

**Autor / Author****RAMIS BARCELÓ, Rafael**

Universitat de les Illes Balears

rramis@uib.es

RECIBIDO / RECEIVED

02 de mayo de 2018

ACEPTADO / ACCEPTED

14 de noviembre de 2018

PÁGINAS / PAGES

De la 93 a la 114

ISSN / ISSN

2386-2912

# La presencia de Erasmo en las obras de Vitoria y Soto

## The presence of Erasmus in the works by Vitoria and Soto

En este escrito se estudian las citas a Erasmo que hicieron Francisco de Vitoria y Domingo de Soto en sus obras. Con ello se pretende conocer con mayor precisión la influencia de Erasmo en la obra de estos maestros dominicos. Vitoria mostró una actitud sensible hacia Erasmo, aunque rechazó algunos de sus excesos 'gramaticales'. Soto lo apreciaba como exégeta, pero en sus últimas obras decidió examinar sus ideas junto con las de Lutero, a fin de condenar los errores de los herejes.

*#Erasmo #Vitoria #Soto #escolástica #teología*

In this paper the quotations to Erasmus that Francisco de Vitoria and Domingo de Soto did in their works are studied. This is intended to know more accurately the influence of Erasmus in the works of these Dominican masters. Vitoria showed a sensitive attitude towards Erasmus, although rejected some of Erasmus' 'grammatical' excesses. Soto appreciated Erasmus as an exegete, but in his later works he decided to examine his ideas together with those of Luther, in order to condemn the errors of the heretics.

*#Erasmus #Vitoria #Soto #Scholastics #Theologya*

Así como ha sido muy estudiada la relación epistolar entre Vitoria y Erasmo, se ha prestado mucha menos atención a la influencia que el pensador de Rotterdam tuvo en las obras escolares del maestro burgalés. Tampoco se ha analizado con detalle la presencia del holandés en las obras de Domingo de Soto. Este último es un tema que nos sugirió en su momento el profesor Jaume Brufau, a cuya memoria dedicamos el presente escrito.

Vamos a ocuparnos en este estudio de examinar cómo y cuándo citaron estos maestros dominicos a Erasmo, a fin de conocer mejor sus vínculos intelectuales. Con ello, intentaremos ofrecer una explicación de la interpretación que estos autores hicieron de Erasmo y de cuál fue su posicionamiento frente al erudito de Rotterdam a lo largo de su vida.

## 1. Las diferentes vías de la renovación

Para Melquíades Andrés (1977: 32-41), el esfuerzo renovador de la Teología en la Edad Moderna se produjo en dos direcciones, fundamentalmente: por un lado, creando una teología innovadora, consistente en eliminar todo lo anterior y pensar un método diferente frente a la escolástica decadente; por otro lado, renovando la teología escolástica tradicional, volviendo al verdadero espíritu riguroso de la escolástica medieval, con una adecuación a las nuevas exigencias y a los retos aportados por el humanismo. El abanderado de la primera vía fue, sobre todo, Erasmo, mientras que la segunda vía tomó cuerpo en la Universidad de París y se desarrolló en las Universidades mayores castellanas, de la mano de autores como Vitoria y Soto.

Si dejamos de lado a Lutero y a algunos de los principales reformadores protestantes –a quienes nos referiremos continuamente en las próximas páginas–, tenemos frente a frente a algunos de los máximos renovadores de la teología del siglo XVI. Por una parte, Erasmo, el exponente por excelencia de la teología humanística, centrada en los estudios filológicos, históricos y bíblicos; por otra, Vitoria y Soto, que trajeron de París a Alcalá y a Salamanca unas ideas de restauración y depuración de la escolástica, basadas en una revitalización de los estudios teológicos a partir de la obra de Santo Tomás. En palabras de Simona Langella, “el proyecto de Vitoria de renovar la *sacra doctrina* en respuesta también a las estancias de los luteranos, coincide, pues, con una reevaluación del papel desarrollado por la razón natural en la ciencia teológica” (Langella, 2013: 356).

No hay duda de que Francisco de Vitoria (1483-1546) y Domingo de Soto (1594-1560) pertenecen biográfica e intelectualmente a una generación posterior a la de Erasmo (1466-1536), y que la revolución que Desiderio había introducido en el pensamiento filosófico y teológico tenía que impactar profundamente en aquellos jóvenes estudiantes. Cuando Vitoria y Soto iniciaron su magisterio, Erasmo era ya una figura consagrada, un autor de conocimiento ineludible para quienes quisieran estar al día de los nuevos métodos teológicos.

Las ideas surgidas de la mente libre de Erasmo, un canónigo regular de San Agustín de vida independiente y casi peregrina, sobrevolaban por toda Europa durante el primer tercio

del siglo XVI. Fue el Roterodamense un punto de referencia fundamental para los lectores del momento y, a pesar de las querellas en las que se debatía la Iglesia de aquellos años, resultaba sumamente refrescante a muchos teólogos, por su método histórico-filológico y por sus ansias de renovación moral e intelectual de la vida cristiana.

## 2. Erasmo en la obra de Vitoria

Se ha recordado a menudo el vínculo de simpatía de Vitoria hacia Erasmo, a quien profesó un profundo respeto, que no estaba reñido con la discrepancia en algunos puntos. Ambos vivieron de cerca la expansión de la Reforma. Erasmo, pese a unos enormes costes vivenciales, se mantuvo independiente, en una línea que disgustó a católicos y a reformados, que vieron en él tibieza cuando querían respuestas firmes y tajantes. Erasmo, al igual que Vitoria, era un intelectual, y no un hombre de acción: el holandés era un crítico de la Iglesia y la sociedad de su tiempo (de las formas y el fondo), mordaz y –hasta cierto punto– avinagrado; mientras que Vitoria era quizás más grave, igualmente crítico, aunque más templado en su exposición y en sus ademanes.

Si Erasmo tenía conciencia de su elevada misión y un espíritu aristocrático, con un punto de orgullo individualista, Vitoria no perdía ni un punto en nobleza, aunque era sabedor de su delicada posición teológica y política, y de su pertenencia a la Orden de Predicadores, inmersa –a la sazón– en un fuerte debate acerca de la renovación de la espiritualidad y la observancia de la regla. Para Erasmo, lo importante era su creatividad e independencia, y para Vitoria, su labor ecuánime y su obediencia responsable. García Villoslada subrayó que, si en su juventud el dominico burgalés sintió gran admiración por Erasmo, su posición se fue matizando a lo largo del tiempo. Intentó salvar las ideas del holandés hasta donde se pudo, cuando fue requerida su opinión por el Inquisidor General en 1527 (García Villoslada, 1938: 346-350).

Años antes, el propio García Villoslada escribió que: “Vitoria no era [...] un incondicional de Erasmo ni lo que se llama un erasmista. No lo fue ni podía serlo, dada su formación sólidamente escolástica, tomista, de líneas netas y precisas” (García Villoslada, 1935: 158). En realidad, en París, pese a su formación tomista, conoció de cerca a algunos bregados maestros nominalistas y humanistas. Todo ello ayudó a templar su tomismo, abriéndolo y haciéndolo más sensible a algunas novedades metodológicas, así como también enfocándolo hacia los problemas del momento, especialmente en cuestiones morales y políticas.

La postura de Vitoria hacia el holandés era más bien una afinidad de quien se sentía en la misma brecha de la renovación teológica, aunque desde una postura y un método diverso. Así como Erasmo era más rupturista y transgresor, Juan Belda se refiere al “humanismo innovador” de Vitoria, como personaje capaz de armonizar lo antiguo y lo nuevo (Belda, 2000: 252-261).

El P. Beltrán de Heredia escribió que “la actuación de Vitoria en Salamanca, sin ser, pues, erasmiana, está inspirada, en gran parte, por el reformismo de Erasmo. Aquí las coincidencias, lo mismo que las discrepancias –pues de todo hay ejemplos–, revelan en Vitoria una familiaridad insospechada con los escritos de Erasmo” y se refirió en varias ocasiones al “erasmismo

mitigado" de Vitoria (Beltrán de Heredia, 1973: 563-564 y 577), en un juicio que Bataillon y otros no compartieron. En la opinión de Goñi:

... No fue Erasmo, sino Cayetano, quien influyó en la teología vitoriana. En la Asamblea de Valladolid, llegada la hora de tomar posición a favor o en contra de Erasmo, Vitoria adoptó una actitud de adversario comprensivo, pero en fin de cuentas adversario. Más tarde, en sus lecciones lo trató duramente, llamándolo "gramático fautor de herejías" y "gramático metido a teólogo". (Goñi Gaztambide, 1986, 131).

