

Un diálogo a distancia entre Erasmo y Tomás Moro*

En la trama del fascinante *iocus serius* con el que se construye el diálogo a distancia entre el *Elogio de la locura* (*Encomium Moriae*) y el «loco» relato de *Utopía* –entretrejida de remisiones, referencias, alusiones, sobreentendidos, guiños–, se nos muestra, significativo y a la vez problemático, el tema de la guerra: significativo, por el carácter incisivo de su tratamiento en ambos autores y por su persistente, trágica actualidad; problemático, porque al pacifismo moralista de Erasmo parece oponérsele, en *Utopía*, una visión de la guerra inspirada en la más cruda *Realpolitik*, que por detrás de la máscara de la racionalización y la humanización deja traslucir –por citar el famoso libro de Gerhard Ritter– lo «demoníaco del poder» (*die Dämonie der Macht*).¹ De aquí nuestro intento de releer en sobreimpresión algunas célebres páginas erasmianas y moreanas, provocando una reac-

* Traducción de Gabriel Livov.

1. Cf. G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1968², pp. 88-94 [hay trad. cast. de R. Rubio Llorente: *El problema ético del poder*, Revista de Occidente, Madrid, 1972]. De la vasta bibliografía sobre el tema nos limitamos aquí a citar los trabajos de R. P. Adams, *The Better Part of Valor. More, Erasmus, Colet, and Vives, on Humanism, War, and Peace, 1496-1533*, Seattle, University of Washington Press, 1962, y de Ph. C. Dust, *Three Renaissance Pacifists. Essays in the Theories of Erasmus, More and Vives*, Bern-Frankfurt a. M.-New York, Peter Lang, 1988, además de las introducciones antepuestas por dos insignes estudiosos del humanismo a sus colecciones de escritos erasmianos sobre la paz: *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme*, intr., choix de textes, commentaires et notes par J.-C. Margolin, Paris, Aubier Montaigne, 1973, pp. 7-25; E. Garin, *Erasmo*, S. Domenico di Fiesole (Firenze), Edizioni Cultura della Pace, 1988, pp. 5-54. Entre otros autores significativos, cf. *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di M. Scattola, Milano, Franco Angeli, 2003.

ción entre el tema de la «guerra» y el del «filósofo», menos vistoso pero no menos central: dos temas que, dispuestos uno al lado del otro como dos figuras simbólicas en una incisión de Durero, son capaces de ofrecernos varios elementos para clarificar el rol de Erasmo en la génesis de *Utopía*.

A decir verdad, más que a los personajes alegóricos de Durero, la imaginación se traslada hacia las grotescas figuras del Bosco cuando se relee el pequeño capítulo que en el *Encomium Moriae* se reserva a la locura de la guerra: aquí los soldados, «hombres grandes y fornidos», con gran audacia y poco cerebro, son significativamente contrapuestos a los exangües hombres de ciencia, «*qui studiis exhausti vix tenui frigidoque sanguine spiritum ducunt*»; y no es por cierto a estos últimos, «*philosophis lucernariis*» (es decir, acostumbrados a dilapidar los ojos sobre libros mal iluminados por candiles), que puede confiarse «una tarea tan gloriosa» (*res tam praeclara*) como la guerra, tarea propia de «parásitos, rufianes, ladrones, sicarios, campesinos, idiotas, endeudados y toda otra escoria humana semejante». Pero Erasmo no se limita a encolumnar sarcásticamente a soldados y sabios bajo el común estandarte de la demencia, más allá de las diferencias de aspecto físico. Frente a la objeción de que también en la guerra se requiere de cerebro (*consilium*), responde que eso es necesario sólo en aquel que detenta el mando, y en todo caso se trata de un *consilium militare* y no *philosophicum*: la separación entre el filósofo y el soldado resulta, para Erasmo, insalvable.²

Podría también objetarse que los mismos filósofos combaten incesantemente entre ellos (*inexplicabilis inter ipsos est digladiatio*),³ aun cuando lo hacen con las palabras y no con las armas: un *Bellum haudquaquam lachrymosum* (como reza el adagio 1523), que ve entrar en competencia a los exponentes de las múltiples y pendencieras escuelas filosóficas (albertistas, tomistas, scotistas, nominalistas), ferozmente criticadas por Erasmo. Y en el adagio *Scarabeus aquilam querit*, ¿no se revela acaso hasta qué punto los griegos atribuyeron a este pequeño y despreciado animalito una «*singularis quaedam et incomparabilis sapientia*», y los egipcios vieron en él «un perfecto símbolo del guerrero ideal» (*egregii bellatoris aptissimum symbolum*)? Con sutil vena de humorismo (dirigida a disminuir la figura del águila real, que representa el poder sanguinario y altivo de los tiranos),

2. *Moriae encomium, id est Stultitiae laus*, ed. C. H. Miller, Amsterdam-Oxford, North-Holland Publishing Co., 1979 (*Erasmii Opera omnia*, IV-3), pp. 96, 464-477 (tr. it.: *Elogio della pazzia*, a cura di T. Fiore, intr. di D. Cantimori, Torino, Einaudi, 1972, cap. xxiii, pp. 37-38) [hay trad. cast. de P. Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza, 1988]

3. *Moriae encomium, op. cit.*, p. 144, 369 (tr. it., cap. lii, p. 88) [trad. cast. cit., p. 108: «Lo cierto es que no saben nada con certeza, y buena prueba de ello es la interminable contienda entre ellos sobre cualquier tema»].

