

# PROPUESTAS UTÓPICAS E INSUFICIENCIAS POLÍTICAS: ERASMO Y EL CUERPO MÍSTICO DE CRISTO\*

*Utopian proposals and political shortcomings:  
Erasmus and the mystical body of Christ*

Francisco Castilla Urbano  
Universidad de Alcalá

## RESUMEN

La metáfora paulina del *corpus Christi*, utilizada abundantemente por Erasmo en sus escritos, ha tenido una enorme influencia en el pensamiento español del siglo XVI, dando origen a interpretaciones dispares del llamado *corpus mysticum*. Sin embargo, no se ha estudiado en igual medida su alcance y significado en el humanista holandés, que hace un uso de la misma mucho más cargado de utopismo que sus seguidores hispanos. El resultado es la dificultad de su aplicación política, lo que, por una parte, aumenta la autonomía del erasmismo español respecto de su inspirador y, por otra, puede permitir explicar el eclipse del erasmismo a partir de la muerte de su fundador.

**Palabras clave:** *Corpus Christi*, *corpus mysticum*, Erasmo, erasmismo, utopía.

## ABSTRACT

The Pauline metaphor of *corpus Christi*, used abundantly by Erasmus in his writings, has had an enormous influence on Spanish sixteenth-century thought, giving rise to different interpretations of the *corpus mysticum*. However, what has not been studied to this extent is its scope and meaning in the Dutch humanist, who makes a use of it which is more loaded with utopianism than what we see in the thinking of his Hispanic followers. The result is a difficulty in its political implementation, on the one hand increasing the autonomy of Spanish Erasmism from its inspirer, and, on the other, allowing us to explain the eclipse of Erasmism after the death of its founder.

**Keywords:** *Corpus Christi*, *Corpus mysticum*, Erasmus, Erasmism, utopia.

## 1. LA MEZCLA ERASMIANA ENTRE CULTURA ANTIGUA Y FE CRISTIANA

Erasmo nunca fue un lector desinteresado de la cultura antigua. Desde su perspectiva, las obras de los autores paganos permitían extraer lecciones morales o religiosas útiles sin que existiera discontinuidad entre la luz natural de la razón y la luz sobrenatural. Esa convicción se expresaba en su temprano tratado *De contemptu mundi*, escrito durante su estancia en el monasterio de Steyn (1487-1493), pero publicado en 1521 con nuevos añadidos, que suponía una revisión de un género literario procedente de la Edad Media;<sup>1</sup> en él era apreciable la mez-

---

\* Durante muchos años mantuve con Pedro Roche discusiones sobre el significado del organicismo en los autores medievales y sobre la situación política de nuestro país. Las líneas que siguen no se ocupan de esta última, pero sí de la utopía y de sus posibilidades de aplicación. Sirvan de recuerdo al amigo que se fue.

cla constante de fuentes bíblicas y clásicas: los placeres del alma que provoca la lectura de la Sagrada Escritura, los profetas, los apóstoles y los doctores, se satisfacen también con «los escritos de los filósofos y de los poetas, que no tienen por qué ser evitados por el que sabe recoger entre el acónito hierbas salutíferas».<sup>2</sup> No solo no veía necesidad de que el cristiano se alejase de la cultura pagana, sino que la consideraba un útil auxiliar, de inspiración divina, para el conocimiento de la verdad de Cristo. De la mezcla de ambas solo podía surgir el beneficio mutuo: el bautizo de la cultura y la purificación de la religión.

Esa misma doctrina se mantenía en otro escrito iniciado en su época monástica y publicado igualmente tiempo después, tras una amplia revisión: *Antibarbarorum liber* (1520), donde los bárbaros contra los que arremetía eran quienes pensaban que el cristianismo debía renunciar a la cultura pagana en nombre de una pureza que solo llevaría a la ignorancia y al oscurantismo. En realidad, Erasmo consideraba que el saber de los paganos formaba parte de un plan divino que tenía como objetivo ser útil a la cultura cristiana. Este providencialismo permitía ver a Cristo detrás de cada logro antiguo:

Todo lo que en el mundo pagano fue valientemente hecho, brillantemente dicho, ingeniosamente pensado, diligentemente transmitido, ha sido preparado por Cristo para su sociedad. Él fue quien suplió el intelecto, quien añadió el gusto por la investigación y fue solo a través de él como encontraron lo que buscaban. Su edad produjo esta cosecha de trabajo creativo no tanto para ellos como para nosotros.<sup>3</sup>

En definitiva, la posición erasmiana ante la cultura no podía ser más clara: búsqueda de la verdad cristiana en la Biblia, con preferencia clara por los mensajes de san Pablo, el teólogo más destacado del cristianismo primitivo, y utilización de las ideas de los poetas y filósofos antiguos cuando pudieran ser parecidas a las del cristianismo o cuando permitieran su interpretación desde la luz de la religión verdadera. Las ideas de los filósofos se debían aprovechar como preparación o introducción al mensaje cristiano, pero, para evitar el error de los teólogos escolásticos con la influencia aristotélica, debían dejar incontaminada la teología sencilla, basada en el mensaje de amor de las Escrituras, que Erasmo defendía.

¿De dónde venía a Erasmo esta atracción por san Pablo? Hay que remontarse, como mínimo, a su primera estancia en Inglaterra. En el verano de 1499, William Blount, lord Mountjoy, finalizó su formación en París y regresó a Inglaterra, invitando a Erasmo, que le había dado clases durante ese tiempo, a acompañarlo. En la isla, Erasmo encontró un ambiente estimulante y muy favorable. Se le abrieron las puertas del medio social elevado en el que se movía su anfitrión y conoció a personajes cuya influencia humana e intelectual sería decisiva para el futuro de sus estudios y trabajos, especialmente el pensador y con el tiempo canciller Tomás Moro y el teólogo John Colet. Durante los poco más de seis meses que duró su primera estancia allí, las afinidades del holandés con el primero devinieron pronto en íntima amistad y llevaron a una colaboración posterior que incluiría el frecuente cruce de cartas, la transmisión de ideas, lecturas

---

1 Villacañas Berlanga, J. L., «Del desprecio del mundo: el *De contemptu mundi* de Erasmo» (2004). Accesible en <<http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/NOTAS/Estudio-ABM.pdf>> (consulta 15.I.2016); Mañas Núñez, M., «El ideal del sabio cristiano en Erasmo: una lectura del *De contemptu mundi*», *Minerva*, 23 (2010), pp. 229-250.

2 Erasmo, *Del desprecio del mundo*, en Erasmo, *Del desprecio del mundo. Enquiridion. Elogio de la locura. De cómo los niños precocemente y desde su mismo nacimiento deben ser iniciados en la virtud y en las buenas letras de manera liberal. Lamentación de la paz. Coloquios. De la urbanidad en las maneras de los niños. Preparación y aparejo para bien morir*. Estudio introductorio de J. Bayod y J. Parellada. Madrid, Gredos, 2011, p. 57.

3 Erasmus, *Antibarbari*, en Erasmus, *Collected Works of... Literary and Educational Writings 1. Antibarbari / Parabolae*. Edited by C. R. Thompson. University of Toronto Press, 1978, p. 60.

mutuas de sus escritos y traducciones conjuntas. El inglés, que siempre buscó para su colega pensiones o subsidios, le introdujo incluso en el palacio donde se educaban los príncipes reales, de modo que el brillante humanista venido del continente recibió la atención del futuro Enrique VIII, que entonces tenía ocho años. Por su parte, Erasmo encontraría años después un editor para *Utopía*, el libro de mayor celebridad de su amigo, lo que suponía franquearle la entrada a la república de las letras, habitada por la comunidad de intelectuales europea.<sup>4</sup>

En su primera visita a Inglaterra, sin embargo, la relación intelectual más decisiva que estableció Erasmo fue con John Colet. El teólogo le impresionó con el curso que impartía en Oxford sobre las epístolas paulinas y lo guió hacia los intereses bíblicos y el estudio de san Pablo.<sup>5</sup> Al final Erasmo iría mucho más allá que él, porque comprendió que era necesario añadir el conocimiento del griego y el hebreo al del latín para trabajar los textos sagrados con las mismas exigencias que los textos literarios. En cuanto al hebreo, no pasó de manejar unos rudimentos, pero su estudio del griego fue tan intenso que en pocos años alcanzó el dominio que le pondría a la cabeza de los helenistas de su tiempo, lo cual no solo era motivo de orgullo personal, sino que aspiraba a que fuera útil para la religión:

Y sepan ciertos calumniadores –que creen que la religiosidad más honda consiste en ignorar las bellas artes– que desde la adolescencia me he dedicado a la más selecta literatura antigua y que he adquirido, con considerable pérdida de sueño, un modesto conocimiento tanto del griego como del latín. Y he hecho esto buscando no una vana gloria o pueril satisfacción interior, sino respondiendo a un propósito premeditado de adornar, en la medida de mis fuerzas, el templo del Señor con raros tesoros –que algunos con zafiedad y barbarie han profanado en demasía–, a fin de que por medio de ellos los talentos cultivados puedan inflamarse en el amor de las Sagradas Escrituras.<sup>6</sup>

Este objetivo no estuvo libre de dificultades,<sup>7</sup> pero el deseo de restaurar la verdadera teología por medio de la filología se convirtió en su mayor empeño.<sup>8</sup> El siguiente paso decisivo en esa dirección se produjo un par de años más tarde, cuando conoció a Jean Vitrier en el monasterio franciscano de Saint Bertin, en Saint-Omer, cerca del paso de Calais. Este predicador estaba alejado de las sutilezas escolásticas y su teología se remontaba a san Pablo, profesando especial veneración por Orígenes.<sup>9</sup> Era crítico con la excesiva veneración de los santos y la acumulación de riqueza de las instituciones eclesiásticas, y no se entregaba a los aspectos externos de la religión. Erasmo lo adoptó como modelo de teólogo.