Recordemos que Cayetano había aceptado algunas de las ideas de Erasmo, sobre todo en materia escriturística. Vitoria tenía presente a ambos maestros, aunque en ocasiones los reprendía por sus excesos: al cardenal, por sus querencias, a veces infundadas, de las novedades y sus veleidades metafísicas; y al holandés, por sus novedosas teorías e hipótesis filológicas, que en ocasiones suponían una grave contradicción del Magisterio o de la Tradición.

En el marco de la asamblea, reunida para examinar los escritos del holandés, según Marcel Bataillon, "Vitoria saca hábilmente de todo una conclusión media, equidistante entre las acusaciones y las apologías apasionadas" (Bataillon, 1966: 255). De hecho, el mismo autor alude a la condena, por parte del teólogo salmantino, hecha "con firme moderación de los pasajes incriminados" (Bataillon, 1966: 247). Los vínculos de Erasmo con la Inquisición española han sido ya muy estudiados y la bibliografía al respecto es considerable (véase Avilés: 1998). No vamos a seguir por ese camino, cuyas principales aportaciones han sido ya muy bien resumidas y evaluadas (Castilla Urbano, 1992, pp. 57-60) sino que pretendemos examinar las referencias a Erasmo en las obras del dominico burgalés.

Recordemos que Vitoria no vio publicadas muchas de sus obras y buena parte de sus lecciones debemos conocerlas a través de las plumas de sus discípulos. De ahí que sea un trabajo desalentador dedicarse a rastrear esa influencia en muchos materiales que no ofrecen una total y absoluta seguridad. Por esa razón, en vez de detenernos en frases con color erasmista, nos centraremos en las alusiones directas a Erasmo, en las que no haya ninguna duda de que el autor en liza sea el maestro de Rotterdam.

Empecemos por su célebre *Relectio de Indis*, en la que se preguntaba si los niños cristianos bautizados, al llegar al uso de razón, debían ser preguntados, como decía Erasmo, acerca de si querían recibir la fe, de forma que esa decisión tenía que ser dejada a su libertad:

Dubitatur tertio circa eandem conclusionem: an pueri christiani baptizati, dum veniunt ad annos discretionis, sint interrogandi, ut dicit Erasmus, an velint recipere fidem, ita quod sint permittendi in sua libertate. Hoc videtur bonum quibusdam grammaticis. Ad hoc dico quod sunt compellendi, et non sunt permittendi in sua libertate. Et dicere oppositum, ut isti grammatici dicunt, est favere haereticis, et est pessime dictum. (Vitoria, 1967: 124).

Erasmus era, sin duda, el príncipe de estos gramáticos o “eruditos”. Había indicado en sus comentarios a la primera parte de la Summa que “... isti grammatici novi, qui parum distant ab hereticis recentioribus...” o también, como indica Ehrle (1930: 28), “... isti grammatici qui mutaverunt calceos et facti sunt theologi”.

La opinión de Erasmo, con todo, fue tenida en cuenta en otros puntos, como en los comentarios mariológicos a la *Tertia* de Santo Tomás, siguiendo la exégesis que el Roterodamense había hecho del Evangelio de Mateo:

Secundo est notandum quod aliqui doctores videntur insinuare Btam. Virginem peccasse venialiter post secundam sanctificationem ut colligit S. Thomas inter argüendum. De quo etiam dubitavit Erasmus in suis Adnotationibus super Matthaeum, 12 cap., ubi allegat multos doctores pro hac sententia. ([Vitoria] Polo Carrasco, 1978: 303).

En esta misma sede, al preguntarse “*an sit de fide Beatam Virginem peperisse Christum, salva virginitate claustrorum virginalium*”, respondió sobre la apostilla de Erasmo al Evangelio de Lucas:

Ad hoc dico quod Erasmus in suis Annotation. super Lucam, c. 2 “omne masculinum etc. [(Erasmus, 1534: 254)]”, insinuat quod Bta. Virgo peperit Filium cum apertura claustrorum virginalium; et semper mansit in hac sententia, ut patet in sua Apologia ad censuras vallisoletanas. Probat quia haec est opinio Origenis et Ambrosii; etiam, qma [sic] in Sacris non potest colligi oppositum. ([Vitoria] Polo Carrasco, 1978: 327-328).

En estos casos, Vitoria parece tener muy en cuenta y concordar con la opinión de Erasmo. Hacia el final de su vida, el dominico se mostró más crítico. Beltrán de Heredia (1939:113), haciéndose eco de las opiniones de Vitoria en sus comentarios universitarios a la Summa, anotó, traduciendo al maestro dominico, que “sólo Erasmo, hecho de gramático teólogo, disputa peligrosísimamente de la divinidad del Hijo, y con mayor temeridad de la del Espíritu Santo. Y estando la Iglesia segura de esta verdad, impudentísima e imprudentisimamente, suscita dudas sobre ella”.

El propio Beltrán de Heredia (Vitoria, 1934, vol. 3: XXXI) recogió la siguiente afirmación de Vitoria en sus comentarios a la *Secunda Secundae*: “Erasmus ex grammatica fecit se theologum”. En cierta manera, puede decirse que con esta frase resumía su valoración del humanista holandés: no se podía hacer teología solamente desde la filología. Para Vitoria, esa fijación exclusivamente gramatical podía dar lugar a grandes errores, poniendo en duda la divinidad de Cristo y del Espíritu Santo (Beltrán de Heredia, 1939: 113).

Asimismo, hallamos una alusión a Erasmo al examinar, en el marco del estudio de la virtud de la temperancia y del papel de la eutrapelia, si en el juego podría existir alguna virtud:

Sed est dubium an eutrapelia sit virtus. Et ratio est quia Paulus ad Ephes. 5 videtur inter vitia connumerare illam, nam alia translatio habet loco eutrapeliae aliud nomen vitii. Respondeo quod eutrapelia est virtus. Et ad argumentum, dico quod aliquando capitur eutrapelia pro vivacitate et levitate et dicacitate, et non solum pro honestitate et urbanitate et familiaritate quando est virtus. Unde Erasmus non bene transfert illum vocabulum. (Vitoria, 1952, tomo VI: 239).

Encontramos aquí una nota crítica con Erasmo, por no haber sabido traducir bien o no haber encontrado la palabra correcta. Es decir, que el holandés, tan dado a corregir la Vulgata, también incurría –según Vitoria– en imprecisiones. Fijémonos que se trata de un contexto de la exégesis paulina de la *Carta a los Efesios*. También la exégesis de San Pablo es el punto de unión con una referencia a Erasmo en la Summa de los sacramentos de la Iglesia, según la doctrina de Vitoria, escrita por su discípulo Fr. Tomás de Chaves. En ella se discute sobre la forma de consagración del pan y del vino:

Et forma consecrationis vini haec, Hic est enim caliz sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Et oppositum dicere est pessimus error. Et male de hoc dubitat Erasmus in annotationem I. Corinthio. I ubi ait, Vtinam Paulus nobis traderet quibus verbis facer ille panis consecrari deberet. Vere miror, non de erroribus horum grammatarum, sed de eorum superbia maxima, qui non habentes auctoritatem pro se, reucant hoc in dubium. (Chaves, 1567: 75).

Las críticas vertidas aquí son mucho más duras, aunque tenemos que precisar que Tomás de Chaves, al decir de Urdánoz, en las ediciones a partir de 1565 “abrevió con exceso su obra cercenando todas las cuestiones y sutilezas de orden teórico conforme a la intención didáctica y método pedagógico del manual” (Urdánoz, 1960: 28). ¿Era en realidad tan dura la crítica de Vitoria en aquellos cursos salmantinos dictados en su juventud? Posiblemente el burgalés mostró públicamente su disconformidad con algunas ideas de Erasmo, aunque aquí aparezca en toda su crudeza, e incluso aumentada por el lente de la nueva realidad postridentina.

