Rhetoric and humanistic values in the *Dialogues* of Juan Ginés de Sepúlveda

JORGE ROARO

ABSTRACT

The philosophical dialogue, whose definitive model was established by Plato since the golden age of Greek philosophy, fulfills specific philosophical purposes that it achieves thanks to its particular form, and which are different from those of other means of philosophical expression, such as the essay or the treaty. These peculiarities of the philosophical dialogue, as a particularly appropriate means to express rhetorical virtues, made it very popular among Renaissance humanists, who defended the irreducible unity of form and content, against the precepts of Scholasticism, which assumed that the form was a simple inconsequential wrapper for what really mattered, the factual content. Thus, the humanists made philosophical dialogue not only a means to demonstrate their own particular theses, but a demonstration, in itself, of the rhetorical capacity inherent in dialogue to express philosophical nuances unattainable for the rigid discourses of strict rationalism. This article analyzes the specific characteristics of the form of the Philosophical *Dialogues* of Juan Ginés de Sepúlveda, one of the most notable humanists of the Spanish Renaissance, and the way he deals with modern issues such as personal ambition of fame and glory, or the relationship between active life and passive life, matters of great interest to pragmatic and civic Humanism.

WORK TYPE

Article

ARTICLE HISTORY

Received:
31–May–2019
Accepted:
31–October–2019
Published Online:
30– September–2019

ARTICLE LANGUAGE

Spanish

KEYWORDS

Renaissance
Plato
Form and Content
Scholastic
Ambition of Glory

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019

J. Roaro (✉)
Universidad de Salamanca, Spain
e–mail: Jorge.roaro@gmail..com

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 8, No. 10, Sept. 2019, pp. 0–00
ISSN: 2254–0601 | www.disputatio.eu

© The author(s) 2019. This work, published by Disputatio [www.disputatio.eu], is an Open Access article distributed under the terms of the *Creative Commons License* [BY–NC–ND]. The copy, distribution and public communication of this work will be according to the copyright notice (https://disputatio.eu/info/copyright/). For inquiries and permissions, please email: (✉) boletin@disputatio.eu.

Retórica y valores humanistas en los *Diálogos* de Juan Ginés de Sepúlveda

JORGE ROARO

> No tengo esperanza alguna de que albergue virtudes excelsas aquel carácter al que no estimule la gloria, y que soporte con ánimo apaciguado que la fama de sus iguales supere la suya.
>
> Juan Ginés de Sepúlveda, *Gonsalus*, 22.2

EL HUMANISTA CORDOBÉS JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA (1490–1573) no fue, precisamente, un producto típico del Renacimiento español del siglo XVI: su apabullante erudición, su enciclopédico conocimiento del mundo clásico, su impecable formación italiana en la alta cultura secular de su época, y su admirable dominio del latín y del griego antiguo, habrían hecho de él un personaje excepcional en cualquier época y lugar. Sin embargo, sin duda se puede afirmar que comparte varios rasgos comunes a los humanistas más destacados del Renacimiento, tanto españoles como italianos, y sobre todo, rasgos específicos del así llamado *humanismo cívico*, que evolucionó en el norte de Italia, y sobre todo en Florencia, entre la segunda mitad del siglo XIV y las últimas décadas del siglo XV[1]. Este Humanismo cívico, o *retórico*, estaba

[1] Aunque un buen número de autores han tratado desde siempre al Humanismo renacentista italiano como si éste hubiese sido un único movimiento intelectual de naturaleza más o menos uniforme a lo largo de todo su desarrollo histórico, lo cierto es que varios de los más importantes especialistas en el estudio del Humanismo italiano del Renacimiento han visto, al menos, dos momentos históricos claramente diferenciables en el desarrollo del pensamiento humanista, cada uno con características propias y bien definidas, y que han sido llamados respectivamente Humanismo *cívico*, o *retórico*, y Humanismo *neoplatónico*. Entre los autores que más claramente han defendido esta distinción se encuentran Ernesto Grassi y Eugenio Garin. Aunque hay estudios detallados sobre las características fundamentales del Humanismo cívico prácticamente a lo largo de toda la obra de ambos autores, son especialmente útiles, de Grassi, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, 1980 (en su versión castellana, *Retórica como filosofía: La tradición humanista*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2015); y de Garin, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, de 1941 (en su versión castellana, *El Humanismo italiano*, Ed. Ariel, 2012). Para un resumen de las principales características del humanismo cívico, sirve muy bien *El problema histórico–filosófico del humanismo retórico renacentista*

centrado en la convicción de que el hombre posee una naturaleza perfectible, y que, por medio de la educación esmerada, se podía educar a los hombres en el ejercicio de la virtud, de la inteligencia razonadora, de la nobleza, y de la entereza de ánimo, de modo tal que se hiciera de ellos mejores personas, a un nivel individual, y mejores ciudadanos, a un nivel social; para ello, los humanistas cívicos proponían el ideal de una vida espiritual profunda y reflexiva, pero en permanente interacción con su sociedad y con sus deberes como ciudadanos de una república que unifica los intereses de todos sus integrantes, en una forma de vida equilibrada entre el impulso contemplativo y el activo, inspirada en los ejemplos clásicos de Atenas y Roma. Esta visión, sin duda, fue compartida por Sepúlveda.

Ginés de Sepúlveda, educado en Alcalá y en Bolonia, tenía una formación universitaria rigurosa y adecuada a los métodos de discusión académica propios del sistema escolástico que dominaba en ese entonces el mundo intelectual europeo, que le habían permitido obtener con honores los títulos doctorales en Teología, Filosofía y Derecho. Sin embargo, su interés particular en la Antigüedad clásica, y sobre todo, en el pensamiento filosófico de sus mejores pensadores, le hizo tener un aprecio muy marcado por la belleza y la fuerza expresiva del lenguaje más elevado y ambicioso, tanto en un sentido estético como de rigor intelectual; es decir, el lenguaje pulido de acuerdo a los preceptos de la retórica clásica.

Ahora bien, de acuerdo a los criterios de rigor académico que dominan hoy en día —criterios, por cierto, muy similares a aquellos que definían la mentalidad escolástica que imperaba en las universidades de ese entonces—, la *retórica* no constituye un saber fundamental para el conocimiento general, ni mucho menos para el conocimiento «científico» en particular. La retórica, de acuerdo a esta estrecha visión academicista, no es otra cosa que un superficial envoltorio de adornos y pulimentos refinados puestos alrededor de un determinado discurso, como algo accesorio, para embellecerle exteriormente, y por lo tanto, su estudio no es sino un saber superfluo, completamente innecesario para entender el contenido esencial del discurso, que no depende, en modo alguno, de sus ornamentos exteriores. Esta imagen de la retórica como algo superficial y accesorio respecto al «verdadero» contenido de un discurso dado, se fundamenta, desde luego, en la noción de que en cualquier tipo de lenguaje, la forma y el contenido son elementos perfectamente separables entre sí, y por lo tanto, el valor del contenido se mantiene independientemente de la forma en que éste sea expresado. Si un discurso

de Jéssica Sánchez Espillaque, Ed. Fénix, Sevilla, 2009, sobre todo, pp. 113–119.

tiene *verdadero* contenido, es decir, valores de *verdad* que puedan ser mostrados, argumentados, clasificados, contrastados con evidencia o que sean entendibles por medio de razonamientos, de modo tal que se pueda decidir si sus premisas y conclusiones son verdaderas o falsas, entonces este contenido tiene un valor esencial ya determinado por su propio carácter y naturaleza racional, y esto no cambiará por ninguna variación de las formas posibles que pueda adoptar o bajo las cuales pueda ser presentado. Esta idea ha sido central a todos los discursos y teorías racionalistas a lo largo de la historia, sin importar si se trata de la Escolástica medieval o del discurso «cientificista» que domina las aspiraciones de rigor teórico que mantiene hoy la academia oficial en todas partes.

Sin embargo, los humanistas del Renacimiento (o, en general, los humanistas de cualquier época desde entonces) vieron las cosas en una forma muy diferente. Para el pensamiento humanista, la *forma* y el *contenido* son inseparables, pues en toda expresión de la creatividad del intelecto humano, su contenido está determinado por la forma concreta que se le ha dado, del mismo modo en que esa forma fue escogida a su vez por virtud del contenido que se quería expresar en ella. Así, por ejemplo, ni el valor ni el *sentido* de un poema están determinados por la mera información específica que nos transmiten los datos concretos que podamos obtener de él —como, digamos, la descripción física del aspecto de una persona, un paisaje o una serie de objetos naturales, o las relaciones que se establecen entre todos estos elementos y una época y un lugar específicos, o la descripción emocional de los sentimientos que todo ello despierta en el poeta, etc.—, sino que están determinados por el efecto estético e intelectual que el poema produce en su unidad semántica; es decir, en la combinación de lo que dice, más el modo en que lo dice (el contenido y la forma, precisamente), y sólo la suma de ambas cosas puede producir para nosotros el sentido (un sentido poético, en este caso) que nos permite justamente entender que estamos ante un poema: si del texto dejamos todos sus datos particulares e informativos (es decir, su contenido), pero suprimimos su forma poética, entonces ni siquiera podríamos reconocer que se trata, en efecto, de un poema, y por lo tanto no podríamos darle ningún valor poético. Lo mismo podría decirse del arte —un cuadro no puede ser separado realmente en su conceptualización, por un lado, y su realización material, por el otro, sin perder cada parte por completo su sentido propio—; o del lenguaje religioso, separando el principio del dogma de su realización en un ritual concreto, sin anular el sentido de uno y del otro. Los ejemplos pueden ser innumerables, pero el punto común a todos es que *contenido* y *forma* componen

una unidad inseparable en su propio sentido particular, y que haciéndose una separación artificial de ambas partes, necesariamente se pierde ese sentido.

En el caso de la filosofía, podemos aplicar claramente el mismo principio, y asumir así que el *contenido* de una obra filosófica no es indiferente ni neutral a la *forma* en que esa obra ha sido escrita. Esto, por supuesto, es algo que los humanistas entendieron muy bien desde el primer momento. A diferencia de los filósofos escolásticos que gobernaban el desarrollo de la filosofía desde sus cátedras universitarias, imaginando que cualquier cuestión que pudiese ser abordada filosóficamente, tendría entonces que someterse forzosamente a la forma obligatoria del tratado escolástico —es decir, a un riguroso método demostrativo, con un orden invariable para exponer antecedentes, enumerar premisas, confrontar argumentos, citar autoridades y finalmente, en base a la consideración del peso de esas autoridades, establecer una conclusión definitiv—, los humanistas tuvieron muy claro, al menos desde el siglo XV, que la reflexión filosófica permitía, e incluso exigía, otras formas expresivas diferentes, y más versátiles, que aquella que representaba el típico tratado escolástico medieval. De ahí, claro, la importancia que adquirió el fomento de la retórica a lo largo del siglo XV, y la proliferación de diálogos filosóficos, como un género que mezclaba el contenido filosófico y la forma literaria, en ese siglo y el siguiente. Este fenómeno cultural es muy propio del Humanismo renacentista, tanto en su vertiente *retórica*, o *cívica*, como en su vertiente *neoplatónica*, y fue característico no solamente del Humanismo en Italia, sino también del de España. Sepúlveda, desde luego, es un ejemplo perfecto de esta tendencia, que ya contaba con un desarrollo robusto y firme en España al menos desde un siglo antes de la aparición de las obras de Sepúlveda[2].

Sin duda, es importante tener presente que la filosofía nació, en sus mismos orígenes en el antiguo mundo griego, como un intento por encontrar una respuesta a las preguntas más complejas que podía hacerse el hombre acerca de la naturaleza del universo y su propio lugar en él. La filosofía, por lo tanto, trataba cuestiones importantes, profundas, y auténticamente difíciles, tanto por su peso moral como por su sofisticación intelectual, y por ello, es perfectamente

[2] Sobre el desarrollo de la retórica y el diálogo filosófico en España en la época inmediatamente anterior a Sepúlveda, se puede consultar *España y la Italia de los humanistas: Primeros ecos*, de Ángel Gómez Moreno (Ed. Gredos, Madrid, 1994); *Humanismo y Renacimiento en España*, de Domingo Ynduráin (Ed. Cátedra, Madrid, 1994); *El diálogo en el Renacimiento español*, de Jesús Gómez (Ed. Aguilar, Madrid, 1988); *Humanismo en el Renacimiento español*, de Joseph Pérez (Ed. Gadir, Madrid, 2013); o mi propio trabajo *La retórica y el arte de fomentar la virtud desde la elocuencia en el discurso de los humanistas hispanos del siglo XV* (*Disputatio. Boletín de Investigación Filosófica.* Vol.1, No.2, pp. 56–76, Diciembre 2012).

comprensible que los primeros filósofos pensaran que no podían abordar estas complejas cuestiones desde un lenguaje ordinario y vulgar, como el de la lengua cotidiana con la que se habla con la familia, con los amigos, o con los comerciantes en el mercado o los vecinos en la calle, sino que tenían que buscar un nuevo lenguaje, apropiadamente elevado y sofisticado, pero también flexible, que permitiera tratar con rigor y profundidad el tema sobre el que se reflexionaba, y al mismo tiempo, que permitiera igualmente que las palabras fuesen entendidas y asimiladas por la gente, de tal modo que las ideas no terminaran siendo olvidadas en pocos días, sino que fuesen recordadas y perdurasen en el tiempo, tal como correspondía a su importancia. Sin duda, estas consideraciones fueron las que determinaron el camino poético que siguió la filosofía en sus primeros momentos, ya que el lenguaje de la poesía era el más elevado y perfecto que conocían los griegos antiguos, y esa belleza y perfección formal del lenguaje poético se correspondía naturalmente con la importancia y elevada naturaleza de las cuestiones que los primeros filósofos querían tratar en sus reflexiones. Además, el lenguaje de la poesía, con su ritmo y medida característicos ya determinados por el metro en el que se escribían los versos, era indudablemente mucho más fácil de recordar y memorizar que el lenguaje en prosa, haciendo más sencillo el proceso de asimilar y recordar las ideas expuestas por los filósofos para sus eventuales oyentes (o, más tarde, lectores).

Posteriormente, los filósofos comenzaron a experimentar con otras formas y estilos de escritura, y gradualmente la prosa fue abriéndose camino como un medio legítimo de expresión filosófica. Tradicionalmente se asume que fue Anaximandro el primero en escribir filosofía abandonando las medidas estipuladas por el verso para empezar a usar la prosa, en una época todavía dominada por los pensadores milesios: su estilo, aunque considerado extraño en su propia época, terminó por ser adoptado en otras partes de Grecia, e influyó en forma determinante para que la prosa fuese aceptada como un medio válido de reflexión para la filosofía posterior, escrita en la lengua ática clásica, como la de los grandes filósofos atenienses. En Atenas, a partir del siglo V a.C., las formas que adoptaba la filosofía comenzaron a diversificarse, y mientras que los sofistas enseñaban retórica y gramática haciendo verdaderos alardes de ello, Sócrates, en cambio, decidió permanecer toda su vida como un pensador ágrafo, y dedicar sus indagaciones filosóficas exclusivamente a una forma oral de reflexión, sustentada en el diálogo permanente con otros ciudadanos atenienses.

Fue Platón, sin embargo, quien más detalladamente estudió la relación entre *forma* y *contenido* como un problema inherente a la estructura de todo

pensamiento escrito, y en obras como *Fedro*, o como su célebre *Carta Séptima*, reflexionó con profundidad acerca de los graves inconvenientes y limitaciones que la escritura imponía al pensamiento, al quedar éste fijado en forma invariable una vez que había sido puesto en forma escrita. El principal temor de Platón, entre varias otras cuestiones problemáticas, era que el pensamiento filosófico, como una reflexión viva, dinámica, que se sostiene en el diálogo con otros, en el interpelar constantemente a un interlocutor, argumentando con él para tratar de determinar la verdad acerca de una cuestión específica, probando diferentes posibilidades, preguntando constantemente, respondiendo, y volviendo a preguntar de nuevo, tratando siempre de alcanzar el mejor entendimiento sobre esa cuestión analizándola desde todos los ángulos posibles —es decir, el método socrático conocido como *mayéutica*, que Platón había aprendido directamente de Sócrates, y que consideraba el fundamento de toda genuina reflexión filosófica— , se viera frenado, paralizado, al ser puesto en una forma escrita, ya que el texto escrito está ya fijado en el papel en una forma definitiva, y no puede ser interpelado por ningún lector, ni puede responder preguntas ni aclarar sus palabras, ni hacer precisiones ni adaptarse a nuevos argumentos, ni replicar a ningún contraargumento, ni ofrecer mayores detalles que aquellos que pensó su autor el día en que escribió el texto. Es decir, el problema que veía Platón es que el texto, al estar escrito y fijo en el papel, y por lo tanto, al ser invariable en su *forma*, no tenía así la capacidad de reflejar la naturaleza viva, dinámica y flexible del pensamiento, y por lo tanto, ofrecía una representación pobre y muy limitada de su *contenido*.