Colet, a quien todavía en 1522 recordaba a través de un personaje de uno de sus coloquios como «quien iluminó aquella edad mía [la niñez] con suaves preceptos»,<sup>10</sup> y Vitrier reforzaron

4 Halkin, L.-E., *Erasmo entre nosotros*, Barcelona, Herder, 1995, p. 73.

5 Seebohm, F., *The Oxford Reformers: Colet, Erasmus, and More*, Londres, J.M.Dent and Sons (Everyman's Library), 1914. Accesible en <<https://archive.org/details/oxfordreformerseeb00seeb>> (consulta 1.VII.2016), destaca esta impresión, que relativiza Augustijn, C., *Erasmo de Rotterdam. Vida y obra*. Trad. de O. Pellissa. Revisión de C. Gilly. Barcelona, Crítica, 1990, p. 38: «Es probable que el atractivo [de Colet] se desprendiera más de la persona que de su obra». También Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, México, FCE, 1985 (1978), pp. 235-8, subraya la influencia de Colet en la decisión de Erasmo de dedicarse el resto de su vida al estudio de las Sagradas Escrituras.

6 Erasmo, *Enquiridion* (que se citará en lo sucesivo), en Erasmo, *Del desprecio del mundo, etc.*, o. c., p. 206.

7 Goldhill, S., *Who Needs Greek? Contests in the Cultural History of Hellenism*, Cambridge University Press, 2003.

8 Heesakkers, C. L., «Erasmo filólogo», *Myrtia*, 23 (2008), pp. 259-285 (262).

9 Godin, A., *Spiritualité franciscaine en Flandre au XVIe. siècle. L' Homélie de Jean Vitrier. Texte, étude thématique et sémantique*. Préface par A. Dupront. Genève, Librairie Droz, 1971, pp. 8-14.

10 Erasmo, *Coloquios* (que se citarán en lo sucesivo añadiendo el nombre concreto del coloquio), *La formación religiosa de los niños*, en Erasmo, *Del desprecio del mundo, etc.*, o. c., p. 437.

su convicción de que había que desarrollar una auténtica vida cristiana basada en la Biblia y en los Padres de la Iglesia. Concebía ésta como algo opuesto a la vida monástica, a la de los sacerdotes que cumplían solo de manera formal con su oficio o a la de los que se creían cristianos por seguir el ceremonial; todos ellos juzgaba que incumplían, cuando no contrariaban, las palabras y los hechos de Cristo. Su lucha contra la hipocresía eclesiástica y contra la superficialidad con la que muchos interpretaban los Evangelios fue uno de los motores principales de su pensamiento. Para él, la verdadera *philosophia Christi*, una expresión inserta en la *Exhortación* que acompañaba la primera edición «filológicamente corregida» del Nuevo Testamento (*Novum Instrumentum*) que Erasmo osaría publicar en 1516,<sup>11</sup> suponía la conversión en un hombre nuevo entregado a los demás y preocupado por sus necesidades. De ahí la reivindicación de los valores inspirados en san Pablo, que se podían resumir en tres principios: en primer lugar, todos los creyentes, no unos pocos escogidos, deben cumplir las exigencias cristianas; en segundo lugar, la vida evangélica no se desarrolla en conventos y catedrales, sino en cualquier lugar, sea cual sea la condición del fiel; por último, esta vida no se manifiesta tanto a través de ritos y ceremonias exteriores, como en el interior del ser humano.

Estas ideas expresaban una clara voluntad de reforma espiritual, pero implicaban también un cambio en las conductas de los creyentes, que no podían permanecer inmunes a los efectos de esa nueva interioridad. Erasmo lo iba a plasmar por primera vez en 1503, en el *Enquiridion* o *Manual del caballero cristiano*. Este texto era, a la vez, método de piedad y tratado de combate espiritual, y estaba destinado a ejercer la mayor influencia sobre la vida religiosa de los cristianos de su siglo. No en vano, las ideas fundamentales del *Enquiridion* iban a repetirse una y otra vez en el resto de las obras del humanista, sin dejar por ello de mostrar ese aprecio de la cultura pagana de los primeros escritos erasmianos puesto siempre al servicio de la cultura cristiana:

si te entregas totalmente al estudio de la Escritura y día y noche te ejercitas en la Ley del Señor no temerás los peligros del día ni de la noche, y te hallarás armado contra la acometida y el asalto del adversario. A pesar de ello, no descartaría del todo que, para iniciarse en esta milicia, una persona novel como tú se ensayase en las obras de los poetas y filósofos paganos. Cuide, con todo, que sea con moderación, de acuerdo a su edad, y como de paso. Que no se detenga, como queriendo envejecer ante las seducciones de las sirenas.<sup>12</sup>

## 2. EL CUERPO DE CRISTO PAULINO COMO INSPIRACIÓN

Pero a esta continuidad en la consideración de los clásicos, se unía un aspecto mucho más importante del pensamiento erasmiano, que no sólo no le iba a abandonar en lo sucesivo sino que se convertiría en una de sus características más definidas: en el *Enquiridion*, como fundamento de la hermandad universal, aparecía la idea del *corpus Christi*, que Erasmo desarrollaba precisamente a partir de san Pablo. Esta metáfora, convertida en el cuerpo místico de Cristo, venía siendo utilizada durante la Edad Media tanto desde el punto de vista espiritual como político, y Erasmo recurrió a ella en múltiples ocasiones desde el principio hasta el final del *Enquiridion*, como habría de hacerlo durante el resto de su vida.

---

<sup>11</sup> Erasmo, *La Paráclisis*, en Erasmo, *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, ed. de D. Alonso, prólogo de M. Bataillon, y *La Paráclisis o Exhortación al estudio de las letras divinas*, ed. y prólogo de D. Alonso (Traducciones españolas del siglo XVI); Madrid, 1971 (*Revista de Filología Española*, Anejo XVI), p. 451.

<sup>12</sup> *Enquiridion*, pp. 80-1.

La metáfora del cuerpo de Cristo daba lugar a importantes consecuencias, pero todas ellas venían a apoyarse en la necesidad de una fraternidad entre cristianos que fuera más real que ceremonial o nominal. El organicismo adoptado por Erasmo instauraba una comunidad más religiosa que moral, aunque esta distinción no tenía sentido para el holandés, porque identificaba ambos elementos y los englobaba bajo el sentimiento del amor. Así lo manifiesta el humanista casi desde el inicio de la obra:

Ves a tu hermano atacado injustamente, y tu corazón late imperturbable con tal de que tu hacienda esté a salvo. ¿Por qué, pues, no lo siente tu alma? Pues porque está muerta. ¿Y por qué muerta? Porque está ausente su vida que es Dios. Donde está Dios, allí hay amor, pues Dios mismo es amor. Por otra parte, si tú eres un miembro vivo, ¿cómo es que puede sufrir cualquier parte de tu cuerpo sin que tú no sólo no sientas dolor pero ni siquiera te des cuenta de él?<sup>13</sup>

En realidad, dado el planteamiento del *Enquiridion*, que concibe la vida terrenal del cristiano como una lucha constante para vencer los vicios propios, cualquier ayuda a los demás es un apoyo a sí mismo, pues nada mejor puede hacer el creyente para que Dios le gratifique que amar al prójimo. En esa permanente milicia contra lo peor de sí mismo pero también contra el mal que afecta a quienes rodean al fiel, éste no se encuentra solo, sino que cuenta con la ayuda de Cristo. Vencer al mal, incluso al mal que está en el interior del propio sujeto, no es una tarea nueva ni solitaria, pero no lo es precisamente porque ese individuo es parte del cuerpo de Cristo. Es decir, el cristiano forma parte de un cuerpo cuya cabeza es alguien que ha vencido al mal y que no va a abandonarle en su lucha permanente con el mismo:

Cuida, por tanto, de ser miembro de su Cuerpo y todo te será posible unido a la Cabeza. En ti mismo eres demasiado débil, en él lo puedes todo. No es, pues, dudoso el triunfo de nuestro Capitán, pues la victoria no está dejada a la suerte, sino puesta en manos de Dios, y por Él también en nuestras manos. Aquí todos vencen, a no ser el que no quiere vencer.<sup>14</sup>

La acción del cristiano remite a la cabeza de ese cuerpo como punto de referencia permanente. Si se acaba de mostrar que la pertenencia al cuerpo es la que justifica la ayuda mutua entre las partes, y que esa misma pertenencia otorga al creyente la protección de Cristo, esas ventajas no pueden ser gratuitas: exigen también el esfuerzo, incluso el sufrimiento, de quien es parte de ese organismo para contribuir al mismo. El verdadero cristiano no puede dejar de pagar y de devolver el beneficio que percibe por ser parte del cuerpo de Cristo.<sup>15</sup>

Un comportamiento fraterno entre los miembros del cuerpo que constituían todos los creyentes era, por tanto, ineludible. La relación entre ellos debía ser la misma que se mantenía con su cabeza. Cristo era más que un nombre en la teología erasmiana. La consideración hacia su figura era una invitación al bien, al amor; constituía un llamamiento, una incitación a ejercer la caridad y practicar la ayuda al prójimo, pues todos los fieles eran parte de un mismo cuerpo y sería absurdo que se tuvieran unas consideraciones con la cabeza que no se mantenían hacia los ojos, las manos o los pies. En algunos momentos, Erasmo parecía ir incluso más

---

13 *Enquiridion*, p. 74.

14 *Enquiridion*, p. 75.