Debe subrayarse que la crítica a los excesos gramaticales es el punto sobre el que Vitoria más insistió. Erasmo era, sin duda, una autoridad de referencia, a la que le perdía, en ocasiones, su inmoderada soberbia correctora. El maestro salmantino era más sosegado, menos arrogante y belicoso. El corcel desbocado, la genialidad erasmiana, contrastaba con el temple y la serenidad reflexiva del burgalés

Para Belda (2000: 260), “no cabe duda de que Vitoria tuvo puntos de contacto con el de Rotterdam en cuanto humanista e incluso, con algunas reservas, como reformador de la Teología (en cuestiones de método, o en cuanto a la tendencia crítica y positiva); pero no fue un erasmista en un sentido propio...” Con los años se fueron agravando las críticas, si bien conservó una cierta admiración metodológica y renovadora por las sendas que Erasmo había abierto.

Si hay algo que caracteriza a Vitoria y a Soto, como maestros escolásticos, es una libertad que los profesores de las siguientes generaciones, moldeados ya por los cánones tridentinos, no tuvieron. La relación que mantuvieron con Erasmo fue mucho más fresca, directa y sincera. Recordemos que Lutero y Vitoria fueron coetáneos estrictos. Soto fue unos diez años más joven, aunque su formación coincide con el apogeo del humanismo parisino y alcalaíno, y su madurez, con el devenir de Carlos V, de quien fue confesor. Ambos dominicos estuvieron en las vanguardias del saber y conocieron bien el humanismo, antes de convertirse en los primeros paladines de un pensamiento hispano que, a la sazón, tenía vocación europea y mundial.

En buena manera, Vitoria y, sobre todo, Soto, fueron responsables de haber potenciado la escolástica en detrimento del humanismo, aunque su obra es una síntesis de la teología especulativa y de las novedades humanistas. Si en Vitoria la síntesis fue bastante natural (como mínimo hasta la muerte de Erasmo), en Soto, como veremos, hubo un componente metodológico y apologético a favor de la escolástica. El maestro segoviano hizo una apuesta decidida por el método escolástico y, desde su posición fuerte, sobre todo en Trento, no se anduvo con matices. Para llevar a cabo este plan, Soto tuvo que sacrificar en muchas ocasiones a Erasmo quien, por sus excesos gramaticales, fue primero tolerado y reprendido, y finalmente alineado con los herejes, y censurado.

### 3. Erasmo en la obra de Soto

Escribió Jaime Brufau que: “en el horizonte espiritual del siglo XVI destaca, por su vigor de pensamiento, su claridad y su sistema, la obra de Domingo de Soto. Muerto en 1560, el peso que su docencia, tanto oral como escrita, tuvo en sus contemporáneos y en la especulación posterior es harto significativa” (Brufau, 1989: 73). Si las obras de Vitoria fueron recuperadas básicamente por sus alumnos y han permanecido durante muchos años manuscritas, la mayor parte de los escritos de Soto fue impresa y difundida copiosamente.

En la obra sotiana tenemos que hacer una distinción temporal: hay que separar, por un lado, los escritos de juventud, en los que demostró un aprecio por la labor filológica de Erasmo y, por otro lado, los que podemos calificar como “tridentinos” (especialmente a partir de 1546-47), en los que Soto ejerció de paladín de la escolástica y de cabeza de la renovación teológica contra los errores de Lutero, Wiclef y otros.

En la formación de Soto aparecen juntos, y bien integrados, el saber humanístico, el tomismo renovado, y la teología escolástica de las tres vías, aprendidas en París, en Alcalá y en el seno de la Orden de Predicadores. Cuando Soto clamó en Trento a favor de la escolástica, lo hizo desde un conocimiento sólido y cabal tanto de la teología humanística como de los intentos de renovación de la teología medieval. Como veremos, Soto, en Trento, acabó sacrificando el humanismo en pos de una escolástica a menudo demasiado rígida, cerrada a muchas de las aportaciones filológicas e históricas para el estudio de la filosofía y de la teología. Pese

a su extraordinaria formación filosófica y humanística, en las obras que escribió en su último decenio de vida, se escoró deliberadamente hacia la vía escolástica y acabó englobando en una categoría común a los humanistas y a los reformados, para hacer contra ellos una defensa metodológica y apologética de la teología escolar.

Veamos, en primer lugar, algunas alusiones a Erasmo en estas obras, que podríamos denominar de juventud o pre-tridentinas, en las que el Roterodamense es considerado por Soto un puntal en la exégesis bíblica e incluso un autor de referencia en el ámbito de la cultura antigua por su recolección de los *Adagios*.

Por ejemplo, en la relección *De ratione tegendi et detegendi secretum* (1541), Soto se preguntó acerca de la ocultación y la revelación de secretos. En un pasaje, llevó a cabo una comparación entre la interpretación de San Agustín y de Erasmo:

Quare illa litera Augustini quam aliqui legunt duabus negationibus, scilicet ne forte possit secretius correctus non innotescere caeteris, forte legenda est unica negatione, ut legit Erasmus, scilicet: Ne forte possit secretius correctus innotescere caeteris. Hoc tamen documentum Augustini non est praeceptum sed consilium. (Soto, 1541: XLIII).

Lo más importante, en este caso, es mostrar que Soto tenía en consideración a Erasmo como exégeta, por su capacidad filológica. La valoración de Erasmo como erudito la encontramos también en sus comentarios a la Física de Aristóteles, en los que Soto dio muestras de conocer bien sus *Adagia*:

Erat autem proverbum apud Graecos, linum lino nectere, quod (quicquid Erasm. dicat) ex hoc loco manifeste colligitura in eos conuenire qui cohaerentia et conuenientia dicunt, neque suis uerbis repugnant. Ait enim, quòd dicere uniuersum esse totum, et esse infinitum, non est linum lino continuare, idest consona dicere: sed potius repugnantia. (Soto, 1582: 169-170).

El respeto a Erasmo como erudito y escritorista, no siempre estuvo acompañado de una aquiescencia reverencial. En la relección sobre el canon de los libros de la Sagrada Escritura, expuesta en Salamanca en 1537, aparece la crítica a Erasmo por haber contradicho a San Jerónimo sobre el idioma original del Evangelio de Mateo:

Atque Erasmus, quem in hoc sequitur Caietanus, respondere non potuit nisi insinuando quod in hoc mentitus est. Ita insinuat in Apologia aduersus Stunicam et videte quo argumento prorumpit in illam impudentiam: quia, inquit, si Hieronimus illud vidisset, citasset aliquando verbum Hebraicum, quod nunquam fecit. Et subiungit Erasmus: 'Cur igitur Hieronymus affirmat se vidisse? Quid suspicer?' Inquit, 'Mallem coiectare lectorem quam me proloqui'. Insinuat

certe quod Hieronymus falso dicat se vidisse Hebraicum. Hieronymus asserit, Erasmus negat: censete cui sit credendum, eo vel maxime, quod Hieronymus verba Hebraica nonnunquam citat... (Soto [1537], 2005: 168).

Erasmus (seguido en este punto por Cayetano) dudaba del testimonio de San Jerónimo y no creía que hubiese visto el texto hebreo del Evangelio. De ahí que, en la *Apología contra Zúñiga*, el propio Erasmo deslizase esta opinión, fuertemente combatida por Soto, al igual que sucedió en el debate sobre la canonicidad de la *Carta a los Hebreos*, en la que Erasmo y el cardenal Cayetano impugnaron la autenticidad paulina (y la canonicidad) de este escrito (Soto [1537], 2005: 180).

Si Vitoria había vertido algunas críticas contra los excesos metafísicos y las veleidades de Tomás de Vio en materia de Sagrada Escritura, Soto fue aún más contundente contra él y no dudó en criticarle con dureza en algunos pasajes. Tendremos ocasión de volver sobre este frente que hizo Soto contra su correligionario Cayetano de Vio y contra Erasmo. Pasemos ahora directamente a los escritos de corte apologético y doctrinal, preparados especialmente para encauzar nuevamente el método teológico y combatir a los herejes.

Algunos autores analizan detalladamente el prefacio a la obra *De natura et gratia*, que contiene, en buena parte, al parecer, el discurso que Soto dirigió ante la Congregación general tridentina en 1546. En este prefacio encontramos una defensa cerrada de la escolástica contra la teología humanística. A nuestro juicio, con esta obra se inicia una época de Soto como apologista y como metodólogo, en la que sobresale su interés por definir el dogma frente a las controversias de su época. Soto había tenido acceso a algunos textos clave de Lutero y de otros autores reformados. Tras estudiarlos concienzudamente, hay que recalcar que los doce últimos años de la vida de Soto estuvieron destinados a definir su postura en temas clave de la teología (dogmática, sacramental y moral), contra los errores de Lutero y otros reformadores.