Aunque este problema, en el fondo, es imposible de superar, Platón pudo, al menos, encontrar un modo de atenuar algunos de sus peores efectos. Esto lo logró, básicamente, inventando el género literario del diálogo filosófico. Al poner por escrito una conversación entre dos o más interlocutores que hablan, *filosóficamente* (es decir, en forma ordenada, inteligente, reflexiva, y sobre todo, con el ánimo de llegar al fondo de las cosas para descubrir la verdad en ellas), sobre un problema específico, y reproducir detalladamente las ideas, los argumentos, las preguntas, las respuestas y las objeciones de cada uno de los interlocutores, para así confrontar mejor todas las partes de un problema filosófico visto desde diferentes perspectivas, y establecer, de ese modo, un camino más seguro hacia la *verdad* de las cosas, Platón logró no solamente crear una forma amena e interesante para conectar al lector con la esencia del problema sin confundirlo ni cansarlo con lenguajes innecesariamente abstrusos, o definitivamente fuera de su alcance, sino que, sobre todo, logró mantener al menos la noción de un lenguaje vivo, que refleja la diversidad cambiante del mundo (aunque la meta filosófica de Platón fuera, desde luego,

precisamente escapar de esa diversidad y ese cambio constante para poder alcanzar la esencia de las verdades eternas) y que interpreta constantemente la realidad, dotándola de sentido, y creando y consolidando de ese modo esa misma realidad del mundo. En otras palabras, lo que consiguió Platón al desarrollar la *forma* del diálogo escrito como un modo de expresar el *contenido* de sus reflexiones filosóficas, fue el poder reflejar el tipo de inmediatez del pensamiento que sólo la oralidad puede producir, con todas sus contradicciones y puntos obscuros, para ir depurando, a partir de ahí, conceptos y definiciones más puros y más precisos, con base a la argumentación y a la contraposición constante de ideas y afirmaciones enfrentadas, siguiendo precisamente la pauta del método socrático de hacer filosofía que favorecía el propio Platón; en cambio, el escribir un tratado filosófico —el otro gran género en prosa que desarrollaron los filósofos clásicos— para simplemente exponer aquello que, de entrada, se asume como la *verdad*, sin contraponer sus afirmaciones con ninguna idea o afirmación contraria, es claramente invitar el riesgo de caer rápidamente en el dogmatismo, y de terminar ofreciendo fórmulas rígidas de pensamiento, impermeables a la crítica, y por lo tanto, a la posibilidad de corrección o de depuración que facilitarían una reflexión auténticamente filosófica.

El diálogo filosófico, desde luego, terminó siendo una forma popular, y en general exitosa, de desarrollar y exponer las ideas de los filósofos, y fueron muchos los filósofos griegos y latinos que siguieron el modelo platónico en los siguientes siglos; aunque, sin duda, ninguno de ellos pudo igualar la maestría técnica y la profundidad filosófica del original. Es decir, *independientemente* del valor filosófico e intelectual del pensamiento de Platón y de su influencia histórica, que evidentemente son inmensos, es también un hecho muy claro que Platón fue un gran escritor, y sus *Diálogos* son indudablemente obras literario–filosóficas de enorme sofisticación estilística y de un gran dominio del lenguaje en prosa, que establecieron un nivel de excelencia discursiva que no fue alcanzado ya por ningún otro filósofo de la Antigüedad clásica (ni tampoco, para el caso, por ninguno de los cultivadores renacentistas del género del diálogo filosófico).

Sin embargo, fue más bien el tratado aristotélico —ya sea la obra directa de Aristóteles o los escritos de sus muchos discípulos, seguidores, comentaristas e imitadores— el modelo de escrito filosófico que terminó imponiéndose con el tiempo, y el que más directamente influyó en el tipo de filosofía que comenzó a desarrollarse en la Edad Media cristiana, e incluso, en la islámica. Aunque, desde luego, también es cierto que la visión religiosa medieval muy poco tiene que ver con la de Aristóteles, y que si la Escolástica hizo suyo el pensamiento

aristotélico, esto sólo fue posible por medio de un proceso de enorme distorsión del original, acomodándolo a las exigencias del dogma cristiano —o del mahometano—, y por consiguiente, dando origen a un aristotelismo igualmente dogmatizado. Aquí, una vez más, hay una ineludible correlación entre forma y contenido, y así, en la misma medida en que el *contenido* filosófico del pensamiento aristotélico fue siendo adaptado al dogma religioso, y con ello, inevitablemente distorsionado respecto a su significado original, así también la *forma* de reflexionar filosóficamente de Aristóteles y sus discípulos, tal como puede ser entendida en las obras clásicas aristotélicas, fue dejando paso a una nueva manera de exposición filosófica, típica del escolasticismo, y a un discurso particularmente diferente a cualquier forma de filosofía clásica, griega o latina, ejemplificado sobre todo por la *Disputatio* de los teólogos escolásticos. Este discurso escolástico, con su estilo árido, enrevesado, confuso, insoportablemente artificial, minucioso y repetitivo hasta la exasperación, lleno de términos abstrusos y complejos, de lectura indigesta y agotadora, es lo más contrario y opuesto posible al estilo depurado y elegante de la retórica clásica, y se encuentra muy lejos del espíritu sobrio y claro de Aristóteles, o de cualquiera de sus discípulos. Y, evidentemente, se encuentra en las antípodas de los *Diálogos* platónicos.

El tratado escolástico, como *forma* de expresión filosófica, y el tipo de filosofía que representa, constituían un producto intelectual excesivamente racionalista que se encontraba muy alejado de las inquietudes espirituales, morales o intelectuales del hombre de su época de cara a los problemas de su propio mundo —algo que, de entrada, no se puede afirmar de ninguna de las filosofías greco–latinas del mundo clásico de la Antigüedad—, y por lo tanto, tiene un inevitable aire de artificialidad en su propia naturaleza, tanto por su estilo de exposición y su lenguaje, como por los problemas que abordaba. De esto estuvieron muy conscientes, precisamente, los humanistas del Renacimiento, quienes hicieron un esfuerzo constante y claro por alejarse cuanto fuera posible de ese estilo de discurso escolástico. Así, resultó muy natural que ese rechazo por las formas discursivas de la Escolástica, en combinación con el amor y dedicación que los humanistas sentían por todo aquello que se relacionara con la Antigüedad clásica, llevara a los humanistas a volver su atención de nuevo hacia el diálogo filosófico clásico, al que juzgaron como el medio idóneo para expresar el pensamiento filosófico de los nuevos tiempos. Sepúlveda, desde luego, tomó parte en este empeño.

§ 1. El diálogo filosófico en el Renacimiento.

En términos generales, puede afirmarse que el diálogo filosófico, como un género literario específicamente centrado en la reflexión filosófica, era el vehículo perfecto para expresar los ideales del Humanismo renacentista. El movimiento humanista, después de todo, se caracterizó, antes que por ninguna otra cosa, por su gran flexibilidad intelectual. Sus valores morales, su vocación didáctica, y su compromiso con las virtudes ciudadanas siempre fueron muy claros, lo mismo que su dedicación al modelo civilizatorio de la Antigüedad clásica greco–latina, en la que los humanistas encontraban su principal fuente de inspiración para el cultivo de todos esos valores y virtudes; sin embargo, esto no significa que los humanistas tratasen de constituir, a partir de todo lo anterior, un modelo único de expresión formal, o un solo discurso uniforme que comprimiera dogmáticamente todos sus principales ideas o principios. Más bien, resultó todo lo contrario: los ideales humanistas presuponen el eclecticismo, ya que parten del principio de que cada individuo es responsable de su propia formación virtuosa, y que esta formación se mantiene activa por toda la vida, en un proceso constante de aprendizaje que tiene como eje principal el diálogo con otros, y por lo tanto, la diversidad de puntos de vista. De ahí la importancia que el Humanismo renacentista concedía a la retórica, vista como un instrumento indispensable para pulir y perfeccionar la capacidad de convencimiento que sostiene a un discurso concreto, algo fundamental para cualquiera que cultive el diálogo constante con otros. Así, lejos de querer imponer un «dogma humanista», los humanistas rechazaron, justamente, todos los dogmas, y mantuvieron en cambio el principio de que un discurso, para ser aceptado, tiene que ser persuasivo, y por lo tanto, es necesario cuidar con esmero su *forma*, ya que de ella depende la aceptación o el entendimiento de su *contenido*, y si uno quiere convencer a otros para que acepten su punto de vista, es indispensable hacer una buena labor de convencimiento, presentando sus argumentos con rigor, con claridad, y con elocuencia. Esta era, precisamente, la función de la retórica (los humanistas del Renacimiento le concedían a la retórica un valor equivalente al que tenían la gramática y la dialéctica, disciplinas, estas dos, favoritas de los escolásticos, ya que cada una cumplía una función específica e igualmente importante para el discurso racional; así, la función de la gramática era *enseñar*, la de la dialéctica era *demostrar*, y la de la retórica era *persuadir*. Así, por ejemplo, un célebre contemporáneo de Sepúlveda, Juan Luis Vives, dividió su obra *De recte ratione dicendi*, dedicada al

discurso de la razón, en tres libros diferentes, uno por cada una de estas disciplinas, explicando su importancia y cometido en la forma dicha[3]).

Aquí, en este punto concreto, se puede ver de inmediato el enorme contraste de los ideales humanistas con el método escolástico que dominaba la vida intelectual de la Edad Media: el discurso escolástico podía ser riguroso, al menos de acuerdo a la lógica de sus propios argumentos[4], pero difícilmente puede afirmarse que tuviera claridad, y desde luego, carece por completo de elocuencia. Es muy difícil imaginar que la filosofía de los escolásticos pudiese resultar interesante, o siquiera comprensible, para cualquiera que no fuese un especialista en las complejísimas cuestiones que, desde su abstruso lenguaje técnico, ocupaban a los teólogos de la época; en cambio, el ideal humanista insistía en el uso de un lenguaje claro y elegante, que pudiera ser entendido de inmediato por cualquier persona de cierta cultura, aunque no fuese ningún conocedor de las particularidades técnicas del tema en cuestión. La perspicuidad siempre fue una meta del ideario humanista del Renacimiento.

Así, es muy claro que los humanistas buscaban darle una *forma* adecuada y eficiente a sus escritos filosóficos, pero no buscando, como a veces se ha

[3] El tercer libro de esta obra, el dedicado a la retórica, lleva por título *Rethoricae sive de recta ratione dicendi libri III* (1532), y es un pequeño tratado que reflexiona sobre el valor de la retórica como medio de expresión racional y espiritual del pensamiento, a la vez que funciona igualmente como una obra preceptiva sobre el correcto aprendizaje de la retórica como un arte útil para cualquier persona que aspire a tener una buena educación. Vives, desde luego, defiende y representa los valores humanistas de su época con tanta claridad como el mismo Sepúlveda.

[4] El auténtico rigor de los tratadistas escolásticos es algo debatible, o francamente cuestionable, si se analiza con un poco de atención el contexto general en el que se desarrollaban sus discusiones y reflexiones. Los mismos escolásticos, ciertamente, se consideraban a sí mismos bastante rigurosos, ya que seguían rígidamente una metodología demostrativa racionalista, que no dejaba ningún punto de la exposición al azar ni al capricho subjetivo de las preferencias personales de cada autor, sino que se adhería firmemente a principios bien establecidos, y aceptados por todos, que definían una inequívoca jerarquía de valores, un orden lógico en la exposición de los hechos, y una forma clara de valorar esos hechos (v.g. el recurso constante de las citas de autoridades eclesiásticas, a cuyas opiniones se les concedía un valor inapelable), por lo que el resultado de cualquier discusión o debate, de acuerdo a los mismos principios escolásticos, tenía garantizada su coherencia estructural, o, como diríamos hoy en día, su «objetividad». Sin embargo, los humanistas renacentistas —y especialmente, los florentinos— siempre acusaron al método escolástico precisamente de falta de rigor, al insistir en su completa falta de perspectiva histórica; su escaso entendimiento del contexto social del mundo clásico; su ignorancia del griego antiguo y su distorsión «bárbara» del latín clásico; su nulo interés por el arte, la literatura, la poesía o la ciencia de los antiguos, y por lo tanto, su incapacidad para conectar nada de eso con su pensamiento general; y su falta de interés en los problemas del mundo real, o en las observaciones empíricas. En general, se puede decir que el pensamiento escolástico tenía rigor, pero un tipo de rigor derivado del cumplimiento servil de sus propias reglas metodológicas, y no lo que hoy en día podríamos considerar un rigor *científico*.

sugerido, una simple manera de agradar al lector, por un mero afán estilístico de embellecer con ornamentos innecesarios sus reflexiones (es decir, la superficial caricatura que suelen hacer los racionalistas a ultranza cuando condenan cualquier preocupación estilística o cualquier deseo de escribir *bien* como algo «trivial», o «superfluo» para el espíritu «científico»), sino buscando, más bien, el ser convincentes, exponiendo con claridad sus ideas, pero a la vez, en una forma tal que resultasen amenas y atractivas, de modo que el argumento fuese fácilmente entendible, perspicuo, y simultáneamente sofisticado y riguroso. Y el diálogo filosófico, ciertamente, cumplía bien con estos propósitos, y también con algunos otros: además de presentar sus ideas en una forma amena y muy clara, sin descuidar por ello el rigor argumentativo que se espera de un escrito filosófico legítimo, el hacer filosofía en una forma dialogada entre personajes literarios ofrecía también una posibilidad muy real de poder conectar el tema en cuestión con los problemas reales que preocupaban a la gente de la época, al retratar justamente esas preocupaciones junto con las reflexiones de carácter más filosófico e intelectual. Así, por ejemplo, Sepúlveda no se limita a exponer las ideas sobre la guerra que él, *como filósofo*, pudiera tener —como habría sucedido inevitablemente si él se hubiera limitado a escribir un tratado como los de los intelectuales escolásticos—, sino que pone sus ideas y sus argumentos en boca de personajes que representan a soldados con una amplia experiencia en la guerra, a comandantes militares que tienen la responsabilidad de dirigir a sus ejércitos en el campo de batalla, a nobles que buscan la gloria personal, a patriotas que buscan el bienestar de sus naciones, o a religiosos preocupados con la salvación de sus almas o con la moralidad cristiana de sus acciones, y luego, desde esos personajes y su visión particular de la guerra, desarrolla en forma verosímil las posiciones y las inquietudes que cada uno de ellos hubiese podido tener realmente respecto a la guerra, reflejando de este modo las preocupaciones particulares de sus probables lectores[5]. Es decir, Sepúlveda no hace lo que hacían invariablemente los escolásticos, que era escribir con el propósito de ser leídos únicamente por otros escolásticos, sino que escribía para ser leído por cualquier persona interesada en el tema en cuestión. Por eso, precisamente, los humanistas favorecieron el diálogo filosófico por encima de otros géneros al momento de poner sus ideas sobre el papel.

[5] Aunque también es obvio, claro, que el personaje principal de Sepúlveda en sus diálogos dedicados al tema de la guerra, Demócrates, es un filósofo, y claramente funciona como *alter ego* del propio Sepúlveda.

Otra razón para preferir el diálogo filosófico por encima de otras formas de escritura filosófica era que el diálogo se prestaba mucho más que otros géneros para desarrollar plenamente su potencial didáctico, al servir sus personajes como una muestra concreta y viva de las virtudes personales que los humanistas deseaban fomentar entre sus lectores. Es decir, los personajes literarios de un diálogo filosófico pueden demostrar constantemente sus cualidades humanas y sus virtudes morales al interactuar con otros personajes, ilustrando así su *humanitas* en un modo directo e inmediato, en una manera mucho más efectiva que el mero recurso de definir secamente lo que es la virtud, enumerando sus características, o que el de exhortar al lector a ser virtuoso siguiendo un simple precepto moralista, como solían hacer los escolásticos, o en general, como harían todos los autores racionalistas sin imaginación literaria.

Además, la forma literaria del diálogo, con diferentes personajes defendiendo cada uno sus propias ideas frente a las de los demás, se presta particularmente bien para definir con precisión los matices más sutiles de cada posición, y por lo tanto, para resaltar apropiadamente sus verdaderas ventajas y desventajas. El diálogo filosófico representa, después de todo, el modo más fiel posible de reflejar correctamente la confrontación de visiones opuestas a través de argumentos y contrargumentos sucesivos. Sin embargo, aquí es necesario tener presente que todo esto es muy cierto de los *Diálogos* platónicos originales, pero menos cierto de los diálogos renacentistas que trataban de imitarlos. El diálogo filosófico renacentista, por lo general, carecía por completo de la viveza argumentativa que Platón supo darle a los suyos. Más adelante se verá este punto ilustrado con el ejemplo concreto de los *Diálogos* de Sepúlveda.

La preferencia por el diálogo filosófico, finalmente, obedecía al deseo consciente que sentían los humanistas renacentistas por emular a los clásicos, reproduciendo las formas y estilos de los géneros característicos de la Antigüedad greco–latina con el mismo entusiasmo con que se alimentaban intelectualmente de su contenido. Así, si los antiguos habían valorado tan grandemente al diálogo filosófico como una forma particularmente feliz de hacer filosofía, resultaba bastante natural que los humanistas del Renacimiento se sintieran inmediatamente tentados a imitar a su admirado modelo también en esto, y por lo tanto, que tratasen de resucitar al diálogo filosófico en todo su esplendor literario, precisamente en una época bajo el dominio del estilo seco del racionalismo escolástico.

Aquí, sin embargo, es necesario puntualizar algunas cosas acerca de esa *imitación* que hacían los humanistas renacentistas de las formas literarias de la

Antigüedad clásica para tener una noción clara de su auténtico valor intelectual y cultural.

Primero, si los humanistas estaban decididos a emular a los antiguos adoptando su estilo y su vocabulario, y apropiándose de sus géneros, esto no era un simple *imitar por imitar*, sino, muy claramente, una emulación consciente del que para ellos era, sin ninguna duda, el mejor y más perfecto lenguaje en uso en cualquier época. Es decir, los humanistas del Renacimiento no pretendían imitar el estilo antiguo simplemente por ser antiguo, sino por ser el mejor. Además, la calidad superior del lenguaje clásico frente al lenguaje medieval —es decir, la calidad tanto del latín clásico, como lengua, frente al enrevesado latín medieval o a las lenguas romances, como la calidad de los géneros literarios clásicos, con su elegancia y su riqueza expresiva, frente al estilo agobiante y engorroso de la prosa escolástica— era algo que podía ser determinado objetivamente, y no una mera preferencia subjetiva de un grupo de intelectuales elitistas.