15 *Enquiridion*, p. 115: «¿Qué más vergonzoso que compartir un premio común con otros y cargar sobre unos pocos las pruebas con las que se gana el premio? ¿Y qué frivolidad mayor que querer reinar con la Cabeza negándose a sufrir con él? Por tanto, hermano mío, deja de mirar a lo que otros hacen, complaciéndote contigo mismo al compararte con ellos».

allá del ejercicio de la caridad por parte de los miembros más acomodados del cuerpo y, apelando a la unidad de todas las partes y a una celebración auténtica de la eucaristía, reivindicaba una protección de los más débiles que parecía poner la relación comunitaria por encima del derecho privado a la propiedad:

Es posible que celebres la eucaristía todos los días y vivas egoístamente sin preocuparte de las desgracias de tu prójimo. Escucha: sigues viviendo en la carne del sacramento. Pero si celebrando la eucaristía te identificas con lo que significa su celebración, te haces un mismo espíritu con el de Cristo, un mismo cuerpo con el cuerpo de Cristo, un miembro vivo de la Iglesia. Si no pones tu amor nada más que en Cristo; si crees que todos tus bienes son igualmente de todos los hombres; si los padecimientos de otras personas te duelen como si fueran propios, en tal caso estás demostrando que celebras la eucaristía con gran fruto y que vives cada vez menos en ti mismo. Da gracias al espíritu, que es el único que da vida.<sup>16</sup>

Lejos de ser una excepción, esta interpretación radical de la caridad se repite en el *Enquiridion*. Así se destaca de manera literal en las «Opiniones dignas de un cristiano», que figuran entre las reglas 6 y 7 de esta obra. Se incluyen en ellas afirmaciones como «Piense [el cristiano] que todos sus bienes son comunes a todos» y «La caridad cristiana no conoce la propiedad».<sup>17</sup> Afirmaciones de esta misma idea aparecen también en otros escritos de Erasmo. Quizá una de sus máximas manifestaciones se produce en los «Prolegómenos» que se publican por primera vez en la edición veneciana de los *Adagios* (*Adagiorum Chiliades*, 1508), que amplía considerablemente (3260 adagios) los *Adagiorum Collectanea* (818 adagios), de la edición de París de 1500. En este escrito, la doctrina adquiere una dimensión casi cósmica, pues Erasmo no se conforma con convertir la caridad en instrumento de comunión de bienes sino que, sobre su base, asienta la unión mística entre las personas:

¿Qué otra cosa pretende Cristo, príncipe de nuestra religión? Un precepto y sólo uno legó al mundo, el de la caridad, advirtiéndole que de ella sola dependen la totalidad de la ley y los profetas. ¿Y a qué otra cosa nos incita la caridad sino a que todas las cosas sean comunes a todos? Es decir, a que unidos en la amistad con Cristo por el mismo lazo que le une a él con el Padre, imitando en lo posible aquella suprema comunión por la que él y el Padre son la misma cosa, nosotros seamos una misma cosa con él, para que como dice Pablo lleguemos a ser «un espíritu y una carne» con Dios; de forma que por las leyes de la amistad todas las cosas sean comunes: lo de Él sea nuestro y lo nuestro sea de Él. Y que entonces, unidos entre nosotros unos con otros con iguales vínculos de amistad, como miembros de la misma cabeza y como un único y mismo cuerpo, seamos animados por el mismo espíritu, suframos los mismos sufrimientos, gocemos con los mismos gozos; como lo prefiguran también aquel místico pan, hecho de muchos granos reunidos en la misma harina, y la bebida del vino, en la que se funden muchos racimos en el mismo líquido; para que finalmente, al estar en Dios la totalidad de las cosas creadas y Dios a su vez en todas, el universo en su conjunto retorne así a la unidad.<sup>18</sup>

También en el adagio de 1515 «Haz honor a Esparta, la suerte te la otorgó», donde se censuran las acciones de los reyes que se encaminan más a servir sus ambiciones que a sus pueblos, se puede apreciar una idea comunitaria de los bienes.<sup>19</sup>

---

16 *Enquiridion*, p. 132.

17 *Enquiridion*, p. 161.

18 Erasmo, «Prolegómenos» (que se citarán en lo sucesivo), en Erasmo, *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*. Ed. de R. Puig de la Bellacasa. Madrid, Alianza, 2008, pp. 81-2.

19 Erasmo, «Haz honor a Esparta, la suerte te la otorgó», en Erasmo, *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*, o. c., p. 172: «Si cada uno se esfuerza por embellecer lo que le ha reservado el destino, es bien

Se ha de suponer, por tanto, que estas ideas respondían no a una manera retórica de expresar el requerimiento de ayuda al prójimo al que debería sentirse obligado todo cristiano, sino a un principio bien sentido que impregnaba toda la filosofía erasmiana. Ello no es obstáculo para que no pasara de ser una formulación de un ideal de difícil, por no decir imposible, realización.

El cristiano, por tanto, nacía a una vida nueva participando de lo divino, integrándose en ese cuerpo en el que todos eran uno con los demás; ese vínculo horizontal entre todos los cristianos se imponía para Erasmo sobre cualquier otra relación, por eso no podía comprender ni aceptar los enfrentamientos que se daban por diferencias en el origen, la clase, el oficio, la condición familiar o social, la nación o cualquier otra.<sup>20</sup> En el pensamiento de Erasmo y en relación con el cuerpo de Cristo, cualquier rasgo personal se convertía en secundario pues lo que de verdad caracterizaba al creyente era su ser cristiano y quien en realidad aspiraba a ser considerado de esa forma no podía anteponer ningún otro elemento a la igualdad que introducía el bautismo.

Pero, a la vez que constituía una exigencia de perfección cristiana, ya se ha visto que la metáfora señalaba también que, precisamente por pertenecer a ese cuerpo, «lo puedes todo». Es decir, se destacaba en la misma medida que la integración en el todo, la condición personal de cada miembro, que por ser igual a los otros no podía esperar todo de ellos, sino que estaba obligado a desarrollar su propia iniciativa para evitar el pecado. Para ello podía contar siempre con la ayuda de Cristo: «Si desconfías de tus fuerzas, refúgiate en Cristo, tu Cabeza, y pon toda la esperanza de victoria en su sola benevolencia».<sup>21</sup> Había, por tanto, en esa apelación erasmiana a la pertenencia de todos los creyentes como miembros al cuerpo de Cristo una indiscutible exaltación de la unidad, al integrar en el mismo a todos los cristianos; había también una llamada a la solidaridad, nutrida tanto por la ayuda mutua entre todos los miembros como por el bien que surge de la cabeza del cuerpo y que no es otro que la gracia;<sup>22</sup> pero, además de estos dos rasgos, la metáfora del cuerpo de Cristo atendía también al desarrollo de la individualidad. La unidad y la solidaridad resaltaban el sentido de la igualdad entre todos los fieles, del mismo modo que la individualidad exaltaba la responsabilidad de cada uno de ellos, que no podían desentenderse de la misma en favor de un culto carente de espíritu o de unas prácticas en las que no se implicara su propio ser. Se salvaba así la personalidad de los creyentes que, a diferencia de lo que es propio de los miembros del cuerpo natural, mantienen su independencia y responsabilidad, aunque no dejen de beneficiarse de la gracia dada por la cabeza.

Se establecía así la estructura de una sociedad idealizada, manifestación de un orden perfecto, en la que el establecimiento de las relaciones entre sus componentes también alcanzaría su máxima expresión. Erasmo, no obstante, nunca parece plantearse cómo se da el paso de una convivencia imperfecta a una comunidad perfecta, ni cómo lo que sólo parece ser del gusto y estar al alcance de un reducido número de individuos puede llegar a impregnar la totalidad del organismo social.

---

cierto que la prosperidad reinará en todas partes. Y entre amigos —quiere decir entre cristianos— todo será de todos».

<sup>20</sup> *Enquiridion*, p. 163; Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano* (que se citará en lo sucesivo). Estudio preliminar de P. Jiménez Guijarro. Traducción de P. Jiménez Guijarro y A. Martín. Madrid, Tecnos, 1996, p. 175.

<sup>21</sup> *Enquiridion*, p. 178.

<sup>22</sup> Erasmo, *Preparación y aparejo para bien morir* (que se citará en lo sucesivo), en Erasmo, *Del desprecio del mundo, etc.*, o. c., p. 711: «Todo el bien que hay en el cuerpo de Cristo, que es nuestra cabeza, descende; y todo el bien del cuerpo es común a todos los miembros. Como vemos en cualquier cuerpo de cualquier animal que la salud de un miembro es salud de todos, y doliéndose un miembro se duelen todos. Esto es lo que en el símbolo de los apóstoles llaman la santa iglesia y comunión de los santos. Porque no es menor la gracia en el cuerpo místico de Jesucristo que la vida en el cuerpo natural de los animales».

La pertenencia al cuerpo de Cristo exigía sobre todo una imitación del Hijo de Dios, un vivificarse a través de la práctica de las virtudes.<sup>23</sup> Esta era una tarea para cada individuo, fuera cual fuera su condición (clérigo o seglar) o su situación (en la misa, en el convento, a la hora de comer, en la calle). En esto cifraba Erasmo la perfección; ser un cristiano perfecto equivalía a ser capaz de sustituir en cada ocasión la carne por el espíritu<sup>24</sup> y esto era una tarea personal de cada miembro. Los elementos comunitaristas de la metáfora no anulaban el personalismo de la salvación, por lo mismo que la responsabilidad de cada miembro ante Dios no es ajena a su compromiso con el resto de los miembros del cuerpo místico.

El bien o la virtud que procede de Cristo, a manera de flujo sanguíneo, y que recorre el cuerpo articulando a sus miembros con la misma sustancia que surge de su cabeza, no solo viene a ser manifestación en el todo de su gracia salvífica, sino que garantiza con su propagación la conexión, en forma de armonía moral, que debe existir entre las partes que integran el organismo, cuyo lugar natural es para Erasmo la Iglesia.