Recordemos que Menéndez y Pelayo había dicho que el autor del *Elogio de la locura* gozaba a la sazón de “una popularidad poco menos que la de Lutero, a quien Erasmo abrió el camino en todo lo que se refiere a disciplina, ya que en los errores dogmáticos haya radicalísima diferencia” (Menéndez y Pelayo, 1992: 952). Esta “radicalísima diferencia” no fue advertida –creemos que deliberadamente– en algunas ocasiones por Soto, quien, en el fragor de la batalla contra los reformados, prefirió el brochazo al trazo fino. El segoviano, que en tantas ocasiones se había revelado como autor sutil, debió de creer que los temas sacramentales eran demasiado preocupantes como para andar con digresiones y devaneos.

En este prefacio a *De natura et gratia*, publicada en Venecia en 1547, con vocación de que fuese leída por todos los teólogos de Europa, encontramos esa vindicación de la escolástica como fundamento metodológico del pensamiento católico. Frente a algunos Padres conciliares, que defendían una teología humanística y una exégesis bíblica a partir del análisis histórico-lingüístico, Soto tuvo que hacer una apuesta muy fuerte y sin fisuras a favor de las razones, la especulación y la argumentación como las armas del teólogo. Escribió Juan Belda que:

... cabe señalar que en toda esta propuesta brilla por su ausencia la preocupación filológico-crítica de la tendencia humanista moderna a la hora de utilizar el dato escriturístico y patrístico en teología (aunque sí aludió al valor de las lenguas bíblicas para el mejor uso de la Sda. Escritura). Aquí solo se insiste en la interpretación de la Escritura por medio de autoridades (SS. Padres, etc.) y una vez alcanzado su verdadero sentido, en la profundización racional (por medio de la filosofía) de su contenido

Estamos, así, ante una renovación de la Escolástica que apunta a la mejor tradición escolástica, pero que se queda en pura Escolástica, sin añadir del todo algunos de los logros metodológicos aportados por los nuevos tiempos (humanismo teológico). Se podría afirmar que Soto aquí se muestra un perfecto escolástico, pero nada más; quizá demasiado aferrado a la tradición y al método escolástico. (Belda, 1995: 447).

Pese a conocer muy bien las contribuciones del humanismo, Soto decidió prescindir de ellas, sacrificando o las aportaciones que habían hecho a la exégesis y al método teológico. Se trata de una solución drástica, propia de un momento de enfrentamiento, en el que era necesario cerrar filas y establecer unos patrones claros. Ciertamente, a partir de 1547 encontraremos un blindaje definitivo del método escolástico en los escritos de Soto, aparejado a una vocación apologética que quería sentar magistralmente los puntos de la ortodoxia que tenían que guiar a los Padres Conciliares. Soto escribía, al mismo tiempo, para teólogos tridentinos y para los reformados, marcando el camino de los primeros, y mostrando los errores de los segundos. Todo ello tuvo consecuencias fundamentales en su relación con los humanistas, y particularmente con Erasmo.

Por ejemplo, en el mismo tratado sobre la naturaleza y la gracia, tras examinar las opiniones de Agustín y de Jerónimo al hilo de la exégesis de Pablo, Soto analizó la postura de Erasmo, comparándola con Bucero:

Et ita Hiero. exponit, quasi Apostol. Corinthios commone faceret, ut se examinerent: non quidem an haberent fidem, sed utrum eam haberent, charitate informatam. Quinimo Erasmus ipse quem Bucer in exordio sui libri de vera ecclesiarum reconciliatione signiferum Lutheranorum ac luciferum agnoscit, ita exponit, Nisi fide utcumque: incolumi, vita impura meruistis à Christo reiici. (Soto, 1549: 254v).

A partir de este momento, Erasmo fue refutado por Soto de la mano de los herejes (Lutero, Bucero, Wiclef). Hay que pensar que el dominico segoviano, primero confesor del Emperador, y luego prior del Convento de San Esteban de Salamanca y catedrático de Prima en su Universidad, no se andaba en aquellos años con las distinciones sutiles que había aprendido en París y en Alcalá, y que se hallaban en algunas de sus obras filosóficas de juventud. Se trataba ahora de ganar una batalla *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia: se tenía que convencer del camino

a seguir a los teólogos conciliares y se tenía que trazar una demarcación clara para saber quién quedaba dentro de la Iglesia y quién estaba fuera.

Para ello, había que determinar con claridad cuál era el método teológico y cómo interpretar la Sagrada Escritura. Soto rompió una lanza a favor de la escolástica: las tendencias humanistas (esencialmente, la filología y la historia) no eran válidas per se para cambiar la exégesis teológica de muchos escritos, sino cuando ayudaban a la argumentación escolar. No bastaba un apunte histórico-filológico para fundamentar la lectura de un determinado pasaje o para dar solidez a una doctrina eclesial. Era necesaria la filosofía y la razón, como base de la argumentación teológica. Y en caso de ambigüedad, se tenía que combatir cualquier equívoco, aprovechado o aprovechable por los reformados. Erasmo quedó en ese terreno en liza: Soto tuvo en cuenta sus ideas, y las salvó cuando lo creyó posible, mientras que en otros casos censuró las soluciones ofrecidas por el holandés.

Siguiendo, por ejemplo, con el Apóstol de los Gentiles, hay varias citas a Erasmo en el comentario a la Carta a los Romanos, que Soto escribió a fin de explicitar una lectura ortodoxa de San Pablo, rebatiendo a Lutero. En el prólogo se cita ya a Erasmo en una nota lateral, reconociendo que:

Hactenus August. Illud autem hic de ubi de obscuritate Pauli loquimur, silentio non arbitror praeterundum, quod recentes isti Pauli interpretes persuadere hominibus pertendunt. Agnoscunt imprimis obscuritatem maximam Pauli, adeò ut quidam eorum in prologo eius dixerit, quòd utilitatem huius epistolae aequat ac penè superat difficultas. (Soto, 1550: 9).

El dominico segoviano admitía que estaba buscando toda la ayuda posible para desentrañar estos sentidos difíciles y que Erasmo era una fuente para ello. Con ello, Soto mostraba que su escolástica no estaba cerrada a la sensibilidad humanística, sino que las aportaciones históricas y filológicas tenían que pasar por el cedazo de la argumentación especulativa.

De esta forma, pese a todas las prevenciones, la presencia del Roterodamense resultaba decisiva en muchas dudas terminológicas. Veamos dos de ellas. Una se centraba en el sentido de la muerte, como efecto del pecado, que entró en este mundo por un hombre (Adán) y por el pecado la muerte ("Ubi enim legimus Per unum hominem vertit Erasmus propter unum hominem...", (Soto, 1550: 149) a partir de un análisis filológico de la terminología griega (Erasmo, 1539: 366), que Soto tenía en cuenta. La otra cita que queremos destacar es una controversia de Erasmo con Santo Tomás, recogida aquí por Soto:

Sed tamen isti nimii censores tale interpretamen tum ferre non possunt. Unde coryphaeus eorum Erasmus in illo indice, cum magnificum titulum fecit, nempè de locis obscuris, in quibus manifestè lapsi sunt magni nominis interpretes, hunc quoque locum denotavit. Ubi addit, dandam esse veniam Thomae quod rationabile tali significati usurpavit, quippè qui ex inscitia linguae Graecae hoc

dixit, cum tamen hic, inquit non esset transferendum rationabile obsequium sed rationalem cultum hoc est rationem participem. (Soto, 1550: 322-323).

Con el nombre de Erasmo al margen, Soto escribió: "Quocirca meritissimò hoc loco culpandus repellendusque ille est, qui primus cogitavit vires huius loci enervare, quas aduersus Arium Patres omnes, tam Graeci, quàm Latini semper agnouerunt" (Soto, 1550: 257). Tal vez la más significativ sea una mención en la que Soto no solo tiene en cuenta la tradición patristica, sino que también confronta las soluciones de Erasmo y la de Lefèvre d'Étaples:

Et Ambro. dabit ergo quaerunt vitam aeternam etc. Atque eodem modo legit Gregor. Super Iob. Lib. 28. Cap. 13. Quin et Ruffinus (de quo immeritò incusatus cum Erasmo.) lib. 3 peri. sic legit, His quidem qui secundum patientiam boni operis (supple, sunt) gloria et incorruptio (scilicet reddetur) qui quaerunt vitam aeternam. Adde quòd neque Iacobus Faber huius temporis interpres, lectionem hanc potuit refutare, sed dolum participium mutauit in verbum, ne iaceret relatiuum desertum: transferens, iis qui per patientiam boni operis, quaerunt vitam aeternam, gloria, etc. reddet. (Soto, 1550: 72).

