino suyo llamado Iodocus para que abandonara el mundo secular y pasara a compartir con su tío el estado de la vida religiosa, retirada y conventual. Erasmo debió de escribirla en poquísimos días, a la carrera y, según manifiesta, sin tomarse muy en serio las ideas contenidas en el texto, pues para él no se trataba sino de uno de sus primeros textos que le estaba sirviendo como divertimento y entrenamiento literarios. Literalmente, califica la obra como escrita “descuidadamente, como juego literario, improvisando, acudiendo a lugares comunes y sin instruirme entonces con la lectura de autoridades”². El caso es que esta obra epistolar *Sobre el menosprecio del mundo* había sido objeto de numerosas copias manuscritas y se había divulgado por los círculos intelectuales afines a Erasmo, cuyos amigos además le amenazaban con publicarla si el propio autor no lo hacía. Vistas las circunstancias, nuestro humanista se decide a hacerla oficialmente pública, no sin antes releerla y realizando en ella algunas correcciones y enmiendas. Aduciendo, por tanto, el pretexto de que siente cierto rubor por publicar en la madurez un escrito juvenil, se justifica un tanto ingenuamente diciendo que debe leerse como la obra de un neófito y no como la de un anciano intelectual. Se trata, creemos, de una excusa necesaria porque, como veremos, estamos ante un escrito de crítica religiosa en el que se pone en solfa toda la tradición medieval del monacato y de la vida retirada dedicada a la contemplación, denunciando a la vez los excesos de todo tipo que se cometían en los conventos por parte de los clérigos. La obra, quizás, en la heterodoxa concepción religiosa de Erasmo, se ajustaría más a un título como *De contemptu monasterii* o algún otro parecido.

1. LA FORJA DE UN LIBRO

Hemos de remontarnos a los años juveniles de nuestro humanista para comprender el ambiente en el que se forja el escrito objeto de estudio. Erasmo había

¹ Cf. Augustijn (1990) 29.

² Erasmo, *De contemptu mundi*, p. 39: *...neglecte ludens ex tempore in locis communibus nulla tum instructus autorum lectione*. Las traducciones del *De contemptu mundi* erasmiano que aparecen a lo largo del trabajo son nuestras. Existen, no obstante, dos traducciones al español: una de Lorenzo Riber (1964) 560-595; y otra de Miguel Ángel Granada (1999).

nacido en una fecha indeterminada entre 1466-1469. Él mismo parece querer despistarnos en los datos que nos ofrece a lo largo de sus escritos. Su origen oscuro como hijo ilegítimo nacido, posiblemente, de las relaciones entre un sacerdote llamado Gerard o Gerrit y una mujer de Gouda³, determinó que Erasmo sintiera siempre sobre sí el peso de la ignominia y que nunca explicitara datos concretos sobre su juventud. En Gouda recibió sus rudimentos escolares, acudiendo más tarde a la escuela capitular de san Lebinio en Deventer, donde rezumaba el aroma de la *devotio moderna*. Allí tuvo por maestro al humanista Alejandro Hegio y conoció también al ya famoso Rodolfo Agrícola. Al morir sus padres tempranamente por la peste, casi a la par en 1483 y 1484, sus tutores llevaron a Erasmo y a su hermano Pieter a la escuela de 's-Hertogenbosch; finalmente, en 1487 Erasmo fue internado en el convento agustino de Steyn en Gouda, en lo que siempre presentó como el resultado de una conspiración de sus tutores contraria a su verdadera voluntad⁴. Posiblemente, cuando escribió el último capítulo de la obra que estamos estudiando y examinó los posibles motivos que pueden arrastrar a los incautos a profesar la vida conventual, tuvo Erasmo muy presentes estas circunstancias vitales de su juventud, pues hay unas líneas en las que parece culpar a sus tutores de su infeliz ingreso en el convento y de actuar movidos por la codicia⁵.

Quizás esta era la única salida para Erasmo, un joven de unos veinte años de edad, huérfano y sin recursos económicos, cuya vocación estaba ya perfilada y encauzada al estudio. Lo que realmente le disgustaba no era tanto su ingreso en el convento como el duro régimen de vida que se le impuso (sumisión, obediencia, autocontrol), incompatible con la frágil salud de un joven sensible y soñador, y las prácticas exteriores o externas de piedad, orientadas plenamente a la contemplación y al culto divino. Sin duda, las críticas contra la vida monacal que pueblan sus obras son producto de su propia experiencia⁶. Parece, además, que estos desencantos acentuaron su dedicación al estudio y modelaron su vocación humanística por las *bonae litterae*. En efecto, por las cartas escritas durante los cinco años que pasó en el convento, hasta ser ordenado sacerdote en 1492, sabemos que ya en esta época monacal había leído y asimilado a buena parte de los autores latinos, a algunos

³ La fecha de nacimiento de Erasmo es incierta y su juventud es seguramente el periodo peor conocido de su vida. Se ha escrito mucho sobre la posible fecha de nacimiento y sus años jóvenes, cf. Bainton (1988) 1-34; Augustijn (1990) 231-232; Vredeveld (1993); Carena (1999) XV-XVIII y XL, n. 1.

⁴ Cf. Granada (2008) XI.

⁵ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. XII, p. 84: *Quidam etiam huc protruduntur a parentibus impiis aut tutoribus, quo se sumptu curaque levant, ii potissimum insidiantur aetati simplici cuique facile imponitur*. Cf. Granada (1999) XVIII-XIX.

⁶ Cf. Augustijn (1990) 27; Granada (2008) XI.

Padres (Agustín y, especialmente, Jerónimo) y a grandes humanistas del momento (Francisco Filelfo, Agustín Dato, Poggio Bracciolini y, sobre todo, Valla).

2. LA FORMA RETÓRICA

Estos años conventuales debieron de servirle para acrecentar su acervo de lecturas y aguzar su penetrante análisis de la realidad. De la profundidad que había adquirido su reflexión da buena muestra el *De contemptu mundi*, escrito a finales de la década de los ochenta⁷. Aparentemente, como su propio título indica, estamos ante el desprecio del mundo y de todo lo mundano y el encarecimiento de las excelencias de la vida monástica y retirada. Y ello lo hace Erasmo como un ejercicio literario, echando mano de sus conocimientos retóricos, bajo la forma de *declamatio*. Se trata, en efecto, de discursos ficticios recitados en alto (*declamationes*), ejercicios retóricos que se utilizaban en los comienzos de la educación de los jóvenes y que tenían una doble modalidad: *controversiae*, asociadas a la oratoria judicial, que consistían en un alegato en pro o en contra, en un caso determinado y definido en función de un texto legal; y las *suasoriae*, procedentes de la elocuencia deliberativa, en las que hablan grandes personajes que discuten una cuestión política con el objetivo de persuadir o disuadir de ella⁸. Si trasladamos la esfera política a la ética-religiosa, nos encontramos con que la obra de Erasmo es una declamación que entra de lleno en el *genus deliberativum*, en su doble vertiente de *suasio* y *dissuasio*: disuasión de la vida mundanal y persuasión de la vida retirada⁹. No obstante, que la forma sea retórica, no quiere decir que el contenido sea trivial y poco serio¹⁰. Al contrario, el tema que Erasmo ha escogido, no sólo es serio, sino que también gozaba de una gran tradición medieval. Que nuestro humanista se haya servido de la retórica y de unos tópicos establecidos para superar esa tradición medieval y ofrecernos una nueva concepción de vida retirada, nos hace pensar que Erasmo conocía bien las obras anteriores sobre el desprecio del

⁷ Como ya hemos leído, en la epístola nuncupatoria, escrita para la primera edición impresa (1521), nos dice Erasmo que la obra la escribió con apenas veinte años (*vix annos natus viginti*) como ejercicio literario. Si consideramos que nació en torno a 1466-1469, cabe suponer que la fecha de redacción se remontaría al año 1486-1489. Vredeveld (1993) 760-762, identificando a Erasmo con Teodorico de Haarlem, quien supuestamente escribe la obra, y basándose en la afirmación del comienzo del capítulo VII, p. 57: *Iam quartum et vigesimum annum agimus, nullas hoc toto spacio a bellorum strepitu ferias vidimus*, concluye que la fecha de redacción habría que situarla a comienzos de los años noventa.