Un derivado importante de la metáfora del cuerpo de Cristo tal y como la presentaba Erasmo, era que afectaba a todos los cristianos, clérigos o seglares, por igual. En este sentido, era natural que el mensaje del *Enquiridion* no fuera compartido por muchos cargos eclesiásticos, incapaces de aceptar expresiones igualitarias como las que recordaban que «Apóstol, Pastor, Obispo son vocablos de servicio, no de dominio» o que «Papa, Abad son nombres de caridad, no de poder».<sup>25</sup> Sin duda, quienes más afectados se sintieron por este mensaje erasmiano fueron los monjes y frailes. Nunca faltaron algunos de ellos que comprendían e incluso compartían sus palabras, según las cuales «*Monachus non est pietas*, sino un modo de vida que sienta bien o mal según la disposición física o psicológica de cada uno».<sup>26</sup> Pero, no podía sorprender que lo dicho en este texto como, en general, en toda la obra erasmiana, les disgustara; recibían en ella no pocas burlas y, sobre todo, veían cuestionada su existencia. Los que entendían la vida monástica como una forma de ganarse la vida que no exigía excesivo esfuerzo, no podían contemplar con simpatía una piedad que equiparaba entre sí a todos los cristianos, y que dejaba en un plano secundario cuando no echaba por tierra los ritos, los hábitos, las reliquias y, sobre todo, la mendicidad; en definitiva, todo aquello que les garantizaba beneficios y privilegios. Tampoco reconocía el mérito del celibato, sino que lo equiparaba al matrimonio e invitaba a optar por uno u otro según la inclinación natural de cada uno.

Incluso para aquellos monjes más austeros que cumplían estrictamente las exigencias de sus órdenes y que centraban lo mejor de su religiosidad «en determinadas prácticas, o en determinado número de salmos o en ciertos trabajos manuales», consideraba Erasmo que «caminan en la carne», sin saber elevarse a la espiritualidad del amor, la paz y la libertad.<sup>27</sup> Ante este tipo de mensajes, era comprensible que no se contentaran con una concepción de la religión que era ajena a la clausura, a los ejercicios ascéticos o a las reglas que pretendían imitar la Pasión de Cristo; una espiritualidad basada en la lectura directa de los Evangelios y en un vivir gozoso sin separarse del mundo, debía parecerles poca cosa comparados con sus sacrificios y renunciaciones. Las

23 *Coloquios, La formación religiosa de los niños*, p. 432: «Doy gracias a Jesucristo por su inefable bondad, que con su muerte tuvo a bien redimir al género humano. Le pido que no permita que su sangre sagrada haya sido derramada en balde por mí, sino que, por el contrario, alimente mi alma con su cuerpo y vivifique mi espíritu con su sangre, para que, creciendo poco a poco en la práctica de las virtudes, me convierta en miembro digno de ese cuerpo que es la Iglesia».

24 *Enquiridion*, p. 182.

25 *Enquiridion*, p. 170.

26 *Enquiridion*, p. 205.

27 *Enquiridion*, p. 140.

pretensiones universales y absolutas del *Enquiridion*, paradójicamente, no parecían cuadrar con quienes representaban la institución eclesiástica sino con una vía de interioridad en la que lo único importante resultaban ser el corazón y la convicción.

A pesar de ello, el resto de los fieles no podían tampoco sentirse aliviados. La exigencia que Erasmo atribuía a Cristo no dejaba lugar a dudas sobre los deberes hacia los demás de cualquier cristiano:

¿Creeas que sólo a los monjes les estaba prohibida la propiedad? ¿O que sólo a ellos se les manda ser pobres? Te equivocas: ambas cosas se aplican a todos los cristianos. La ley te castiga si robas lo ajeno; y no te castiga si dejas de dar lo tuyo a tu hermano necesitado. Cristo, sin embargo, castigará las dos cosas.<sup>28</sup>

De esta forma, Erasmo, que había eliminado cualquier pretensión de superioridad para los religiosos, fueran curas, frailes u obispos, subordinaba a las demandas del cristianismo la vida civil, exigiendo a los príncipes<sup>29</sup> y a los mismos funcionarios la guía de los preceptos evangélicos.<sup>30</sup> Con ello, como se ha dicho, parecía perseguir el ideal de hacer del mundo entero un convento,<sup>31</sup> a la vez que convertía su interpretación de la religión en una teoría social o en un discurso religioso que hacía las veces de tal.

Era este desbordamiento de la vida religiosa hasta elevarla a la única forma de vida que merecía la pena tener en cuenta, el que hacía del *Enquiridion* y del resto de la obra erasmiana, que seguía los pasos de aquel, una atractiva propuesta para todos aquellos que soñaran con la salvación. El ideal cristiano que Erasmo defendía estaba al alcance de cualquiera por sus propios medios pero, paradójicamente, ninguna otra propuesta se ofrecía como más difícil de alcanzar. Suponía romper con lo exterior y visible para abrazar lo interior e invisible del individuo, pero, de manera tan exigente, que requería la perfección.

### 3. ¿VERTIENTE POLÍTICA DEL CUERPO DE CRISTO?

Aunque el *Enquiridion*, en su afán por dirigirse a la totalidad de los miembros de la sociedad, no dejaba de ofrecer consejos para los gobernantes y funcionarios que ejercen el poder,<sup>32</sup> fue en la *Educación del príncipe cristiano* donde Erasmo desarrolló de manera más exhaustiva sus ideas acerca del ejercicio de la autoridad y de los responsables políticos. Además de lo que afecta a la educación del príncipe, como indica su título, y los medios para conseguir la paz, aparecen así las cuestiones más variadas sobre el buen gobierno, desde impuestos y exacciones fiscales a cuanto tiene que ver con el ejercicio de la beneficencia, leyes, magistraturas y cargos públicos, pactos y ocupaciones de los príncipes durante la paz, así como cuanto afectaba a la declaración de la guerra. El humanista holandés quiso hacer de esta obra un manual de pedagogía para gobernantes acorde con su forma de entender el cristianismo. Pero, cuando se lee este espejo de príncipes cargado de buenas intenciones y un tanto farragoso en ocasio-

28 *Enquiridion*, p. 167.

29 *Educación del príncipe cristiano*, p. 31.

30 *Enquiridion*, p. 168: «No es uno el Dios de los obispos y otro el de los funcionarios civiles. Unos y otros hacen las veces del mismo Dios, al que darán cuenta también unos y otros. Si aceptas y ejerces la función pública con otras miras distintas a las de Dios, el mundo no te llamará simoníaco. Pero no significa mucho para ti que el mundo no te llame simoníaco: Dios te castigará como a tal».

31 Augustijn, C., *o. c.*, p. 50, aludiendo a H. A. Oberman, «Luthers Reformatorische Ontdekkingen», en M. Luther, *Feestelijke Herdenking van zijn Vijfhonderdste Geboortedag*. Amsterdam, 1983, pp. 11-34.

32 *Enquiridion*, pp. 168-70.

nes, no puede evitarse la sensación de asistir a una forma de entender la política que presenta un ideal de imposible conciliación con la realidad de su propio tiempo. En este sentido, el de las posibilidades de ser llevado a la práctica, y a pesar del éxito del que gozó durante el Renacimiento, la mayor parte del contenido de la *Educación del príncipe cristiano* podía ser considerado anacrónico desde el mismo momento de su publicación.

Ya se ha visto que con la doctrina del cuerpo de Cristo, Erasmo viene a proponer la casi total absorción religiosa de cualquier aspecto de la realidad, esto es, la consideración a la luz de los preceptos evangélicos de cualquier conducta de los cristianos. Esto estaba implícito en su filosofía general y no dejaba de aparecer en la *Institutio principis christiani*. Un derivado de este presupuesto era que, como en otras muchas de sus obras, desde su inicio se reivindicaba la distinción entre las enseñanzas de los paganos y las de los creyentes: «Si este sofista [Isócrates] instruyó a no sé qué reyezuelo o, mejor dicho, tirano, y el pagano forma al pagano, yo, que soy teólogo, instruyo a un príncipe ínclito e integérrimo; yo cristiano a un cristiano».<sup>33</sup> Esta reivindicación tenía como razón de ser la conciencia permanente de la superioridad de los principios cristianos sobre los del paganismo, conciencia que aparece en todos los escritos de Erasmo y que, como puede apreciarse, no falta en la *Educación*. Por eso, los preceptos de Cristo deben arraigar en el joven príncipe desde el principio de su vida, como la mejor garantía de un gobierno justo.<sup>34</sup> De hecho, el libro no solo invitaba al príncipe a ser consecuente con lo que debe ser un cristiano,<sup>35</sup> sino que una de las comparaciones que más repetía era la que le instaba a comportarse como Dios con sus criaturas.<sup>36</sup> El gobernante erasmiano, por tanto, no se concibe tanto como un guardián de la fe, como aparecerá Felipe II en muchos espejos de príncipes españoles,<sup>37</sup> sino como un fiel cristiano. Esta fórmula del príncipe que debe imitar a Dios en su acción de gobierno, ya había sido anticipada con evidentes connotaciones platónicas en el adagio de 1515 «Para rey o para necio se nace», que, como otros muchos de este período, tantos puntos en común mostraba con la *Educación*:

el príncipe es al Estado lo que el ojo es al cuerpo. El príncipe es en el pueblo lo que el sol es en el cielo. El sol es ojo del mundo, el príncipe de la multitud. El príncipe es en la ciudad lo que el espíritu es en el hombre. El espíritu sabe, el cuerpo obedece. Y es cierto que el espíritu impera sobre el cuerpo, pero es para el bien del cuerpo, sin ejercer su imperio en provecho propio como un tirano, sino en provecho de su protegido. En definitiva, el príncipe bienhechor es la viva imagen de Dios gobernando el universo. La magnificencia del príncipe será por tanto mayor cuanto más se asemeje a su arquetipo.<sup>38</sup>

Desde esta perspectiva, cualquier medida que apuntara en otra dirección era una desviación del deber de un buen príncipe. Erasmo rechazaba por ello esa doctrina que más adelante sería identificada como maquiavelismo, que sostenía que a un príncipe le era lícito hacer lo que no era honesto.