Erasmus termina así por conferir al pobre escarabajo, a menudo asociado al estiércol, las prerrogativas conjuntas del sabio y del general.⁴

De todos modos se mantiene firme, para el humanista holandés, la radical incompatibilidad entre el intelectual y el guerrero. Una incompatibilidad que, expresada en tono burlesco en el *Encomium*, se vuelve dramáticamente sufrida en el adagio *Spartam nactus est, hanc orna* («Ahora que tienes a Esparta en tu mano, ten cuidado»), cuya última parte se halla enteramente dedicada a la evocación de Alejandro Estuardo, hijo natural del rey de Escocia y jovencísimo arzobispo de St. Andrew, «*ad cognitionem omnium disciplinarum acerrimum*» (había sido alumno de Erasmo en Italia), caído con el padre en una batalla contra los Ingleses en 1513. «[...] ¿pero qué tienes tú que ver con Marte, adepto de las Musas, o mejor, adepto de Cristo? [...] ¿Qué hace el hombre de ciencia en el campo de batalla (*Denique quid erudito cum acie*)? ¿Qué hace un obispo con las armas en la mano?», se pregunta Erasmo con acongojada reprobación.⁵

Más allá de estos tonos personales, la condena de la guerra encuentra su formulación más orgánica –incluso antes que en la *Querela pacis* (1517)– en el famoso adagio *Dulce bellum inexpertis* («Quien ama la guerra, no la ha visto a la cara»), que había sido reimpresso con algunos agregados en la edición de Froben de los *Adagia*, aparecida el mismo año (1515) en que la estaba en Flandes inspiró a Tomás Moro la composición de *Utopía*. Pero si el pacifismo del humanista holandés, como notaba Ritter, se caracteriza por un «verboso *pathos*» y un «moralismo extremista», propio de una «sensible alma bella» que conoce bastante poco del mundo del poder, el londinense Moro no parece por cierto «un soñador pacifista del tipo de Erasmo». ⁶ La que se nos ofrece en el libro II de *Utopía* bajo el título «*De re militari*» es en efecto una auténtica «filosofía de la guerra», que a primera vista resulta bastante distinta de la inspección *philosophicis oculis*⁷ llevada a cabo por Erasmo sobre la génesis de la guerra y sobre sus perniciosos efectos, y más próxima en todo caso a una cierta tradición «itálica». Además de Maquiavelo, cuya referencia se da ya por descontada, acude a nuestra mente una pregunta que se había hecho Boccaccio a propósito del canto IV del *Infierno*, donde entre los «grandes espíritus» encuentran su lugar, junto a los poetas y los sabios, los generales y las mujeres ilustres: «¿qué tienen que ver –adentro del “noble castillo” del Limbo– los hombres de armas con aquellos que por la filosofía son famosos?». A lo que

4. Erasmo de Rotterdam, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di S. Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 1980, pp. 164-165 e 168-173 [hay edición castellana al cuidado de R. Puig de la Bellacasa, *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio*, Valencia, Pretextos, 2000].

5. *Idem*, pp. 54-55.

6. Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, op. cit., pp. 59-61.

7. *Adagia*, op. cit., p. 200.

Boccaccio contesta apelando a una concepción «no profesional» de filosofía, entendida como capacidad de razonar correctamente y, en cuanto tal, presente con derecho tanto en la estrategia militar como en la administración de la casa.⁸ Inevitable, en este punto, la comparación con la *philosophia civilior* de Moro, opuesta a la abstracta *philosophia scholastica*.

Y sin embargo, relejendo el larguísimo *Dulce bellum inexpertis*, se nota que al final Erasmo reniega, aun con los dientes apretados, de lo que había sostenido hasta entonces, adoptando un procedimiento retórico —una suerte de *retractatio*— análogo al que se pone en práctica en la conclusión del *Encomium Moriae* y en la misma *Utopía* (cuando Moro se refiere a la soberbia como obstáculo insuperable para la difusión de los felices ordenamientos de esa isla bienaventurada): «Si a fin de cuentas la guerra es absolutamente inevitable —porque grande es el número de los malvados—, entonces luego de haber intentado todos los otros caminos, luego de haber tocado a todas las puertas por amor a la paz, la solución mejor será disponer que la injusta empresa se administre por mano de injustos y se lleve a término con el mínimo derramamiento posible de sangre humana».⁹

No es inverosímil que este párrafo pueda haber inspirado el capítulo «*De re militari*», donde Moro con tono serio y a la vez irónico nos presenta una sociedad en la que la guerra se conduce verdaderamente con el mínimo dispendio de sangre, bajo el emblema de un riguroso principio de economía: ilusión (y locura) de la

8. *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan, en *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, Milano, Mondadori, 1974, VI, pp. 278-279.

9. *Adagia*, op. cit., pp. 280-283: «*Quod si vitari nullo pacto potest ob multorum improbitatem, ubi nihil intentatum reliqueris, posteaquam pacis studio omnem moveris lapidem, tum proximum erit dare operam ut mala res per malos geratur et quam minimo dispendio humani sanguinis conficiatur*». Véase además p. 256: «*Doctor vere christianus nunquam bellum probat; fortassis alicubi permittit, sed invitus ac dolens*» («El sabio genuinamente cristiano jamás aprueba la guerra, y si debe soportarla, es con dolor y contra su voluntad»). El mismo principio se reafirma en el capítulo «*De bello suscipiendo*» de la *Institutio principis christiani*, aparecida en Basilea en 1516 pocos meses antes que *Utopía* saliera a la luz en Lovaina: «*Bonus princeps nunquam omnino bellum suscipiet, nisi cum tentatis omnibus nulla ratione vitari potuit. Hoc animo si fuerimus, vix unquam existet inter ullos bellum. Denique si vitari non potest rem tam pestilens, tum proxima cura fuerit principis, ut quam minimo suorum malo, quam minimo Christiani sanguinis impendio geratur, et quam potest ocysissime finiatur*» (*Institutio principis christiani*, ed. O. Herding, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1974 [*Erasmii Opera omnia*, IV-1], pp. 213-214, 463-467; tr. it.: *L'educazione del principe cristiano*, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli, Morano, 1977, pp. 156-157). [hay trad. cast. de P. Jiménez Guijarro y A. Martín: *La educación del príncipe cristiano*, Tecnos, Madrid, 1996: «un buen príncipe nunca emprenderá una guerra sino cuando, agotadas todas las tentativas, no pueda evitarla con diplomacia. Con esta disposición raramente se originarían guerras contra nadie. En fin, si no puede evitarse hecho tan deplorable como la guerra, la inmediata preocupación del príncipe será que se realice con el mínimo perjuicio de los suyos y con el mínimo derramamiento de sangre [cristiana] posible», pp. 167-168].