⁸ Cf. Marrou (1985) 368; Bonner (1984) 331 ss., 352 ss., 363-374.

⁹ Cf. Bainton (1998) 17 ss.; Carena (1999) XXX-XXXIII; Granada (1999) XXIV-XXVI.

¹⁰ A. Hyma (1968) la considera una obra seria.

mundo y la dignidad humana, además de los fundamentos filosóficos en los que se apoyaban tales reflexiones. Por ello, hemos de considerar que, cuando en la epístola nuncupatoria dice que ha escrito estas páginas “descuidadamente, como juego literario, improvisando, acudiendo a lugares comunes y sin instruirme entonces con la lectura de autoridades”¹¹, se trata simplemente de un mero recurso retórico más, de falsa modestia y de una *anteoccupatio*, adelantándose a las posibles objeciones que sus detractores pudieran formularle. Atribuyendo sus polémicos planteamientos a la osadía y bisoñería de un joven de veinte años, salvaguardaba la sólida fama intelectual de la que ahora, con cincuenta años, gozaba.

3. LA TRADICIÓN

El núcleo de la obra, la disuasión de la vida mundanal y la persuasión de la vida retirada, no era nada nuevo. Tenemos los precedentes bíblicos de Job y del *Eclesiastés*, donde leemos que todo en este mundo es vanidad; también están los filósofos, los autores satíricos y todo el legado consolatorio grecolatino, obras cuyo fin era mitigar la tristeza de una vida condenada a la muerte, enfatizando los males de la vida, el descontento que todos tenemos con nuestra propia suerte, la volubilidad de la fortuna o nuestra debilidad corporal y espiritual, para hacer más aceptable la muerte como destino universal del hombre; y tampoco podemos olvidar a los llamados *contemptores mundi* de la tradición penitencial cristiana. Así que a los humanistas del Renacimiento les había llegado un rico bagaje de *miseriae hominis* que justificaban el abandono de este mundo y el refugio monacal como una preparación para la muerte (*meditatio mortis*)¹².

En efecto, echando un simple vistazo a los siete primeros capítulos del *De contemptu mundi* erasmiano, que constituyen la parte disuasiva de la epístola, vemos que se afirma que habitar en el mundo es peligroso, se condenan las riquezas, los placeres de la carne y los honores, se resalta la universalidad inevitable de la muerte y se acaba sosteniendo que este mundo es miserable y criminal.

Muchos de estos argumentos los hallábamos en los filósofos helenísticos, especialmente en las corrientes cínico-estoica y epicúrea, pero también en el *Axiochus* del Ps.Platón, en las *Tusculanae* de Cicerón, en las *Consolationes* de Séneca y en la *Consolatio ad Apollonium* del Ps.Plutarco. El género del desprecio del mundo fue también cultivado durante un milenio y medio por los autores

¹¹ Erasmo, *De contemptu mundi*, p. 39: *...neglecte ludens ex tempore in locis communibus nulla tum instructus autorum lectione*. Ya citado, cf. *supra*, n. 2.

¹² Cf. McClure (1990); Vega (2003).

cristianos¹³. Ambrosio, por ejemplo, escribió un *De fuga saeculi*, denunciando los falsos atractivos y encantos de este mundo y argumentando que dejarlos de lado supone dejar el mal por el bien, lo incierto por lo cierto, la muerte por la vida; se trata de evitar un naufragio del que nos ofrece refugio la divina misericordia. Euquerio, obispo de Lyon (primera mitad del siglo V), escribe sendos tratados *De contemptu mundi* y *De laude eremi* que ejercen notable influjo en Erasmo; en el segundo tratado, por ejemplo, se encuentran la alegoría del vasto pozo del mar mundano y los escenarios solitarios de los episodios bíblicos, que Erasmo retoma en los capítulos I y X respectivamente; además, sabido es que Erasmo editó el *De contemptu mundi* de Euquerio en 1517, también presentado como una epístola a un allegado suyo llamado Valeriano. Durante los siglos XI y XII se ahonda en la concepción de la *miseria hominis* en obras tan representativas como el *Apologeticum de contemptu saeculi* de Pedro Damián, el *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu* de Hugo de San Víctor, la *Exhortatio ad contemptum temporalium* de Anselmo de Canterbury o las *Meditationes piissimae* de Bernardo de Claraval. En estas obras se invita a abandonar el mundo y sus vanidades, pues todo en él es caduco y efímero, concupiscencia de la carne o de los ojos y soberbia de la vida, ante lo que el hombre no puede sino reconocerse vil y horrendo, digno de ser despreciado y abandonado, para acabar resaltando, por oposición, la inclinación debida a lo puro y eterno, a la verdadera paz libre de preocupación. En este sentido, el autor que mayor fortuna editorial conoció, aun en el siglo XV, fue Inocencio III, cuyo tratado *De miseria humanae conditionis*, también titulado *De contemptu mundi* (ca. 1195), llega al paroxismo de lo macabro y a la complacencia de la coprolalia¹⁴, pues su cometido es enfatizar la vileza del hombre para alejarle de la soberbia, madre de todos los pecados, y conducirle a la humildad propia del cristiano.

Pero a esta primera parte disuasiva del tratado erasmiano, se suma la pertinente *pars suasoria* centrada en la alabanza de la vida retirada (capítulos VIII al XI). Se trata entonces de la felicidad de la vida solitaria; se defiende que la auténtica libertad no está en el mundo, sino en el retiro; se presenta la doble tranquilidad, la exterior y la interior, que nos procura el apartamiento del mundo; se incide en el placer (*voluptas*) de la vida solitaria. Antes, en efecto, había intentado Erasmo apartarnos del mundo presentándonos los falsos placeres carnales y las miserias de la vida humana, y ello mediante el género del *Contemptus mundi*. Ahora, en cambio, intenta atraernos al mundo de los verdaderos placeres y señalar los gozos de la vida espiritual, que es precisamente donde reside la dignidad humana:

¹³ Cf. Bultot (1963-1964).

¹⁴ Cf. Carena (1999) XXVII.

“Y es que el hombre consta, no sólo de cuerpo, sino también de alma. En el cuerpo, cierto es, exceptuando su figura, nada nos diferenciamos de los animales, pero por el alma nos acercamos no poco trecho a la divina y eterna naturaleza de Dios [...] Así pues, cuanto dista el cuerpo de la dignidad del alma, en tanto aventaja el placer anímico a los deleites corporales”¹⁵.