33 *Educación del príncipe cristiano*, p. 6.

34 *Educación del príncipe cristiano*, p. 23.

35 *Educación del príncipe cristiano*, p. 30: «Si esto exiges de los tuyos, que conozcan tus leyes, y, conocidas, las guarden, más debes exigirte a ti mismo aprender y conservar las leyes de Cristo, tu Emperador».

36 *Educación del príncipe cristiano*, pp. 4, 23, 29, 30, 32, 36, etc.

37 Civil, P., «Le corps du roi et son image. Una symbolique de l'état dans quelques représentations de Philippe II», en A. Redondo, ed., *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVIe. et XVIIe. siècles*, Publications de la Sorbonne, 1992, pp. 11-29 (24).

38 Erasmo, «Para rey o para necio se nace» (que se citará en lo sucesivo), en Erasmo, *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*, o. c., p. 24.

Así, pues, Erasmo no deja de lado la presunción de que nada mejor que ser un auténtico cristiano para que la vida política se desarrolle de la mejor manera posible. Entiende, no obstante, el cristianismo impregnado de platonismo o, mejor dicho, de manera similar al platonismo, dando por supuesto que el príncipe, si no quiere caer en la tiranía, debe ser filósofo:

No pienses que Platón dijo a la ligera aquella sentencia alabada por varones renombradísimos, a saber, que sólo sería feliz una república si los príncipes filosofaran, o los filósofos tomaran el principado. Mas filósofo no es éste que conoce a fondo la dialéctica o la física, sino el que, despreciadas las falsas apariencias de las cosas e intacto su pecho, reconoce los verdaderos bienes y los sigue. Ser filósofo y ser cristiano es diferente en los términos, pero en la realidad es lo mismo.<sup>39</sup>

Sin embargo, no deja de ser de interés que, cuando se trata de aplicar la metáfora organicista, no aparezca esta amalgama de cristianismo y platonismo, y su autor no recurra, como venía haciéndolo desde el *Enquiridion*, al modelo del cuerpo de Cristo paulino o a su versión medieval derivada del cuerpo místico, que era lo más frecuente desde incluso antes del siglo XII;<sup>40</sup> ni siquiera utiliza para esta finalidad a Platón, que también presenta una concepción orgánica de la sociedad en sus obras.<sup>41</sup> En su modélico espejo de príncipes, Erasmo no renunció a hacer uso de la metáfora del cuerpo, pero recurrió más a la inspiración de la *Política* de Aristóteles,<sup>42</sup> que a los modelos paulinos y platónicos que le eran más afines y en cuyo nombre había criticado previamente al Estagirita.<sup>43</sup> Así, no dejó de señalar que

Lo que es el corazón en un ser animado, eso es el príncipe en la república. Si el corazón está sano, como es la fuente de la sangre y de la vida, reparte vitalidad a todo el cuerpo; pero si está enfermo, transmite la muerte a todos los miembros. Como este órgano suele ser el último de todos en enfermar en el cuerpo de un ser animado y como consideran que en él queda el último hábito de vida, así conviene que el príncipe se mantenga lo más limpio posible de toda contaminación de estulticia, en caso de que alguna calamidad asole al pueblo.<sup>44</sup>

Aparece, por tanto, una consideración más naturalista de la metáfora organicista, donde los requerimientos morales al príncipe no están dados desde el mandato de Cristo, sino que surgen de la propia estructura del organismo. Lo mismo que el alma domina al cuerpo y lo hace más virtuoso al poner su sabiduría al servicio de su gobierno, también el príncipe, como

<sup>39</sup> *Educación del príncipe cristiano*, p. 26.

<sup>40</sup> Archambault, P., «The Analogy of the “Body” in Renaissance political Literature», *Bibliothèque d’humanisme et Renaissance*, 29, 1967, 21-53, en 25: «Before the twelfth century, however, the analogy of the body politic was used infrequently. Treatises on the character, duties, and government of princes had, of course, appeared before that time. The comparison of political society to a human organism is rarely used, however; and when it does occur, it is more akin to the Pauline image of the mystical body than to the Aristotelian notion of a political organism».

<sup>41</sup> *República*, 369a y 462cd; *Leyes*, 964d-965a; etc.

<sup>42</sup> Aristóteles, *Política*. Edición bilingüe y traducción por J. Marías y M<sup>a</sup>. Araujo. Introducción y notas de J. Marías. Madrid, I.E.P., 1970. 1253a19-24, 1254a31-33, 1277a5-10, 1281b5, 1287b25-31, 1290b24-1291a10, 1302b33-1303a2, 1325b1430, etc.

<sup>43</sup> Incluso se había opuesto a la crítica aristotélica de la comunidad de bienes platónica en Erasmo, «La guerra atrae a quienes no la han vivido» (que se citará en lo sucesivo), en Erasmo, *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*, o. c., p. 226: «De él [Aristóteles] aprendimos que la felicidad del hombre no es perfecta si no se alcanza el bienestar corporal y económico. De él aprendimos que no puede prosperar una república donde todos los bienes sean comunes. Nos esforzamos por aglutinar todas sus enseñanzas con la doctrina de Cristo, lo que equivale a “mezclar el agua con las llamas”».

<sup>44</sup> *Educación del príncipe cristiano*, p. 61.

corazón del cuerpo social, debe transmitir su bondad al pueblo si se quiere mantener su salud política.

Dado que se trata de considerar al pueblo y al príncipe como un organismo, la preocupación por servir a la república no puede separarse del servicio a sí mismo, pues, en última instancia, al estar entre sí ligados todos los miembros en el mismo todo, «no es posible que el príncipe dañe a la república sin que se dañe a sí mismo». Sería, por tanto, contradictorio que alguien, por poderoso que pueda ser, se castigara a sí pretendiendo imponer una medida que le iba a perjudicar tanto o más que al resto.<sup>45</sup>

Esta introducción de la metáfora se centra en la comparación entre la parte central del cuerpo, que no en vano se identifica aquí bajo la forma del corazón, pero que también se sirve en otras ocasiones de la analogía con la cabeza o el alma, frente al todo que constituye el resto del organismo, equiparado con el cuerpo. Una conclusión que no puede dejar de manifestarse es que, a pesar de la importancia del príncipe, la república es siempre más importante:

Si debe hacerse comparación entre lo que unió la naturaleza, que el rey no se compare a sí mismo con cualquiera de los suyos, sino con todo el cuerpo de la república. Así, acogiendo a tantos hombres y mujeres egregios, se dará cuenta de la importancia de la república que lo tiene como única cabeza. La república, aunque falte el príncipe, seguirá siendo república. Florecieron imperios muy pujantes sin príncipe alguno como en la democracia de los romanos y de los atenienses, pero un príncipe no puede existir sin república y, finalmente, la república contiene al príncipe, no al contrario.<sup>46</sup>

Además de esta consideración de la república como hacedora de reyes, que es toda una declaración de intenciones de la importancia concedida al pueblo frente al individuo que lo gobierna, Erasmo irá sirviéndose de la metáfora para ir estableciendo el detalle de lo que demanda la dirección política. Su siguiente paso es alertar al príncipe sobre los efectos negativos de privilegiar el crecimiento desigual de uno de los miembros del cuerpo a costa del resto:

Siendo la república un cuerpo formado por varios miembros, entre los cuales se halla también la persona del príncipe, aun siendo éste eximio, conviene que se conduzca con tal moderación que haga bien a todos y no que uno u otro se ponga gordo y robusto a costa de extenuar a otros. Y si el príncipe se alegra y alimenta con los males de la república, no es parte de la república ni príncipe, sino un pirata.<sup>47</sup>

Aunque ya se ha dicho que la *Educación* mantiene que el comportamiento del príncipe siempre debe imitar la acción de Dios con sus criaturas, el procedimiento para lograrlo no remite tanto a la subordinación que debe mantener el funcionamiento del cuerpo social a los principios evangélicos como a la exigencia de armonía para el organismo político. El requisito de coherencia o proporcionalidad en el tamaño entre las distintas partes, que procede de la estructura del propio cuerpo y responde exclusivamente a sus necesidades, ya había empezado a utilizarse a finales de la Edad Media por algunos pensadores,<sup>48</sup> y hacía innecesaria la intervención de instrumento admonitorio de ningún tipo. Un crecimiento desmesurado de alguno

---

45 *Educación del príncipe cristiano*, p. 102.

46 *Educación del príncipe cristiano*, p. 141.

47 *Educación del príncipe cristiano*, p. 68.

48 Nederman, C. J., «Body Politics: the Diversification of Organic Metaphors in the Later Middle Ages», *Pensiero Politico Medievale*, 2 (2004), pp. 59-87.

de los miembros del organismo, como ya advirtiera Aristóteles,<sup>49</sup> vendría a poner en peligro la supervivencia del todo, puesto que acabaría afectando al desarrollo de las demás partes y, por extensión, a la continuidad del cuerpo mismo.

Por otra parte, esta imagen del desequilibrio entre los miembros del organismo sugiere, al menos, tres ideas, ninguna de las cuales remite al cuerpo místico, sino al naturalismo aristotélico: la desmesura supone una desigualdad en la que algunos salen favorecidos y otros perjudicados; la desmesura es, por otra parte, algo monstruoso, que rompe los designios de la propia naturaleza; por último, esa desmesura no deja de representar una enfermedad del organismo, que reclama su cura.