guerra «limpia» y a buen precio... En efecto, si cotejamos más de cerca el *Dulce bellum inexpertis* y las páginas de *Utopía* sobre la guerra, se capta un insistente juego de variaciones sobre el tema y de inversiones de sentido, que suenan como otras tantas soluciones del espíritu bello de Tomás Moro frente a los graves problemas planteados por su amigo Erasmo. Este último, por ejemplo, había destacado lo inconciliable entre la naturaleza humana y la práctica de la guerra: por su misma «conformación exterior» –carente, a diferencia de los otros animales, de órganos específicos aptos para la defensa o el ataque– resulta claro que el hombre fue creado «no para la guerra sino para el amor [*non bello sed amicitiae*], no para el exterminio sino para la salvación, no para hacer el mal sino para hacer el bien». Y no es todo: «No todavía contenta, la naturaleza concedió al hombre, exclusivamente al hombre, la prerrogativa de la palabra y de la razón [*sermonis et rationis usum*], que contribuye en mucho a establecer y alimentar la amistad [*benevolentiam*]: y esto porque en ninguna circunstancia el hombre tiene necesidad de recurrir a la violencia [*ne quid omnino per vim inter homines gereretur*]». Y más adelante:

Pero si quieres saber qué cosa tan bestial [*ferina*], vergonzosa, inhumana [*non digna hominis*] es la guerra, dime, ¿has asistido alguna vez al choque entre un león y un oso? Fauces abiertas de par en par, rugidos, sordos gruñidos, ferocidad, carnicería. [...] ¡Pero cuánto más vergonzoso, cuánto más cruel es el espectáculo de dos hombres que se enfrentan, equipados con tantas armas de ataque y de defensa! ¿Quién los creería hombres, dime, si la costumbre del mal [*consuetudo malis*] no nos hubiera quitado la facultad de la sorpresa?¹⁰

La réplica de Moro es clara: en la apertura del capítulo, precisa antes que nada que los utopianos «tienen sumo horror por la guerra, cosa totalmente bestial [*beluinanam*], pero que ninguna especie de bestia practica con tanta frecuencia como el hombre [...]». Invirtiendo luego la erasmiana *hominis imaginem*, que hacía descansar el pacifismo sobre la diferencia radical entre el hombre y los otros animales, sitúa precisamente entre las capacidades racionales [*ingenii viribus*], en tanto distintivas del hombre, el órgano habilitado para hacer la guerra y llevar a la victoria con los menores costos posibles: «dicen en efecto [los utopianos] que con el vigor del cuerpo luchan los osos, los leones, los jabalíes, los lobos, los perros y las otras bestias salvajes, las cuales, casi todas, nos superan en fuerza y agresividad [*robore ac ferocia*], pero que resultan todas ellas inferiores en inteligencia y raciocinio [*ingenio, et ratione*]». ¹¹

10. *Adagia*, op. cit., pp. 200-203 e 211-212.

11. *Utopía*, ed. by E. Surtz and J.H. Hexter, New Haven - London, Yale Univ. Press, 1965 (*The Complete Works of St. Thomas More*, IV), pp. 198, 30-31; 202, 20-22 (tr. it. L. Firpo, Vicenza, Neri Pozza, 1978, pp. 185 y 189) [hay trad. cast. de José Luis Galimidi, Buenos Aires, Colihue, 2006].

Es este enfoque racional (y a la vez pragmático) del fenómeno de la guerra lo que vuelve todavía practicable la afligida exhortación de Erasmo a que se derrame la menor cantidad posible de sangre. «Por una victoria sanguinaria –declara de hecho Moro con irónica seriedad– [los utopianos] no sólo sienten remordimiento sino también vergüenza, porque consideran propio de estúpidos haber adquirido una mercancía a un precio demasiado elevado, por más preciada que sea; pero se jactan considerablemente si logran vencer y someter al enemigo con estratagemas y engaños [*arte doloque*] [...]».¹² Y así, mientras que Erasmo había deplorado la introducción del engaño en la guerra como factor de degeneración, añorando la época en que se recurría sólo a las armas comunes y al valor personal,¹³ Moro parece entretenerse ilustrando en detalle las técnicas refinadas y perversas (propaganda subversiva, terrorismo, asesinato de los jefes enemigos merced a la corrupción y a la traición, apoyo a las facciones internas, acciones comando, etc.) con las cuales los utopianos logran concluir sus campañas militares «con velocidad (*mature*), tratando siempre, sin embargo, más de evitar los riesgos que de ganarse elogios o renombre», al contrario de lo que sucedía usualmente en la civilizadísima Europa.¹⁴

El objetivo, a fin de cuentas, justifica los medios. Pero se trata de un objetivo que siempre tiene que ver con el «*minimum dispendium humani sanguinis*» auspiciado por Erasmo como mal menor, y que ya había sido enunciado por Moro en otro contexto, a propósito de la actitud de los utopianos para con el dinero y los metales preciosos.¹⁵ Moro claramente parece querer explicitar hasta el fondo que tal principio humanitario es en sí aceptable, mostrando paradójicamente que conduce a acciones inadmisibles para nuestra moral, pero tenidas en gran estima en esa «sociedad invertida» que es Utopía: otro signo más, por si fuera necesario, de la ambivalencia y «locura» del comportamiento humano. Así, al destacar la generosidad extrema con la que los utopianos recompensan a los traidores del bando contrario, no duda en poner de manifiesto que

este sistema de subastar y poner precio a la vida de los enemigos (*Hunc licitandi mercandique hostis morem*) [y aquí hay que pensar, por irónico contraste, en el diálogo de Luciano *Subasta de vidas*], execrado por otros pueblos como cruel abominación de mentes degeneradas, lo consideran muy honorable, porque hacen gala no sólo de sagacidad, en tanto les permite liquidar casi sin combatir las gue-

12. *Utopia, op. cit.*, p. 202, 12-15 (tr. Firpo, p. 189).

13. *Adagia, op. cit.*, p. 218: «*Telis vulgaribus et virtute non dolo res agebatur*».

14. *Utopia, op. cit.*, p. 202, 27-28 (tr. Firpo, p. 191).