Nuestro humanista, pues, cifra la dignidad humana en la dignidad del alma, que es la fuente de los auténticos placeres. A este respecto, Erasmo tenía bien presentes las obras de humanistas anteriores como Petrarca, Antonio da Barga, Bartolomeo Fazio o Giannozzo Manetti, los cuales, combinando la antropología filosófica (estoica y epicúrea, sobre todo) con la cristiana, intentaron dignificar el compuesto humano, tanto el cuerpo como el alma, acudiendo a argumentos como que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, a la Encarnación y Redención de Cristo, a la gracia salvífica y a la felicidad eterna, opuesta a la felicidad temporal de este mundo¹⁶. De hecho, Petrarca, y Erasmo está bien cerca de éste¹⁷, había tratado también sobre los beneficios de una vida lo más retirada posible del bullicio y distracciones del mundo en dos obras en prosa tituladas *De vita solitaria* (1346) y *De otio religioso* (1347). La segunda es una insípida alabanza de la vida monástica, donde se despliega un rico arsenal de erudición bíblica y patristica; nada que ver con la más conseguida *Sobre la vida solitaria*, en donde se aprecia un cambio radical en la literatura petrarquea: si hasta el momento Petrarca había buscado su ideal de virtud, sabiduría y elocuencia en el mundo pagano romano, actuando como un comentarista de sus personajes, ideas y emociones y reparando más en la estética que en la ética, ahora en *Sobre la vida solitaria* funde solidariamente el humanismo pagano con la cristiandad y nos recomienda una vida cristiana muy terrenal, que poco tiene que ver con la del eremita asqueado del mundo y sí mucho con una vida tranquila en el campo, de ocio fructífero, con alguna compañía o sin ella, pero acorde con los valores y virtudes cristianos¹⁸.

Erasmo, igualmente, funde el clasicismo con el cristianismo y, a partir de la dialéctica platónico-cristiana contrastiva entre el cuerpo y el alma, la carne y el espíritu, lo inferior y lo superior, lo aparente-exterior y lo real-interior¹⁹, concibe la vida cristiana como una existencia apartada del mundo (corpóreo, cárneo, abyecto y falso) y recogida en sí misma (ánimica, espiritual, excelsa y auténtica). Y esa vida

¹⁵ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. XI, p. 74: *Constat enim ille non corpore modo, verum etiam animo. Corpore quidem, excepta figura, nihil a brutis absumus, anima vero non parum ad divinam illam atque aeternam naturam accedimus [...] Quantum igitur a dignitate animae abest corpus, tanto animi voluptas corporis praestat illecebris.*

¹⁶ Cf. Vega (2003).

¹⁷ Cf. Margolin (1986) 184-197.

¹⁸ Cf. Foster (1989) 23-25.

¹⁹ Cf. Granada (2008) XV.

cristiana interior, gozosa en su recogimiento y retiro, está en continua guerra con la vida mundanal de los falsos placeres carnales y de la exterioridad. En este sentido, Erasmo trastoca los valores vulgarmente aceptados y preconiza una realidad que no se ve, pero se siente. En efecto, si, como observamos, la tradición había cifrado el verdadero cristianismo en la huida del mundo y en el retiro espiritual, esto es, en el monacato y en la profesión religiosa, Erasmo sustentaba la auténtica vida cristiana en la acción virtuosa en el mundo, lejos de la contemplación inactiva de los monasterios, y en la espiritualización de la existencia mundana. Y es que no hemos de olvidar que el *De contemptu mundi* erasmiano contiene, ante todo, un mensaje crítico contra las manifestaciones religiosas ceremoniales y exteriores que, en caso extremo, pueden llegar a ser la negación del verdadero cristianismo. La *vera pietas* erasmiana distingue perfectamente lo exterior (falso) de lo interior (verdadero) y denuncia la superstición y el ritualismo judaizante de la religión meramente ceremonial y exterior, porque lo que se ha de buscar es la religión interior, viva y sincera, inspirada directamente en el espíritu de la Escritura y en la imitación del cuerpo de la cristiandad, que es Cristo, y plasmada en la acción virtuosa y moralmente intachable en beneficio de los miembros de esa cristiandad, que somos todos los hombres. Se trata, como dice Granada, de ejercitarnos sinceramente y lejos de toda ostentación en las virtudes morales cristianas dentro de las relaciones humanas, especialmente de la filantropía²⁰.

4. LA INTENCIÓN

Son muchos los puntos que se han discutido a propósito de la obra que nos ocupa²¹. En primer lugar, y como ya hemos avanzado, aunque estamos formalmente ante una epístola de un tío a su sobrino, no se trata más que de una ficción retórica empleada por Erasmo para expresar libremente sus propios pensamientos e ideas. Ahora bien, esta forma epistolar, retórica y declamatoria, no conlleva necesariamente que el contenido de la obra sea un mero ejercicio retórico escolar con argumentos y contra-argumentos tópicos y ficticios. Antes bien, creemos con otros investigadores que se trata de un auténtico “tratado” sincero y sentido²², fruto de los años difíciles, pero también fructíferos, que Erasmo pasó en el convento de Steyn dedicado apasionadamente al estudio de los clásicos (paganos y cristianos) y de los primeros humanistas italianos, sobre todo Lorenzo Valla. Además, bajo la

²⁰ Cf. Granada (2008) XVII.

²¹ Cf. Margolin (1990).

²² Cf. Chomarat (1981) 941-947.

figura y pensamientos de Teodorico de Haarlem, ya se trate de un personaje imaginario o real, hemos de identificar al propio Erasmo.

No parece, por otro lado, que estemos ante una obra estrictamente religiosa. La crítica religiosa, es verdad, está omnipresente, como en muchos otros de sus escritos, pero el tema nuclear del tratado es esencialmente “ético” y “parenético”²³. Está claro que la obra hay que inscribirla en la larga tradición medieval del “Desprecio del mundo” y en la incipiente corriente humanística de la “Dignidad del hombre”, así como en el neoepicureísmo heredado del *De voluptate* de Valla y destinado a expresar el tema de la espiritualidad monástica y a exaltar la vida retirada como el auténtico “jardín o paraíso de las delicias”²⁴ en el que el alma, liberada de los vicios, descansa en los placeres (*voluptates*) de los estudios celestes, aun teniendo que afrontar *labores et incommoda* que hacen aún más placentero este descanso²⁵. Pero el fin último de este tratado, en nuestra opinión, es consolatorio y “autoparenético”, es decir, el autor, que no se encuentra a gusto en el convento donde se ha visto recluido por las circunstancias, intenta consolarse a sí mismo y autoconvencerse de que esa vida es la mejor posible para dedicarse al estudio y alcanzar la figura ideal del *sophós* humanístico, aunque en este caso se trataría de un *sophós* cristiano.

Si hacemos caso a lo que Erasmo nos dice en la epístola nuncupatoria de la obra, ya analizada someramente, hemos de imaginar al autor con unos veinte años, recién entrado en un monasterio agustino, para comprender el sentido de su escrito, al menos en sus primeros once capítulos, pues el capítulo XII fue seguramente posterior a la carta nuncupatoria de 1521²⁶. Erasmo, en efecto, cuando escribe su obra a finales de los años 80, está imbuido de la lectura de los clásicos (paganos y cristianos) y de humanistas como Lorenzo Valla; busca con estas lecturas formarse como “sabio cristiano” y para ello tiene necesariamente que desprenderse de los riesgos y temores mundanos que atenazan la vida de un joven como Iodocus (también trasunto de Erasmo) y hacen peligrar la salvación de su alma. El medio de salvación más adecuado será entonces la búsqueda del *sophós* ideal, del humanista ideal que sabe conjugar en justo equilibrio la filosofía y la fe, el paganismo con el cristianismo (*philosophia Christi*).

²³ Cf. Rummel (1983).

²⁴ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. XI, p. 80: *Inter haec summo ocio, summa libertate, vacuum curis versari, an non id est delictiarum paradisum incolere?*

²⁵ Cf. Bulbot (1989).

²⁶ Cf. Dresden (1977) 30-34; Granada (1999) XXXVIII.