Soto, como veremos también después, asociaba a Erasmo con Lefèvre y a los dos les consideraba los líderes de la teología humanística. Ambos habían desarrollado una labor meritoria, empañada por algunas posturas teológicas que daban pie a opiniones confusas o directamente heréticas, que el dominico quería rebatir. Recordemos que, en su juventud, en la Relección sobre las indulgencias, pronunciada en Salamanca en 1536, había hecho gala de una enorme erudición, citando a Valla y a Cicerón, aunque mostrando también ciertas reservas contra "isti grammatici" (Soto, 2003: 126).

No hay duda de que Soto era un autor totalmente empapado de la literatura humanística, que conocía y manejaba con soltura, y que se servía de ella siempre que podía. En un sentido meramente filosófico Soto admitía diversidad de puntos de vista y se mostraba ecuánime, e incluso abierto a la especulación. Pero en materia teológica, vista la gravedad de las herejías y su ascenso en diversos puntos de Europa, tenía que censurar cualquier posible ambigüedad de los "grammatici", pues los reformados se servían de ellas para construir su discurso. Este fue, en esencia, el cometido de Soto, especialmente desde las primeras sesiones de Trento.

Por ejemplo, en su *De iustitia et iure libri decem* hallamos una referencia fundamental a Erasmo al tratar de la restitución. En una anotación marginal se dice: "Lutherani satisfactionem inficiantur. Erasmi documentum reiicitur: quid et ipse reiicit". Veamos el porqué de este rechazo:

Nescio tamen qua essent insania illi correpti, qui ita desiperent. Lutherani anaque (ut est art. 35. Lutheri ad Leonem videre) satisfactionem inficiantur: hoc tamen colore quod Christus abundè delictis totius mundi satisficit: nescientes discernere inter satisfactionem, quo ad sufficientiam, et quo ad efficaciam. Quòd autem restitutio non sut necessaria non solum haeresis, verùm phrenesis

est. Hic autem lectorem admonitum facere non praeteribo, ut si inciderit in Erasmi annotationes, usque ad quartam editionem, caueat ab illo adnotamento quod Luc. 11. super verbo illo. Quod superest, date eleemosynam subiicit tale: Illud adnotandum, cum modò fecerit mentionem rapinae, non fieri in remedium mentionem restitutionis: tantum pollicetur eleemosyna data, omnia fore munda. (Soto, 1569a: 118v).

De acuerdo con el dominico, los luteranos no acertaban a distinguir entre la satisfacción en cuanto a la suficiencia y la satisfacción en cuanto a la eficacia. La restitución, para Soto, no era solo una herejía, sino una locura. De ahí que recomendase al lector prudencia en cuanto a la nota que Erasmo añadió a Lucas 2, en la que no hacía mención de la restitución como remedio.

Con todo, la obra con una mayor presencia de referencias a Erasmo es la de los comentarios al Libro IV de las Sentencias de Pedro Lombardo, dedicada a los sacramentos, que Soto había explicado en varias ocasiones en Salamanca. En ella aparece el maestro de Rotterdam en todas sus dimensiones (teólogo, filólogo y comentarista). Recordemos que circulaban apuntes manuscritos de las lecciones de Soto y que, en los últimos años de su vida, el maestro segoviano preparó esta edición, que podemos tomar como fuente totalmente fiable y, en cierto modo, como colofón de su pensamiento teológico.

En estos dos extensos tomos, el holandés figura como corrector de los textos neotestamentarios y como teórico precursor de algunos autores reformados. La presencia de Erasmo es constante a lo largo de sendos volúmenes, y casi siempre aparece en un sentido negativo. En el primer volumen, se mentó al holandés al examinar el problema general de si los malos ministros podían administrar los sacramentos. Soto citó a Desiderio, comparando su solución con las ideas de los anabaptistas:

Has veruntamen sacrosantas sanctiones non multum reueritus Erasmus, audi quae verba in praefatione super Cyprianum scribere ausus est. Porrò qui diuersam, inquit, sententiam (scilicet catholicam aduersus Cyprianum) sequi maluerunt, mihi quidem non tam argumentis videntur committi, quàm fuisse ei parti, quae magis abhorreret à schimate. Et infrà. Quòd si res ab argumentis humanis penderet, et nisi concordia fauorem ubique; mereretur, potiùs habero poterat quod sequitur Cyprianus, quàm quod est receptum. Haec ille. Erasmo nanque anabaptistae (ut bona venia dixerim) nunquam satis displicuerunt. (Soto, 1569b, I: 98).

En realidad, Erasmo había minusvalorado la obra de Cipriano y consideraba importante la implicación de los cristianos adultos en la ratificación del bautismo. Soto subrayó los posibles vínculos de los anabaptistas con Erasmo, cuya doctrina fue seguida, en efecto, por ciertas corrientes de dicho movimiento reformado (Friesen, 1998).

Esta cuestión fue retomada al tratar el tema del bautismo, que había sido ya motivo de cita por parte de Vitoria, como hemos visto arriba. Recordemos que Erasmo no era contrario al

bautismo de los niños, sino que quería que, más allá del bautismo, a través de una preparación consciente, el bautizado llevase a la plenitud aquella gracia que había recibido. Sin embargo, Soto escribió:

Quinimò non modo qui apertè sunt haeretici, verum et Erasmus in proemio super Matth. haec verba non est scribere veritus. Si placeret maioribus ecclesiae, deberent paruuli cum ad aetatem adultam peruenerint, interrogari an vellent tenere fidem susceptam. Quòd si nollent, deberent relinqui suo arbitrio. Perpende si verba haec sint in Christiano ferenda. Rendet ergo paruulos baptizatos post modum compelandos ad fidem. (Soto, 1569b, I: 265)

Los anabaptistas, en realidad, fueron más allá de lo que había dicho Erasmo en el prólogo al Evangelio según Mateo. Soto prevenía al lector de que las opiniones del teólogo de Rotterdam, sin ser completamente heréticas, favorecían la herejía.

Otra alusión se halla en otro terreno de la teología sacramental –la eucaristía–, igualmente discutido por los reformados, en el que Soto estudiaba las opiniones de Lutero, Clichtove y Erasmo:

Unde Lutherus in suo libello de abroganda missa priuata ait, esse institutam ab ecclesia. Contra quem disputat Iodocus Clithoueus libr. 2. de officio missae capit. 19 et alio libro contra formam missae ab eidem Lutero inuentam capit. 24. Quinuerò Erasmus in annotationibus super epistolam primam ad Corinth. Cap. 11 ait. Utinam Paulus traderet nobis illa verba, quibus consecratus est panis ille à Christo: nam illa, inquit, Hoc est corpus meum, potiùs sunt porrigentis, quàm consecrantis. Perpendat lector, an verba haec in homine orthodoxo ferenda sint. (Soto, 1569b, I: 450).

Soto, en una acusación velada, aunque dura, puso en duda la ortodoxia de Erasmo en su opinión sobre la auténtica consagración y, por tanto, del sacrificio de la misa. Siguiendo con el debate de la Eucaristía, el maestro segoviano escribió: “Sed in forma manis solus Lucas adiecit, Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis datur. Sic enim habetur Graecè *Didómenon*. Paulus verò retulit, quod pro vobis tradetur: ubi Ambrosius legit, pro vobis frangitur, annuente Erasmo” (Soto, 1569b, I: 456). Este sería otro ejemplo de Erasmo valorado como escritorista. Esta cita debe entenderse como un argumento de autoridad, que muestra el peso que tenía Desiderio entre las *auctoritates* que, para bien o para mal, Soto manejaba.

Entremos en el tema de la penitencia. Recordemos que para Soto era necesario el sacramento de la penitencia, pues Cristo quiso que se manifestara la virtud de su pasión de este modo. Por esa razón, no bastaba la contrición, sino que era necesario el concurso de los actos del penitente, para que se manifestase en plenitud el perdón de Dios, y ello se daba en el sacramento (Borobio García, 2005: 473-527). Esta tesis fue rechazada por otros autores como Lutero y Erasmo, que se referían a la conversión interior. De ahí que Soto creyese que: “Nomen

enim Graecum est *metánoia* compositum extrans et mens, quasi dicas, transmutatio. Unde et Erasmus super illud Matheae 3. Poenitentiam agite, ubi graecè est metanoëite adnotavit, melius fuisse translatum. Respiscite seu ad mentem redite. Tametsi non neget, quin et, qui respiscit, superior vita displiceat” (Soto, 1569b, l: 621). Por ese motivo, la penitencia, según Soto, no se basaba solamente en la gracia de Dios, sino también en un acto y en una decisión libre de la voluntad, por lo que los argumentos de Erasmo o de Lutero no podían ser aceptados.