15. *Utopia, op. cit.*, pp. 148, 28 - 150, 9 (tr. Firpo, p. 129), donde se cuenta que los utopianos, aun despreciando el oro, acumulan un tesoro inestimable para hacer frente a eventuales guerras. «*Satius est bellum pecunia aut arte declinare, quam multa sanguinis humani iactura gerere*»: así se lee, a manera de sentencia, en el título marginal.

rras más atroces, sino también de humanidad y misericordia, porque con la muerte de pocos culpables salvan la vida de numerosos inocentes (*qui paucorum nece noxiorum, numerosas innocentium vitas redimant*), que habrían estado destinados a caer en el campo de batalla, tanto entre las propias filas como en las enemigas: una masa popular, merecedora esta última –insiste Moro con tonos decididamente erasmianos– de una compasión no menor que la que se le debe a la propia gente, por el hecho de que han entrado en guerra no ya por iniciativa propia, sino arrastrados por la locura de los reyes (*principum furijis*).¹⁶

Erasmus nos había invitado incluso a enfrentar a esa cosa malvada que es la guerra recurriendo a individuos malvados (una suerte de aplicación social de los principios de la medicina homeopática). Estos «inícuos» son los soldados de profesión, que poco antes había definido como «bárbaros» e «ínfima escoria de la humanidad», dedicados a los incestos, a los homicidios y a las tropelías.¹⁷ Y Moro, puntualmente, se detiene con sarcástica complacencia sobre el uso de mercenarios –los zapoletas, es decir los «vendedores de su vida»– generosamente pagados para masacrar y hacerse masacrar, puesto que los utopianos, aun entrenándose siempre en las armas, bajan a campo abierto sólo en casos extremos. Un uso que desde ya no es muy distinto de lo que sucedía en las guerras de comienzos del siglo XVI con los temidos y odiados mercenarios suizos, pero que en Utopía alcanza resultados verdaderamente óptimos, dado que muchos de esos soldaduchos comprados y enviados al matadero mueren en batalla, contribuyendo así a liberar la tierra «de esa caterva de sanguinarios depravados» (*tota illa colluvie populi iam tetri, ac nepharii*).¹⁸ ¿Una desconcertante lección de cínico maquiavelismo por parte de Moro? No lo creemos en absoluto; más aún, el modo burlesco de afrontar un problema serio –y aquí Moro se muestra más erasmiano que Erasmo– es la manera más eficaz de llevar ese problema hacia la atención de un público culto y perspicaz.

En su idealización del mundo antiguo, polémicamente contrapuesto a las violencias estériles de la moderna sociedad cristiana, Erasmo había relevado además que los príncipes paganos solían «civilizar los territorios conquistados y fundar ciudades en las zonas deshabitadas (*regiones incultas extructis oppidis reddebant celebres*), mejorando las condiciones de vida de los habitantes, de manera tal que en aquellos tiempos resultaba conveniente perder la guerra (*ut tum expedierit devinci*)».¹⁹ Moro, a su vez, refiere a la política de colonización puesta en práctica por los utopianos cuando la superpoblación de su isla los induce a transferir

16. *Utopia*, op. cit., p. 204, 18-26 (tr. Firpo, pp. 191-193).

17. *Adagia*, op. cit., p. 279. Sobre los mercenarios, «*barbarica fex scleratissimorum hominum*», véase también la *Institutio principis christiani*, op. cit., p. 214, 478-481 (tr. it., p. 157).

18. *Utopia*, op. cit., p. 208, 10-14 (tr. Firpo, p. 195).

19. *Adagia*, op. cit., pp. 250-251.

parte de los habitantes al vecino continente, «allí donde hay extensiones de tierra no utilizadas (*ubicumque indigenis agri multum superest*)». Allí se mezclan con los indígenas, a los que inculcan sus instituciones, y «con sus métodos logran hacer que una tierra que en el pasado se mostraba avara y hostil a un solo pueblo, ahora resulte más que suficiente para dos». La situación no es, sin embargo, siempre idílica, dado que los indígenas que se rehúsan a asimilarse son expulsados de sus antiguas tierras; y luego, «a quien opone resistencia le declaran la guerra, pues consideran que no hay causa bélica más justa que enfrentarse a cualquier pueblo que se encuentre en posesión de un territorio al que no le extrae provecho, manteniéndolo improductivo y desierto, y que impida su utilización por parte de otros que por ley de naturaleza [*ex naturae prescripto*] tienen necesidad de obtener de allí su propia nutrición».²⁰

El tema de la guerra de expansión por motivos económicos ya estaba presente en Platón (*Rep.* II, 373 d-e), pero no debe excluirse que también en este caso Moro quiera «responder» a Erasmo, partiendo de un motivo paradójico propuesto por este último (en la antigüedad a ciertos pueblos les convenía perder la guerra) para luego invertir la perspectiva de fondo (el pacifismo erasmiano) hasta conferir plena legitimidad a la guerra colonial. Si el letrado y teólogo Erasmo impugna el principio de la «guerra justa», reconocido por el derecho romano,²¹ el jurista Moro no parece por su parte tener problemas para considerar plenamente lícita la guerra que se ve motivada por razones atendibles (alivio a la superpoblación, defensa del propio país y de los países aliados o amigos, castigo de los asesinos de ciudadanos utopianos, etc.).²² Pero, bien mirada, la divergencia entre ambos humanistas se reduce si se tiene presente que en Utopía caducan las razones que, para Erasmo, se hallan en el origen de la mayor parte de las guerras que arrecian a la Cristiandad: «*aut puerilis ira aut pecuniae fames aut gloriae sitis*» («la ira infantil, el hambre de riquezas, la sed de gloria»), se lamenta el humanista holandés, comparando a los cristianos de su tiempo con la antigua Israel, que combatía, sí, pero contra los pueblos idólatras, sus enemigos;²³ y poco después, usando la imagen de la guerra en sentido espiritual, recuerda que

20. *Utopia, op. cit.*, p. 136, 13-17 (tr. Firpo, p. 115).

21. *Adagia, op. cit.*, pp. 242-243; v. además pp. 258-261, donde se rechaza la guerra punitiva, aun cuando se hallara dictada por motivos de justicia, en razón de que da lugar a injusticias aun mayores: «*Quod si quis clamet iniquum non dare poenas qui peccarit, respondeo multo esse iniquius tot innocentum millia citra meritum in extremam vocari calamitatem*» [« Si alguien reclama que es injusto dejar sin castigo al que pecó, responderé que mucho más injusto es arrastrar hacia la calamidad extrema a tantos miles de hombres»].

22. *Utopia, op. cit.*, pp. 200, 25 - 202, 12 (tr. Firpo, pp. 187 e 189).