Para Erasmo, como para Epicuro²⁷, la filosofía, más que una ciencia objetiva, especulativa o teórica, es una actitud personal que proporciona la felicidad y que, como la medicina para el cuerpo, aporta salud y vida eterna al alma²⁸. La filosofía es una actividad y una actitud ante el mundo que proporciona a la persona una disposición anímica para afrontar con éxito los embates de la vida cotidiana y le convierte en ese hombre dichoso que es, en el terreno de lo práctico, el auténtico sabio (*sophós*). Este sabio cristiano erasmiano, para alcanzar su meta, debe conocer la realidad circundante, tan bien bosquejada en los primeros siete capítulos del *De contemptu mundi*, y sobreponerse así a los dolores, angustias, temores e inquietudes corporales y anímicas que ahogan al hombre del mundo mediante la fortaleza de su disposición anímica. Sólo esta serenidad de ánimo o *ataraxía* libera al hombre y le conduce a la *eudaimonía* o felicidad eterna cristiana.

Según Erasmo, siguiendo en parte a Epicuro²⁹, una de las causas que impiden la *eudaimonía* cristiana es la vana opinión que los hombres se forjan de la realidad, considerando los falsos bienes como verdaderos y desviando, en consecuencia, el fin natural del hombre (el placer) a la obtención de falsos placeres que nada tienen que ver con el auténtico placer que Cristo ha dejado a nuestro alcance. En esta dinámica extraviada el hombre tiene un repertorio de ideales y normas de conducta (*paideía*) totalmente vanos y falsos: “De continuo penetra en ti la falsa faz de las cosas”³⁰, le dice el tío al sobrino, esto es, se dice Erasmo a sí mismo. Los falsos deleites del mundo hechizan nuestra mente como los cantos de las sirenas, pero son mortíferos y conducen a la perdición. Estos cantos de sirenas son, sin duda, los valores culturales tradicionales que no conducen a obtener el *télos* natural del cristiano: la felicidad serena en el auténtico placer de Cristo. Y esta *paideía* tradicional implicaba la lucha y competencia (*agón*) por conquistar la reputación, la fama, la preeminencia política, los honores (capítulo V), las riquezas (capítulo III) o el placer carnal (capítulo IV). Todo esto lo rechaza Erasmo y, siguiendo “el magisterio de Epicuro”, proclama como divisa propia el conocido dicho epicúreo *láthe biósas*, es decir, “vive en el anonimato”, lejos de todos esos vanos y falsos bienes, pues si la finalidad de la vida humana, según Epicuro, es el placer, entendido como ausencia de dolor en el cuerpo (*aponía*) y de perturbación anímica (*ataraxía*), está claro que la política, las riquezas, los honores y el placer carnal, como fuente de preocupaciones, han de ser condenados:

²⁷ Cf. García Gual (1985) 54 ss.

²⁸ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. VIII, pp. 60-61.

²⁹ Cf. García Gual (1985) 59-62.

³⁰ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. II, p. 45: *Subit enim continuo fucata illa rerum facies...*

“como de ello deriva poco placer y mucha molestia, obramos cuerdamente y no queremos comprar un exiguo provecho al precio de un mayor perjuicio”³¹.

Lo que quiere Erasmo es liberarse de esas imposiciones sociales para el disfrute continuo de un hedonismo espiritual. Las riquezas, en efecto, son objeto de vituperio en el capítulo III. Aquí se las denuncia como fuente de todos los males y de todos los *vitia* (“vicios”), emparentándolos etimológicamente en un juego de palabras con el término *divitiae* (“riquezas”), pero sobre todo las acusa de excitar en el hombre las dos peores enfermedades de todas: la avaricia y la lujuria. En medio de un amplio despliegue de argumentos tópicos, Erasmo concluye que el cristiano, en vez de atesorar riquezas, que son efímeras, veleidosas y se pierden con la muerte, debe pertrecharse de buenas obras y de virtudes, que son eternas, seguras y no perecen con nosotros, sino que nos garantizan la salvación. Hemos de obrar, por tanto, igual que los filósofos paganos y según el dictado del Evangelio³².

Otra falsa opinión que el hombre debe abandonar es la de que los placeres de la gula y del sexo son fuente de felicidad (capítulo IV). Al contrario, el hedonismo epicúreo no se cifra en estos placeres viciosos, sino que su ética trata de lo que debemos buscar y de lo que debemos evitar para alcanzar la vida feliz, a saber, el placer supremo no es otro que carecer de dolor corporal y de perturbación anímica: lo primero, podemos evitarlo comiendo y bebiendo lo justo y necesario para que el hambre y la sed no nos hagan enfermar; lo segundo, el placer del alma, sólo es posible si se está en un estado corporal placentero, es decir, no doloroso³³. Pues bien, para Erasmo, cristianizando la ética epicúrea³⁴, estos vanos placeres nos embrutececen y hacen aflorar en nosotros la más detestable animalidad. Con alusiones a Platón, Cicerón y a las Escrituras³⁵, concluye que lo peor no son los males que anteceden y acompañan a la voluptuosidad, que son muchos y nefastos, sino las miserias que siguen a estos placeres de la gula y del vientre, esto es, los perpetuos dolores que conlleva la muerte del alma, que es mucho peor que la muerte del cuerpo. Y cierra el capítulo con unas polémicas afirmaciones sobre el matrimonio. Siguiendo a San Pablo, quien en la primera *Epístola a los Corintios* (7.1-9) había

³¹ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. XI, p. 74: *Ne in his quidem ab Epicuri magisterio desciscimus. Nam cum parum habeant voluptatis, molestiae plurimum, sapimus qui exiguum commodum maximo incommodo mercari nolimus.*

³² Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. III, p. 48: *Turpissimum ergo homini et erudito et christiano, id cum summo salutis discrimine improbe sectari, quod ethnicis philosophis vel litterarum vel famae gratia contemnere haud fuit difficile.*

³³ Cf. García Gual (1985) 145-164.

³⁴ Neoepicureísmo mezclado con neoestoicismo, lo mismo que posteriormente hará Sánchez de las Brozas en el prólogo de su traducción comentada del *Enquiridión* de Epicteto (Salamanca, 1600).

³⁵ Cf. PLAT., *Tim.* 69d; CIC., *Cato* 39-40 y 44; I *Cor.* 7.9; *Gen.* 19.15-29; HIER., *Epist.* 22.23.

dado a entender que él no estaba casado, pues se propone a sí mismo como modelo de castidad perfecta y proclama que el celibato virtuoso es mejor y más perfecto que el matrimonio, Erasmo considera el matrimonio como un refugio para los débiles de ánimo que no pueden observar la continencia sexual. También Jerónimo había hablado en términos parecidos. Y no es que el humanista holandés condene explícitamente el matrimonio, pues hemos de recordar que en 1518 publicó un *Encomium matrimonii* que había escrito también hacía más de veinte años y, suponemos, no mucho después que este *De contemptu mundi*. El caso es que este *Elogio del matrimonio* levantó no pocas críticas, sobre todo por parte del profesor y vicescanciller de la Universidad de Lovaina Jean Briard (Atensis), quien dijo públicamente que era herético elogiar el matrimonio en detrimento del celibato³⁶. Lo que ahora quiere poner de relieve Erasmo, acaso para justificar su celibato, pero sin duda en la tónica epicúrea y cristiana, reforzada por la cita paulina, es que el *sophós* cristiano en el que él aspira a convertirse debe también rechazar, en la medida de lo posible, el matrimonio, porque es una fuente de preocupaciones, inquietudes y miserias. El estado ideal para alcanzar la *eudaimonía* cristiana es, sin duda, el celibato:

“No son malas las bodas, lo confieso, pero sin duda son una fuente de problemas. El celibato, no sólo es mucho mejor, sino también más feliz en todos los sentidos”³⁷.