Si pasamos a examinar el tema de confesión, muy ligado a lo que acabamos de decir, aparece de nuevo Erasmo al examinar si la confesión sacramental fue instituida por Cristo para la salvación: “Omnis utriusque sexus non facit praeceptum, sed consilium. Et Erasmus in scholiis super Epistolis Hiero. nempè super epitaphium Fabiolae ad Oceanum sacramentalem confessionem singulorum peccatorum negat fundamentum habere in antiquis” (Soto, 1569b, l: 734).

Como es de suponer, tras analizar las opiniones de Wiclef, Lutero y otros, Soto se pronunció a favor de institución de la confesión sacramental, enfatizando el valor de la colaboración del penitente con sus actos a la gracia del sacramento, pues son una parte constitutiva del mismo. La respuesta de Soto a Erasmo fue detallada y contundente:

Ad Erasmum respondetur multò fuisse peius locutum: ait enim in scholio citato, quod tempore Hieronymi nondum instituta fuerat secreta confessio, quam postea ecclesia salubriter instituit, si modò rectè utantur ea et sacerdotes, et laici. Verum in hoc, inquit, labuntur theologi quidam parum attenti, quòd quae veteres illi de huiusmodi publica et generali confessione quae nihil aliud erat quàm signis quibusdam et piaminibus ab episcopo indictis se peccatorem et bonorum communionem dignum agnoscere, trahunt ad hanc occultam et longè diuersi generis. Perpende, quàm planè Erasmus singulorum peccatorum confessionem, ac perinde sacramentum poenitentiae negauerit, dicens, esse theologorum inuentum, nec fundari in antiquo ecclesiae more, quae manifestaria haeresis est, et in ecclesiam blasphema. (Soto, 1569b, l: 744).

Hay que tener en cuenta que Erasmo se refería a la confesión privada y no a la penitencia privada. Al negar que la confesión privada fuese una forma de penitencia oficial, no negaba necesariamente el sacramento de la penitencia. Sin embargo, Lutero y sus seguidores se basaban en ello para negar dicho sacramento.

Soto aprovechó el argumento para desacreditar a los luteranos y, de paso, a Erasmo. Realmente, el holandés nunca había negado el sacramento de la penitencia como tal, sino que afirmó –como una consideración histórica– que la confesión secreta había sido instituida en un momento posterior a los Santos Padres. Soto, a nuestro entender, hizo una interpretación demasiado amplia, puesto que Erasmo nunca había negado el carácter sacramental de la penitencia. El dominico fue más allá y consideró que el Roterodamense había escrito que ésta era un invento de los teólogos.

Páginas después, el segoviano escribió: “*Perspice, quàm clarè tempore Hieronymi erat confessio occultorum. Quem utique; locum credibile est, Erasmum legisse, qui nihilominus super epitaphium citatum ad Oceanum, adnotavit, tempore Hieronymi non fuisse in usu occultorum confessionem*” (Soto, 1569b, I: 759).

Fijémonos de nuevo en que Erasmo se refería solo a la confesión secreta y que decía que ésta (y no el sacramento de la penitencia) no existía en el tiempo de San Jerónimo. La tolerancia con Erasmo, e incluso el respeto, expresado en muchas otras ocasiones, por su examen histórico-crítico de las Escrituras, se trocó progresivamente –como puede verse aquí– en un ataque sin ambages. Son ejemplos de esta crítica preventiva a la que antes hemos aludido: era mejor censurar sin titubeos cualquier opinión ambigua, aprovechada por los reformados, incluso cuando no había duda de que la intención de Erasmo era ortodoxa.

Un tono similar se mantiene en otra cuestión, en la que se examinaba si la Iglesia tenía la facultad de excomulgar: tras analizar las doctrinas de Lutero y Wiclef, se encaró contra la ligereza con la que Erasmo trataba un tema tan serio para la fe: “*Quibus non admodum dissimiliter Erasmus in suis colloquiis de fide iocatur: dicens, quod huiusmodi excommunicationes territant pueros, non autem fortes viros. Est enim re vera malum quoddam non quidem culpae, sed poenae*” (Soto, 1569b, I: 933). En realidad, Erasmo no había llegado tan lejos como los reformados, pero Soto, en la línea tridentina, quería enfatizar lo dolorosa que resultaba (y tenía que resultar) espiritualmente la pena de excomunión, algo que debía causar impresión en todo cristiano, con independencia de si era joven o adulto.

En el segundo tomo, Soto se ocupó del sacramento del matrimonio. Le preocupaba especialmente la facilidad que tenía Erasmo para disolver el vínculo sagrado al concurrir una serie de circunstancias. En este sentido, Soto defendía la esencial indisolubilidad y la sacramentalidad del vínculo, pues, al relajar los supuestos de disolución, se entraba en la pendiente que llevaba a considerar el matrimonio desde una perspectiva meramente contractual-civil.

Al preguntarse si el matrimonio era un sacramento de la nueva ley, el segoviano escribió que “*Atque; adeò semper inter sacramenta novae legis fuit cultum. Et ideo Erasmus consultiùs fecisset hoc non reuocare in dubium, qui in antidoto epistolae Hieronymi ecclesia matrimonium inter sacramenta numeraverit*” (Soto, 1569b, II: 86).

Al tratar acerca de si, una vez consumado el matrimonio, se podía entrar en religión a instancias del otro cónyuge, Soto se hizo eco de las opiniones de Erasmo y de Wiclef, que rebatió. De Erasmo dijo: “*Quorum est Erasmus super primam epistolam ad Cor. 7. ubi iniquo ferre videtur animo, quod ob professionem instituti humani (ut eius verbis utamur) et ob mutatum pallium legitimus sponsus sua fraudetur sponsa*” (Soto, 1569b, II: 111). Soto quería recalcar el error que cometía Erasmo al aceptar la disolución del vínculo matrimonial, basándose más en argumentos históricos que en los puramente teológicos (vid. Tejero, 1971: 178, para el caso concreto, *passim* sobre Erasmo y su concepción del matrimonio).

Al tratar si el matrimonio clandestino era válido, mentó también a Erasmo, quien tenía una opinión contraria al mismo:

Enimuerò Erasmus super Math. ca. 9. Quod hodie, inquit, passim in scholis dicitant solo consensu contrahi matrimonium, utinam tantum probatum esse, quod receptum. Idque, super priorem epistolam ad Cor. c. 7 amplificans ait, quod cum neque apud ethnicos neque; apud Iudaeos matrimonium essem nisi quod parentum aut tutorum autoritate comprobaretur, tan apud utrosque; quibusdam ex causis dirimi poterat, et tamen apud Christianos, cùm parentum consensus non existimetur necessarius, sed saepe inter pueros et puellas per lenones ac temulentos matrimonium copuletur, indissolubile reputat. (Soto, 1569b, II: 136).

En realidad, Erasmo criticaba la indisolubilidad del vínculo manifestado por el consenso de los adolescentes que, a causa de la embriaguez o de las malas compañías, habían copulado. El holandés vindicaba un matrimonio cabal, querido y maduro por parte de los contrayentes. Sus detractores consideraban que había rebajado en exceso el carácter sacramental del matrimonio, ahormándolo a una veleidad humana.

Por ello, Soto, poco después, añadió que “nam si propter defectum maturitatis consilii matrimonia, ut supra citatus Erasmus autumat essent disgreganda, et propter alia dissidia et taedia, quae inter coniuges ob oriri consueuerunt, rara essent quae firma permanerent: atque, adeò ratio matrimonii, quae in perpetuitate consistit, deperiret” (Soto, 1569b, II: 136).