23. *Adagia, op. cit.*, pp. 250-251.

desde que Cristo dio la orden de volver la espada a su lugar [cf. *Mateo* 26: 52; *Juan* 18: 11], al cristiano no le es lícito pelear otra guerra que la más gloriosa, aquella dirigida contra los más impíos enemigos de la Iglesia: la concupiscencia, la ira, la ambición y el miedo a la muerte [*pulcherrimum illud praelium cum teterrimis hostibus ecclesiae, cum studio pecuniae, cum iracundia, cum ambitione, cum metu mortis*]. He aquí nuestros Filisteos, he aquí los Nabucodonosor, Moabitas y Ammonitas a los que no hay que dar tregua [...]: sólo esta guerra engendra la paz verdadera (*Solum hoc bellum veram gignit pacem*). Quien sale victorioso de ella, no querrá ya saber de combatir con seres humanos.²⁴

Y he aquí la paradójica respuesta que se deduce del «áureo libelo» de Tomás Moro: en Utopía las condiciones para la instauración de una paz verdadera se han realizado incluso antes de que sus habitantes llegaran a estar en contacto con el mensaje cristiano. En efecto, el régimen y el estilo de vida de los utopianos hacen que sus gobernantes se hallen del todo ajenos a los pueriles estallidos de ira y al impulsivo deseo de gloria, que tan a menudo inducen a los soberanos de Europa a guerras desastrosas; la ausencia de propiedad privada y de circulación monetaria –retomaremos este tema más adelante– vuelve imposible la funesta sed de dinero, mientras que la práctica mercenaria (*foeda merces*) se explica enteramente, como se ha visto, por las exigencias de racionalización de la guerra, integrándose en un mecanismo perfecto e implacable.

Pero incluso el temor a la muerte, aun cuando no se vea precisamente supeditado, se halla en gran medida reducido en los utopianos, que junto al entrenamiento militar reciben una cuidadosa preparación psicológica y «filosófica», que los lleva a «no [...] despreciar la vida hasta el punto de arriesgarla desconsideradamente», pero tampoco a amarla «sin medida, como para querer preservarla de manera mezquina y miserable [*avare turpiterque*] cuando el honor sugiere arriesgarse al peligro».²⁵ Y no es sólo el miedo a morir en guerra el que resulta alejado, sino también el miedo a la muerte *tout court*. Confiados en máxima parte a la felicidad ultraterrena, los utopianos no se entristecen frente a la muerte, e incluso se alegran por aquellos que mueren «con el espíritu reconfortado y lleno de esperanza [*alacriter ac pleni bona spe*]», y este «*laetus transitus*» se coloca en el centro de toda conmemoración del difunto.²⁶ Una vez más los habitantes de la Isla-que-no-existe manifiestan un comportamiento más genuinamente cristiano que los verdaderos cristianos, aunque «contaminado» por el estilo de vida –y sobre todo de muerte– de los antiguos sabios paganos, encarnado en particular por Séneca y tan a menudo recordado por Diógenes Laercio en sus *Vitae philosophorum* (y es desde esta perspectiva que debe situarse el tema, en sí mismo desconcertante,

24. *Idem, op. cit.*, pp. 252-253.

25. *Utopia, op. cit.*, p. 210, 19-22 (tr. Firpo, p. 199).

26. *Utopia, op. cit.*, pp. 222, 30-224, 2 (tr. Firpo, p. 213).

27. *Utopia, op. cit.*, p. 186, 3-19 (tr. Firpo, p. 171).

de la «*mors spontanea*» o eutanasia activa).²⁷ ¿Es necesario recordar que en el *Encomium Moriae* son los locos y los retrasados quienes son considerados los más felices entre los hombres, y precisamente porque, antes que nada, no le tienen miedo a la muerte («*principio vacant mortis metu*»)?²⁸

Con este motivo para la reflexión cerramos el análisis de la respuesta «filosófica» ofrecida en *Utopía* al tema de la guerra, tal como había sido tratado particularmente en el *Dulce bellum inexpertis*. Pero este tema puede recibir otra luz a partir de una profundización del concepto de filósofo (y también de filosofía) en Erasmo y Moro. En otro célebre adagio, *Sileni Alcibiadis*, el modelo del filósofo por excelencia se halla en Sócrates, feo y ridículo de aspecto, pero en su íntimo «ser más divino que humano», tal como eran precisamente entre los griegos ciertas estatuillas labradas que por fuera presentaban figuras deformes y grotescas, pero que por dentro contenían imágenes divinas. Como un verdadero filósofo, Sócrates era indiferente a las riquezas (fruto de mezquindades y de guerras), a las ofensas, a la suerte, al mismo miedo a la muerte.²⁹ Filósofo, así, no es aquel que lleva un manto y unas alforjas y se deja crecer la barba, sino quien marcha contra la corriente, quien piensa a contramano de las convicciones más extendidas, pero no por ello más válidas: de este modo Erasmo proclama con fuerza, luego de haber citado al «divino» Platón, en otro adagio «político», que encuentra satíricamente dispuestos uno al lado del otro a reyes y locos, *Aut regem aut fatuum nasci oportere* («rey o loco se nace»).³⁰ Y es significativo que este mismo concepto apa-

28. *Moriae encomium*, op. cit., p. 114, 800 (tr. Fiore, cap. xxxv, p. 57).

29. *Adagia*, op. cit., pp. 62 e 64: «*Atqui si Silenum hunc tam ridiculum explicuisses, videlicet numen invenisses potius quam hominem, animum ingentem, sublinem ac vere philosophicum, omnium rerum pro quibus caeteri mortales currunt navigant sudant litigant belligerantur, contemptorem, iniuriis omnibus superiorem et in quem nullum omnino ius haberet fortuna et usque adeo nihil timentem, ut mortem quoque nulli non formidatam contempserit, in tantum ut cicutam eodem ebiberit vultu quo vinum solet [...]*» [«Si pudieras apreciar a este sileno, de apariencia ridícula, pero, en verdad, semejante a un dios, más poderoso que un hombre, magnánimo, sublime y verdaderamente filosófico, que despreciaba todas las cosas por las cuales los demás mortales corren, navegan, sudan, litigan, guerrear, superior a toda injusticia, sobre quien la fortuna no tuvo derecho alguno, y hasta tal punto carente de temor que despreciando la por todos tan temida muerte, bebió la cicuta con la misma expresión en el rostro con la que los demás beberían el vino». Véase, por el contrario, en las pp. 78-79, el retrato del falso filósofo, fanfarrón, glotón y embustero.