En cuanto a la muerte (capítulos V y VI), siguiendo argumentos escriturarios, horacianos, ciceronianos y senequianos, Erasmo piensa en ella como el destino universal del hombre: “la muerte no respeta a ningún tipo de hombres”³⁸. La muerte es el término inexorable de la condición humana y contra ella no hay defensa ni escapatoria alguna. Lo mismo expresaba Epicuro: “Frente a las demás cosas es posible procurarse seguridad, pero frente a la muerte todos los humanos habitamos una ciudad sin murallas”³⁹. El temor a la muerte, que para el hombre es el más terrorífico de los males⁴⁰, le priva de la serenidad de espíritu necesaria para alcanzar el ansiado ideal del *sophós* humanístico cristiano que Erasmo está bosquejando. Erasmo, por tanto, como su maestro helenístico, también piensa que la muerte “nada es para nosotros”, pues el cristiano debe tener claro que la muerte es sólo la balanza que nivela a los humanos: todos somos iguales ante la muerte; además, es un simple tránsito para la vida futura, que será dichosa si hemos actuado virtuosamente.

³⁶ Cf. Augustijn (1990) 130.

³⁷ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. IV, p. 50: *Non malae sunt nuptiae, fateor, at miserae certe sunt. Caelibatus ut multo melior ita infinitis partibus felicior.*

³⁸ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. VI, p. 53: *Nulli omnino hominum generi mortem parcere cernimus.*

³⁹ Epicuro, frag. 339 Us., traducción de García Gual (1985) 178.

⁴⁰ Así califica la muerte Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 125.

mente y penosa si hemos obrado malvadamente. Erasmo, también en la esfera epicúrea, considera la vida como un bien, no por sí misma, sino por la posibilidad que nos brinda de hacer el bien. Por ello, aunque desprecia la muerte, ni siquiera menta el suicidio (defendido por los estoicos). La muerte en sí no es un mal, pero está claro que el temor a la muerte puede ser fuente de continuo pesar; por ello, Erasmo, como Epicuro, intenta eliminar el terror a la muerte, arguyendo que es absurdo no vivir por miedo a morir y que además este temor es a menudo la raíz psicológica de la avidez de honores y riquezas, que empuja a los hombres y a la sociedad a la ruina⁴¹. Para condenar la avaricia y la ambición y ejemplificar su concepción igualitaria de la muerte, Erasmo recurre de nuevo a ejercitar la *declamatio* retórica y escribe en el capítulo V una larga alocución en estilo directo puesta en boca del espectro del gran Alejandro Magno: tras haberlo poseído todo en vida (opulencia, fama, poder), se lamenta de que sólo muera el cuerpo y el alma tenga que expiar las penas de toda la vida pasada, para concluir con un alegato del autodomínio y autosuficiencia (*autárkeia*) del sabio, que siempre van unidos a una norma de frugalidad y de renuncia a lo costoso y superfluo, a todo lo que pueda comprometer la independencia individual, a las ambiciones de honores y riquezas, a las vanas ilusiones políticas:

“¡Sabios, realmente sabios son aquellos que, contentos con su propia suerte, luchan por vencerse a sí mismos, por dominarse a sí mismos más que a los demás y por ambicionar el famoso imperio celeste y eterno antes que este terreno y caduco! Gran rey es todo aquel que se rige bien a sí mismo”⁴².

La conclusión erasmiana, por tanto, abunda en que los bienes mundanos son falsos y vanos, inconsistentes e inútiles, como lo demuestra la muerte. En cambio, hay algo que es verdadero, firme y útil y que, además, nos sirve de protección contra la muerte: la virtud, concebida desde el prisma cristiano y estoico como el único parapeto que tiene el alma para cuando llegue el día del juicio final y tenga que rendir cuentas de su actuación en la vida mundana.

Esta renuncia de los falsos placeres y la prédica del autodomínio y autosuficiencia (*autárkeia*) del sabio llevan a Erasmo a proclamar la excelencia de la vida retirada del *sophós*. En el caso de Epicuro, el retiro era el Jardín, una pequeña

⁴¹ Lo mismo piensa Epicuro, cf. García Gual (1985) 182.

⁴² Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. V, p. 52: *Sapiunt, sapiunt qui sua sorte contenti ipsi se vincere certant, sibi magis imperare quam aliis, potiusque illud coeleste atque perpetuum quam hoc terrenum caducumque ambire imperium. Magnus rex est quisque se bene rexit*. Idea también de inspiración estoica, cf. Séneca, *Epist.* 113.30: “Dominarse a sí mismo es el mayor de todos los dominios”. Asimismo, se pueden citar pasajes semejantes en la literatura sapiencial, tales como el que leemos en Prov. 16.32: “El que sabe sufrir es mejor que un hombre valiente; y quien domina su corazón es mejor que quien toma ciudades”.

propiedad compartida por el maestro con amigos leales y dilectos discípulos. Como señala García Gual, el Jardín, a diferencia de la Academia o del Liceo, no pretendía ser un centro de atracción intelectual ni una escuela de educación superior orientada a la formación dogmática, cultural, política, moral y científica para destacar en el mundo; era, ante todo, un retiro para la vida en común y la meditación filosófica y amistosa de unas personas desencantadas con las enseñanzas reguladas y dogmáticas de la auténtica filosofía; era una escuela donde se buscaba sobre todo la felicidad cotidiana y serena, mediante la convivencia y la reflexión según ciertos principios y normas⁴³. Pues bien, lo que era el Jardín para Epicuro es para Erasmo ese mundo interior (en principio parece ser la vida conventual) al que reiteradamente invita a Iodocus: un retiro del mundo falaz y engañoso, encaminado a la vida cristiana en común, al estudio de los libros paganos y cristianos y, sobre todo, a la meditación interior, espiritual e intimista que nos aproxime a la verdadera felicidad, a las auténticas *delitiae*. Se trata simplemente de renunciar al mundo, al diablo, a Babilonia y entregarse a la vida retirada de los monjes, morar en la *militia* de Cristo, en Jerusalén. Para alcanzar estas delicias, como ocurría en el Jardín epicúreo, es preciso observar ciertos principios y normas que conllevan algún sacrificio, si bien la recompensa de la felicidad y vida eternas merecen la pena; el esfuerzo, dice Erasmo, que exigen estas delicias es insignificante comparado con la felicidad y eternidad que nos aseguran:

“¿Quieres vida eterna? ¡Haz por llevar vida buena! ¿Quieres entrar en el paraíso? ¡Deja este mundo, tan criminal como lleno de aflicciones! ¿Deseas unirte con Dios? ¡Procura escapar de las redes del diablo! ¿Amas las verdaderas riquezas? ¡Rechaza las falsas! ¿Te gustan los verdaderos honores? ¡Deja de ambicionar los falsos! ¿Qué más? ¿Amas la verdadera felicidad? ¡Procura abandonar estas dulces miserias o, mejor dicho, estas miserables dulzuras! ¿Qué hay más suave que estos preceptos a cuya observancia le es debida la recompensa de la verdadera felicidad, aun cuando esta propia observancia constituye ya el principio de la felicidad?”⁴⁴.

Estas renunciaciones constituyen los leves sacrificios que debe afrontar todo el que aspire al ideal del *sophós* erasmista y el mejor medio o recurso para aliviar estas ligeras incomodidades, según concluye el capítulo VIII, es la *assuefactio*, la costumbre, el hábito, la instrucción, el adiestramiento y entrenamiento, igual que Sócrates se adiestraba en todo tipo de rigores para soportar impasible e imperturba-

⁴³ Cf. García Gual (1985) 38.

⁴⁴ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. VIII, p. 62: *Vis aeternum vivere? Fac bene vivas! Vis adire paradysum? Relinque saeculum ut sceleratissimum ita et afflictissimum! Deo iungi cupis? Cura ut diaboli nexibus expliceris! Veras amas opes? Falsas abiice! Veri iuvant honores? Falsos ambire desine! Quid plura? Veram beatitudinem amas? Istas dulces erumnas, imo erumnosas dulcedines, fac reliqueris! Quid his praeceptis mollius, quorum observationi cum vera felicitas merces debeatur, ipsum tamen observare, est cepisse felicem esse?*

blemente toda clase de penurias. Si el cristiano es un *miles* y su vida una *militia*, necesario es también ese adiestramiento.