A Erasmo, como es sabido, le horrorizaba que una pareja se viera obligada a permanecer unida en la carne cuando sus integrantes ya no estaban unidos en el espíritu, pues quizá nunca lo habían estado. Erasmo admitió asimismo el divorcio y las nuevas nupcias del cónyuge inocente en los casos de adulterio o desertión. Escribiendo sobre el divorcio, llegó tal vez la crítica más dura del dominico segoviano a Erasmo:

Nescio tamen, ut bona venia dixerim, an Erasmi sententiam de hac re pluris fecerit, quam parerat. Miror enim quo genio vir doctissimus hominem in theologia vix ullo nomine dignum tam frequenter obaudiebat. Erasmus namque; tantum super Matth. C. 19. et un annotationibus, tam latissimè super Pau I. Cor. 7. non solum ob fornicationem, verum et innumeris alijs de causis nititur Ecclesiae persuadere, ut matrimonium dissolveret, atque; adeo fornicationis causa non tantùm viro, sed etiam uxori contendit licere alias nuptias inire. Quare non absque sua causa opera naufragium iam sub sanctissimo Paulo 4. fecerunt. Peperit enim, sicut alibi crebrò, ita et hic ova, quae postmodum Lutherus incubabit, ut pullos excluderet. Unde Lutherani [...] levissimis de causis coniugibus indulgent, matrimonium discindere, atque alia optare. (Soto, 1569b, II: 263).

Soto criticó aquí de forma irónica, aprovechando la célebre frase de Erasmo, según la cual se jactaba de haber puesto el huevo que Lutero empolló (“ego peperit ovum, Lutherus exclusit”). Erasmo había defendido la disolución del matrimonio (divorcio) en ciertos casos (no solo por

causa de fornicación, sino por muchas otras). Éste sería el huevo, puesto por Erasmo, "vir doctissimus", que había sido incubado por Lutero, al negar la sacramentalidad del matrimonio mismo. Es decir, que el holandés había abierto el camino, al permitir la disolución matrimonial en determinados supuestos, y Lutero había consumado el itinerario, excluyendo el matrimonio del conjunto de los sacramentos cristianos. Posteriormente comparó las soluciones de Cayetano de Vio y de Erasmo, de quien dijo:

Hoc autem cauillo Erasmus illum locum eludere contendit dicens, quod loquebatur de illis foeminis, quae allia, quae fornicationis causa à viris discenderent, quae quidem debent absque; spe coniugii viuere, secùs si fornicationis causa discenderent. Sed haec suam imposturam certum est apud Agustinum explosam legisse, si fidem illi voluisset adhibere. (Soto, 1569b, II: 26 ).

Recordemos que el Pseudo-Ambrosio, a propósito de 1 Cor 7, 11, concedió al marido la disolución del matrimonio y la facultad de volver a casarse si la mujer había cometido adulterio, algo que Cayetano y Erasmo apoyaron: "Quocirca Erasmus bene intellexit, quòd facta viro repudianti facultate, eadem fieri deberet repudiatæ accersendi sibi alium maritum, quod ipse concedit. Sed tamen ipsum condemnat Ambrosius, quin verò Paul. praecipiens dimissam manere innuptam" (Soto, 1569b, II: 265).

En definitiva, Erasmo era presentado por Soto como un humanista erudito, aunque también como un pensador peligroso, precursor de los reformados en muchos aspectos, y representante de una "nueva teología" que había que combatir. Quisiéramos traer a colación una última mención en estos comentarios al IV Libro de las Sentencias, que tal vez resuma el lugar en el que Soto encuadró a Erasmo: "Et ex neotericis, Faber Stapulen. et Erasmus super eundem locum [...] nimio pugnantiùs eam asserere contendit, cum quo Caietanus eisdem locis consentit" (Soto, 1569b, II: 420).

Así como Erasmo, como muchos humanistas, en su afán de superar la "Edad Media", distinguía entre los *veteri* o *prisci* de la Antigüedad y los *recentiori* o los *neoterici* del momento (Bejczy, 2001: 33), Soto calificó a Erasmo y a Lefèvre de *neoterici*, unos "novatores" humanistas, que –pese a sus méritos y saberes– con sus querencias filológicas y sus ironías, habían preparado los caminos de la Reforma. Según el dominico, ellos eran las aves de mal agüero que habían puesto los huevos, empollados por los Reformados.

Hay que indicar asimismo que, para Soto, el cardenal Cayetano era responsable de haber consentido y apoyado estos deslices y veleidades de los humanistas. Por esa razón era necesaria una delimitación clara y tajante de los principales temas teológicos (tanto de método, como de contenido), a fin de mostrar las diferencias entre lo que se estaba defendiendo en Trento y estas inclinaciones histórico-filológicas, que podían acabar profundamente deformadas en manos de los reformados.

Ante el peligro de esta posible desfiguración, Soto estableció una "acción preventiva",

yendo más allá de lo que Cayetano o Erasmo habían dicho, censurando sus ambigüedades y estableciendo lo que consideraba la “recta doctrina”. De ahí que el dominico segoviano, en sus últimas obras, delimitase, en la interpretación de Erasmo, una línea clara en la teología escolástica, que fue seguida y desarrollada en las décadas siguientes.

## Conclusiones

En la obra de Vitoria se encuentra una posición condescendiente con Erasmo, a quien el dominico burgalés tenía en alta estima por su erudición, pese a su tono ligero, irónico y jocoso. En ocasiones, especialmente al final de su vida, tuvo que pronunciarse contra los excesos de los “gramáticos” como Erasmo, si bien un análisis de su obra muestra casi siempre respeto y mesura hacia el holandés, muy valorado especialmente por la luz que había arrojado con sus análisis filológicos en cuestiones filosóficas y teológicas.

Soto partía de un contexto similar, en el que se valoraba a Erasmo como erudito, si bien el marco tridentino y las polémicas entre la teología humanista y la escolástica, hicieron que el holandés, junto a Lefèvre y otros, quedasen ubicados –para ciertos teólogos tridentinos– en una pendiente resbaladiza que se precipitaba hacia la Reforma.

De ahí que Soto reprochase con aspereza ciertas posturas de Erasmo en las obras que dio a la imprenta en los doce últimos años de vida: desde su escrito sobre la naturaleza y la gracia hasta los (definitivos) comentarios al IV Libro de las Sentencias, pasando por sus tratados sobre el derecho y la justicia o el comentario a la Epístola a los Romanos. Para Soto, Erasmo, sin duda, era un filólogo y un escritor muy competente, aunque sus opiniones eran a menudo demasiado veleidosas y, sobre todo, no estaban bien articuladas y calibradas en un sentido filosófico y teológico. En ocasiones, el holandés se situaba en las antípodas del Magisterio y de la Tradición, por su falta de profundidad teológica y por confiar excesivamente en su erudición.

De aquí que Soto quisiera censurar sus ambiguas opiniones en teología sacramental y moral, porque en manos de los reformados podían resultar totalmente modificadas. Ciertamente, hay que recalcar que el ámbito en el que tanto Vitoria como Soto fueron más severos y críticos con Erasmo fue el de la teología sacramental.

No nos podemos detener ahora en una comparación exhaustiva con otros autores de la misma época, aunque dejemos constancia, por ejemplo, de las opiniones de un compañero de hábito (y de apellido), Pedro de Soto, igualmente confesor imperial y teólogo conciliar. Leemos en su obra *Tractatus de institutione sacerdotum*, diversos juicios que reproducimos aquí, solo a título de ejemplo y sin la debida contextualización, que quedaría para otros estudios: “quod primò Erasmus fecit, nescio quo pruritu reprehendi omnia, et definiendi leuiter de omnibus” (Soto, 1560: 328v), “...mirum est quibus verbis Erasmus exaggeret, et cum ei haeretici” (Soto, 1560: 335v), “multo minor quam putauit Erasmus: cuius apertissimos et turpes lapsus, siquis videre velit, legat librum de institutioe matrimonii Christiani, ubi et vrba ipsa

beati Thomae citari voluit, apertè non intellecta, ob puerilem quamdam ipsius grammaticae, et rei de quaangebatur inconsiderationem” (Soto, 1560: 307v-308).

De ahí la insistencia en rebatir también las opiniones de Lefèvre e incluso de las de Cayetano. Tras algunas insinuaciones de Vitoria, Domingo de Soto fue, en buena manera, el introductor de esta tríada de autores polémicos (Erasmo, Lefèvre y Cayetano), que luego fue repetida en muchas obras escolásticas. Tampoco podemos detenernos aquí en un análisis minucioso, pero Soto y muchos dominicos no perdonaron al que había sido Maestro General de su Orden por haber dado la razón a Erasmo en diversas cuestiones escriturísticas, especialmente en sus comentarios a San Jerónimo o a San Pablo. En realidad, los maestros salmantinos, que seguían de muy cerca los comentarios de Cayetano a Santo Tomás, se quejaron a menudo de las veleidades de Tomás de Vio, que se adhería a menudo a interpretaciones novedosas.