30. *Idem*, p. 10: «*Neque enim temere divinus ille Plato scripsit non aliter felices fore respublicas, nisi si aut philosophis committeretur imperium, aut quibus imperium contigisset philosophiam sequerentur. Porro philosophiam sequi non est pallium aut peram circumferre, barbam demittere. Quid igitur? Ista quae vulgus stulte miratur contemnere deque rebus longe secus sentire, quam hominum multitudo sentit*» [«Y no en vano escribió el divino Platón que las repúblicas no serán felices hasta que los filósofos gobiernen, o hasta que los gobernantes cultiven la filosofía. Por otra parte, la filosofía no es llevar un manto, alforjas y dejarse crecer la barba ¿Qué es, entonces? Es despreciar las cosas que el vulgo admira estúpidamente y considerar con detenimiento lo que piensa la mayoría»].

rezca, además de los *Silenos de Alcibiades*,³¹ en la dedicatoria de la *Institutio principis christiani* al joven Carlos de Borgoña (el futuro Carlos V), en referencia –una vez más– a la sentencia de Platón, y en oposición a la filosofía escolástica; en suma, una versión erasmiana del concepto de *philosophia civilior*, tal como se esbozaba contemporáneamente en *Utopía*:

*Proinde Plato non alia in re diligentior est quam in instituendis reipublicae suae custodibus, quos non opibus non gemmis non cultu non imaginibus non satellitio, sed sola sapientia caeteros vult antecellere negans unquam beatas fore respublicas, nisi aut philosophi gubernaculis admoveantur aut ii, quibus forte contigit administratio, philosophiam amplectantur; philosophiam, inquam, non istam, quae de principis de prima materia de motu aut infinito disputat, sed quae falsis vulgi opinionibus ac viciosis affectibus animum liberans ad aeterni numinis exemplar recte gubernandi rationem commonstrat.*³²

Gracias a los «ojos filosóficos», Erasmo puede captar y denunciar la absurdidad por la cual la guerra, es decir lo más ruinoso, miserable e indigno del hombre, se considera ya «un fenómeno tan extensamente acogido, que quien la pone en discusión pasa por extravagante y suscita el asombro»;³³ más aún, incluso frente a las vergonzosas guerras entre cristianos «nadie cuestiona nada, nadie se levanta

31. *Idem*, p. 92: «[...] *illud ostendo, vulgus hominum multo pluris ea facere, quae cernuntur oculis, quam quae hoc verius sunt, quo minus conspiciuntur*» («y te muestro que la mayoría de los hombres, la mayor parte de las veces se deja llevar más por lo que ven sus ojos que por lo que es verdadero, que no es visible»); véase además pp. 82-85, donde Erasmo ofrece una lista de las «opiniones invertidas propias de la multitud», con la respectiva inversión de los términos y de los valores subyacentes («*Deinde ex praeposteris opinionibus praepostera rerum vocabula. Quod excelsum est humile vocant, quod amarum dulce, quod preciosum vile, quod vita mortem*» [De opiniones invertidas se siguen términos invertidos: llaman humilde a lo que es excelso, dulce a lo amargo, vil a lo precioso, muerte a la vida]).

32. *Institutio principis christiani*, op. cit., pp. 133-134, 16-24 [trad. cast. cit., p. 4: «Por consiguiente, Platón en ninguna otra cosa muestra más diligencia que en formar guardianes para su república y quiere que éstos aventajen a los demás no en riquezas, no en joyas, no en su modo de vestir, en las imágenes de sus antepasados, no en su escolta, sino en su sola sabiduría. Añade además que nunca hubo ni habrá repúblicas prósperas si los filósofos no toman el timón, o a los que toca en suerte la dirección no se consagran a la filosofía, “filosofía” digo, no la que diserta sobre los principios, la materia, el movimiento o el infinito, sino la que liberando su alma de las falsas opiniones del pueblo o de los placeres viciosos muestra el modo de gobernar teniendo como modelo la eterna humanidad»].

33. *Dulce bellum inexpertis*, en *Adagia*, op. cit., pp. 198-201: «*Quod si quicquam est in rebus mortalium quod constanter aggredi conveniat, imo quod oporteat modis omnibus fugere, deprecari, propellere, certe bellum est, quo non alia res vel magis impia vel calamitosior vel latius pernicioosa vel haerens tenacius vel tetrior et in totum homine indigna, ut ne dicam christiano. [...] Quibus rebus fit ut nunc bellum adeo recepta res sit ut demirentur homines esse cui non placeat [...]*» [Si algo hay en las cosas de los mortales que debería ser atacado, es más, que debería por todos los medios ser evitado, rechazado, eso es, ciertamente, la guerra, pues no hay otra cosa más impía, calamitosa, profundamente pernicioso, hiriente, sombría e indigna de todo hombre en general, por no decir de un cristiano. [...] Y ahora, sin embargo, es aceptada hasta tal punto que sería de admirar que hubiese hombres que no la disfrutaran. [...]].

para decir una palabra de desaprobación [*Et o caecitatem mentis humanae, haec nemo miratur, nemo detestatur!*], y monjes y teólogos y juristas y hasta obispos se movilizan para justificar o fomentar entre los príncipes estas luchas fratricidas.³⁴ Y por su parte, Moro (a quien Erasmo en la dedicatoria del *Encomium Moriae* le había atribuido las dotes del verdadero filósofo),³⁵ al recrear una imaginaria sesión del consejo del rey de Francia, desmitifica con penetrante ironía las guerras de su tiempo y muestra hasta qué punto ellas son fruto de ambición y avidez; un buen soberano debería, en lugar de ello, dedicar todas sus energías a mejorar las condiciones del reino recibido en herencia por sus antepasados, antes que a malgastar recursos en una política expansionista o a enarbolar la amenaza de guerra para imponer mayores impuestos a sus súbditos.³⁶