Si se produce un desequilibrio entre los miembros del organismo, el crecimiento excesivo de uno se realiza perjudicando al resto. Pero, los únicos beneficiarios de esa anomalía sólo pueden ser el príncipe, como cabeza del cuerpo político, o sus allegados o ambos, lo que significaría que no se estaba cumpliendo con la búsqueda de la justicia y del bien común que corresponde al gobernante cristiano ensalzado por Erasmo.<sup>50</sup> De ahí la imagen del príncipe como pirata, que es lo más ajeno al ideal de buena administración que se le atribuye.

Una segunda idea que está implícita en la imagen de un organismo alguno de cuyos miembros se desarrollan en exceso, es la del monstruo. En este caso, la dificultad no es interna al propio organismo; no tiene tanto que ver con el tamaño desproporcionado de una o varias partes, como con el hecho de romper con lo que es propio de la naturaleza que, conforme a Aristóteles, «no hace nada imperfecto ni en vano»<sup>51</sup> y, por tanto, no crea ni permite la existencia de formas que le son extrañas o faltas de armonía.<sup>52</sup>

En tercer lugar, si el cuerpo político sufre en alguna de sus partes o el mal amenaza a la totalidad, debe ser curado, por lo que el príncipe aparece como médico del organismo social. También esta faceta mereció la atención de Erasmo: «¿Qué otra cosa es el príncipe que el médico de la república?». <sup>53</sup> El humanista se sirvió de la metáfora del cuidado del cuerpo para distinguir precisamente los dos usos que se acaban de señalar: por una parte, al príncipe que cumple su función velando por la salud del organismo y, por otra, en relación a alguna de sus partes.

La preocupación por la totalidad del cuerpo político lleva al holandés a distinguir al príncipe bienintencionado del tirano, advirtiendo que lo importante no es tanto procurar el conocimiento del pueblo, lo que puede ser una práctica común a ambos, como la finalidad con la que se hace:

Nadie puede curar un cuerpo sin conocerlo. Nadie cultiva adecuadamente un campo, si no lo tiene conocido. Y un tirano cuida de todo esto con suma diligencia, pero lo que distingue al buen príncipe es su recta intención, no la materialidad del hecho en sí. Un médico examina la constitución corporal del paciente para curarlo con mayor facilidad, pero también la examina un envenenador para matar de forma más segura.<sup>54</sup>

No se establece, por tanto, una legitimidad de origen entre el príncipe y el tirano, sino de función. No alude Erasmo a la distinción, habitual en la teoría política renacentista, tanto entre

---

49 *Política*, 1302b33-1303a2.

50 *Educación del príncipe cristiano*, p. 12.

51 *Política*, 1256b21.

52 *Política*, 1326a35-1326b5.

53 *Educación del príncipe cristiano*, p. 147.

54 *Educación del príncipe cristiano*, p. 102.

escolásticos<sup>55</sup> como humanistas,<sup>56</sup> entre el príncipe legítimo que actúa mal y al que deben serle disculpados sus excesos, y el ilegítimo, frente al que cabe la resistencia e incluso el tiranicidio. Para Erasmo, lo ideal es la elección del príncipe por sus cualidades de gobierno, pero dado que lo más frecuente es que esto no sea posible<sup>57</sup> y que hay que aceptar que «el príncipe nace»,<sup>58</sup> su legitimidad debe proceder de su ejercicio. Se impone, por tanto, gobernar en busca del interés general y esto es lo que realmente diferencia al verdadero príncipe del tirano, conforme advirtió Aristóteles.<sup>59</sup>

El otro punto de vista que cabe en la metáfora del médico de la república es la que asigna al príncipe la obligación de eliminar una amenaza interna, que se presenta como un peligro para el resto del cuerpo. La insistencia en el incumplimiento de las leyes o la gravedad derivada de no respetarlas, puede hacer recomendable esta opción. En estos casos, por dolorosa que pueda ser la acción a realizar, a Erasmo no le cabe duda de la legitimidad de la amputación:

Del mismo modo que un médico honrado y doctor no prescribe la amputación o el cauterio si puede curar el mal con emplastos o pócimas y nunca acude a esos remedios extremos si no lo requiere la gravedad del mal, así el príncipe intentará todos los remedios antes de llegar a la pena capital, pensando que la república es un único cuerpo y nadie amputa un miembro si por otro camino puede restituírle la salud.<sup>60</sup>

En el pensamiento de Erasmo, no es una posibilidad que deba imponerse a la ligera, pero no es descartable cuando no existe otra alternativa menos grave y se presenta como necesario para la utilidad pública. También desde esta perspectiva, la metáfora organicista ofrecía para la sociedad una solución pareja a la que el cuerpo enfermo aplicaba a sus miembros cuando podían poner en peligro la continuidad del todo.

No deja de ser curioso, sin embargo, que esta solución, dolorosa e indeseable y que solo se ofrece como alternativa si es obligada por unas circunstancias extremas, la acepte Erasmo para mantener el orden dentro de la república, mientras que la rechaza cuando se trata de aplicarla al orden internacional:

Es preferible dejar impune el delito de unos pocos que, por reivindicar el incierto castigo de alguno que otro, poner en peligro cierto tanto a los nuestros como a los vecinos e inocentes «enemigos», que es así como los llamamos. Más vale pasar por alto una herida cuando no puedes intentar curarla sin grave daño de todo el cuerpo. Y si alguno clama que es injusto dejar sin castigo al que hizo el mal, yo le respondo que es mucho más injusto destinar al desastre a tantos miles de inocentes que no lo merecen.<sup>61</sup>

Sin duda, la primera explicación que se ofrece para esta respuesta diferente ante lo que parece un mismo problema, es que se debe a una cuestión de número: el orden interno de la ciudad puede requerir el castigo de unos pocos malhechores, a veces quizá de solo uno; por el contrario, la intervención armada entre ejércitos, como sugiere la parte final de la última cita, implica daño para muchos.

---

55 Castilla Urbano, F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 124 y ss.

56 Castilla Urbano, F., *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda: vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, CEPC, 2013, pp. 287 y ss.

57 «Para rey o para necio se nace», pp. 158-9.

58 *Educación del príncipe cristiano*, p. 12.

59 *Educación del príncipe cristiano*, p. 41.

60 *Educación del príncipe cristiano*, p. 130.

61 «La guerra atrae a quienes no la han vivido», p. 237.

Otro argumento que parece justificar la respuesta diferente que propone Erasmo tiene que ver con la justicia: puede que la culpabilidad de quien es condenado por los jueces no sea del todo segura, pero tiende a serlo y sólo de manera excepcional podía suponer el humanista que tuviera lugar una injusticia; en cambio, siempre consideró un imposible la justicia de la guerra. Desconfió de las llamadas guerras justas tanto por la facilidad con la que se encontraban causas para iniciarlas, como por su necesidad, proporcionalidad y verdadera finalidad.<sup>62</sup> No encontraba en la guerra ninguna ventaja que le convenciera lo suficiente como para justificarla.

Por último, también veía diferencias en los resultados obtenidos: cuando se aplicaba la pena más grave sobre delincuentes, podía ser suficiente para mantener durante largo tiempo la tranquilidad de la sociedad; por el contrario, cualquier guerra parecía abrir las puertas para la siguiente, sin que se viera forma de acabar con la permanente ansia de revancha del príncipe perdedor.

Nada, en definitiva, invitaba a considerar la guerra una solución para el orden internacional, mientras que los indicios más favorables se situaban del lado del castigo de los que provocaban el mal dentro de la sociedad cuando no se ofrecía ninguna otra alternativa y la culpabilidad era clara.

#### 4. LA VERTIENTE PRÁCTICA DE LA METÁFORA: LA BÚSQUEDA DE LA PAZ

El rechazo de la guerra por parte de Erasmo era radical.<sup>63</sup> Si en cualquier momento de la historia la guerra había traído consigo sangre y desgracias, a inicios del siglo XVI se multiplicaron sus efectos devastadores tanto cuantitativa como cualitativamente. La pólvora y los cañones incrementaban de manera exponencial la capacidad mortífera de los ejércitos; éstos aumentaban sus efectivos, organizaban su disciplina e intendencia, adquirían tácticas más eficaces, se profesionalizaban y alcanzaban una estabilidad que los convertía en máquinas en permanente estado de conquista y destrucción. También la creciente burocracia estatal se ponía a su servicio en caso de guerra, que era lo más frecuente, aportando unos medios técnicos de movilización, transporte y lucha como nunca antes se habían alcanzado. La riqueza del Renacimiento y los procedimientos de recaudación y endeudamiento puestos al servicio de los gobernantes también contribuían a facilitar la intervención militar, al permitir la financiación de cualquier actividad. Nada parecía lejos de su terrible influencia.

Esta situación no escapaba a la mirada de muchos pensadores de la época, y Erasmo, como uno de los más brillantes, tampoco fue ajeno a la misma. Siempre se sintió escandalizado por la facilidad con la que los poderosos declaraban la guerra. No sólo porque suponía actuar en contra de la exigencia moral del cristianismo, sino porque se olvidaban, además, de sus desastrosas consecuencias. De ahí que desde sus primeros escritos mostrara su oposición al enfrentamiento armado. En el *Enquiridion*, el cuerpo de Cristo, integrado por todos los cristianos, se presentaba como el fundamento que se oponía a cualquier disensión; ya se ha dicho que ni entre ciudadanos, ni entre clases sociales, ni entre naciones, ni entre distintas profesiones o condicio-

---

<sup>62</sup> Erasmo, «Los Silenos de Alcibíades» (que se citará en lo sucesivo), en Erasmo, *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*, o. c., p. 124; «La guerra atrae a quienes no la han vivido», pp. 205, 226, 233, 235, 237, 240; etc.