Como hemos podido ver, Soto –en mayor medida que Vitoria– se mostró crítico con Cayetano tanto por sus elucubraciones metafísicas en materia escolástica como por sus caprichosos criterios en teología positiva. Por esa razón, Soto agrupó a Cayetano con Erasmo y Lefèvre, pues los tres eran, en cierta manera, *novatores*, es decir, amantes de las novedades. De ahí que esta tríada fuese recogida por Melchor Cano (“Erasmi, Fabri, Caietani sententia...”, 1563: 74) y por muchos otros autores posteriores, dominicos y jesuitas, quienes incorporaron también a Valla a este grupo: Juan Vicente (1591: 969), Alfonso Salmerón (1598: 530) o Juan Azor (1600: 423).

Cuando el cristianismo finalmente se escindió y se consumó la ruptura, Erasmo quedó en territorio de todos y de nadie. De ahí que tenga razón el P. Beltrán de Heredia al mostrar esa familiaridad de Vitoria y Soto con el holandés, que los escolásticos de las siguientes generaciones no tendrían. Melchor Cano citó con profusión a Erasmo, aunque nunca con la simpatía y cercanía de los dominicos que aquí estudiamos. Con Cano se inicia una “canonización” de los *lugares* teológicos y, en su obra, Erasmo –si se nos permite decirlo así– quedó en mal *lugar*.

En definitiva, Vitoria y, sobre todo, Soto, fueron, en gran medida, los responsables de haber sacrificado la vía humanística para salvaguardar la escolástica en la teología católica. Erasmo había sido leído y valorado por ambos, si bien por sus “excesos” humanistas, fue primero consentido y reconvenido, y finalmente considerado, por sus imprudencias, un factor de las desviaciones heréticas. El propio Soto fue más allá de lo que Erasmo había dicho y le atribuyó al holandés algunas consecuencias que los reformados habían extraído de su obra.

Esta tendencia, en algunos autores como Cano, se vio incrementada, hasta el punto de que Belda (2000: 309) considere que “Melchor Cano es más un antierasmiano que otra cosa; siempre referido al campo teológico; suele fustigarle con dureza y no pierde la ocasión para corregirle o señalar sus superficialidades en campo dogmático”. Cabría ver en qué puntos Cano seguía la estela de Soto, y en cuáles la crítica era acorde con los textos mismos de Erasmo y no de la exégesis erasmiana de los reformados.

En fin, hemos mostrado aquí la evolución de Vitoria y Soto, quizás los autores más emblemáticos de su época y de la llamada primera “Escuela de Salamanca”. En otros trabajos

tendría que estudiarse la recepción de Erasmo desde Cano y Báñez hasta Suárez, a fin de conocerla con más detalle (pues se repiten algunos temas y aparecen otros), aunque esta labor queda para otra ocasión.

## Bibliografía

- ANDRÉS, Melquíades. *La Teología Española en el siglo XVI*. Vol. 2. BAC: Madrid, 1977.
- AVILÉS, Miguel. *Erasmo y la Inquisición (el libelo de Valladolid y la Apología de Erasmo contra los frailes españoles)*. Fundación Universitaria, Madrid, 1980.
- AZOR, Juan. *Institutionum moralium, in quibus vniuersae quaestiones ad conscientiam rectè, aut prauè factorum pertinentes, breuiter tractantur*. Romae: apud Aloysium Zannettum, 1600.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmo y España*. México: FCE, 1966.
- BEJCZY, Istvan Pieter. *Erasmus and the Middle Ages: The Historical Consciousness of a Christian Humanist*. Leiden: Brill, 2001.
- BELDA PLANS, Juan. "Domingo de Soto y la defensa de la Teología Escolástica en Trento". *Scripta Theologica*. vol. 27/2, 1995, pp. 423-458.
- BELDA PLANS, Juan. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 2000.
- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente. *Francisco de Vitoria*. Barcelona-Madrid-Buenos Aires-Río de Janeiro: Editorial Labor, 1939.
- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente. *Miscelánea Beltrán de Heredia*, Vol. 2. Salamanca: San Esteban, 1972.
- BOROBIO GARCÍA, Dionisio. "El sacramento de la Penitencia en Domingo Soto", *Salmanticensis*, 2005, pp. 473-527.
- CANO, Melchor. *De locis theologicis libri duodecim*. Salmanticae: excudebat Mathias Gastius, 1563.
- CASTILLA URBANO, Francisco. "Francisco de Vitoria", una biografía de sus ideas políticas y religiosas", en AAVV. *Humanismo y visión del otro en la España Moderna*. Madrid: CSIC, 1992, pp. 13-135.
- CHAVES, Tomás de. *Summa sacramentorum Ecclesiae, ex doctrina fratris Francisci a Vitoria... per Thomam a Chaves illius discipulum*. Roma: apud Iulium Accoltum in platea Peregrini, 1567.
- EHRLE, Franz. *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*. Madrid: Estudios Eclesiásticos, 1930.
- ERASMO. *Euangelia et epistolae*. Coloniae: Iohannes Gymnicus, 1534.
- ERASMO. *Novum Testamentum*. Basileae: Hieronymus Froben et Nicolas Episcopius, 1539.
- FRIESEN, Abraham. *Erasmus, the Anabaptists, and the Great Commission*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Pub., 1998
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo. "Erasmo y Vitoria", *Razón y Fe*, 107, 1935, pp. 19-38, 340-350, y 506-519.
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo. *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)*. Romae, apud aedes Univ. Gregoriana, 1938.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José. "El erasmismo en España", *Scripta Theologica* 18, 1986, pp. 117-155.
- LANGELLA, Simona. "El estatuto epistemológico de la teología y la filosofía en Francisco de Vitoria", *Helmantica* 192, 2013, pp. 343-358.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*, I, Madrid: CSIC, 1992.
- POLO CARRASCO, Jesús. "Los comentarios de Francisco de Vitoria a las cuestiones mariológicas de la

- Tertia de Santo Tomas (Ed. de las Annotationes super III Partem Scti. Thomae, q. 25, a. 5 y pp. 27-37)", *Scripta de Maria* 1, 1978, pp. 271-347.
- SALMERÓN, Alfonso. *Commentarii in Euangelicam historiam et in Acta Apostolorum in duodecim tomos distributi* I, Madrid: apud Ludouicum Sanchez, 1598.
- SOTO, Domingo de. *De ratione tegendi et detegendi secretum*. Salmanticae: Petrum de Castro, 1541.
- SOTO, Domingo de. *De natura et gratia*. Parisiis: Apud Ioannem Foucher, sub scuto Florentiae, 1549.
- SOTO, Domingo de. *In Epistolam diui Pauli ad Romanos Commentarii*. Antuerpi: Ioan Steelsii, 1550.
- SOTO, Domingo de. *Commentariorum [...] In Quartum Sententiarum*. Salmanticae: apud Ioannem Baptistam à Terranoua, 1569, 2 vols.
- SOTO, Domingo de. *Super octo libros Physicorum Aristotelis commentaria*. Venetiis, apud Franciscum Zilettum, 1582.
- SOTO, Domingo de. *Relecciones y Opúsculos. IV. De indulgentiis*. Edición, introducción y notas de Ramón Hernández Martín. Salamanca: San Esteban, 2003.
- SOTO, Domingo de. *Relecciones y Opúsculos III*, Edición, traducción, introducción y notas de José Carlos Martín de la Hoz e Ignacio García Pinilla. Salamanca: San Esteban, 2005.
- SOTO, Pedro de. *Tractatus de institutione sacerdotum, qui sub episcopis animarum curam gerunt*. Dilingae: Apud Sebaldum Mayer, 1560.
- TEJERO, Eloy. *El Matrimonio, misterio y signo: Siglos XIV-XVI*, Pamplona: EUNSA, 1971.
- VICENTE, Juan. *Relectio de habituali Christi Saluatoris nostri sanctificante gratia*. Romae: ex Typographia Pauli Diani, 1591.
- VITORIA, Francisco de. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás. Vol. III*. Beltrán de Heredia. Salamanca: s.e., 1934.
- VITORIA, Francisco de. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Tomo VI. Beltrán de Heredia. Salamanca: s.e., 1952.
- VITORIA, Francisco de. *Relectio de Indis: o, Libertad de los Indios*. Madrid: CSIC, 1967.