Es éste un tema ya presente en el adagio *Aut regem aut fatuum nasci oportere*,³⁷ y sobre todo en otro adagio, *Spartam nactus es, hanc orna*, que se relaciona expresamente con el deber que todo soberano tiene de hacer prosperar a su propio reino –aun cuando fuera pequeño y modesto– antes que de hacer la guerra para apoderarse de reinos ajenos. «*Nilil principi pulchrius quam ut hoc quicquid est regni, quod fortuna dedit, sua sapientia, virtute, diligentia reddat ornatus*» («Nada hay más honroso para un príncipe que, por obra de su sabiduría, su virtud y su diligencia, traspasar el reino más embellecido que como lo había recibido de manos de la fortuna»), había declarado Erasmo, retomando el verbo *ornare* del título; y Moro, en una remisión: «[...] *proinde avitum regnum coleret, ornaret quantum posset, et faceret quam florentissimum*».³⁸ Este sabio principio aparece ilustrado por Erasmo con numerosos ejemplos extraídos de los acontecimientos contemporáneos, mientras que Moro pone el ejemplo del pueblo de los «Acorios» (o bien, los «Sintierra», con irónica alusión al reino de Francia) que luego de haber conquistado con las armas otro reino se decidieron finalmente a abandonarlo, de tan elevados que resultaban los costos militares y económicos. Que luego Moro tuviera bien presente este adagio en la redacción del libro I de *Utopía* se confirma a partir de una significativa correspondencia textual que parece haber escapado a los editores críticos. Nos referimos al bello símil teatral con el

34. *Idem, op. cit.*, pp. 220-221 y 276-277.

35. *Moriae encomium, op. cit.*, pp. 67-68, 16-19: «*Quanquam tu quidem, ut pro singulari quadam ingenii tui perspicacitate, longe lateque a vulgo dissentire soles, ita pro incredibili morum suavitate facilitateque cum omnibus omnium horarum hominum agere, et potes et gaudes*» (tr. Fiore, p. 4) [trad. cast. cit., p. 32: «Tu ingenio agudo y original te pone fuera del alcance del vulgo. Pero tus modales tan finos y cordiales tienen la rara habilidad de hacerte amigo de todos los hombres y divertírte con ellos»].

36. *Utopia, op. cit.*, pp. 56, 21-26; 86, 22 - 90, 22 (tr. Firpo, pp. 27 e 61-65).

37. *Adagia, op. cit.*, pp. 18-21.

38. *Idem, p. 44; Utopia, op. cit.*, pp. 90, 17-18.

dibujo 1

que ilustra la *philosophia civilior*, que –a diferencia de la rígida y agarrotada *philosophia scholastica*– «conoce su escenario y sabe adecuarse a él, sosteniendo con gracia y decoro su parte en el drama que se recita [*quae suam novit scenam, eique sese accomodans, in ea fabula quae in manibus est, suas partes concinne et cum decoro tutatur*]». Pero ya Erasmo, en un agregado a la edición de 1515 de los *Adagia*, había notado: «*Proverbium [i.e. Spartam nactus es, hanc orna] igitur ad varios usus licebit accomodare, vel cum admonebimus ut suam quisque personam, quam suscepit, cum decoro tueatur*». ³⁹

Incluso la posterior analogía de Moro entre el Estado y la nave presa de los vientos puede arrimarse a la comparación de Erasmo entre el hombre sabio y el timonel experto, ⁴⁰ tanto como el llamamiento de Moro al filósofo a que, si no es posible curar (*mederi*) los vicios de la sociedad, se empeñe en «por lo menos reducir al mínimo el mal [*efficias saltem, ut sit quam minime malum*]» no es sólo una réplica a la seca declaración de Hitlodeo «*non esse apud principes locum philosophiae*» (que parece hacerse eco de las palabras de la Locura «*sed abhorrent a vero principum aures*»); ⁴¹ tal invitación puede leerse también como una respuesta «operativa» a la exhortación que Erasmo –sobre el final de este adagio– dirige al príncipe para que ponga remedio, con el menor derramamiento posible de sangre, a la larga lista de males que afligen a la comunidad. ⁴² Para Moro sólo con la ayuda del filósofo, libre de los prejuicios y del espíritu de adulación, el soberano puede apuntar a este objetivo; ello exige sin embargo la superación de la desconfianza que el amigo Erasmo alberga en general hacia los príncipes y sus cortes.

Es éste, como es sabido, el tema debatido en el «diálogo sobre el consejo», agregado por Moro a la redacción primitiva de *Utopía* y en el cual la figura del filósofo aparece problemáticamente desdoblada entre ambos interlocutores: Hitlodeo (que se hace portavoz de la posición de Erasmo) y el mismo Moro. ⁴³ Pero en

39. «De este proverbio podrá hacerse uso en circunstancias varias, por ejemplo para recordarle a los otros que cada uno debe recitar dignamente la parte que ha tomado para sí» (*Adagia, op. cit.* pp. 40-41); cf. *Utopia, op. cit.*, p. 98, 12-14 (tr. Firpo, p. 73), y p. 372, donde en nota se hace referencia a otros *adagia* y a la *Moria*.

40. Cf. *Utopia, op. cit.*, p. 98, 27-28: «[...] *non ideo tamen deserenda Respublica est, et in tempestate navis destituenda est, quoniam ventos inhibere non possis* [...]».

41. Cf. *Utopia, op. cit.*, pp. 98, 8-9; 100, 1-2; *Moriae encomium*, p. 116, 1 [trad. cast. cit., p. 81: «pero los oídos de los príncipes aborrecen la verdad»].

42. *Adagia, op. cit.*, p. 56: «*His ita mederi, ut in remedium quam minimum de sanguine tuorum impendas, ut respublica beneficium sentiat, non sentiat impendium, an non egregium principis munus et immortalis laude dignum?*» [«Estas cosas deben ser sanadas de modo tal que en el remedio no se gaste más que un mínimo de sangre de los tuyos, para que la república perciba el beneficio sin pagar el costo ¿No es esto propio de un príncipe egregio, digno de alabanza inmortal?»].