Ahora bien, Erasmo sustenta su ideal de *sophós* en tres pilares básicos: la libertad, la tranquilidad y el placer (*libertas, tranquillitas, voluptas*, capítulo IX). La renuncia epicúrea que el humanista holandés propone, un apartamiento de los falsos placeres mundanos, del bullicio y de las tareas cívicas y políticas, es un requisito imprescindible para la independencia del *sophós*, que tratará de reducir al mínimo la dependencia del exterior. Esta retirada de los bullicios y afanes mundanos fue, en principio, un ideal defendido y perseguido por casi toda la filosofía helenística (cínicos, escépticos, primeros estoicos y epicúreos), en un intento de salvaguardar la serenidad del sabio y de reducir lo más posible el contacto con todo lo que no depende de nosotros⁴⁵. En este sentido, Erasmo declara taxativamente la esclavitud que nos impone todo aquello que no depende de nosotros, sino del azar o de la inconstancia e insensatez del mundo o de las masas (las necesidades, el matrimonio, incluida la esposa, la fortuna, los vicios, la lujuria, la codicia, la ambición, el diablo), y la opone a la libertad (monacal) que nos procura el autodomínio y la autosuficiencia (*autárkeia*), que también significa autarquía (*autarchía*), esto es, un poder absoluto de gobierno, de gobierno de uno mismo y la plena libertad de acción. Esta libertad virtuosa del sabio erasmiano está fuera del dominio de la fortuna, desconoce la codicia, no teme la muerte, porque la muerte sólo es temible para quienes vivieron vergonzosamente⁴⁶, y en suma no se preocupa lo más mínimo de lo que sucede en el mundo, porque eso no depende de nosotros: “juzgamos que nada de lo que sucede en el mundo nos importa”⁴⁷. Sosteniendo de nuevo que la vida del cristiano es una *militia Christi* y considerando la dualidad vida mundana/vida retirada como un enfrentamiento bélico, donde se oponen y luchan la vida virtuosa y libre y la vida viciosa y esclava, Erasmo insiste en que el *sophós* cristiano debe aprestarse para el combate y procurar la victoria por todos los medios, aunque sea recibiendo alguna herida. Esa victoria sobre el enemigo, el vicio, el diablo y, en definitiva, sobre la muerte, es la que nos otorga la suprema y única libertad, que consiste simplemente en servir a Dios, y ello sólo es posible en el retiro del mundo y en la íntima soledad de nuestro ser:

⁴⁵ Cf. García Gual (1985) 67-68.

⁴⁶ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. IX, p. 66: *Mors vero iis metuenda est qui turpiter vixere. Bonis certe non modo non metuenda, verumetiam optanda est, utpote quae eos hinc in felicioram vitam deducat.* Cf. Cic., *Cato* 66.

⁴⁷ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. IX, p. 66: *Quicquid humi geritur nihil nostra interesse iudicamus.*

“Pues si, como hemos dicho, servir a Dios constituye la única libertad y ello en ningún lugar es posible como en el retiro, tan gran libertad no puede hallarse en ningún lugar más que en retiro”⁴⁸.

Ahora bien, para alcanzar esta suprema libertad, es imprescindible gozar de una doble tranquilidad: la tranquilidad exterior del mundo circundante y la tranquilidad interior de nuestro corazón (capítulo X), ambas complementarias y en modo alguno excluyentes, si bien la primera ayuda mucho a la consecución de la segunda. Este gusto por la tranquilidad, la soledad y el retiro era identificativo de la escuela epicúrea del Jardín y le distinguía de la de los estoicos, predicadores del Pórtico Pintado (*Stoa Poikile*), en pleno centro de la ciudad, donde Zenón dará sus lecciones y reclutará sus adeptos años más tarde. En la soledad del retiro se reunían y convivían los discípulos, al modo como podría convivir Erasmo con los monjes del convento de Steyn, en un clima tranquilo y de paz, tanto exterior como espiritual, labrando unas veces el huerto cuyas habas alimentarán años después a los fieles durante el asedio de Atenas, dedicándose en otras ocasiones, las más, al estudio y también a las conversaciones y pláticas sencillas y afectuosas. El Jardín, como el convento de Erasmo, debía ser un retiro apacible en una ciudad frecuentemente agitada y empobrecida, “de ilustres recuerdos y de apasionados vaivenes políticos”⁴⁹, nada que ver con el Liceo y la Academia. Con una salud precaria, como Erasmo, Epicuro gustaba de este apartamento, donde llevaba una vida muy frugal y se contentaba con progresar en los estudios y recordar los momentos felices del pasado. También el humanista holandés, según parece, junto con varios de sus correligionarios se dedicó durante su estancia en el monasterio de Steyn más al estudio de la literatura latina de la Antigüedad y del Humanismo que a profesar la piedad. Era, en verdad, habitual que los monasterios, unos más que otros, fueran auténticos centros culturales⁵⁰.

Esta prédica de la soledad, en efecto, es un tópico en la tradición de los *contemptores mundi* y en los debates sobre la dignidad y miseria humanas. No obstante, hay que distinguir una doble soledad: existe la soledad cristiana, largamente elogiada en los escritos cristianos y humanísticos, que consiste en la soledad productiva y cuadra perfectamente con la oración y el trabajo intelectual; hay, en cambio, otra soledad mala, una soledad por aborrecimiento, que suele denominarse soledad *ferina* o *Timonia*, y es el reverso de la *beata solitudo* del cristiano, lo contrario de la exaltación petrarquista en el *De vita solitaria* o del

⁴⁸ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. IX, p. 66: *Nam quum illi servire una sit libertas (ut diximus), id autem ita ut in secessu nusquam licet, nusquam tanta libertas.*

⁴⁹ García Gual (1985) 50-51.

⁵⁰ Cf. Heesakkers (2003).

elogio erasmiano de la felicidad y tranquilidad de alma del hombre solo⁵¹. Erasmo, efectivamente, desaconseja al joven Iodocus la nociva soledad timoniana, esa soledad propia de los misántropos, pues es la *beata solitudo* la que conforma el ideal del *sophós* erasmiano: “No he pretendido recomendarte la famosa soledad de Timón, pues quiero, no que emigres de todo el género humano, como hizo él, sino sólo de la turbamulta”⁵².

La distinción entre la buena y la mala soledad está cifrada en la diferencia entre *e turba migrare* y *ex universo hominum genere migrare*: lo primero es la *beata* soledad de Jesucristo, del eremita, del asceta y del cristiano, asociada, desde San Basilio, a la dignidad, pureza y excelencia del hombre; la segunda, en cambio, es la soledad de la doxografía de Timón de Atenas, la de la misantropía, la que relaciona la *prava solitudo* con la reflexión de la miseria humana⁵³. Por tanto, la quietud, la paz, y el retiro que Erasmo aconseja y ensalza es el de la *beata solitudo*, la única capaz de engendrar la *quies interna*⁵⁴, el sosiego espiritual que mana de una mente y una conciencia virtuosas y libres de remordimientos, porque la fuerza de la virtud es tan poderosa que nos procura tranquilidad y sosiego internos y nos libra de toda angustia, temor y perturbación. Tener la conciencia tranquila es la premisa para gozar de esta paz interior y ningún sitio mejor que el convento para alcanzar este estado espiritual:

“porque los cenobios a los malos los hacen buenos y a los buenos los convierten en mejores; el mundo, en cambio, a los buenos suele volverlos malvados y a los malvados aún más malvados”⁵⁵.