Segundo, la adopción que hicieron los humanistas de los géneros, el estilo y el lenguaje de los antiguos no fue tanto una imitación, sino, más bien, una emulación. Es decir, los humanistas no se limitaron a simplemente copiar servilmente lo que habían hecho los escritores antiguos, sino que lo usaron como un modelo de inspiración para desarrollar su propia creatividad, adaptando esas formas clásicas a su propio espíritu moderno, haciendo suyo ese estilo antiguo, pero a la vez, tratando de superarlo, de llevarlo más lejos, y sobre todo, de usarlo con provecho como un vehículo para expresar las inquietudes modernas frente a los problemas del mundo contemporáneo. Esto es algo que particularmente se puede observar en Sepúlveda: su estilo muy bien podía ser clásicamente ciceroniano, pero su atención está invariablemente puesta en el presente, y cuando habla de la historia, la guerra, la búsqueda de gloria, o incluso de las virtudes aristotélicas, siempre, en forma muy clara, lo hace pensando en la situación de España en su propia época.

Y tercero, cuando los humanistas escogieron el diálogo filosófico como vehículo para exponer sus ideas sobre temas diversos, lo hacían con plena conciencia del valor formal que tenía este género *filosóficamente*. Es decir, no estaban imitando la simple envoltura exterior de un discurso del pasado meramente por cumplir con los preceptos de un canon literario, ni tampoco estaban creando un híbrido artificial ente literatura y filosofía, donde se tomaran algunas ideas filosóficas y luego, por simple imitación de los antiguos, se les agregase una forma literaria o poética para presentarlas en una forma más atractiva o interesante. Lejos de eso, los humanistas estaban realmente convencidos de que la forma del diálogo era la más apropiada para representar

adecuadamente las sutilezas de los argumentos en torno a cualquier problema filosófico, y se habían convencido de ello, justamente, estudiando a los clásicos. Así, los humanistas no habían escogido escribir diálogos filosóficos simplemente por querer imitar a los antiguos clásicos, sino más bien había sido al revés: habiendo leído los *Diálogos* de Platón y de otros filósofos del pasado, los humanistas del Renacimiento se habían sentido tan impresionados, que *entonces* decidieron que era necesario emular a los antiguos, y por eso empezaron a escribir sus propios diálogos.

En cualquier caso, pocos autores renacentistas lograron alcanzar la calidad general de los originales platónicos, a pesar de poder manejar con soltura todos los elementos de calidad formal que establecía el canon clásico. Para entender mejor la razón de ello, y sobre todo, para comprender mejor tanto las fortalezas como las debilidades de la obra de Sepúlveda en comparación de sus modelos clásicos, conviene comenzar por tener claro qué tipo de diálogos son los de Sepúlveda, en relación a los varios modelos diferentes que se fueron desarrollando durante el Renacimiento.

Teniendo en cuenta las diferencias formales de estilo, método, estructura y desarrollo que se pueden notar claramente en los diálogos medievales y renacentistas, así como las diferencias en sus metas didácticas o doctrinales, algunos historiadores han hecho clasificaciones precisas que enumeran las diferentes modalidades de diálogo que florecieron entre los siglos XV y XVII, con sus respectivos periodos de mayor influencia y popularidad. La mayor parte son variedades renacentistas, aunque algunas enlazan ya con el Barroco.

Las formas básicas del diálogo renacentista serían cuatro, de acuerdo a la visión más aceptada hoy[6], y cada una corresponde a un tipo específico de estilo y forma representado por la obra de un autor clásico. El modelo fundamental, desde luego, es el diálogo platónico, también llamado a veces *socrático*, o *mayéutico*, que en el Renacimiento tuvo como principales cultivadores a Alberti y Valla, aunque en realidad, a pesar de su indudable influencia en todos los humanistas, fue seguido directamente por pocos autores renacentistas (y quizás ninguno, realmente, en España). La principal característica del modelo del diálogo platónico es que en él, los personajes buscan descubrir la *verdad* sobre alguna cuestión concreta, por lo general, tratando de establecer una correcta

[6] Véase, por ejemplo, el estudio introductorio de J. J. Valverde Abril al *Gonzalo, Diálogo sobre la apetencia de gloria*, en las *Obras Completas* de Sepúlveda, Tomo VI, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2001, p. CXCIV; o las ya mencionadas *España y la Italia de los humanistas: Primeros ecos*, de Ángel Gómez Moreno, y *El diálogo en el Renacimiento español*, de Jesús Gómez.

definición del concepto en juego, y por lo tanto, la reflexión filosófica queda abierta a los diferentes argumentos que buscan resolver la cuestión tratada.

En contraste con el anterior tipo de diálogo, el diálogo aristotélico, al que algunos autores llaman también *doctrinal*, no parte de la suposición de que sea necesario encontrar un concepto adecuado para definir algo, sino que asume, de entrada, que los conceptos en uso son correctos, y por lo tanto, todo el desarrollo del diálogo se centra simplemente en tratar de clarificar lo más posible cada concepto, analizando todos sus detalles, para alcanzar la máxima perspicuidad posible en el verdadero sentido de esos conceptos. Además de Aristóteles y los filósofos peripatéticos, este es el modelo que usó Cicerón, y también la mayoría de los autores latinos, y el tipo de diálogo más representativo del Renacimiento, ya que fue el modelo que más siguieron los humanistas. A este tipo pertenecen todos los *Diálogos* de Sepúlveda.

Aparte de las dos anteriores, hay otras dos formas de diálogos que usaron los humanistas renacentistas inspirándose en los antiguos: el diálogo *convival*, que sigue el modelo de Jenofonte, y el diálogo *circunstancial*, que popularizó Luciano de Samosata y que luego, a inicios del siglo XVI, recuperó Erasmo precisamente a partir de sus lecturas de Luciano.

Con este contexto general como fondo, es necesario entonces no perder de vista que varias de las limitaciones o de las convenciones estilísticas que muestran los *Diálogos* de Sepúlveda no son particulares de su obra, y por lo tanto algo atribuible a su propia concepción «anticuada» de la filosofía, como han pretendido algunos[7], sino más bien se trata de las características generales que se pueden apreciar en toda la producción filosófica de esa época. En todo caso, en términos generales, todas las características principales representativas del diálogo humanista en el Renacimiento pueden ser reconocidas fácilmente en la obra de Sepúlveda, y aquellos trazos estilísticos que son muy propios de Sepúlveda, de todos modos siguen estando en consonancia con el espíritu humanista propio de su época.

[7] Por ejemplo, Claudio Finzi, quien considera a Sepúlveda «anclado» en la tradición escolástica, o Anthony Pagden, quien minimiza la contribución de Sepúlveda a la investigación filológica y filosófica que hacían los humanistas de su época, son completamente incapaces de apreciar los rasgos indudablemente modernos de la obra de Sepúlveda. Más adelante se verá esto con mayor detalle.

§ 2. Estructura, lenguaje y estilo literario en los *Diálogos* de Sepúlveda.

El lenguaje y el estilo literario que usa Sepúlveda en sus *Diálogos* dependen fundamentalmente de la estructura que sigue, y ésta a su vez se sustenta en la meta filosófica del autor. ¿Cuál es esa meta? Bien, como acabamos de ver, el modelo del diálogo *doctrinal* que sigue Sepúlveda no buscaba indagar, por medio de una confrontación de argumentos filosóficos, cuál podría ser la verdad de las cosas, al estilo del método socrático, sino simplemente pretendía explicar cuidadosamente una verdad que ya se da por establecida desde el primer momento. Es decir, su meta filosófica es estrictamente didáctica, y se limita a exponer en forma clara, ordenada y convincente las ideas filosóficas que Sepúlveda piensa que son correctas, sin manifestar en ningún momento ninguna duda intelectual ni moral acerca de la legítima fundamentación de su propia posición. O, en otras palabras, Sepúlveda nunca llega a considerar la posibilidad de estar equivocado, o de que el asunto sea más complejo de lo que le parecía en un primer momento, o de que el fondo de la cuestión lleve a contradicciones insuperables o a zonas grises e indeterminadas, que pudieran conducirle en forma incierta en diferentes direcciones, igualmente probables, y que le pudiesen hacer dudar en algún momento acerca del camino que está siguiendo. Y, puesto que Sepúlveda no duda nunca de sus propias certezas filosóficas, sus obras pueden concentrarse en la simple exposición didáctica de sus argumentos, sin entrar en complicaciones innecesarias.

Así, la estructura de sus diálogos filosóficos es por lo general lineal y sencilla, y se limita a tener un personaje central que sirve como maestro de los otros personajes, a quienes explica detalladamente las ideas que defiende Sepúlveda. Esto, desde luego, tiene limitaciones filosóficas evidentes si se compara con el tipo de reflexiones, más profundas, que expresan otros filósofos al cuestionar los alcances y límites de todo discurso, incluyendo el propio. Igualmente, el estilo didáctico de Sepúlveda queda muy limitado si se pone en comparación con los *Diálogos* platónicos originales, que no siempre pueden, ni quieren, imponer unilateralmente sobre el lector el punto de vista único representado por las ideas defendidas por el autor. Esto refleja, al final, una concepción diferente sobre el modo en que se escribe filosofía.

Para Platón, el proceso de alcanzar la *verdad* era tan importante como el resultado obtenido, no solamente por el mérito pragmático de hacer una buena exposición argumental que ayude a hacer una presentación más convincente y efectiva de las ideas del autor, sino, sobre todo, por el valor que la misma verdad tiene como meta filosófica: el filósofo, en principio, tiene la obligación moral

de hacer todo lo posible por alcanzar la verdad, y eso incluye entonces seguir un método adecuado para no extraviarse él mismo en su camino, cayendo en autoengaños inducidos por mera falta de rigor al confrontar sus ideas con todas las posibles objeciones que se les pudieran poner enfrente. Ese método adecuado, para Platón, era el método mayéutico de su maestro Sócrates, quien a través de una serie incesante de preguntas buscaba poner a prueba cualquier definición de una virtud, una idea esencial, una causa, o cualquier otro tema filosófico, confrontándola en forma sistemática contra todas las posibles objeciones que se pudieran presentar contra ella durante el curso de la argumentación, de modo tal que al final, si la definición propuesta hubiese podido sostenerse, se estuviera realmente seguro de que ella era una definición correcta, y por lo tanto, *verdadera*. Sólo así, el filósofo cumplía con la meta filosófica de *alumbrar la verdad*. Este proceso de *alumbramiento de la verdad* es, ni más ni menos, justamente lo que pretende mostrar el diálogo mayéutico desarrollado por Platón.

Sepúlveda, en contraste, asume de entrada que él ya ha alcanzado a comprender la verdad de una situación, y, por lo tanto, su meta como filósofo es simplemente comunicarla a otros en una manera apropiada, presentando sus argumentos en forma clara y rigurosa. Para ello, Sepúlveda se valió por igual tanto del diálogo como del tratado, escogiendo una u otra forma dependiendo de las circunstancias particulares que ofrecía en cada ocasión el tema a tratar, y también, seguramente, el tipo de público que constituirían sus lectores probables. Puesto que Sepúlveda usó ambas formas con soltura, y él mismo no mostró ninguna inclinación evidente en favor de una sobre la otra, cabría preguntar entonces qué, exactamente, le llevaba a decidir el empleo de una u otra forma en cada ocasión. Desde luego, es obvio que cualquier respuesta a esta interrogante no puede ser sino una especulación, ya que el mismo Sepúlveda no explicó sus razones literarias o filosóficas para inclinarse a veces por los diálogos, y a veces por los tratados. Sin embargo, es fácil suponer que Sepúlveda prefería el diálogo, aunque usase también la forma del tratado. La razón para esta suposición es muy simple: todos los *Diálogos* de Sepúlveda (el *Gonsalus*, el *Theophilus*, y los dos *Demócrates*) fueron obras muy personales, que él escribió por su propia iniciativa, sin que nadie le hubiese pedido hacerlo, y sin ninguna condición formal que cumplir en su desarrollo o en su presentación; en cambio, el resto de sus obras filosóficas —el *De Regno*, el *De ritu nuptiarum et dispensatione*— fueron invariablemente encargos de sus mecenas, con instrucciones precisas sobre los objetivos que las obras deberían asumir, y siempre fueron elaborados siguiendo la forma de tratados. Así, parece muy claro que Sepúlveda escribió todas las obras que asumió por encargo y que

tenían un cierto contenido filosófico, en forma de tratados, simplemente porque eso era lo que se esperaba que hiciese; en cambio, cuando tuvo oportunidad de escribir algo sin tener que rendir cuentas ante nadie por sus decisiones, escogió la forma del diálogo, que sin duda él prefería por sentirse más cómodo en ella, o por valorarla más. Es muy probable, entonces, que Sepúlveda expresamente asumiera que la forma literaria del diálogo se prestaba más que la del tratado para desarrollar argumentos filosóficos. Esta idea, desde luego, concuerda plenamente con la esencia del sentir humanista del Renacimiento.

Si Sepúlveda quiso dar la forma de diálogos a sus escritos más personales, y sin duda también los más filosóficos, resulta muy claro que él asumió que este género literario podía brindarle alguna ventaja importante sobre el modelo tradicional escolástico, el tratado, al momento de expresar sus ideas filosóficas. Pero, ¿cuál podría ser, precisamente, esa ventaja?

Como se ha visto, la ventaja fundamental que ofrecía el modelo platónico de diálogo era la de permitir al texto escrito reproducir fielmente el proceso oral mediante el cual, a partir de un intenso intercambio de preguntas y respuestas (un verdadero interrogatorio, en realidad), una persona podía descubrir *la verdad* al confrontar sus opiniones sobre algún tema importante contra las objeciones u observaciones críticas de otros, en un modo tal en el que los argumentos en favor o en contra de alguna idea van cuestionando las nociones más comunes que mantiene la gente sobre algo concreto —una virtud, una creencia fundamental, un supuesto principio universal, o un concepto abstracto de difícil definición—, depurando la idea poco a poco, probando diferentes caminos hasta donde la argumentación racional y el sentido común lo permiten, aceptando y rechazando posibles respuestas, hasta alcanzar la parte más esencial del concepto o de la idea que se están analizando, desechando todas las partes argumentalmente insostenibles, y dejando al final un concepto o una idea realmente depurado de imperfecciones (es decir, de falsedades) que puede aceptarse como *verdadero*. Ese es el camino platónico a la verdad filosófica.

Sepúlveda, en cambio, sigue un camino más expedito para alcanzar la *verdad*, de acuerdo al modelo clásico del diálogo *doctrinal*, a veces también llamado «aristotélico». Aunque Sepúlveda también utiliza el diálogo como una forma de confrontar argumentos y comparar diferentes ideas y conceptos hasta terminar con una definición precisa y verdadera del asunto tratado, él prácticamente no recurrió, o lo hizo mínimamente, al enfrentamiento de personajes con ideas opuestas, y por lo tanto, no aprovechó la gran ventaja que

el género dialógico le brindó a Platón al permitirle desarrollar con mayor contundencia y peso dramático la confrontación de ideas contrapuestas en una discusión en donde un personaje (y por lo tanto, las ideas que ese personaje defiende) poco a poco va siendo cercado por los argumentos de su contrincante intelectual hasta obligarle a reconocer que la *verdad* sobre el asunto tratado no era como él la había entendido originalmente, sino de una forma diferente, mucho más compleja y profunda. Hacer ver a ese personaje (y por extensión, naturalmente, al lector) toda esa complejidad y esa profundidad escondidas detrás de conceptos supuestamente claros y entendidos por todos, era la misión que Sócrates, como personaje literario de Platón, asumía regularmente en los *Diálogos* platónicos, y desde luego, su enorme habilidad argumentativa y su gran elocuencia filosófica constituyen la base fundamental del mérito de Platón como filósofo y como escritor.

En los *Diálogos* de Sepúlveda, en cambio, hay una cierta arrogancia humanista —que en todo caso, no es particularmente propia de Sepúlveda, sino del espíritu de sus tiempos; es decir, el espíritu del Renacimiento— que presupone que aquél que ha desarrollado una verdadera *humanitas*, una verdadera sabiduría humanista, no tiene que hacer otra cosa que explicar generosamente la *verdad* sobre las cosas del mundo a los que son menos sabios o tienen menos experiencia que él mismo, y que usualmente reconocen de entrada la sabiduría del maestro y solicitan de buen grado sus enseñanzas (enseñanzas que, además, en ningún momento van a cuestionar abiertamente, precisamente porque reconocen la sabiduría superior que posee el maestro). Así, mientras que Sócrates, como personaje central de los *Diálogos* de Platón, se enfrenta en circunstancias variables a diversos interlocutores, algunos de los cuales claramente son abiertamente adversos a las ideas defendidas por Sócrates (en el diálogo *Gorgias*, por ejemplo, el personaje de Calicles no solamente es un digno rival intelectual para Sócrates, sino que combate a éste con una ferocidad realmente memorable), los personajes centrales de los *Diálogos* de Sepúlveda, como Demócrates o Gonzalo, sólo tienen que explicar con cierto detalle y buenos argumentos las cuestiones tratadas a sus interlocutores, quienes sienten un respeto natural tan claro por ellos, los maestros, que nunca se atreverían a contradecirles en nada. Esto, naturalmente, le resta dramatismo al diálogo, aunque refleja muy bien el sentido jerárquico de los valores que dominaba la mentalidad aristotélica de Sepúlveda.