43. Cf. J. H. Hexter, *L'utopia di More. Biografia di un'idea*, a cura di M. P. Fimiani, Napoli, Guida, 1975, pp. 98-149.

el resto de la obra es Hitlodeo quien encarna al verdadero filósofo, dotado de una vista más penetrante, portador de un relato-mensaje que subvierte las opiniones corrientes acerca del origen de los males sociales y, por tanto, de las mismas guerras, por lo menos de aquellas inútiles e injustas. Tal origen reside en el dinero y en la propiedad privada, fuente de injusticia, miseria, infelicidad, no menos que de esa auténtica guerra civil que se ve representada por la cotidiana cadena de pillajes y saqueos homicidas, en vano combatidos apelando a ejecuciones capitales.⁴⁴

Pues bien, los presupuestos filosóficos de esta tesis «loca» y provocativa se pueden rastrear –y aquí volvemos al *Dulce bellum inexpertis*– precisamente en el examen erasmiano de la guerra, en el cual resulta evidente el nexo que une la avidez de posesiones y la práctica de la violencia: Cristo predicó la paz y el desprecio de los bienes materiales; nosotros, por el contrario, distorsionamos y adaptamos sus palabras casi como si temiéramos que de un momento al otro pudiera sobrevenir la paz y se dejara de perseguir la riqueza, o casi como si quisiéramos volver a las «leyes» que regían la sociedad antes de que fuera anunciado el Evangelio (castigar, combatir, acumular bienes materiales).⁴⁵ Los utopianos por el contrario, que son «naturalmente» cristianos, ya han puesto en práctica la exhortación a renunciar a las riquezas, tanto es así que la adhesión al cristianismo predicado por Hitlodeo y sus compañeros se vio favorecida por «haber ellos aprendido que Cristo aprobó la vida en común de los suyos y que ésta todavía se practica en las más genuinas convivencias cristianas».⁴⁶

Es la *philosophia Christi* la que deja traslucir la apelación de Erasmo al discurso de de las bienaventuranzas y de Moro a la vida comunitaria de la primitiva Iglesia de Jerusalén (*Hechos*, 2: 44-45; 4: 32-35) y de las órdenes monásticas que permanecieron fieles a la regla. En línea con esta inspiración, anteriormente Erasmo imprimió a su discurso –orientado a explicar la gradual degeneración del hombre– una decisiva carga antiaristotélica. El desorden, la guerra y la corrupción penetraron en el pueblo cristiano gracias a la cultura pagana (*eruditio*), inicialmente adoptada para combatir a los herejes, y luego gracias a Aristóteles, acogida en la teología hasta el punto de predominar sobre la misma palabra de Cristo, y gracias al derecho imperial romano, que legitima, como se ha dicho, la guerra. En particular,

Aristóteles nos ha enseñado que la felicidad del hombre no es perfecta si no se ve acompañada por un bello aspecto y por bienes materiales. Aristóteles nos ha enseñado que no puede prosperar el Estado

44. *Utopia*, op. cit., p. 242, 2-5: «*Quis enim nescit fraudes, furta, rapinas, rixas, tumultus, iurgia, seditiones, caedes, proditiones, veneficia, quotidianis vindicata potius quam refrenata suppliciiis, interempta pecunia commori [...]*» (tr. Firpo, p. 233).

45. *Adagia*, op. cit., pp. 234-236.

46. *Utopia*, op. cit., p. 218, 5-8 (tr. Firpo, p. 207).

en el cual todos los bienes son comunes [*non posse florere rempublicam in qua sint omnia communia*] [es la crítica de *Pol* 1262b-1263a a las tesis platónicas]. Y nosotros queremos reunir su sistema con la enseñanza de Cristo [*Huius omnia decreta cum Christi doctrina conamur adglutinare*]: lo mismo valdría mezclar el agua con el fuego.⁴⁷

La sociedad cristiana –observa Erasmo con tonos sombríos– es así el exacto contrario de esa ciudad celeste, fundada sobre la «*summa concordia*», que Cristo había puesto como modelo para su Iglesia. Y aquí Erasmo, para hacer más eficaz su denuncia, inventa un breve relato, cuyo protagonista es un viajero «proveniente de aquellas ciudades de la luna imaginadas por Empédocles, o de uno de los innumerables mundos inventados por Demócrito»: un extraterrestre, a fin de cuentas, antepasado del Micromegas voltaireano. Informado de la existencia sobre la tierra de una criatura más elevada que todas las otras, por hallarse en posesión de un alma hecha a imagen de Dios, el huésped espacial se pone al tanto de las enseñanzas que Cristo ha dado a tal criatura y así elige para sí un buen observatorio, desde donde «verificar con los ojos las informaciones adquiridas oralmente». Desde allí verá que entre todos los animales, que generalmente siguen las leyes de naturaleza, hay sólo uno que «entabla con sus semejantes tráficos y mercados, disputas y guerras [*unum animal inter se cauponari, negociari, rixari, belligerari*]». Observando luego de cerca la tan celebrada comunidad de cristianos, que de acuerdo con la enseñanza de Cristo debería ser un «*angelicae civitatis simulacrum*», el atónito viajero

terminará por localizar la sociedad cristiana en cualquier parte del mundo fuera de ella [*an non ubiuis potius iudicabit habitare christianos quam in hisce regionibus*], que es teatro de tan descarada opulencia, disipación, lujuria, soberbia, despotismo, ambición, engaño, envidia, ira, discordias, luchas, batallas, guerras, trastornos; en suma, una cloaca de todos los vicios que Cristo repudia, cosas propias de Turcos o Sarracenos, y quizás peores (*breviter omnium rerum quas Christus damnat maiorem pene Lernam quam apud illos Turcas aut Saracenos*).⁴⁸

Se trata de la imagen especular (e invertida) de la isla de Utopía, donde por el contrario el «*angelicae civitatis simulacrum*» ha sido realizado por una población que, igual que turcos y sarracenos, no pertenece a la Iglesia de Cristo. Y es sobre todo en el adverbio «*ubiuis*» que puede captarse la idea –casi como una intuición o una iluminación– en la que Moro quizás se inspiró para su «*libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus*»: la descripción del Lugar-que-no-existe,

47. *Adagia*, op. cit., pp. 240-241. Pero véase también las pp. 80-81 (*Sileni Alcibiadis*), donde se recuerda que «Aristóteles cataloga la riqueza entre los bienes que no corresponden estrictamente al hombre» (cf. *Pol* 1323a), poniéndola sin embargo al final de la clasificación, mientras que el «*vulgus*» tiene en máxima estima precisamente a quien posee riquezas.

48. *Adagia*, op. cit., pp. 238-241.

cumplida por otro viajero (esta vez un marinero y no un extraterrestre) que narra sucesos de otro mundo, suena como una respuesta filosófico-irónica a la desolada apelación a un *Lugar-dondequiera-que-esté*. El «préstamo» respecto del que Moro podría considerarse deudor de su amigo Erasmo se hace aquí evidente, aun si es difícil reconstruir el monto exacto; pero se trata de un préstamo que, como en la parábola de los talentos, el «*Morosophus*» Tomás Moro supo aprovechar más que bien.

Università di Padova