El tercer pilar en el que Erasmo fundamenta la concepción de la vida feliz de ese *sophós* ideal, que con su modo de vida y con su trabajo alcanza el goce de la vida, presente y futura, es el placer (*voluptas*, capítulo XI). Este placer que Erasmo propugna es plenamente epicúreo: “nuestro sistema de vida es enteramente epicúreo”⁵⁶. Erasmo, como Epicuro, piensa que el placer es el bien supremo, el “principio y fin de la vida feliz”⁵⁷; pero no se refiere a todo tipo de placeres. Más aún, los placeres de los que derivan molestias mayores quedan excluidos (placeres de la carne, la avaricia, la ambición, la codicia); el placer pensado por Erasmo es el

⁵¹ Cf. Vega (2002).

⁵² Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. X, p. 70: *Non tibi Timoniam illam solitudinem commendare studui; volo enim te non ex universo hominum genere, ut fecit ille, sed e turba migrare.*

⁵³ Cf. Vega (2002) 2428.

⁵⁴ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. X, p. 70.

⁵⁵ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. X, p. 73: *propterea quod coenobia ex malis bonos, ex bonis meliores efficiant, mundus contra ex bonis sceleratos, ex sceleratis sceleratior reddere consuevit.*

⁵⁶ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. XI, p. 74: *Tota vitae nostrae ratio Epicurea est!*

⁵⁷ Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 128-129, traducción de García Gual (1985) 145.

placer espiritual, es ese placer que a veces emana de la renuncia de otros placeres menores o que surge tras soportar diversos dolores que nos purifican (vigilias, ayunos, soledad, silencio). El cristiano, argumenta Erasmo, no renuncia al placer, simplemente cambia el placer menor por otro placer más sublime, el placer anímico y espiritual, ese placer que consiste en tener una conciencia limpia e iluminada por la luz divina, en alcanzar la transparencia completa de nosotros mismos y contemplar “las delicias celestes e inmortales” a las que aspiramos siempre que Dios quiera⁵⁸. Este placer del que habla Erasmo es inenarrable y no puede persuadirse de él a nadie que no lo haya experimentado personalmente; se apela, por tanto, a la propia experiencia, a la cual hay que dotarla de los grados apropiados para su consumación. El propio humanista confiesa que aún no ha subido los peldaños que le procuren ese deleite espiritual:

“yo aún no he merecido ser admitido a delicias tales, o si algo he libado tenuemente, prefiero hablar de los demás antes que de mí mismo”⁵⁹.

Son, efectivamente, placeres que nacen de la conciencia limpia y de la verdadera piedad sustentada en la fe y alimentada de hábitos sanos y agradables y, especialmente, de esa *bona solitudo* que entraña un ocio activo dedicado a la lectura de libros piadosos y también a la escritura. Esos libros hablan de los gozos que ya otros han experimentado y constituyen el auténtico paraíso o jardín de las delicias. Es, en suma, el estado del que goza el humanista cristiano, el ideal del *sophós* al que Erasmo aspira, muy cercano al ascetismo y a la mística, que ya no se cifra tanto en Dios mismo como en el Dios que hallamos en los libros de los místicos; es una mística que ahora, más que de la gracia de Dios, depende directamente de la disposición serena a la lectura. Y la actitud cristiana que a este respecto le parece modélica es la de Jerónimo de Estridón, quizás porque Erasmo se siente en cierto modo identificado con él o porque simplemente encarna al ideal de sabio con el que sueña. Jerónimo, movido por el ejemplo de sus amigos, que se iban haciendo monjes, empezó a ejercitarse en el ayuno para retirarse también al desierto, pero le seguía atrayendo más el florido estilo de Cicerón y Plauto que el zafio lenguaje de los profetas (¿ocurría también esto a Erasmo?). No obstante, Jerónimo se retiró entre los ermitaños del desierto de Chalcis (año 375), al sudeste de Antioquía; emprendió el estudio del hebreo como recurso penitencial, para reprimir los recuerdos sexuales de su juventud romana, una explicación ascética para lo que simplemente era una inquietud intelectual nacida de su dedicación a la Biblia;

⁵⁸ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. XI, p. 75: *Coelestium atque immortalium delictiarum contemplatio, in quas nos venturos Deo volente speramus.*

⁵⁹ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. XI, p. 76: *Ego ad has admitti delicias nondum meritis sum, aut si quid tenuiter libavi, malo de aliis quam de meipso dicere.*

cuando las controversias trinitarias se debaten entre los monjes, Jerónimo seguía ateniéndose al uso occidental y niceno que identificaba *ousía* e *hypóstasis* y hablaba de *tría prósopa*; al ser visto como un hereje entre los monjes, opta por marcharse antes de que le echen (año 377). El caso es que Jerónimo es ordenado presbítero, se dedica a la exégesis y traducción de los textos sagrados, viaja a Roma, escribe también una carta a Eustoquio sobre la vida monástica (*Ep.* 22), censura sarcásticamente a los clérigos romanos y a los cristianos convencionales y se encuentra frecuentemente en el centro de la polémica⁶⁰. ¿No da la impresión de que Erasmo se propuso a Jerónimo como modelo ejemplar? Sin duda, el monje polígrafo de Estridón es la figura cristiana, prestigiosa por su vida y famosa por su erudición, a la que Erasmo necesita apelar para convencer al joven Iodocus (o convencerse a sí mismo) de que las verdaderas delicias del cristiano consisten en habitar místicamente rodeado de libros piadosos (incluidos los paganos) que sean expresión de la auténtica gracia de Dios:

“Vivir entre estos textos con suma tranquilidad, con suprema libertad y sin ninguna preocupación, ¿no es precisamente habitar en el paraíso de las delicias?”⁶¹.

La perplejidad viene en el capítulo XII de la obra, que presenta el esquema de una *dissuasoria*⁶²: la imagen idílica del monasterio se desmorona y se expone con crudeza la dura realidad. Erasmo actúa como renovador de la fe y como reformador de las prácticas supersticiosas y de la falsa piedad, fomentadas precisamente por quienes deberían vivir el cristianismo evangélico en toda su amplitud. El blanco de los ataques erasmianos son los frailes glotones, borrachos, libertinos, lujuriosos, ignorantes, tontos, codiciosos, trapaceros, etc., esto es, aquellos que no han abandonado el mundo o, mejor dicho, aquellos que se han llevado consigo el mundo a los monasterios. La conclusión de Erasmo es clara: el monacato no lleva a la verdadera piedad, porque la salvación viene por la fe. La raíz de este mal, analizada en este capítulo XII, reside en la máxima de que la profesión religiosa es voluntaria y nadie está obligado a hacer profesión de Cristo⁶³. La *militia Christi* debe ser algo voluntario y, en todo caso, debe estar sujeta a la distinta naturaleza de los seres humanos: no todo hombre está hecho para la vida religiosa, ni tampoco la vida monástica y retirada asegura necesariamente la salvación. Lo decisivo, el *quid* de la cuestión, lo tenemos una vez más en la interioridad. Lo importante, dice Erasmo, es

⁶⁰ Cf. Trevijano (1994) 240-244.

⁶¹ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. XI, p. 80: *Inter haec summo ocio, summa libertate, vacuum curis versari, an non id est deliciarum paradisum incolere?* Cf. Granada (1999) XXXII-XXXIII.

⁶² Cf. Bainton (1988) 16-18.

⁶³ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. XII, p. 82: *Ad Christi professionem nemo cogitur.*

“explorarte a ti mismo para que, conociéndote a fondo, elijas juiciosamente un modo de vida no desconocido y, según la doctrina de Pablo, pruebes todo y te quedes con lo que es bueno”⁶⁴.