Pero, entonces, ¿cuál era la ventaja que Sepúlveda encontraba en escribir sus tesis en forma de diálogos, si no estaba interesado en aprovechar las claras posibilidades dramáticas que podía ofrecerle, como escritor, una confrontación abierta entre personajes que son claramente adversarios uno del otro? En parte,

la ventaja la ofrece el estilo literario que se puede adoptar en un diálogo, al permitir que los personajes hagan uso de excepcionales dotes oratorias para expresar sus ideas con claridad, precisión y elegancia, pero también con pasión, ingenio y elocuencia virtuosa, que son características, estas últimas, mucho más fáciles de mostrar en un diálogo donde unos personajes hablan con otros, que en un ensayo escrito desde un punto de vista único y, en principio, invariable. En parte, también, se trata de hacer más entretenido, o atractivo, para los lectores la presentación de las ideas desarrolladas, aumentando la amenidad de la lectura con los giros y modulaciones propios del lenguaje directo de una conversación, además de hacer más explícitos los recursos didácticos, ya que suele ser más sencillo —o menos pesado— para los lectores asimilar las ideas que le importan al autor si es uno de los personajes quien las explica a los otros, en vez del autor directamente explicándolas al lector. Y en parte, finalmente, se trata de la capacidad que ofrece un personaje virtuoso de mostrar con sus propias palabras y acciones virtuosas, a manera de ejemplo, en qué consiste esa virtud, en una manera más directa y convincente que la que resultaría si fuese el mismo autor el encargado de exponer a sus lectores las ventajas morales de ser virtuoso.

Todas estas características se encuentran claramente presentes en los *Diálogos* de Sepúlveda, y conviene observarlas con cierto detenimiento para entender mejor en qué consiste el humanismo defendido y practicado por el pensador cordobés.

La retórica, desde luego, ocupa un papel central en la obra de Sepúlveda, y, sobre todo, en sus diálogos filosóficos. Hay, en ellos, una clara intención de impresionar al lector con su elegante estilo literario, con la pulcritud y perfección de sus frases latinas, y con el contundente uso de una erudición precisa y, por lo general, oportuna. Los personajes de los *Diálogos* de Sepúlveda, sin excepción, hablan notablemente bien, y no solamente por su capacidad para expresar, aclarar, sintetizar o analizar sus propias ideas, o las de otros, sino también porque su lenguaje es elegante, sonoro, bien equilibrado, sin permitirse jamás caer en obviedades, en trivialidades o en arrebatos emocionales, ni mucho menos en el recurso de hacer trampas verbales o intentos por enredar los argumentos de sus rivales, o de meramente ridiculizar las ideas con las que no concuerdan. Todo esto, sin duda, es un reflejo natural del estilo, y por lo tanto del carácter personal, del propio Sepúlveda. Aquí, las virtudes expresivas que defendía el filósofo, como una parte esencial de sus valores humanistas, se trasladan con toda naturalidad a todos los personajes de sus *Diálogos*, quienes muestran, ya desde su forma de hablar y expresarse, las virtudes de la educación humanista que tanto valoraba, y representaba en su

propia persona, Sepúlveda. (Todo esto, por otra parte, también crea un inconveniente menor, al poner en entredicho el realismo de la representación de la posición individual que tienen algunos personajes en el diálogo, al generar una contradicción evidente entre su supuesta falta de una educación superior, y la forma sofisticada en que esos personajes se expresan, que es, desde luego, una sofisticación que sólo podría ser el resultado de, precisamente, una educación superior. Un ejemplo muy claro de esto es Alonso de Guevara, el viejo soldado veterano que habla sobre su experiencia en la guerra en *Demócrates*, cuando declara: «Soy un hombre sin formación y que apenas he aprendido latín»[8], a pesar, claro, de estar hablando, como los otros personajes, en el espléndido latín ciceroniano de Sepúlveda, y de estar dando muestras a lo largo de todo el diálogo de su amplio conocimiento de la historia; otro ejemplo parecido es el del propio protagonista de *Gonsalus*, Gonzalo Fernández de Córdoba, al afirmar: «Ya que deseáis oírme discutir sobre la gloria y me reclamáis un esfuerzo de tal calibre, sabed que os aprestáis a imponerme una carga injusta en exceso y desacostumbrada a mis hombros; pues esta tarea es propia de aquéllos que profesan los estudios de las letras y la filosofía, no de quien ha pasado su vida en el campamento. …yo procederé con mi Minerva, que es ruda e inculta»[9], cuando es muy claro, en todo momento, que el Gran Capitán, en esta interpretación de Sepúlveda, es un hombre de enorme erudición y gran cultura, que no solamente domina los saberes humanistas y el conocimiento de la Historia, tanto antigua como moderna, sino, además, es por naturaleza todo un filósofo, con una aguda capacidad para la reflexión profunda, muy lejos del típico saber estrictamente pragmático de los militares. Este tipo de incongruencias, claro, se tienen que aceptar simplemente como una convención literaria, no muy diferente a la de aceptar que hasta los más humildes y plebeyos personajes shakespeareanos sean capaces de dar espléndidas muestras de capacidad oratoria constantemente).

Los personajes de los *Diálogos* de Sepúlveda no suelen mostrarse interesados por cuestiones abstractas, ya sean filosóficas o no, sino siempre por problemas reales y concretos, por lo general de índole moral, y con repercusiones claras para la vida de los hombres, tanto socialmente como en un nivel individual. Su dimensión filosófica, por lo tanto, se manifiesta en su capacidad de reflexionar analíticamente acerca de las causas, las relaciones, las consecuencias y las

[8] *Demócrates, o Diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas. Obras Completas*, Juan Ginés de Sepúlveda, Tomo XV, 6.6, p. 89.

[9] *Gonzalo, o Diálogo sobre la apetencia de gloria. Obras Completas*, Juan Ginés de Sepúlveda, Tomo VI, 8.3–9.2, pp. 219–220.

variaciones circunstanciales de esos problemas (problemas como la guerra, la justicia, el deseo de gloria, el gobierno ideal, el fundamento de las leyes, el deber moral y el deber religioso, el conocimiento de la historia, o los límites esenciales entre la civilización y la barbarie), desde una perspectiva pragmática, pero conectada, y fundamentada, por las leyes naturales que unifican toda circunstancia humana en un plano de trascendencia universal. Todo esto, ciertamente, es precisamente lo que enmarca el pensamiento de Sepúlveda dentro de las líneas generales del humanismo retórico mencionado anteriormente.

En general, los *Diálogos* de Sepúlveda siguen un esquema común a muchos diálogos renacentistas, que se puede resumir así: un hombre, reconocido generalmente tanto por su sabiduría como por la virtud moral que ha demostrado a lo largo de su vida, se encuentra con otros personajes quienes, conscientes de su experiencia y virtudes, le piden que les esclarezca alguna cuestión muy concreta, por lo general un problema moral que a ellos personalmente les preocupa —como, por ejemplo, ¿es lícito para un cristiano hacer la guerra y recurrir a la violencia contra otros hombres, a pesar de las prohibiciones expresadas en el Decálogo, cuando cree que su causa es justa? O ¿es lícito para un cristiano buscar abiertamente la gloria personal? O ¿es lícito para un cristiano el callar lo que sabe o sospecha acerca de actos ilegales cometidos por otros, cuando es requerido por alguna autoridad para brindar información, para no dañar a esas personas?[10] — , y el sabio desmenuza y analiza entonces la cuestión con todo detalle, demostrando, por lo general, que la verdadera virtud no puede ser limitada ni condicionada por criterios demasiado estrechos, que no tomen en cuenta las circunstancias de cada situación. A partir de las reflexiones y explicaciones del sabio, y de las preguntas y, a veces, ocasionales objeciones de sus interlocutores, se va armando el diálogo, que siempre concluye con una demostración contundente e inequívoca sobre la licitud de las acciones referidas, con frecuencia en contra de las opiniones establecidas tradicionalmente. Esta última parte, sin duda, es una clave fundamental para entender la modernidad de Sepúlveda.

En efecto, una de las características más inmediatamente visibles en los *Diálogos* de Sepúlveda es el extenso uso de citas de autoridades y ejemplos históricos muy concretos para apoyar las tesis que defiende el personaje principal (las cuales, claro, corresponden a las ideas defendidas por el propio Sepúlveda), lo cual es algo común a otros diálogos de la época —sobre todo

[10] Estos problemas, claro, constituyen las preguntas de partida que sustentan a otros tantos diálogos filosóficos de Sepúlveda, y que son, respectivamente, *Demócrates*, *Gonzalo* y *Teófilo*.

aquellos pertenecientes al género doctrinal—, y derivado, sin duda, de la tendencia de la filosofía escolástica a saturar la discusión de cualquier cuestión con interminables citas de autoridades; sin embargo, con Sepúlveda esta tendencia al recurso constante de citar autoridades del pasado para legitimar las posiciones defendidas no tiene, como suele ser la norma con los filósofos escolásticos, la finalidad de defender las ideas dominantes de la época, sino, por lo contrario, cuestionarlas. Así, contra la opinión tradicional que mantiene que la guerra es siempre mala, o que es poco virtuoso buscar la gloria personal, o que uno está necesariamente obligado a revelar toda la información que se posea sobre las probables malas acciones de otros cuando las autoridades así lo exijan, Sepúlveda argumenta con habilidad para probar lo contrario, y además refuerza sus afirmaciones con todo tipo de citas y ejemplos históricos que le sirven para cuestionar esas opiniones tradicionales. Aquí, sin duda, la enorme erudición de Sepúlveda juega completamente a su favor —algo que no siempre sucedía con los escolásticos, que con mucha frecuencia terminaban agobiados y extraviados entre su propia acumulación excesiva de citas—, al saber usar sus conocimientos siempre con gran precisión y oportunidad, para reforzar realmente los puntos concretos sobre los que está tratando, en acotaciones pertinentes y siempre centradas en el problema que está en discusión.

Aun así, la incesante acumulación de citas y ejemplos históricos de la que suele echar mano Sepúlveda en sus diálogos filosóficos le pone aparte, en un plano menos logrado literariamente, que la de sus admirados modelos de la Antigüedad clásica, como Platón o Cicerón, cuya prosa y estilo, libres de la necesidad constante de tener que citar figuras de autoridad, se mantiene más puro, elegante y ágil; sin embargo, también le pone aparte, por simple erudición y facilidad para el manejo de conocimientos muy diversos, de la inmensa mayoría de sus contemporáneos, que simplemente no poseían el vastísimo nivel de cultura histórica, literaria y filosófica que caracterizaba a Sepúlveda.

Aquí es importante tener en cuenta otra diferencia fundamental entre Sepúlveda y los pensadores escolásticos obsesionados con citar autoridades en sus tratados: aunque uno y otros podían sentir la misma necesidad de reforzar sus argumentos recurriendo a los ejemplos del pasado, para los filósofos escolásticos no existía más autoridad verdadera que la de los Padres de la Iglesia, Santo Tomás y algunos otros pensadores medievales canonizados, y desde luego, la palabra de Cristo tal como era recogida en los Evangelios; en cambio, Sepúlveda poseía una inmensa erudición bíblica, y por lo tanto podía citar autoridades cristianas o directamente a las Sagradas Escrituras con igual, o mayor, fluidez que la de los escolásticos, pero, además, poseía un gran

conocimiento de la Historia, tanto antigua como moderna, adquirido a lo largo de toda una vida de leer con atención a los más grandes historiadores de la Antigüedad, así como un enorme conocimiento de la filosofía, la poesía, la literatura y la mitología clásicas, absorbido por Sepúlveda desde su riguroso conocimiento de las lenguas clásicas, el griego y el latín, y asimilado todo con el rigor característico del mejor Humanismo renacentista. Así, los recursos de los que disponía Sepúlveda al recurrir a los ejemplos del pasado para reforzar sus argumentos filosóficos tenían mucho mayor peso, variedad y riqueza que aquellos que podían ofrecer los teólogos convencionales de la época, por muy sabios que fuesen[11].

Por lo general, en un diálogo filosófico de Sepúlveda, el protagonista es un personaje respetado por los otros, reconocido por su erudición, su experiencia, su sabiduría, y, sobre todo, su virtud moral. Estos personajes protagonistas suelen ser una combinación de dos características muy diferentes, y en cierto modo opuestas, pero que aquí están entrelazadas con gran armonía: por una parte, poseen una gran sabiduría de tipo erudito, derivada de la lectura, la acumulación de conocimientos históricos, y sobre todo, la capacidad de reflexión filosófica que siempre ha distinguido a los sabios de la tradición intelectual en Occidente; por otra parte, acumulan igualmente una gran experiencia práctica en su hacer en el mundo, pues son indudablemente hombres de acción, que jamás han dejado de lado su responsabilidad ni su deber para con su patria. Estos personajes son, en otras palabras, un perfecto ejemplo del ideal humanista que combina las respectivas virtudes de la vida activa y la vida contemplativa en una única formación moral, la *humanitas*, que caracteriza al ciudadano ideal de la República soñada y defendida por el Humanismo retórico renacentista. En el *Gonzalo*, el protagonista es Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán, personaje histórico que para Sepúlveda representaba no solamente el valor, la gloria y la prudencia del buen militar profesional, sino, además, la virtud clásica del hombre dedicado a servir a una causa noble, que, en este caso, es el amor a la patria hispana, y en

[11] Esto es particularmente claro en el enfrentamiento entre Sepúlveda y Melchor Cano, así como otros teólogos dominicos de la Universidad de Salamanca, cuando los dominicos se pusieron de parte de su hermano de hábito, Bartolomé de las Casas, en los años inmediatamente anteriores al debate en Valladolid, y durante el transcurso de éste, sobre los justos títulos de dominio en el Nuevo Mundo y los derechos naturales de los indios americanos; en ese célebre enfrentamiento, por mucho que lo intentaron los dominicos salmantinos, fueron incapaces de refutar los eruditos ejemplos de Sepúlveda ni de demostrar que hubiese error alguno en sus interpretaciones teológicas. No fue éste, además, el único caso en que Sepúlveda demostró la superioridad de su erudición humanista frente a las pretensiones de los teólogos escolásticos.

particular, a la patria cordobesa, un sentimiento que para el cordobés Sepúlveda, sin duda, resulta altamente significativo. En los dos diálogos dedicados a la guerra justa, conocidos como *Demócrates Primus* y *Demócrates Secundus*, el protagonista es el griego Demócrates, un filósofo (Sepúlveda lo hace griego precisamente como un homenaje a la filosofía clásica) dedicado igualmente a la diplomacia, y que en otro tiempo ha seguido igualmente la carrera de las armas, y por lo tanto, un hombre que puede reflexionar filosóficamente sobre la guerra, no como una abstracción ni como una simple teoría, sino como algo que ha experimentado vivencialmente[12]. Teófilo, el protagonista del diálogo del mismo nombre, no es precisamente una excepción a este ideal de personajes que combinan adecuadamente la vida activa y la contemplativa, pero, puesto que Sepúlveda no ofrece mayores datos sobre su historia o antecedentes, no es posible tampoco incluirlo en esta tendencia ideal, tan claramente señalada en los dos casos anteriores, con los soldados–filósofos representados por Gonzalo y Demócrates.

Estos protagonistas de los *Diálogos* sepulvedanos, por lo tanto, son hombres virtuosos, con un carácter moral incuestionable, y además son eruditos y cultos, y, simultáneamente, experimentados en lidiar con los problemas del mundo y de la vida. Sus dotes naturales les permiten combinar perfectamente las virtudes de la vida contemplativa, como la cultura y conocimientos adquiridos por medio del estudio, y sobre todo, la capacidad para la reflexión profunda sobre los problemas espirituales o intelectuales, con aquellas virtudes propias de la vida activa, como el carácter y la disciplina para dirigir ejércitos y empresas militares, o ejercer la diplomacia necesaria para llegar a acuerdos y pactos políticos con hombres que bien pueden tener ideas muy diferentes a las propias, o la capacidad de administrar bienes y recursos con inteligencia y sensatez, previendo siempre las posibles consecuencias de las acciones propias. Son, además, patriotas, claramente comprometidos con el bien común y con el servicio a la patria, a sus ciudadanos, y a su propio sentido histórico de un deber ético por buscar siempre el bienestar general para el reino, no solamente en un nivel inmediato, sino a largo plazo, pensando también en tiempos y generaciones futuros. Además, puesto que también tienen una generosidad natural, y buenas dotes como maestros, tienen la inclinación de enseñar a otros, y por lo tanto, hacen un esfuerzo real y muy honesto por explicar

[12] Aquí conviene recordar que, aunque, a diferencia de sus personajes, Sepúlveda nunca fue soldado ni tuvo relación alguna con la carrera militar, en cambio sí experimentó vivencialmente la guerra en su propia vida, al haber sufrido directamente el horror del asedio y saqueo de Roma en 1527, cuando Sepúlveda vivía ahí.

convincentemente sus ideas y las razones concretas por las cuales defienden esas ideas, en vez de simplemente limitarse a exponer una doctrina rígidamente, como era común entre tantos pensadores escolásticos (o, para el caso, entre tantos ideólogos de épocas posteriores); esto, desde luego, es precisamente lo que constituye el eje del diálogo, ya que las explicaciones detalladas que ofrecen los protagonistas ocupan siempre la mayor parte de las obras filosóficas de Sepúlveda.