<sup>63</sup> Castilla Urbano, F., «Concordia y discordia en el Renacimiento: el pensamiento sobre la guerra en la primera mitad del siglo XVI». *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 32 (2014), pp. 25-52.

nes, era lícito ignorar lo que unía a todos sus miembros.<sup>64</sup> La caridad que debía llevar a amar incluso al enemigo se ofrecía como la solución a cualquier desavenencia.

Si la raíz religiosa del rechazo a la guerra en el *Enquiridion* también resultaba innegable, apenas ocho años después, el *Elogio de la locura* venía a añadir nuevos argumentos contra la misma, esta vez del lado de su inutilidad y del triunfo de lo peor: la Locura recordaba su intervención en una lucha en la que «las partes en contienda sacan siempre más daño que provecho»,<sup>65</sup> donde no se volvía a mencionar a los que caían, donde los sabios quedaban excluidos en beneficio de jóvenes robustos y sanos llenos de audacia que se constituían en objeto de sacrificio. En última instancia, el talento militar podía determinar la marcha de la guerra, pero lo que llamaban hazañas eran «obra de parásitos, rufianes, ladrones, sicarios, villanos, desaprensivos, deudores y toda esa ralea humana».<sup>66</sup>

La metáfora organicista nunca dejaría de estar presente en los comentarios contra la guerra de Erasmo, como demuestra su alusión en *La guerra atrae a quienes no la han vivido*<sup>67</sup> (*Dulce bellum inexpertis*), la *Lamentación de la paz*:<sup>68</sup> (*Querela pacis*) y otros textos.<sup>69</sup> La metáfora remite a la unidad y hermandad de origen entre todos los cristianos,<sup>70</sup> lo que debería ser suficiente argumento para frenar los enfrentamientos entre príncipes y pontífices que decían encontrar en la religión la condición determinante de sus vidas y decisiones. Pero, además, la metáfora del cuerpo de Cristo constituía un arma teórica poderosa a favor de la paz, pues la guerra sólo podía encontrar acomodo si se producía su ruptura:

Separa el espíritu del cuerpo y al punto se desmembrará toda aquella juntura de los miembros. Elimina la paz y perece toda comunión de la vida cristiana. Los teólogos afirman hoy que el espíritu celestial se derrama en numerosos sacramentos. Si predicán

64 *Enquiridion*, p. 163.

65 Erasmo, *Elogio de la locura*. Introducción, traducción y notas de P. Rodríguez Santidrián. Madrid, Alianza, 2008, p. 61.

66 *Ibid.*, p. 62.

67 «La guerra atrae a quienes no la han vivido», pp. 221-2: «¿de dónde nos vino la idea de que un cristiano desvaine la sangrienta espada contra otro cristiano? Que un hermano mate a su hermano lo llamamos fratricidio. Pero entre cristiano y cristiano hay mayor unión que entre un hermano cualquiera con su hermano ¡a no ser que los vínculos naturales sean más sólidos que los de Cristo! Qué absurdo resulta que les cueste tanto abstenerse de guerrear entre sí a los que tienen una misma casa, la Iglesia, son miembros de un mismo cuerpo y se enorgullecen de su cabeza común, es decir, de Cristo; a los que tienen un mismo padre en los cielos, están animados por un mismo espíritu, iniciados en los mismos misterios, salvados por una misma sangre, regenerados por el mismo bautismo; a los que se fortifican con los mismos sacramentos, militan para el mismo jefe, se alimentan del mismo pan, beben del mismo cáliz, tienen un enemigo común, el diablo; a los que por último han sido llamados a recibir la misma herencia».

68 *Lamentación de la paz*, p. 417: «Más bien [los poderosos] no piensan en la verdadera cuestión, que este mundo es la patria común de todos, si el título de patria es conciliador; que todos hemos nacido de los mismos antepasados, si la afinidad de la sangre crea amistad; que la Iglesia es única y familia común por igual de todos. Si una misma casa establece vínculos de relaciones, es natural estar inclinados hacia ese lado. ¿Soportas cualquier cosa de tu suegro por el hecho de ser tu suegro y no soportas nada de quien es tu hermano por el consorcio de la religión? ¿Muy indulgente eres con la cercanía del parentesco y nada indulgente con la afinidad de la religión? En verdad ningún vínculo une más estrechamente que la camaradería en Cristo».

69 Sirva de ejemplo Erasmo de Rotterdam, *Julio II excluido del reino de los celos* (que se citará en lo sucesivo), en Erasmo de Rotterdam, *Escritos de crítica religiosa y política*. Estudio preliminar, traducción y notas de M. Á. Granada. Madrid, Tecnos, 2008, p. 55: «si la Iglesia es el pueblo cristiano, aglutinado con el espíritu de Cristo, me parece que tú has subvertido la Iglesia al concitar al mundo entero a guerras terribísimas para que tu maldad y pestilencia quedaran impunes».

70 Turchetti, M., «Une question mal posée: Érasme et la tolérance. L'idée de *sykatabasis*», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 53, 2 (1991), pp. 379-395 (387).

la verdad, ¿dónde está el resultado peculiar de aquel espíritu, un corazón único y alma única?<sup>71</sup>

La importancia de la paz, su búsqueda y necesidad siempre fue un motivo mayor en el pensamiento erasmiano. Con el transcurso del tiempo nunca perdió importancia; a su alrededor construyó el resto de sus propuestas políticas, y sólo su esperanza en las virtudes de una reforma del espíritu evangélico, en la que estaba implícita la ausencia de guerra, se mostró tan persistente en sus escritos hasta el final de sus días. Es evidente que esa batalla por la concordia fracasó, como fracasaron también sus propuestas religiosas, pero, el organicismo basado en el cuerpo de Cristo nunca dejó de aparecer una y otra vez como fundamento de la necesaria armonía entre los hombres:

¿Es inútil lo que Pablo escribió más de una vez: que la Iglesia es un cuerpo compuesto de diversos miembros unidos a una misma cabeza, Cristo? ¿Quién ha visto al ojo luchar contra la mano o al vientre contra el pie? En el universo, donde todas las cosas son tan diferentes, hay armonía. En el cuerpo de un ser vivo hay paz entre miembro y miembro. La función que tiene cada parte no la tiene sólo para sí misma sino para toda la comunidad. Si algo le sucede a un miembro la totalidad del cuerpo le socorre. ¿Es que tiene más poder la unión natural en un cuerpo perecedero que el vínculo del espíritu en un cuerpo místico e inmortal?<sup>72</sup>

## 5. UTOPIA Y JERARQUÍA: LOS LÍMITES DE LAS PROPUESTAS ERASMIANAS

Los dos modelos de metáfora organicista, el paulino cuerpo de Cristo y el aristotélico todo corporal, disentan en sus orígenes, pero, tal y como eran utilizados por Erasmo, no en su fundamento. Uno y otro remitían en última instancia a una exigencia religiosa que no era otra que la propuesta por el humanista bajo el nombre de filosofía cristiana o *philosophia Christi*. Este modelo de vida cristiana se ofrecía en todas las obras del holandés como guía de su sociedad imaginada; en la forma cristocéntrica en que lo concebía impregnaba tanto las propuestas erasmianas para la vida social como las que afectaban a la vida política. Conviene, por ello, evitar cualquier malentendido sobre su origen y aplicación, así como aclarar el alcance de sus consecuencias.

Los escritos de san Pablo no aluden al cuerpo *místico* de Cristo, sino que será la Edad Media la que hará uso de esta expresión.<sup>73</sup> Fue Bonifacio VIII el pontífice que elevó a dogma la doctrina corporativa de la Iglesia romana en 1302, en la bula *Unam sanctam*, intentando hacer frente a la creciente autonomía de los cuerpos políticos, que pretendían cuestionar la supremacía del poder papal.<sup>74</sup> Erasmo, como buen conocedor de los escritos paulinos, no utiliza habitualmente la expresión «cuerpo místico» para atribuirla a las ideas del apóstol, pero no deja de recurrir en

71 *Lamentación de la paz*, p. 404.

72 «La guerra atrae a quienes no la han vivido», pp. 223-4.

73 Kantorowicz, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Alianza Ed., 1985 (1957), 191: «el término paulino [*corpus Christi*] que originariamente designaba a la Iglesia cristiana, empezó ahora a designar a la hostia consagrada; por el contrario, la noción de *corpus mysticum*, hasta el momento utilizada para describir la hostia, se transfirió paulatinamente –después de 1150– a la Iglesia como cuerpo organizado de la sociedad cristiana, unida en el Sacramento del Altar». Para esta interpretación, Kantorowicz, p. 190, reconoce su deuda con Lubac, en la obra que se cita más adelante. Véase, asimismo, E. Sauras, O.P., *El cuerpo místico de Cristo*. Madrid, B.A.C., 1952.