Conocernos, por tanto, a nosotros mismos y elegir un modo de vida acorde con nuestra naturaleza, haciendo siempre el bien, teniendo una conciencia libre de remordimientos y practicando la virtud cristiana: eso es lo que nos asegura la salvación y no los monasterios, que se han convertido en simples lugares institucionales, pero que en modo alguno garantizan ya la forma cristiana de vida. Desde el momento en que estos monasterios han identificado la vida cristiana con lo carnal, con lo inferior, con la apariencia y con la exterioridad; desde el momento en que “los monasterios andan en su mayoría mezclados en medio de las entrañas del mundo y están fuera del mundo no de otro modo a como los riñones están fuera del cuerpo de los animales”⁶⁵, se han convertido en auténticas escuelas de las más bajas pasiones mundanas.

Para Erasmo todo esto no tiene valor. En lo que él cifra su idea del *sophós* cristiano es precisamente en lo contrario: en la vida espiritual, superior e interior. Sólo el conocimiento de uno mismo, el autodomínio, la autosuficiencia y el juicio maduro nos harán acertar en nuestra elección de vida, que puede ser una vida secular o monacal; lo mismo da, con tal que sea una vida auténticamente cristiana. Y es que el abandono del mundo que debe practicar el cristiano ya no tiene nada que ver con entrar en un retiro monacal, sino que se ha convertido en un suceso de la vida interior. El monasterio que Erasmo idealiza no es ya material ni construido en piedra, sino espiritual y construido en carne: es nuestro propio corazón, nuestra propia disposición y estado de ánimo cristianos. Allá donde uno renuncie al mundo y proclame los valores y virtudes cristianos se encuentra en un auténtico monasterio:

“tú procura abandonar el mundo [...] y piensa que ya estás en un monasterio dondequiera que vivas rodeado de gentes que aman, pregonan y expresan con sus costumbres la verdad, la castidad, la sobriedad y la modestia”⁶⁶.

⁶⁴ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. XII, p. 84: *Prius igitur teipsum explores oportet, ut tibi notus iudicio deligas vitae rationem non ignotam et iuxta Pauli doctrinam omnia probes, quod bonum est tibi teneas.*

⁶⁵ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. XII, pp. 83-84: *Nunc pleraque monasteria mediis mundi visceribus admixta sunt, nec aliter extra mundum sunt quam renes extra corpus animantis.*

⁶⁶ Erasmo, *De contemptu mundi*, cap. XII, p. 85: *Tu sic mundum fac relinquo [...] et in monasterio te esse puta ubicunque versaberis inter eos qui veritatem, qui pudicitiam, qui sobrietatem, qui modestiam amant, qui crepant, qui moribus expriment.* Cf. Granada (1999) XLII-XLIII.

5. CONCLUSIONES

El ideal de *sophós* cristiano que el joven Erasmo se propone como modelo de su vida y en el que aún cree ya maduro, cuando pasados más de treinta años redacta este último capítulo, es la nueva forma de vida del humanista cristiano, inspirada en la figura del monje polígrafo Jerónimo de Estridón, tan admirado por él. Erasmo, como Jerónimo, es un hombre que, fiel a sus principios, abandona en 1493 la vida conventual para denunciar los excesos del mundo, pero también para pregonar y expresar con sus costumbres y con sus escritos la verdad de Cristo, consciente de que esa actitud del intelectual comprometido en la defensa del auténtico cristianismo comporta tanta o mayor dignidad religiosa que la del viejo monje virtuoso. La salvación cristiana no surge del monacato centrado en la exterioridad, sino que nace de la vida interior, viene por la fe. Por eso urge volver a los textos sagrados y patrísticos, explicarlos y difundirlos. Los tiempos han cambiado; también ha de cambiar la concepción del *sophós* cristiano virtuoso, identificado ahora con el humanista cristiano que trabaja con sus escritos para que la piedad se encauce a Dios a través de Cristo, que es camino, verdad y vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGUSTIJN, C. (1990), *Erasmus de Rotterdam. Vida y obra*, Barcelona, Crítica.
- BAINTON, R. H., (1988), *Erasmus da Cristandade*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- BONNER, S. F. (1984), *La educación en la Roma antigua*, Barcelona, Herder.
- BULTOT, R. (1963-1964), *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde en Occident de S. Ambroise à Innocent III*, Louvain, Nauwelaerts.
- BULBOT, R. (1969), “Érasme, Epicure et le *De contemptu mundi*”, en COPPENS, J., *Scrinium Erasmianum*, Louvain, Brill, II, 205-238.
- CARENA, C. (1999), *Erasmus da Rotterdam, Il disprezzo del mondo*, Milano, Silvio Berlusconi Editore.
- CHOMARAT, J. (1981), *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, Paris, Belles-Lettres.
- DRESDEN, S. (1977), *Opera Omnia D. Erasmi Roterodami, V.1*, Amsterdam-Oxford, North-Holland Publishing Company.
- ERASMO DE ROTTERDAM, *De contemptu mundi*, editado por DRESDEN, S. (1977) en *Opera Omnia D. Erasmi Roterodami, V.1*, Amsterdam-Oxford, North-Holland Publishing Company, 1-86.
- ERASMO DE ROTTERDAM, *Del desprecio del mundo*, traducción y edición de GRANADA M. A. (1999), Milano, Silvio Berlusconi-Arnoldo Mondadori Editore.
- FOSTER, K. (1989), *Petrarca*, Barcelona, Crítica.
- GARCÍA GUAL, C. (1985), *Epicuro*, Madrid, Alianza.
- GRANADA, M. A. (1999), “Introducción”, en *Erasmus de Rotterdam, Del desprecio del mundo*, Milano, Silvio Berlusconi- Arnoldo Mondadori Editore, XV-LII.

- GRANADA, M. A. (2008), *Erasmus de Rotterdam, Escritos de crítica religiosa y política*, Madrid, Tecnos.
- HEESAKKERS, CH. L. (2003), “La divulgación del Humanismo en los Países Bajos desde Erasmo hasta la fundación de las primeras universidades holandesas”, en GRAU CODINA, F., GÓMEZ FONT, X. *et alii* (eds.), *La Universitat de València i l'Humanisme: Studia humanitatis i renovación cultural a Europa i al Nou Món*, Valencia, Universidad de Valencia, 109-130
- HYMA, A. (1968), *The Youth of Erasmus*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- MARGOLIN, J-C. (1986), “Pétrarque et Érasme”, en *Érasme: le Prix des mots et de l'homme*, London, Variorum Reprints, 184-197.
- MARGOLIN, J-C. (1990), “Érasme a l'époque des 'Lumières': une traduction française inédite du *De contemptu mundi*”, en CHOMARAT, J., GODIN, A. y MARGOLIN, J-C. (eds.), *Actes du Colloque International 'Érasme' (Tours, 1986)*, Genève, Droz, 351-386.
- MCCLURE, G. W. (1990), *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton University Press.
- MARROU, H.I. (1985), *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, Akal.
- RIBER, L., *Erasmus. Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1964.
- RUMMEL, E. (1983), “Quoting Poetry instead of Scripture: Erasmus and Eucherius on *Contemptus mundi*”, *BibH&R* 45, nº 3, 503-509.
- TREVIJANO, R. (1994), *Patrología*, Madrid, BAC.
- VEGA, M. J. (2002), “La mala soledad: acerca de la soledad en Pérez de Oliva y en los tratados sobre la miseria del hombre”, en MAESTRE MAESTRE, J. M.-PASCUAL BAREA, J.-CHARLO BREA, L. (eds.), *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico. Homenaje al profesor Antonio Fontán*, III.5, Alcañiz-Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos, 2419-2429.
- VEGA, M. J. (2003), “Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva”, *Ínsula* 58, nº 674, 6-9.
- VREDEVELD, H. (1993), “The Ages of Erasmus and the Year of His Birth”, *RQ* 46, 754-809.