Aunque una parte considerable de dichas explicaciones la ocupan los innumerables ejemplos históricos a los que recurre Sepúlveda para ilustrar sus argumentos, es necesario no perder de vista el hecho de que Sepúlveda, de cualquier manera, sigue construyendo, en cada caso, una verdadera argumentación, y no meramente acumulando citas de autoridades, al modo de los malos escolásticos. Para Sepúlveda, lo importante siempre fue el presentar argumentos convincentes, que pudiesen sostenerse por su propio peso, siguiendo una dialéctica demostrativa claramente pensada desde un rigor aristotélico, aunque con el añadido de la retórica ciceroniana, más acorde con el refinamiento estilístico del latín clásico, tan del gusto de los humanistas renacentistas. El uso frecuente de citas, o de ejemplos históricos, en Sepúlveda, no tiene en ningún momento la función de *demostrar* un punto —es decir, sus citas no pretenden apelar a ningún argumento de autoridad, al modo escolástico, ni pretenden tampoco que si una opinión fue expresada por alguna figura relevante del pasado, religiosa o no, entonces esa opinión tenga que ser necesariamente correcta, aun si esa opinión es precisamente la que quiere defender Sepúlveda—, sino que, más bien, sus citas sirven a manera de contraejemplos ante las citas manejadas tradicionalmente, para demostrar que no es verdad que las autoridades morales o intelectuales del pasado defendiesen invariablemente tal o cual posición, sino que bien podían haber manejado otras diferentes; el punto a debatir, sin embargo, sigue estando en necesidad de ser demostrado o refutado argumentalmente. Así, por ejemplo, cuando en los *Diálogos de Demócrates* aparece la cuestión sobre si la guerra es prohibida por el Decálogo, o expresamente denunciada por Cristo o por los Padres de la Iglesia, y ante los numerosos ejemplos en esta dirección, Sepúlveda, a su vez, recurre a su propio conocimiento de las Sagradas Escrituras para proporcionar numerosos ejemplos y citas en la dirección contraria, señalando las ocasiones en que Cristo, los Apóstoles o los patriarcas del Viejo Testamento aprueban claramente el recurso de la guerra, ya sea de palabra o con sus acciones, para dejar en claro que no hay un rechazo definitivo e inequívoco en la religión cristiana a la acción guerrera; sin embargo, esto todavía no demuestra la legitimidad de la guerra, ni las condiciones en que esta

legitimidad podría efectivamente sostenerse, y por lo tanto, Sepúlveda construye sus argumentos con independencia a las citas y ejemplos históricos que ha ofrecido antes, cuya única razón de ser ha sido la de probar que las citas en la dirección opuesta no tienen un carácter definitivo. Esta es, en general, la manera en que Sepúlveda usa las citas y los ejemplos históricos del pasado para reforzar sus argumentos: las citas están ahí para probar un punto —justamente, que las citas de autoridades no son definitivas, porque siempre se pueden citar ejemplos en la dirección contraria—, pero no para sustituir a los verdaderos argumentos filosóficos al debatir una cuestión compleja. En esto, Sepúlveda resulta un pensador claramente moderno (o al revés, claramente influenciado por los valores filosóficos de la Antigüedad clásica; pero, en todo caso, de ningún modo *medieval*).

También el lenguaje de Sepúlveda, en relación a su estilo literario, se aleja por completo del modelo medieval–escolástico. Principalmente, desde luego, por lo ya mencionado antes, acerca de que su elegancia, sonoridad, elocuencia, precisión, claridad, y, en general, su gran calidad literaria, se encuentran en el extremo opuesto a la pesadez tediosa e indigesta de la forma escolástica de escribir; sin embargo, no solamente es eso, sino que hay también fuertes diferencias conceptuales frente al lenguaje escolástico desde la misma concepción sepulvedana de la necesidad de adoptar un *estilo literario*, idea que, desde luego, no existe en los pensadores escolásticos. Esta conciencia del estilo propio se fundamenta, sin duda, en el aprecio de Sepúlveda por la retórica clásica y sus principios generales, y por su deseo de ser convincente, no solamente desde la dimensión intelectual de sus argumentaciones, como pretendían serlo los escolásticos, sino también desde una dimensión emocional que sabe combinar apropiadamente los valores morales con los estéticos precisamente para lograr un efecto emocional en los lectores. Para Sepúlveda, como, en general, para los humanistas, existía una clara relación entre la belleza de la forma y su contenido moral.

Esta relación ha quedado definida ya, en este escrito, por lo dicho anteriormente acerca del carácter inseparable de la *forma* y el *contenido* de toda obra artística o intelectual, y se puede resumir, en el caso de los diálogos filosóficos de los humanistas, con la idea de que la virtud moral solamente puede ser mostrada en una forma apropiadamente bella, que le haga justicia al hacerla evidente a través de un lenguaje elevado y sensible, del mismo modo en que un lenguaje genuinamente hermoso o elevado necesariamente muestra las virtudes del espíritu de quien lo compuso. Así, la elegancia literaria del lenguaje no era para Sepúlveda una simple cuestión de satisfacer un orgullo personal de autor que sabe, y puede, escribir muy bien, sino que, además de lo anterior, era,

sobre todo, una cuestión de carácter moral, ya que esa misma elegancia del lenguaje está mostrando objetivamente una auténtica virtud, tanto del autor que escribe el texto, como del personaje en el diálogo que así habla ante sus semejantes. Si el lenguaje no fuese elevado ni tuviese una auténtica calidad expresiva, el impacto de las ideas expresadas a través de él nunca podría calar en el ánimo de los lectores con la misma fuerza con que lo hace un texto bien escrito.

Otro aspecto decisivo del lenguaje que caracteriza a los *Diálogos* de Sepúlveda es su fidelidad al espíritu literario de la Antigüedad clásica, que se expresa en su obra en varias maneras diferentes. Para empezar, y en un modo realmente muy significativo, su obra entera está escrita completamente en latín.

El uso sistemático del latín por parte de los humanistas, en oposición al uso de las respectivas lenguas nacionales, es uno de los puntos concretos que marcan una diferencia clara e inmediata entre el Renacimiento español y el italiano: mientras que los humanistas florentinos, y en general, italianos, mantuvieron invariablemente una fidelidad incuestionable al latín de la Antigüedad clásica como el vehículo necesario e ineludible para transmitir los valores esenciales de la civilización clásica, los humanistas castellanos, y en general, hispanos, apostaron decididamente por la lengua del pueblo, el castellano, como un medio adecuado y deseable para poder reproducir los grandes valores morales e intelectuales del pensamiento clásico. En general, no resulta excesivo afirmar que la consolidación del Humanismo español como una realidad cultural que marca la transición de la mentalidad medieval a la moderna, está ineludiblemente ligada a la consolidación del castellano como la lengua que hizo posible esa realidad cultural, con su culminación en la riqueza inigualable del Siglo de Oro. Además, en el caso español, el impulso a la lengua nacional no solamente fue una preocupación vital para los humanistas, sino, a la par de lo anterior, una auténtica política de Estado, claramente fomentada por los Reyes Católicos y sus sucesores, y anteriormente a ellos, por Juan II de Castilla, e incluso, remontándonos todavía más en el tiempo, por el mismo Alfonso X *El Sabio*. Así pues, en esta cuestión coincidieron las políticas institucionales que veían en el fomento del uso de la lengua vernácula una serie de indiscutibles ventajas administrativas que a su vez favorecían el proyecto de la consolidación nacional de la monarquía, con el propio proyecto de los humanistas de educar en su lengua natural a la gente para imbuirle los valores morales y culturales de la *humanitas* clásica.

Sepúlveda, sin embargo, se mantuvo al margen de este esfuerzo hispánico en favor de la lengua nacional, y, de entre los grandes humanistas españoles del

Renacimiento, fue prácticamente el único, junto con Juan Luis Vives, que decidió escribir la totalidad de su obra exclusivamente en latín: lo común, en cambio, fue que los humanistas hispanos escribiesen sus obras en ambas lenguas, es decir, que algunas las escribiesen en latín y otras en castellano, dependiendo del público al que iban dirigidas, o bien, que los mismos humanistas se encargasen de hacer la traducción de las obras que habían escrito originalmente en latín a la lengua vernácula, para asegurarse de que también pudiesen ser leídas por el numeroso público lector que no entendía el latín; también hubo casos, aunque menos frecuentes, en que los humanistas hicieron sus traducciones en la dirección inversa, habiendo escrito alguna obra, generalmente más ligera, primero en lengua vernácula, y ante su aceptación y popularidad, o ante la solicitud de algún mecenas importante, sobre todo si era eclesiástico, decidieron hacer su traducción al latín, para que pudiera ser leída también por las personas notables más allá de las fronteras de los reinos hispánicos; y también hubo, en fin, algunos humanistas que desde el primer momento decidieron escribir siempre en lengua vernácula, a pesar de leer ellos a los clásicos en su latín original. Sepúlveda, por lo tanto, resulta una verdadera excepción para el modelo más común de intelectual humanista que trabajaba en España en esa época, al preferir sin ningún titubeo el latín por encima de la lengua vernácula nacional (a pesar, además, de ser Sepúlveda un nacionalista y patriota español muy decidido). Con toda seguridad, la razón de esta posición de Sepúlveda se encuentra en su educación italiana en Bolonia, y a los innumerables puntos de contacto que mantuvo durante toda su vida con el pensamiento humanista italiano y sus ideas concretas sobre el valor intrínseco del latín como vehículo de transmisión del ideal de la civilización clásica[13]. Sepúlveda, por otra parte, nunca se opuso a que sus obras fuesen traducidas al

[13] Desde luego, también resulta igualmente significativo que los humanistas italianos más decididamente a favor de mantener el latín como lengua obligatoria para la transmisión de los valores civilizatorios de la Antigüedad clásica, como Lorenzo Valla o Leonardo Bruni, tuviesen como un sueño utópico la restitución, ni más ni menos, del viejo Imperio Romano, consolidado ahora bajo la Roma de los Papas, mientras que no pocos de los humanistas españoles contemporáneos a ellos, como Antonio de Nebrija, o el propio Sepúlveda, tuviesen igualmente como modelo al antiguo Imperio Romano, con todo y su noción de una lengua imperial que es sinónimo de civilización, pero solamente como una guía oportuna y beneficiosa para aquello que realmente les importaba, que era la realidad concreta del nuevo Imperio Español. Así, los humanistas hispanos no se limitaban, como los italianos, a soñar nostálgicamente con un Imperio del pasado, sino que realmente vivían en un Imperio del presente, y este hecho influyó decididamente en su visión del papel que debe jugar la lengua nacional en la consolidación del Estado. A este respecto resulta muy interesante contrastar la posición, precisamente, de Nebrija y Sepúlveda. Esto, sin embargo, quedará para otra ocasión, en aras de no salirnos por completo del tema tratado aquí, que es el valor humanista de los diálogos filosóficos de Sepúlveda.

castellano, y, de hecho, colaboró de buen grado con sus traductores cuando se presentó la ocasión de ello[14].

En cuanto al estilo concreto de la prosa latina de Sepúlveda, ya se ha hecho notar antes su elegancia, su sonoridad, su elocuencia, y en general, su refinamiento y perfección técnica: tales características corresponden, desde luego, al latín clásico que más admiraba Sepúlveda, el así llamado latín *ciceroniano*, por tomar como su modelo el lenguaje y el estilo característicos de Cicerón. Sin embargo, dentro del movimiento general del *ciceronismo* de los humanistas del Renacimiento sigue habiendo diferentes tendencias y posiciones que es necesario distinguir correctamente antes de analizar la posición del propio Sepúlveda, para poder evaluar ésta apropiadamente en su contexto particular.

Esencialmente, todos los humanistas del Renacimiento, tanto en Italia como en España como en el resto de Europa, estuvieron de acuerdo en el gran valor y calidad que todos veían en la obra de Marco Tulio Cicerón, y por lo tanto, también estuvieron de acuerdo en la indiscutible conveniencia de imitar conscientemente su estilo literario, tomándolo unánimemente como el mejor modelo posible para el discurso humanista que habría de dominar en los nuevos tiempos, para dejar atrás, en forma definitiva, el pasado medieval. Sin embargo, si para la mayoría de los humanistas Cicerón era, en efecto, el *mejor* modelo posible, para otros, en cambio, resultaba el *único* modelo posible. Es decir, mientras que para la mayoría de los humanistas resultaba claro que Cicerón era el más grande prosista de la Antigüedad, y por lo tanto, el mejor modelo posible para tratar de emular su estilo literario, de todos modos seguían teniendo una alta estima por otros grandes maestros de la escritura clásica, como Quintiliano, Séneca, Horacio o Virgilio, y gustosamente seguían también sus enseñanzas estilísticas y retóricas, combinándolas con el ejemplo ciceroniano, aun si siempre se reconocía la primacía de éste; pero, en cambio, había también una corriente humanista de un *ciceronismo* mucho más radical, que juzgaba por completo inaceptable utilizar ningún otro ejemplo, ni estilo, ni espíritu literario, que no fuesen estrictamente los de Cicerón. La polémica sobre esta cuestión que se desató entre los humanistas que seguían a Cicerón como modelo literario principal, pero también aceptaban el estilo de otros

[14] El ejemplo obvio es la traducción del diálogo más famoso de Sepúlveda, *Demócrates*, que Antonio Barba realizó por encargo del Cardenal Francisco de Quiñones pocos años después de aparecer la obra original, de 1534 (la versión castellana de Barba se publicó en Sevilla en 1541), y para la cual, Barba contó con la ayuda de Sepúlveda, a quien consultó con frecuencia, tal como el propio traductor explica en el prólogo de su versión traducida.

autores clásicos, es decir, los conocidos como ciceronianos *eclécticos*, frente a aquellos que exigían una fidelidad exclusiva al modelo de Cicerón, sin mezclarlo con ninguna otra influencia, los llamados ciceronianos *puristas*, dominó en general el debate humanista sobre el uso de la retórica desde la segunda mitad del siglo XV hasta mediados del siglo XVI[15]. En esta cuestión, Sepúlveda tomó partido decididamente por el eclecticismo, ya que, aunque evidentemente Cicerón es su modelo principal y su mayor influencia, también es claramente reconocible (de hecho, el propio Sepúlveda llega a mencionarlo en algunas de sus cartas) la influencia de Quintiliano, Séneca, Horacio, Plutarco, y varios más.

Otro aspecto del *ciceronismo* que generó debates entre los humanistas sobre la pureza de la forma, es la cuestión del lenguaje *puro* contra un lenguaje «contaminado»: aquí, la idea de pureza se asociaba con el uso de un estilo, giros retóricos, expresiones, frases, y sobre todo, de un vocabulario, que fuesen estrictamente aquellos usados realmente por Cicerón en sus obras, sin ningún tipo de agregados posteriores; la «contaminación», por consiguiente, era representada por cualquier término o giro estilístico que hubiese sido agregado con posterioridad al latín de Cicerón. Puesto que entre la época de Cicerón y la época de los humanistas que discutían sobre la pureza de su lenguaje habían transcurrido dieciséis largos siglos, es fácil de ver que la exigencia de aquellos en mantener la lengua latina en un estado de completa pureza ciceroniana, congelada para siempre en la perfección gramatical del siglo I antes de Cristo, equivalía a negar toda la evolución posterior del latín, es decir, toda la historia lingüística del latín medieval y escolástico, y toda adaptación a los tiempos modernos, a la propia actualidad de la época de los mismos humanistas. Esta discusión, en buena medida, es otra variante más de las viejas polémicas humanistas acerca de la defensa de la pureza del latín clásico frente a las alteraciones o simplificaciones del latín medieval, que los puristas invariablemente calificaban de «anacronismos», y que con frecuencia resultaba en agrias disputas al momento de emprender traducciones de textos antiguos, o

[15] Desde luego, en este debate, lo que sobresale son más bien las polémicas que sostuvieron varios humanistas ciceronianos en forma particular, sobre todo en la forma de intercambios epistolares, donde defendían decididamente sus propias concepciones sobre el modelo ciceroniano; entre otras, destacan las confrontaciones entre Lorenzo Valla, ecléctico, con Poggio Bracciolini, puro; entre Angelo Poliziano, ecléctico, contra Gasparino da Barzizza, Guarino da Verona y, sobre todo, Paolo Cortesi, todos ellos ciceronianos puros; entre Giovanni Pico della Mirandola, ecléctico, contra Pietro Bembo, puro; etc. Erasmo de Rotterdam también participó en la polémica, del lado de los eclécticos, y escribió su conocida obra *Ciceronianus* (1528) para burlarse de los ciceronianos puros, a quienes consideraba simplemente serviles.

adoptar principios rectores para la nueva retórica, o discutir una posible teoría general de la traducción, como quedó reflejado, por ejemplo, en la conocida disputa entre Alonso de Cartagena y Leonardo Bruni, a principios del siglo XV, con motivo de la traducción al latín de los textos aristotélicos. En esta cuestión, Sepúlveda de nuevo adoptó una posición moderna, ecléctica, contraria al purismo intransigente, y favorable, en cambio, a escribir siempre teniendo en cuenta, antes que nada, al lector contemporáneo, y a las necesidades expresivas que aparecían en el latín moderno, en pleno contacto con el mundo del siglo XVI, por mucho que su inspiración directa viniese del mundo clásico y de un universo concreto desaparecido muchos siglos atrás.

Por todo ello, el famoso *ciceronismo* de Sepúlveda debe ser entendido en su doble papel de lealtad a su modelo clásico, pero también a su propia época. Es decir, Sepúlveda emuló directamente el estilo de Cicerón, adoptando deliberadamente su forma general y muchas de sus expresiones y particularidades concretas, sobre todo, tratando claramente de alcanzar su elegancia característica; sin embargo, en ningún momento se limitó a usar exclusivamente el vocabulario propio de Cicerón, ni rechazó las expresiones o los términos propios del latín renacentista. Quizás la mejor manera de definir la relación de Sepúlveda con su modelo ciceroniano sea a través de una idea expresada por otro de sus maestros de la Antigüedad clásica, Quintiliano, quien, hablando precisamente de la necesidad de emular a Cicerón, hacía la siguiente diferenciación: la *imitatio* es copiar la forma de una obra que otro ha creado antes; la *aemulatio*, en cambio, es agregar a esa imitación el genio y la personalidad propios de cada nuevo autor, de tal modo que no se quede nunca en una simple copia, sino en una nueva *originalidad* que ha hecho suyo lo copiado, pero agregándole el espíritu y el intelecto personal del nuevo creador. El valor de la *emulación* es que toma la imitación de un estilo como su punto de partida, pero no se deja limitar, ni mucho menos encadenar, por él, sino que lo trasciende, apoyándose en su modelo solamente lo necesario para crear algo sólido, pero también claramente nuevo y diferente. Esto es precisamente lo que logró hacer Sepúlveda al adoptar como propio el estilo ciceroniano.