74 *Ibid.*, p. 189.

ocasiones a la misma. Lo hace en los «Prolegómenos» a los *Adagios*, enlazándolo con la doctrina paulina del cuerpo de Cristo, pero sin confundirlo con ella.<sup>75</sup> Vuelve a utilizar la expresión en la cita que se acaba de utilizar de «La guerra atrae a quienes no la han vivido», asociada también a la metáfora paulina del cuerpo de Cristo: «¿Es que tiene más poder la unión natural en un cuerpo perecedero que el vínculo del espíritu en un cuerpo místico e inmortal?». Como en esta, también en la *Preparación y aparejo para bien morir*, un texto tardío de su bibliografía (1534), aparece la referencia al cuerpo místico de Jesucristo para aludir a la Iglesia, poco después de haber mencionado el cuerpo de Cristo:

Todo el bien que hay en el cuerpo de Cristo, que es nuestra cabeza, desciende; y todo el bien del cuerpo es común a todos los miembros. Como vemos en cualquier cuerpo de cualquier animal que la salud de un miembro es salud de todos, y doliéndose un miembro se duelen todos. Esto es lo que en el símbolo de los apóstoles llaman la santa iglesia y comunión de los santos. Porque no es menor la gracia en el cuerpo místico de Jesucristo que la vida en el cuerpo natural de los animales.<sup>76</sup>

No es necesaria una búsqueda exhaustiva por los escritos erasmianos para poder afirmar que no se produce en él confusión alguna entre la doctrina paulina originaria del *corpus Christi* y la medieval del cuerpo místico. Conocía perfectamente los escritos de san Pablo y era un excelente gramático (filólogo) como para caer en esa confusión. Si habla del *corpus mysticum* es con la conciencia de referirse a la Iglesia con una expresión medieval. Esto no ha impedido que la trascendencia del erasmismo en España haya convertido la discusión en torno al cuerpo místico y su significado desde el punto de vista social y religioso en uno de los asuntos más debatidos entre los estudiosos de la Edad Media tardía y el Renacimiento hispanos.<sup>77</sup>

José C. Nieto ha querido ver en la mención de los escritos paulinos y la de la doctrina del *corpus mysticum* un uso diferenciado de la metáfora, por cuanto este último concepto «refleja un mundo político eclesiológico tan remoto como diferente del paulino».<sup>78</sup> Su interés por el uso que «el paulinismo español heterodoxo» ha hecho de esta doctrina, le lleva a distinguir dos modelos: el paulino carismático, que concibe la Iglesia como una democracia radical, y que estaría presente en autores como Juan de Valdés, Miguel Servet, Constantino Ponce y Cipriano de Valera, entre otros, seguidores o coincidentes en su concepción con Lutero o

<sup>75</sup> «Prolegómenos», p. 82: «unidos entre nosotros unos con otros con iguales vínculos de amistad, como miembros de la misma cabeza y como un único y mismo cuerpo, seamos animados por el mismo espíritu, suframos los mismos sufrimientos, gocemos con los mismos gozos; como lo prefiguran también aquel místico pan, hecho de muchos granos reunidos en la misma harina, y la bebida del vino, en la que se funden muchos racimos en el mismo líquido; para que finalmente, al estar en Dios la totalidad de las cosas creadas y Dios a su vez en todas, el universo en su conjunto retorne así a la unidad».

<sup>76</sup> *Preparación y aparejo para bien morir*, p. 711.

<sup>77</sup> Bataillon, M., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* Madrid, F.C.E., 1986; Asensio, E., *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*. Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2000 (1952); Maravall, J. A., «La idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo» (1956), en *Estudios de Historia del Pensamiento Español. Edad Media. Serie Primera*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1967, pp. 177-200; Abellán, J.L., *El erasmismo español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982 y Abellán, J.L., *Historia crítica del pensamiento español. 2. La Edad de Oro (Siglo XVI)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986; Huerga, Á., «Erasmismo y alumbardismo», en M. Revuelta Sañudo y C. Morón Arroyo, eds., *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 339-56; Saez, R., «Le corps mystique comme métaphore religieuse», en A. Redondo, ed., *o. c.*, pp. 143-53.

<sup>78</sup> Nieto, J. C., *El Renacimiento y la otra España. Visión Cultural Socioespiritual*, Genève, Librairie Droz, 1997, p. 366, y añade: «Este nuevo “cuerpo místico” presupone realidades sociales que no existían en los tiempos paulinos y además se estructura jerárquica y autoritariamente de una forma totalmente antitética al paulinismo y su “soma Christou”».

Calvino,<sup>79</sup> y su antimodelo, el petrino jerárquico, que sería el que se impondría a lo largo de la Edad Media como organización propia de la Iglesia dirigida por los pontífices romanos.<sup>80</sup> En este contexto, la cuestión es ¿dónde se sitúa Erasmo? Para Nieto, la metáfora paulina del «cuerpo místico de Cristo» tal y como es usada por el holandés

no excluye su *antimodelo* romano, sino que al contrario lo presupone en las estructuras jerárquicas eclesiales del mismo. Esto no parece tan claro en el *Enquiridion* con su piedad religiosa individualista y caballeresca, pero no deja de estar presente en la obra de Erasmo en su conjunto.<sup>81</sup>

No se puede negar que Erasmo se mantuvo siempre fiel a la Iglesia romana, sin dar el paso que dieron Lutero y tras él el resto de sus seguidores y demás movimientos protestantes, de defender su sustitución por unas estructuras alternativas. En sus frecuentes críticas a las autoridades eclesiásticas no se apuesta por la desaparición de la institución sino por su corrección. Es la corrupción de esas autoridades y la inutilidad del monacato tal y como era vivido por muchos monjes y frailes, lo que se ganó su reproche una y otra vez; también la conversión de sus oficios, como se ha visto, de puestos de servicio a la comunidad cristiana, que eran en su origen, en cargos de autoridad y poder. En este sentido, el modelo de la Iglesia antigua está siempre presente en sus obras. Su diálogo *Julio II excluido del reino de los cielos*, escrito diez años después de publicar el *Enquiridion*, es una muestra de ello. El apóstol Pedro expresa una y otra vez cómo entendía la Iglesia originaria en contraste con la concepción que ha llevado a su máxima contradicción el papa guerrero: oposición a la guerra, especialmente si es ejercida por los pontífices o bendecida por las autoridades cristianas, pero sobre todo, crítica de la Iglesia corrupta y de sus múltiples incumplimientos; defensa de la Iglesia primitiva y de las propuestas de Cristo; ejemplaridad de los primeros papas; negación de la potestad temporal de los pontífices, convertida en el instrumento de todas las ambiciones; denuncia de la corrupción de costumbres de los papas renacentistas que, en la persona de Julio II, son verdaderos transgresores de todas las normas cristianas e incumplidores permanentes de sus auténticas obligaciones.<sup>82</sup>

No cabe duda, por tanto, de la lealtad a la Iglesia por parte de Erasmo, aunque fuera a una Iglesia que distaba de ser la de su tiempo. Iglesia al fin, aunque sin el carácter esencial del que se había dotado; en esas condiciones, era difícil sentirla como tal Iglesia y tal vez fuera más preciso hablar de cristiandad sin que la Iglesia quede al margen, pero sí en un segundo plano. Esa misma paradoja, querer algo sin los atributos que lo caracterizan, podría decirse de las

---

79 Puede apreciarse la dificultad de cualquier distinción teórica, cuando H. C. de Lubac SJ, *Corpus Mysticum. The Eucharist and the Church in the Middle Ages*. Translated by G. Simmonds CJ with R. Price and Ch. Stephens. Edited by L. P. Hemming and S. F. Parsons. London, SCM Press, 2006 (1939), p. 118, distingue entre el uso de la metáfora por Calvino, por un lado, y por Lutero y Erasmo, por otro: «In the sixteenth century, Scholastics, Humanists and Protestants spoke repeatedly of the mystical body. As an exception to this, Calvin preferred to replace it with any of several analogous turns of phrase: when he does not simply say, in the ancient manner: “the body of Christ”, he opposes the “spiritual and secret body of Christ” to the “merely political body, as far as it applies”, or else he speaks of the “sacred union” that reigns between Christ and his members, who will in time come to form an “entire and perfect body”. But Erasmus and Luther in contrast both contributed to the success of the modern formulation».

80 Nieto, J. C., *o. c.*, p. 373: «si un autor usa el cuerpo de Cristo como modelo, pero *sistemáticamente* omite en todas sus explicaciones referencias al sacerdocio y el papado, entonces no nos puede caber la menor duda de que a pesar de su reticencia, sutileza y silencio, él está operando con el modelo *primario* paulino sin involucrarlo con el modelo medieval paulino antitético al mismo».

81 *Ibid.*, p. 406.

82 *Julio II excluido del reino de los cielos*, pp. 3-68.

autoridades eclesiásticas: tampoco eran las que el humanista consideraba más adecuadas en lo personal y las que mejor interpretaban las funciones correspondientes a sus cargos en lo institucional. Pero esto significa que lo que rechaza Erasmo es el modelo jerárquico de Iglesia y que sus autoridades desempeñen sus tareas de manera ajena, por no decir opuesta, al modelo paulino del cuerpo de Cristo. Es decir, que lo que el holandés reclama a la Iglesia es la restauración del modelo igualitario que la caracterizaba en sus orígenes y para el que la metáfora orgánica de san Pablo proporciona su arsenal teórico.

No es, por tanto, Erasmo un defensor de las «estructuras jerárquicas eclesiales». Precisamente, es la concepción erasmiana de esas estructuras a través de la metáfora paulina la que lleva al humanista a caer en un utopismo que hace imposible, por su elevada exigencia, su plasmación política. La idea de lo que debía ser la Iglesia no se presenta en Erasmo aislada de lo que debe ser la sociedad y, en definitiva, la humanidad. Pero tal y como plantea esa exigencia, no admite grados sino que se caracteriza por una aspiración a la perfección evangélica que no parece albergar sitio alguno para una reforma parcial. Convertidas en propuestas utópicas, sus pretensiones de una sociedad no más justa, sino perfecta en la entrega moral, política y económica de sus integrantes al prójimo, que es lo que envuelve su visión eclesiástico-religiosa, no permiten una consecución de sus aspiraciones; esto las convierte en insuficientes en lo político. Tal vez sea este un factor a tener en cuenta a la hora de valorar el eclipse del erasmismo como alternativa política y religiosa a partir de los años treinta del siglo XVI y los caracteres peculiares del erasmismo español, mucho más posibilista.

francisco.castilla@uah.es

Fecha de recepción: día 14 de junio de 2016

Fecha de aceptación: día 9 de septiembre de 2016