Con toda seguridad, el principal problema que enfrentó Sepúlveda al adoptar el estilo y el lenguaje característicos de Cicerón fue el de lograr un equilibrio aceptable entre la *forma* expresiva, que corresponde a las imágenes del elegante paganismo politeísta de la Antigüedad clásica, y el *contenido* conceptual de la filosofía de Sepúlveda, evidentemente concebida dentro de los límites del dogma cristiano. Aquí, el apasionado entusiasmo que sentía Sepúlveda por la Antigüedad clásica le hizo muchas veces olvidar precisamente este conflicto irremediable entre dos visiones cosmológicas y existenciales, en

principio, irreconciliables entre sí, y así, dejando de lado la prudencia, utilizar sin ningún reparo expresiones o giros ornamentales explícitamente paganos, en una época en que resultaba verdaderamente arriesgado permitirse semejantes libertades literarias. Así, por ejemplo, el joven Sepúlveda, quien contaba treinta y dos años al escribir su primer diálogo filosófico, *Gonsalus*, en el verano de 1522, sin duda se dejó llevar por su entusiasmo por la Antigüedad clásica al hacer hablar al Gran Capitán y al resto de sus personajes sobre los designios de *«los dioses inmortales»* o al hacerles exclamar, con toda naturalidad, «*¡quieran los dioses!*», tal y como aparece en la primera edición de la obra, aparecida en Roma al año siguiente, en 1523; en cambio, para la segunda edición, la de 1541 (París), el mismo Sepúlveda cambió este tipo de frases a una forma en riguroso singular, para no arriesgarse a desentonar con el obligatorio monoteísmo cristiano que se esperaba de cualquier obra filosófica contemporánea[16]. Sin duda, Sepúlveda se sentía más relajado respecto al paganismo de sus héroes intelectuales de la Antigüedad en sus años juveniles en Italia, de lo que se sintió después, una vez que había vuelto a España, en 1536, donde este tipo de detalles eran observados y juzgados con bastante más gravedad.

En general, se puede afirmar que Sepúlveda, siendo un buen cristiano, de cualquier modo era muy capaz de emocionarse con el vigor pagano que caracteriza al pensamiento de la Antigüedad clásica, y que este claro aprecio por ese espíritu antiguo no le hace, como a muchos de los escolásticos, simplemente apreciar el pensamiento y la filosofía de los antiguos *a pesar* de su paganismo, sino, precisamente, encontrar claras virtudes justo en ese mismo paganismo, y reconocer generosamente estas virtudes de cara al propio dogma cristiano. En ninguna cosa se nota más este aspecto que en los elogios que dedica Sepúlveda a la virtud y al valor del carácter individual, en unos términos que sin duda hacen pensar más en los héroes de la Antigüedad mítica que en los modelos de humildad y autorrestricción cristianos, los cuales, estos últimos, no parecen despertar demasiada emoción en Sepúlveda.

Esto se verá con mayor claridad en el siguiente apartado.

[16] Expresiones como «*diis immortalibus*» o «*dii faxint*», de la primera edición de *Gonsalus*, fueron singularizadas (es decir, cristianizadas) por Sepúlveda para la segunda edición como «*immortali Deo*» o «*Deus faxit*», entre otros ejemplos. Para una relación más detallada sobre estos casos, se puede consultar el estudio filológico y crítico de J. J. Valverde Abril, ya citado, pp. CXCVIII–CXCIX.

§ 3. Las virtudes humanistas en la obra filosófica de Sepúlveda

Los humanistas del Renacimiento valoraban, antes que ninguna otra cosa, la virtud moral. Esta virtud de carácter moral la concebían los humanistas en dos formas distintas, aunque claramente complementarias entre sí: las virtudes concretas que poseía una persona individual en su carácter propio, de acuerdo a sus acciones y características particulares, y las virtudes generales que poseía un pueblo, una ciudad, o una nación, o una época histórica, en un sentido social, de acuerdo a los méritos mostrados por el conjunto humano que abarcaba. Evidentemente, mientras más personas virtuosas hubiese en una ciudad o en una nación, más podrían influir en el conjunto de sus habitantes, en sus normas sociales y en sus leyes, en la educación de sus ciudadanos y en las políticas de sus gobernantes, y, recíprocamente, mientras más y mejor pudieran reflejar la virtud el conjunto de leyes, normas sociales, educación ciudadana y política general de una nación o de un reino, más influiría esto en seguir fomentando la virtud entre las personas individuales, y por consiguiente, cada vez habría más personas virtuosas. Los humanistas, por lo tanto, ponían todo el énfasis en estudiar, explicar y fomentar esta relación recíproca entre las virtudes de los individuos y las de las sociedades, y, en general, en tratar de fortalecer las virtudes ciudadanas por medio de una esmerada educación. Esto es algo particularmente cierto para el humanismo retórico, o *ciudadano*, cuyas principales convicciones, desde luego, eran compartidas por el propio Sepúlveda.

Es aquí, en esta cuestión central, donde también reside la *modernidad* humanista de Sepúlveda. A partir de aquí, buscaré enfatizar este punto, para tratar de disipar, o de contrarrestar, la prejuiciosa imagen que de Sepúlveda han pintado algunos autores, empeñados en restarle méritos al filósofo cordobés —sobre todo si se trata de autores de tendencias o simpatías *lascasianas*— , presentándolo, las más de las veces, como un representante de ideas y formas de pensamiento intolerantes y anticuadas, de corte «medieval» (es decir, justamente de lo que Sepúlveda, definitivamente, estaba más alejado), o, al contrario, presentándolo como un emblema del nuevo «imperialismo» europeo en su vertiente más *inhumana* (lo cual, obviamente, está en contradicción directa con el hecho fundamental de que Sepúlveda es uno de los representantes más visibles y preclaros del Humanismo del Renacimiento). Este tipo de burdas distorsiones de la figura y el pensamiento de Sepúlveda parten, por lo general, del desconocimiento del proyecto humanista en general, sobre de todo de su énfasis en la virtud moral, y, en particular, del ignorar deliberadamente las características abiertamente modernas presentes en el

pensamiento de Sepúlveda como representante claro de ese mismo proyecto humanista. Es una situación equiparable, en realidad, al tipo de prejuicios que siguen manteniendo hasta el día de hoy un buen número de autores, dentro y fuera de España, al querer caracterizar burdamente al Imperio Español que nació con los Reyes Católicos y se consolidó con los Austrias como una empresa de carácter «medieval», con un espíritu «atrasado» y «feudal», cuando es evidente, incluso para una mirada superficial, que ese Imperio, para bien o para mal, estaba precisamente asentando los fundamentos de la Era Moderna, con su énfasis en la perspectiva global, en la pasión por los descubrimientos, y en la movilidad constante, cualidades todas ellas indispensables para poder construir y administrar un Imperio ultramarino, y que se encuentran en el extremo más alejado posible del estatismo y la inmovilidad característicos del feudalismo medieval. Así pues, no es solamente Sepúlveda, sino el mismo espíritu de su época, el que suele ser tan mal entendido por los autores que hoy en día, con tanta ligereza como prejuicios gratuitos, lanzan sin ton ni son los calificativos de «medieval» o «feudal» para pretender caracterizar con ellos a la España del siglo XVI.

Quizás la forma más clara y rápida de entender ese espíritu moderno presente en la obra de Sepúlveda es comenzando por observar la relación que sus ideas humanistas sobre la virtud guardan con el pensamiento católico dominante en su época.

Durante la Edad Media, el pensamiento cristiano dominó toda Europa en una forma bastante uniforme, con pocas posibilidades de imaginar normas morales o modelos de conducta personal que no estuviesen directamente sustentados en todas aquellas convenciones éticas que el discurso de la Iglesia aceptaba como buenas y convenientes, ya fuera porque se basaban en las Escrituras, en la vida o las palabras de Cristo, o en el ejemplo de los santos, mártires y sabios de la Iglesia; además, tampoco existían apenas variantes para estas normas de conducta moral dentro de las diferentes regiones y reinos europeos, ya que su común trasfondo cristiano había creado una cultura moral bastante homogénea, casi sin ninguna posibilidad de salirse del molde común. Así, la idea de la *virtud cristiana* era bastante uniforme a lo largo de toda Europa, y prácticamente invariable para cualquier cristiano, sin importar si se trataba de un sabio o un ignorante, noble o plebeyo, libre o esclavo, o de un burgués citadino o un campesino. El Renacimiento rompió esta unidad, y comenzó a introducir las primeras semillas de individualismo que, a partir del siglo XV, definieron el nuevo perfil cultural y moral de Europa. Los primeros humanistas, particularmente, comenzaron a tomar sus ejemplos morales de la Antigüedad clásica, asumiendo abiertamente posiciones seculares y propias,

independientes de los dictados de la Iglesia, y sustentadas mucho más en sus propias lecturas de los clásicos, y en las reflexiones que esas lecturas despertaban en ellos, que en el simple ejercicio de seguir obedientemente el dogma establecido por la Iglesia. Esto es algo particularmente cierto de los humanistas florentinos, y un tiempo después, de los de las otras ciudades–Estado del norte de Italia. Así, la antigua uniformidad ética cristiana comenzó a resquebrajarse desde el momento en que hubo *humanistas* —es decir, sabios eruditos que reflexionaban sobre los alcances y los límites del espíritu *humano*, y no meramente del espíritu cristiano— que se atrevían a sacar conclusiones propias, a ofrecer sus propias opiniones personales, y a tomar como referencia, e incluso como claros modelos morales, a los héroes paganos de la Antigüedad, asumiendo abiertamente que estos personajes podían brindar enseñanzas tan valiosas (y a veces, más) que los santos y mártires cristianos, o que las palabras de un antiguo filósofo *no* cristiano podían ser equiparadas en su sabiduría, incluso con ventaja, a las palabras de los Padres de la Iglesia.

Desde luego, los humanistas del Renacimiento eran inequívocamente cristianos, y nunca dejaron de serlo; lo que era diferente en ellos, más bien, era que, en primer lugar, ellos tuvieron una mirada mucho más amplia y tolerante hacia el pasado pre–cristiano de Europa, y una curiosidad intelectual por ese pasado que antes de ellos nadie había tenido, y con ello, entendieron cabalmente que los valores morales de los antiguos podían tener un rigor, una honestidad, y un alcance, que perfectamente podían equipararse con las mejores virtudes del cristianismo, y por lo tanto, eran, en sí mismos, valores positivos y duraderos, dignos de ser imitados; y en segundo lugar, debido a lo anterior, comenzaron a mantener una opinión propia, personal, sobre cuestiones morales, y al hacerlo, abandonaron el servilismo irreflexivo antes los dictados de las autoridades eclesiásticas que había sido la norma aceptada hasta entonces, iniciando así, de hecho, el camino hacia la secularización de los siguientes siglos. El Humanismo, por lo tanto, fue definitivo en marcar una nueva época: sin *humanismo* y sin humanistas, jamás habría habido ningún Renacimiento. Como movimiento cultural e histórico concreto, el Humanismo fue sin duda uno de los principales pilares en que se sustentó la Modernidad.

Pero no todos los humanistas fueron iguales, ni las características que asumió el movimiento humanista fueron equivalentes o uniformes en todos los lugares ni en todos los momentos. Los humanistas florentinos, y en general, los italianos, asumieron desde los primeros momentos una posición frontalmente adversa al legado medieval, tratando siempre de minimizar su valor, y de resaltar la oposición existente entre los grandes valores morales, y sobre todo intelectuales, de los grandes sabios y artistas de la Antigüedad clásica, frente al

escaso nivel de los pensadores escolásticos, y en general, medievales. Igualmente, los humanistas florentinos —al menos, los humanistas florentinos *retóricos*— llegaron a defender su propio republicanismo con una pasión que en varios momentos tomó matices abiertamente anticlericales, al hacer una identificación entre la Iglesia y una monarquía absolutista, y luego oponerla a su propio ideal de República (esto, desde luego, en la época anterior a la caída de la República florentina). Por otra parte, también hubo humanistas profundamente cristianos, como Erasmo de Rotterdam, que se sentían especialmente identificados con el cristianismo de los primeros tiempos, es decir, el cristianismo anterior a la consolidación del poder político y económico de la Iglesia, que convirtió al Papa en un auténtico monarca, y a la Iglesia en un auténtico Estado, y que desconfiaban por igual tanto de la Iglesia, por parecerse demasiado a una monarquía demasiado terrenal, como de la República, por su tendencia hacia el secularismo y su propensión al populismo demagógico.

En España, en cambio, el movimiento humanista nunca asumió estas características: ni fue antiescolástico, ni fue anticlerical, ni fue antimonárquico, ni fue «antimedieval» (es decir, pudo tener, como efectivamente sucedió, tendencias intelectuales que en la práctica rompían claramente con la tradición medieval, pero jamás tuvo una actitud de oposición consciente y deliberada ante el pasado inmediato, es decir, el pasado medieval, como sucedió con bastante frecuencia entre los humanistas italianos). O, en otras palabras, el humanismo español nunca estuvo en guerra contra su propio pasado. Y, sin embargo, introdujo cambios tan definitivos en la sociedad hispánica como los que los humanistas de otras naciones de Europa introdujeron en las suyas: los humanistas españoles fueron modernos sin obsesionarse, como los italianos, por serlo.

Lo que los humanistas españoles tuvieron claramente en común con sus pares italianos (o, en general, con los humanistas europeos) fue, antes que nada, su inmensa pasión por la Antigüedad clásica, incluyendo algunos de sus elementos más abiertamente *paganos*, como lo son muchos de sus valores y convicciones morales. No hay ninguna duda de que los humanistas, tanto en España como en otras partes, se sintieron profundamente conmovidos por los innumerables ejemplos que ofrecía la Antigüedad clásica de conductas ejemplares, de hechos heroicos, de muestras insuperables de valor, lealtad, abnegación, amor por la patria, generosidad, disciplina, virilidad, capacidad de sacrificio en aras del bien común, de grandes logros materiales y espirituales, y desde luego, de gran sabiduría, sensibilidad e inteligencia deslumbrante. Así, la capacidad de *virtud* de los antiguos era sencillamente incuestionable y

apabullante, y ningún dogma religioso ni ninguna moral cristiana podía encubrir este hecho fundamental[17].

Sepúlveda, en particular, sintió durante toda su vida una viva fascinación por el mundo antiguo en todas sus variadas facetas, pero particularmente por su sentido de la *virtud*. Sin duda, la virtud moral; la formación para alcanzar la excelencia en la virtud; el desarrollo de un carácter virtuoso; y en general, el virtuosismo auténtico como una actitud permanente ante la vida, fueron siempre los grandes temas fundamentales en la mente de los humanistas del Renacimiento, y Sepúlveda, claro, no fue la excepción en esto. Pero, en Sepúlveda, mucho más que en otros humanistas españoles contemporáneos, esta idea central de virtud tiene resonancias clásicas, y es inseparable de la admiración que sentía el filósofo cordobés por la filosofía aristotélica, la retórica ciceroniana, y el sentido del deber ciudadano de la antigua Roma republicana. Nada de esto se interponía contra la sinceridad de la fe católica de Sepúlveda, pero sí condicionaba esta fe en una forma muy particular, y la llevaba por caminos poco ortodoxos para el contexto de la España ultra–católica de la época. Sin duda, Sepúlveda valoraba mucho más la verdadera esencia de la virtud —es decir, su sentido auténtico, su razón de ser, y su relación tanto con el hombre concreto de carne y hueso, como con el conjunto de la vida social— que el mero cumplimiento formal con el dogma o con el ritual. Para Sepúlveda, claramente, no se trataba de aceptar convencionalmente (como solían hacer los escolásticos, o en general, el clero) que el ser un buen cristiano volvía automáticamente virtuoso a cualquiera, sino, más bien, que sólo aquél que era genuinamente virtuoso podía ser un buen cristiano. Esto, sin duda, ya es un elemento muy claro de *modernidad* en el pensamiento de Sepúlveda.

Puesto que Sepúlveda pasó veintiún años de su vida en Italia, en donde completó su formación académica con algunas de las personas más preparadas e intelectualmente destacadas del pensamiento humanista italiano, es de suponer que este contexto general, y particularmente, la *modernidad* del Humanismo italiano, tuvo una gran repercusión en las ideas y el modo de pensar de Sepúlveda. Sin duda, en Sepúlveda hay una amalgama peculiar de

[17] En el Renacimiento, desde luego, hubiese resultado ridículo para cualquier persona de cierta educación poner en entredicho la capacidad de los antiguos *paganos* para la conducta virtuosa; sin embargo, no hay que olvidar que esa fue precisamente la principal estrategia seguida por la mayor parte de los primeros pensadores cristianos, incluyendo a muchos de los Padres de la Iglesia, quienes se especializaron en negar, contra toda evidencia, o sentido común, que los *paganos* pudiesen ser capaces de cualquier tipo de acción o pensamiento genuinamente virtuoso.

características muy italianas en su forma de ver el mundo, con otras que son profundamente hispánicas.

La parte más italiana en el espíritu humanista de Sepúlveda es indudablemente esa gran admiración por las virtudes morales en el pensamiento clásico, y sobre todo por aquellas virtudes claramente relacionadas con los valores republicanos, el ideal ciudadano y el sentido personal del deber ante la sociedad por encima de la búsqueda incesante de logros o beneficios personales, así como la disposición para reconocer y valorar también los aspectos más abiertamente paganos del carácter humano de los héroes de la Antigüedad, sin permitirse limitar su entusiasmo por la intromisión constante de una moralidad católica excesivamente cerrada a todo aquello que quedase fuera del dogma religioso más ortodoxo, como les sucedía a un buen número de personalidades de la vida pública española de la época, sobre todo si pertenecían al clero.

La parte más claramente española del humanismo personal de Sepúlveda era, sin ninguna duda, su intenso patriotismo, que le hacía elogiar constantemente, por boca de sus personajes en los *Diálogos*, o directamente expresando sus opiniones concretas en su frecuente intercambio epistolar con sus amigos y allegados, las virtudes naturales de la nación española y del pueblo español, tales como su generosidad, su valentía, su espíritu de sacrificio, la sinceridad de su fe religiosa, su determinación, su coraje guerrero, su capacidad para realizar grandes hazañas, y la nobleza de su historia antigua y sus antepasados ilustres. Este patriotismo, además, tenía un carácter muy *moderno*, sobre todo en comparación con su contraparte italiana, pues, mientras que los humanistas florentinos, venecianos, milaneses o romanos tenían un patriotismo muy localista y siempre circunstancial, que les hacía amar específicamente a sus propias ciudades y en su propio contexto contemporáneo, el patriotismo de Sepúlveda, en cambio, sin dejar de sentir un orgullo muy particular por la patria chica cordobesa, se extendía en forma natural a todo el resto de España, a todas sus ciudades y territorios, a ambos lados del Atlántico, a todos los confines del Imperio, y a todas las generaciones pasadas, presentes y futuras de españoles, con un espíritu genuinamente universalista y una perspectiva histórica amplia y profunda. El nacionalismo de Sepúlveda era a la vez espiritual y muy pragmático, con una aproximación mucho más realista, en el fondo, que la de los italianos: mientras estos seguían soñando con la antigua Roma imperial de los Césares, Sepúlveda tenía realmente al Imperio español del siglo XVI como modelo de todas sus reflexiones filosóficas y teorías políticas.

Por otra parte, hay una importante característica que es muy peculiar de Sepúlveda, y que combina pragmáticamente el estilo argumental de su

pensamiento, con su modo italiano de entender las necesidades políticas del Estado moderno, con una espiritualidad moral, más hispánica, que genuinamente desea hacer el bien, no sólo en un sentido religioso, sino, sobre todo, moral. Esta relación entre dos impulsos que fluyen en diferentes direcciones se hace eco, a su vez, de otra confrontación entre opuestos muy claros, como son el realismo aristotélico que siempre rige el pensamiento pragmático de Sepúlveda, y, por otro lado, las aspiraciones éticas y doctrinales que encaminan al dogma católico por senderos y metas con frecuencia demasiado idealizados, y, por lo tanto, muy difíciles de cumplir. Así, Sepúlveda reconoce la necesidad de seguir la guía moral de los mandatos doctrinales de la religión, pero, al mismo tiempo, insiste en que nuestra visión del mundo, y sobre todo, de nuestras propias acciones, siempre debe ser realista y seria; y, por otro lado, y en cierta forma, como consecuencia de lo anterior, insiste también en que se debe buscar hacer el bien, sobre todo con nuestras acciones morales personales, pero simultáneamente, cree también en las necesidades dictadas por la Razón de Estado. Estos dos juegos de tendencias opuestas confrontadas son resueltos por Sepúlveda en un modo razonablemente armonioso, aunque no siempre bien comprendido, ni en su propia época ni en la nuestra.

Por supuesto, sería necesario analizar detenidamente, ejemplo tras ejemplo, la manera en que Sepúlveda logra efectivamente armonizar, o al menos conjuntar, los imperativos de la razón aristotélica, con su característico realismo y su capacidad de observación objetiva del mundo real, con las demandas morales y la visión dogmática de la fe católica. Sin embargo, puesto que la mayor parte de esos ejemplos se relacionan directamente con las ideas de Sepúlveda acerca de la guerra justa, la legitimidad del derecho español para colonizar y evangelizar América, la compatibilidad de la religión cristiana con el oficio militar, y las necesidades pragmáticas del buen gobierno y de la política de Estado, me parece claro que es más conveniente y provechoso discutir esos ejemplos al momento de hablar del gran tema de Sepúlveda y de su pensamiento filosófico, que es, desde luego, la filosofía de la guerra justa. Aquí, por lo tanto, me limitaré a mencionar cómo funciona, en general, el planteamiento de Sepúlveda para compatibilizar su necesidad pragmática de sostener una visión realista de las cosas con las exigencias del idealismo religioso.

Por lo general, Sepúlveda, como buen humanista, comienza sus argumentos considerando las circunstancias y el contexto propios de cada caso en discusión, y así, evita las generalizaciones dogmáticas y contraproducentes. Nunca se le ocurre pensar a Sepúlveda, desde luego, que todos los hombres estén obligados a seguir el mismo camino, o a buscar en la misma manera la salvación de sus

almas, aun aceptando que todos tuviesen, en principio, el mismo deber religioso de actuar de acuerdo a las leyes divinas. Sepúlveda, sencillamente, no tenía espíritu de predicador, ni ninguna inclinación a buscar caminos engañosamente simples solamente para quedar bien con la Iglesia o con los apologistas de la moral cristiana *ejemplar*. De hecho, su propia concepción del valor del ejemplo moral cristiano le permite una gran flexibilidad intelectual —la suficiente para poder adaptarse a las circunstancias de cada caso concreto— al momento de analizar la conveniencia de seguir o no los mandatos religiosos *al pie de la letra*. Para Sepúlveda, un cristiano tiene siempre la obligación incondicional de guiar su vida por los dictados de la Ley divina, así como la de seguir el ejemplo de Cristo, y desde luego, sus palabras; sin embargo, eso no significa que todos los hombres tengan que seguir esos mandatos exactamente en la misma forma: si los hombres no son iguales entre sí —y es un hecho evidente que no lo son, ya que, de entrada, unos son virtuosos, y otros no—, entonces es imposible que actúen *exactamente* en la misma forma. Los hombres, al ser muy diferentes entre sí, y al tener todos capacidades diferentes entre unos y otros, no pueden obrar todos en la misma manera, ni al seguir los mandatos de la religión, ni en ninguna otra cosa: aun si realmente todos se esforzasen en ser virtuosos, no tienen todos ellos la misma capacidad de ser virtuosos, ni la misma predisposición para la virtud ni el mismo talento natural, ni sus circunstancias en la vida son semejantes o equivalentes, y unos encuentran alicientes o escollos muy diferentes de aquellos encontrados por otros. Las circunstancias particulares, sencillamente, terminan siempre por imponerse. (Esto, desde luego, es una tesis profundamente humanista).

Así pues, aunque todos los hombres —los cristianos, al menos— tengan el deber moral y religioso de seguir los mandatos de Cristo, es un hecho que *no todos* pueden hacerlo en la misma manera. Inevitablemente, unos podrán hacer mucho, y otros muy poco. La vida y los hechos de Cristo, por lo tanto, al igual que las vidas ejemplares de los apóstoles y los santos, funcionan como ejemplos *perfectos*, ideales, esencialmente simbólicos, que representan un camino insuperable e inmaculado hacia la vida cristiana *ideal*, que muy pocos podrán seguir realmente. El valor del ejemplo, por lo tanto, radica en poder mostrar un modelo de conducta *ideal* que pueda servir como guía a todo cristiano, en forma general, pero sin pretender por ello querer imponer realmente ese valor general por encima de las circunstancias concretas de cada hombre individual. Perder de vista las circunstancias concretas, como bien sabía Sepúlveda, y en general, cualquier verdadero humanista, era un modo seguro de desentenderse neciamente de la realidad del mundo, y, por lo tanto, de estrellarse contra esa realidad.

Así, las circunstancias en que vive y piensa un Rey, por ejemplo, son enteramente diferentes de las circunstancias en que viven y piensan sus súbditos, quienes no tienen la responsabilidad que tiene el Rey al tomar sus decisiones de garantizar el bienestar de todo el reino. Un campesino, por ejemplo, tiene la obligación de cumplir la ley del reino, de cumplir con sus obligaciones tributarias, y de velar por el bienestar de su propia familia, pero no tiene que asumir las responsabilidades que asume el Rey de cara a todo el reino ni tiene por qué responder ante el conjunto del pueblo, ni ante la historia, ni ante Dios, por los fracasos de sus políticas ni por sus errores de juicio; luego, resulta completamente natural que el Rey, cuya responsabilidad es mucho mayor que la del campesino, y cuyos actos tendrán consecuencias igualmente mucho mayores, necesite tener una mayor flexibilidad de acción que la que permiten las reglas morales simples que le bastan al campesino para resolver correcta y honradamente las circunstancias de su propia vida campesina.

Similarmente, las circunstancias que rodean la vida de un soldado son enteramente diferentes de aquellas que rodean la vida de un monje. Aunque, como cristianos, ambos están igualmente obligados a seguir los mandatos de Cristo, y como hombres honrados ambos están inclinados a ser virtuosos, el tipo de virtud que es apropiada para uno no lo es necesariamente para el otro: la mansedumbre es una virtud en el monje, pero sería enteramente inapropiada para el oficio militar del soldado; del mismo modo, la fiereza en el combate es una virtud específicamente militar que es necesaria para el soldado, pero no para el monje[18]. Sencillamente, no hay una doctrina evangélica única, que valga por igual y en la misma manera para todos los hombres, excepto en sus preceptos más generales y básicos. A todo hombre se le pueda exigir que sea virtuoso, pero no todos tienen que seguir en forma idéntica el mismo camino para alcanzar la virtud.

Lo que le importa a Sepúlveda es dejar muy claro que el monje y el soldado, o cualquier otro hombre, tienen aspiraciones diferentes, debido a sus circunstancias también diferentes, pero *igualmente legítimas*. Es un error muy grande imaginar que el monje, por seguir la regla religiosa de su orden, tiene un mayor mérito —y por lo tanto, una mayor gloria— que un seglar que sigue virtuosamente su propio camino con respecto a la religión. La mayoría de los hombres, después de todo, no están destinados a seguir una vida religiosa, a pesar de tener creencias religiosas; la religión, por lo tanto, solamente puede ser para ellos una guía general, que no puede determinar las acciones concretas

[18] *Gonzalo, o Diálogo sobre la apetencia de gloria. Obras Completas*, Juan Ginés de Sepúlveda, Tomo VI, 32.7, p. 243.

y específicas de sus vidas cotidianas, que no están dedicadas a la religión. Para un monje, o para cualquier otra persona que ha consagrado su vida a la religión, tiene sentido, de acuerdo a las circunstancias concretas de su vida religiosa, seguir al pie de la letra la regla de su orden religiosa, o los mandatos de la Iglesia, o el ejemplo directo que ofrecen la vida de Cristo o las de los santos; para el resto de los hombres, esto no sólo no tendría sentido, sino que sería algo imposible de lograr, o muy problemático, o abiertamente dañino y contraproducente. Así, el monje puede optar conscientemente por seguir el ejemplo de la mansedumbre de Cristo, y vivir bajo la máxima de que, al ser ultrajado, debe «ofrecer la otra mejilla», pero el soldado no tiene esa opción: para un soldado, el *ofrecer la otra mejilla* al sufrir cualquier agresión sería sencillamente una conducta estúpida, que le haría imposible ejercer adecuadamente su oficio. Y no solamente esta opción no es viable para un soldado, sino que, de hecho, para la gran mayoría de las personas, la práctica de una conducta personal basada en la paciencia infinita ante las afrentas sería una pobre elección al momento de querer abrirse paso en la vida y salir adelante con la familia, el trabajo o los compromisos sociales. Lo mismo sucede con la elección deliberada de la pobreza: para el monje, o para algunas otras personas dispuestas a renunciar, por su fe religiosa, a todos sus compromisos sociales, quizás resulte adecuado el regalar o deshacerse de todas sus pertenencias, abandonar a sus familias y lanzarse a una vida de mendicidad, tratando de imitar el ejemplo directo de Cristo y sus apóstoles, pero, claramente, ésta no es una alternativa viable para la inmensa mayoría de las personas, sino solamente lo es para aquellos pocos que tienen una auténtica vocación para la santidad. Para el resto de la gente, el ejemplo de pobreza de Cristo no puede ser sino una simple exhortación general para cuidarse de caer en actitudes moralmente dañinas, como la avaricia, la codicia o la búsqueda excesiva de riquezas materiales, pero no será nunca un verdadero camino para seguir literalmente, y mucho menos podría serlo para aquellos que tienen responsabilidades importantes de gobierno o liderazgo: para un Rey o un Papa, resultaría bastante absurda y grotesca la noción de que un buen día simplemente abandonasen todos sus compromisos, sus posesiones, sus deberes públicos y su responsabilidad ante sus súbditos o sus feligreses para lanzarse a una vida personal de pobreza y mendicidad, como los apóstoles de Cristo, o los monjes mendicantes que siguen su ejemplo al pie de la letra.

La insistencia de Sepúlveda en señalar la inconveniencia de seguir los modelos de vida religiosa para todos aquellos que no se dedican activamente a la religión, o la legitimidad de otros caminos vitales que no pasan por el modelo

religioso[19], se ha interpretado a veces como algo cuestionable, o incluso abiertamente como un modo «engañoso» de pretender justificar una posición ideológica difícil de defender de otro modo, ya que Sepúlveda conecta rápidamente este razonamiento con su argumento general para justificar en términos filosóficos y morales la necesidad de aceptar que puede haber guerras justas: el mandamiento divino *No matarás*, esencial en el Decálogo, no puede tener un valor absoluto, de acuerdo a Sepúlveda, sino solamente general, como una guía moral amplia para conducir la vida cristiana, pero no puede imponerse a la *ley natural*, que sigue el dictado de la ley de Dios, y que permite y garantiza el derecho a defender la vida propia, o la de los seres queridos, ante un atacante, incluso si al hacerlo, se acaba con la vida de éste. Por lo tanto, matar en defensa propia es algo permisible en forma natural, tanto moralmente como de acuerdo a los criterios específicamente religiosos de la ley que rige al mundo, y de aquí a poder extrapolar este razonamiento a la vida de las naciones y los pueblos sólo hay un paso. Así pues, es factible establecer una excepción razonable a un mandamiento religioso, sencillamente porque una cosa es contar con una guía general que rige los principios amplios de la vida cristiana, y otra muy diferente el querer seguir al pie de la letra cada mandato como una orden inflexible de la que nadie se puede separar ni un milímetro, sin considerar sus circunstancias particulares. Para alguien completamente consagrado a la vida religiosa, o incluso, a la búsqueda consciente de la santidad, el rigor extremo con el que se apega a la letra de los mandamientos o al ejemplo de Cristo puede ser algo natural y necesario; para el resto de la gente, no lo es. Pero, como la relevancia de esta parte del argumento se relaciona específicamente con la teoría de la guerra justa, dejaré la discusión de sus pormenores para el momento de discutir justamente la visión filosófica de Sepúlveda acerca de la guerra. Por ahora, lo que me interesa resaltar es la relación de esta idea con los principios humanistas que caracterizan el pensamiento del filósofo cordobés.

Sepúlveda, en efecto, conecta su idea de los «caminos diferentes» y la legitimidad de la independencia frente a los mandatos religiosos con la defensa del concepto de la *guerra justa*, y éste es el motivo por el cual algunos escritores (por lo general, lascasianos, o partidarios del pacifismo a ultranza), le han criticado ocasionalmente en este punto. Sin embargo, lo que normalmente se

[19] Ejemplos de este tipo se encuentran en varias partes de la obra de Sepúlveda, como en *Gonzalo, o Diálogo sobre la apetencia de gloria. Obras Completas*, Juan Ginés de Sepúlveda, Tomo VI, 33.4–33.5, pp. 243–244, o en *Demócrates segundo, o Diálogo sobre las justas causas de la guerra. Obras Completas*, Juan Ginés de Sepúlveda, Tomo III, 2.2, pp. 44–45.

pasa por alto es el evidente sentido humanista presente en este concepto de Sepúlveda, que tiene consecuencias importantes más allá del ámbito de la filosofía de la guerra justa. Son estos valores humanistas los que le dan a la obra filosófica de Sepúlveda una importancia muy especial dentro del contexto general del pensamiento hispánico, y los que le vuelven un auténtico protagonista (por más que esta posición le haya sido negada por la historia en la práctica) del mejor y más sofisticado movimiento intelectual auténticamente *moderno* en la Europa de la primera mitad del siglo XVI. El espíritu humanista de Sepúlveda destaca nítidamente en todos sus escritos, y particularmente en sus diálogos filosóficos, con una fuerza poco común en un contexto general tan claramente dominado por los dogmas religiosos. Véase, como ejemplo, el siguiente pasaje, donde refiere justamente algunos puntos de la cuestión de la que estamos hablando:

> ¿Cuál es la finalidad de tan prolijas palabras? Sin duda dejar claro que la observancia de la religión no está restringida por algunas limitaciones demasiado estrictas, de las que si alguien se apartase, como suelen decir, el ancho de una uña, al punto violentaría la religión cristiana o se haría culpable de un pecado, sino que presenta muy distintas formas de devoción, muestra a cada uno un camino distinto para honrar a Dios y otorga a uno innumerables privilegios que tal vez son negados a otro; en efecto, lo que a uno quizá no se ajusta, en otro se elogia con toda razón[20].

Como se puede observar de inmediato, Sepúlveda no se limita simplemente a argumentar que, por consideraciones meramente pragmáticas, deba aceptarse el principio de que los mandatos religiosos no deben ser seguidos al pie de la letra cuando entran en contradicción evidente con las necesidades prácticas e ineludibles de la vida real —como en el caso del mandato del Decálogo «No matarás» en relación a un soldado profesional en la guerra, o a un hombre cualquiera que defiende su vida contra un atacante que quiere asesinarle—, sino que va mucho más allá de eso, y aboga claramente por una verdadera independencia (que hoy podríamos llamar *secular*) del criterio y capacidad de cada persona para tomar sus propias decisiones morales y seguir su propio camino vital respecto a los dictados de la Iglesia o del dogma religioso. Es decir, Sepúlveda está anteponiendo el *libre albedrío* y la capacidad individual para tomar decisiones propias antes que seguir un simple dictado general religioso o un mandato eclesiástico. Y esto, desde luego, es asumir una posición profundamente humanista.

[20] *Gonzalo*, obra citada, 33.5, p. 244.

Claramente, Sepúlveda defiende una moral católica y respeta la institucionalidad de la Iglesia: su secularidad, por lo tanto, no tiene nada del anticlericalismo que mostraron algunos humanistas florentinos, ni mucho menos nada del desafío teológico de los protestantes alemanes, a los que Sepúlveda combatió ferozmente en algunas de sus obras. El espíritu *secular* de Sepúlveda se manifiesta, en cambio, en su invariable defensa de la capacidad de cada persona individual para tomar sus propias decisiones y seguir su propio camino, a condición de que esta persona obre con honestidad y rectitud general a lo largo de su vida: si una persona es honesta, y acostumbra a comportarse virtuosamente en su vida cotidiana, entonces ni la Iglesia, ni ningún mandato religioso, tienen por qué imponerle ningún camino diferente al que él mismo ha decidido seguir. Sepúlveda, pues, aboga por la autonomía moral del individuo frente a las instituciones y los discursos que representan una visión única, totalizante, impositiva, del modelo *cerrado* de moralidad que pretende valer por igual *siempre,* sin importar las circunstancias particulares. Y si esta visión moral impositiva y monolítica, que exigía una cohesión *sin fisuras* (es decir, sin alternativas o variantes significativas) era la que defendía la Iglesia, Sepúlveda no tenía entonces reparos o dudas para argumentar en contra de este dogmatismo eclesiástico o contra la visión generalizada acerca de la supuesta superioridad moral automática de la vida religiosa frente a otros modos posibles de vida.

El punto defendido por Sepúlveda, fundamentalmente, es que una vida *secular* (desde luego, Sepúlveda no usa este término, pero es la mejor forma de expresar su idea general), si es virtuosa, vale tanto como una vida eclesiástica, o como la de alguien consagrado exclusivamente a seguir el camino marcado por la religión. Incluso, puede ser más importante, aún desde la perspectiva de los intereses de la propia Iglesia o la religión: un monje que pasa toda su vida encerrado en su monasterio, exclusivamente entregado a sus oraciones y ejercicios espirituales, o recorriendo los pueblos pidiendo limosna y haciendo penitencia, en realidad tiene muy poco que ofrecer a la sociedad, o a la misma Iglesia, ya que todo su afán está puesto en su propia relación privada con Dios; en cambio, razona Sepúlveda, un monarca que, desde su propio mundo de poder e intereses no eclesiásticos, defiende la religión, mantiene el bienestar general del reino, protege a todos sus súbditos, o incluso, emprende una guerra *justa* contra los enemigos externos que amenazan a su pueblo, sin ninguna duda cumple una misión más alta y mucho más importante ante la sociedad, ante la historia, ante la misma Iglesia, y finalmente, ante Dios, que todos los monjes sumados.

Aquí, por supuesto, entra de lleno en estas consideraciones la confrontación entre un ideal de vida *contemplativa,* muy propio tanto de la tradición religiosa como de ciertas escuelas filosóficas, y el modelo de vida *activa* promovido por la nueva sociedad burguesa y moderna que comenzó a perfilarse en Europa justamente con el Renacimiento. Este era, desde luego, un tema fundamental para los humanistas, y sobre todo para la corriente del humanismo cívico, o retórico, de claros valores republicanos y centrado en la meta del buen gobierno, de la que el mismo Sepúlveda formaba parte. Para los humanistas, como se ha visto, el ideal de ciudadano ejemplar combinaba ambas inclinaciones, dedicando una parte de su tiempo al estudio y a la reflexión, pero, a la vez, mostrándose igualmente activo e interesado en la vida pública y en el modo de encarar adecuadamente los problemas de su sociedad. Los humanistas valoraban igualmente estas dos inclinaciones humanas, la de la reflexión solitaria y el estudio, y la del compromiso claro con la sociedad y el buen gobierno de la ciudad o el reino, y, por lo tanto, muchos de ellos propusieron como una forma idónea de vida una que fuese capaz de combinar armoniosamente ambas tendencias, alcanzando la virtud precisamente en esa armonía. Sepúlveda, desde luego, compartía plenamente la fe en este ideal, y por eso nunca dejaba pasar la oportunidad, cada vez que ésta se le presentaba, de criticar por igual a los hombres que vivían vidas completamente irreflexivas, incapaces de dedicar ningún esfuerzo al estudio o a la superación personal por medio del aprendizaje, como a los hombres que pasaban sus propias vidas siempre encerrados en sí mismos, devotos tan sólo a su propio mundo de estudio o de oración piadosa, pero sin la capacidad de interesarse en los problemas de su sociedad o en el bienestar de sus conciudadanos. Como he mencionado antes, los protagonistas de los *Diálogos* de Sepúlveda, como el soldado y pensador Gonzalo Fernández de Córdoba, o el filósofo pragmático Demócrates, cumplen cabalmente este ideal humanista, y brillan espléndidamente en él.

Por otro lado, así como el humanismo natural de Sepúlveda le hace desconfiar abiertamente de los religiosos que sólo valoraban su relación con Dios o los mandatos divinos, sin interesarse en ningún momento en el prójimo, pero sintiéndose moralmente superiores exclusivamente por su religiosidad, así también desconfiaba el filósofo cordobés de los nobles que se consideraban poseedores, con un contundente criterio de exclusividad, justamente de la virtud de la nobleza. Sepúlveda fue uno de los primeros pensadores en Europa en desafiar con toda claridad la noción tradicional de la *nobleza* como un asunto de casta o de clase social, como una virtud supuestamente heredable en forma directa de padres a hijos con la misma facilidad automática con la que se

heredaban apellidos, títulos y posesiones materiales. Para Sepúlveda, ni la nobleza, ni ninguna otra virtud, son títulos que se heredan, por la mera transmisión legal de un apellido o la pertenencia a un linaje ilustre, sino condiciones auténticamente presentes, o no, en cada persona individual, como resultado directo de la predisposición de su espíritu a la conducta virtuosa, y desde luego, de sus acciones concretas en la vida. Reducir la *nobleza* a la simple posesión de un título nobiliario, es precisamente negar su carácter virtuoso y rebajarla frívolamente a una simple —y, además, imposible— posesión legal.

La posición de Sepúlveda, sin embargo, dista mucho de ser hostil a los nobles, del mismo modo en que sus reflexiones sobre los distintos modos de vida tampoco son hostiles a los religiosos. De entrada, Sepúlveda reconocía que muchos nobles realmente tenían nobleza, además de otras virtudes; sin embargo, su propia explicación sobre esta realidad se apoya en el valor del ejemplo y la educación, no en una condición abstracta de «nobleza» pretendidamente hereditaria: es muy natural, dice Sepúlveda[21], que los hijos de padres ilustres se esfuercen en emular el buen ejemplo de sus mayores, y que tengan como una aspiración natural en sus vidas alcanzar las mismas virtudes, excelencia y gloria que sus progenitores, o por lo menos, hacer todo lo posible por no desmerecer demasiado frente a ellos, y por ello, es común que los herederos de un linaje ilustre realmente hagan méritos para vivir en una forma que no rebaje su buen nombre familiar. Pero, agrega de inmediato Sepúlveda, tampoco faltan aquellos que, habiendo nacido de cuna ilustre y de nobles antepasados, carecen por completo de cualquier virtud natural, o incluso, son abiertamente viciosos y ruines. Su juicio, en este punto, es bastante severo:

> … es posible observar que la mayoría son tan depravados, cobardes y degenerados, que consideran la nobleza una licencia para faltar al deber. Y quienes disipan al modo de Sardanápalo en el lujo, los burdeles y demás pasiones desenfrenadas los recursos de sus antepasados conseguidos con sus virtudes, que deben ser un medio para el desempeño de las mismas, finalmente entregan su vida a las redes de la indolencia, de la cobardía, y de un infamante ocio. Y lo que es digno de mayor odio, éstos son quienes suelen jactarse, en mayor medida que nadie, del renombre y la nobleza de sus antepasados, que ellos mismos ensombrecen y mancillan con sus deshonrosas acciones[22].

Fundamentalmente, para Sepúlveda un título de nobleza no puede garantizar, en absoluto, que su poseedor tenga efectivamente alguna nobleza real. Y,

[21] *Gonzalo*, obra citada, 36.4–5, p. 247.

[22] *Gonzalo*, obra citada, 36.10, p. 248.

recíprocamente, la falta de un título nobiliario, una noble cuna o un apellido ilustre tampoco indican en ningún modo la falta de nobleza o de cualquier otra virtud en una persona. Para no dejar ninguna duda, Sepúlveda define de esta manera en qué consiste ser noble:

> En definitiva, denomino nobles a los adornados con el más preciado carácter, a los instruidos en ideales nobles, a los que rechazan la infamia y las acciones vergonzosas, y a los que están resueltos a cumplir todo deber, dispuestos a afrontar cualquier prueba de valor[23].

Para Sepúlveda —él mismo, de un origen humildísimo— era particularmente importante dejar en claro que cualquier persona puede aspirar a ser virtuoso, aspirar a tener auténticamente nobleza, sin importar las restricciones contingentes de su nacimiento, su clase social, o su oficio. Sobre todo, cualquier persona puede aspirar legítimamente, por medio de sus propias acciones, a la gloria que trae consigo la auténtica virtud. Esta posición de Sepúlveda, dentro del contexto del mundo social del siglo XVI, no solamente es claramente moderna, sino auténticamente revolucionaria.

También es, por supuesto, una forma profundamente humanista de ver las cosas. Una de las premisas básicas de la moral humanista siempre fue la noción de que uno mismo es el responsable de su propio destino. Esto significaba para los humanistas, fundamentalmente, que cada hombre tiene una responsabilidad *individual* ante su propia formación como persona moral, honesta, que sigue conscientemente un camino recto, que busca activamente una buena educación, que quiere aprender y alcanzar un mejor conocimiento de las cosas, que se siente solidario con sus semejantes y desea realmente el bienestar general de su sociedad, colaborando activamente en ello, y que trata de llevar siempre un modo de vida genuinamente virtuoso, dirigido hacia el bien, pero sustentado siempre en la prudencia, la sensatez y la razón, cuidando siempre que sus acciones, sus palabras, y sus ideas, reflejen auténticamente los valores morales de ese ideal de vida *civilizada*. Es decir, cada persona, si es honesta, se sabe perfectible, y, por lo tanto, tiene el deber de tratar siempre, a través de su conducta personal, de ser mejor: la *humanitas* clásica consiste justamente en esa búsqueda permanente del mejoramiento propio, de tratar conscientemente a lo largo de toda la vida de llegar a ser una mejor persona de lo que uno ha sido antes, pues la misma naturaleza de la *humanitas* impone ese sentido del deber moral que busca la superación personal permanente.

[23] Ibídem, 36.12, p. 249.

Pero, en Sepúlveda, hay algo más: no solamente se trata de ser mejor, de buscar la superación personal constante y de tratar conscientemente de aspirar a una vida virtuosa, rica espiritualmente, y provechosa y útil para la sociedad, sino, además, se trata de buscar la justa y legítima recompensa a todo ello: la *gloria*.

§ 4. La búsqueda de la *gloria* como ideal humanista en Ginés de Sepúlveda.

El valor de la gloria, y la necesidad de buscarla activamente a lo largo de la vida, es el tema del primer diálogo filosófico de Sepúlveda, *Gonsalus seu de appetenda gloria dialogus*, o, para mayor comodidad, llamado simplemente *Gonzalo*. Puesto que Sepúlveda lo escribió cuando apenas pasaba de los treinta años, y puesto que nunca alteró sus ideas básicas sobre este tema, tal como son expuestas en esta obra, sino que, por el contrario, las reafirmó varias veces, resulta entonces bastante seguro poder afirmar que este ideal de gloria sirvió de guía a Sepúlveda a lo largo de toda su vida.

Desde luego, no se trata de la gloria teológica, que es, para un católico creyente, la contemplación directa de Dios en los cielos, reservada tan sólo para los bienaventurados; se trata, para Sepúlveda, de la gloria mundana, es decir, la reputación, fama y honor que resultan de las buenas acciones propias, cuando son conocidas por los demás.

Éste es, sin duda, un concepto fundamental en el pensamiento filosófico de Sepúlveda, y, también sin duda, uno de los más incomprendidos por sus críticos. Con excesiva frecuencia, se ha acusado a Sepúlveda de arrogancia, de orgullo excesivo, o incluso de vanidad, en base a su apasionado elogio de la gloria mundana, como si todo esto llevase directamente a una actitud frívola y particularmente condenable en un filósofo, que no tendría que preocuparse de este modo por las recompensas mundanas a su labor intelectual[24]. Sin embargo,

[24] Hay varios ejemplos de críticas notablemente frívolas a Sepúlveda por este motivo, pero, sin duda, uno de los más representativos es el de Juan Gil, quien caricaturiza por completo el concepto de *gloria* que defiende Sepúlveda, al interpretarlo, simplonamente, como mera búsqueda vanidosa de riquezas materiales y beneficios de cortesano, a pesar de dejar Sepúlveda muy en claro, en el *Gonzalo*, que él no está hablando de esto. El equívoco de Gil resalta particularmente por el hecho de ser él el autor de la introducción histórica al *Epistolario* de Sepúlveda en la edición definitiva de las *Obras Completas* del filósofo cordobés. En ese estudio histórico, Gil menosprecia por completo la noción personal de gloria defendida por Sepúlveda en sus obras y en los hechos de su propia vida, calificándola despectivamente de «manía de grandeza», «aires de grandeza», o «delirios de grandeza», y transformando la noción de Sepúlveda de una gloria sustentada en el honor y la virtud, en un mero deseo de fama y riquezas

el propio Sepúlveda, en *Gonzalo*, así como en varias de sus cartas personales, inequívocamente condena el tipo de vanidad y arrogancia (justamente, la *vanagloria*) que muchos de sus detractores le quieren achacar a él cuando Sepúlveda habla de *gloria*. En cualquier lectura realmente honesta de las palabras de Sepúlveda, no hay modo alguno de confundir estas dos cosas, tan opuestas entre sí: a Sepúlveda no le interesa la simple fama o el éxito, ni las meras recompensas ordinarias —materiales, o de cualquier otro tipo— que puede traer consigo el reconocimiento social, sino algo enteramente distinto, que es la *gloria* de saberse virtuoso y capaz de alcanzar la auténtica excelencia en la vida que uno mismo se ha impuesto, como modelo de superación y perfectibilidad, ante las limitaciones y obstáculos que nos rodean. La gloria de la que habla Sepúlveda, sólo se alcanza siendo excelente, justamente, en el cultivo de nuestra propia *humanitas*, y por eso, necesariamente es una excelencia en la virtud. Esta gloria es, ni más ni menos, el auténtico ideal humanista: la vida que se vive, en forma natural, virtuosamente, como una *praxis* señalada por el cúmulo de todas las nobles acciones que realizamos a lo largo de nuestra vida, y que deja una auténtica huella en la sociedad. Esa huella es la *gloria* de Sepúlveda.

El humanista cordobés definió en una forma muy clara la relación entre la gloria y la virtud, por lo que resulta imposible confundirse en este punto (asumiendo, claro, que se está leyendo a Sepúlveda con un mínimo de objetividad y con un interés honesto y real en entender su posición). Concretamente, Sepúlveda define así la gloria virtuosa que le interesa:

> En suma, no nos confundamos por los equívocos del lenguaje; aunque la significación de gloria parece expandirse muy ampliamente y atañer a cualquier elogio, digo que los varones magnánimos deben anhelar aquella gloria que persigue la virtud y es compañera de las buenas acciones. Ésta es ciertamente, como la definieron varones muy versados, el elogio unánime procedente de los hombres de bien, la voz incorruptible de quienes juzgan con acierto sobre una virtud eminente; una realidad sólida y relevante, no indefinida, no vana, que no descansa en el yerro de los necios, ni se obtiene con osadía ni con otro vicio semejante. (…) No se alcanza la fama a partir de los vicios; el camino de la virtud es el que conduce a la verdadera gloria[25].

materiales. Gil, incluso, se permite especular que, en contra de los datos conocidos sobre la familia de Sepúlveda, y los propios informes contemporáneos sobre su *pureza de sangre* (es decir, su condición de cristiano viejo), quizás en la familia de Sepúlveda hubiese un caso de «estirpe conversa», a juzgar por ese «elogio intempestivo de la riqueza» que caracteriza, según él, a Sepúlveda, y que Gil relaciona, en un modo notablemente desafortunado, con el supuesto carácter judío. Introducción Histórica, Juan Gil, en *Epistolario. Obras Completas* de Juan Ginés de Sepúlveda, vol. VIII, pp. CXLI–CXLIV.

25 *Gonzalo*, obra citada, 28.1–2 y 28.5, p. 238.

Desde luego, es un lugar común declarar que el Humanismo renacentista, o, en general, todo el Renacimiento, con su cambio de énfasis vital al poner al Hombre, como un símbolo que se escribe con mayúscula, en el centro del universo, expulsando de ahí a Dios mismo, es, por antonomasia, la era de la soberbia, de la arrogancia, del orgullo desmedido y del individualismo egocéntrico. En la impresión general que deja semejante interpretación, parecería natural, y muy fácil, asumir que las tendencias negativas que frecuentemente se le achacan a Sepúlveda —la supuesta soberbia, el orgullo «desmedido»— no son sino las características negativas generales de la época, exacerbadas en él, de tal manera que la soberbia y la arrogancia que algunos quieren ver en Sepúlveda, son, además, la soberbia y la arrogancia propias del Humanismo del Renacimiento. Esta noción simplona de la «arrogancia humanista» se suele contraponer a la humildad virtuosa de los frailes, los monjes, y en general, la gente desbordante de fe religiosa —la tendencia general de quienes argumentan de este modo es la de pretender cuestionar la secularidad de la época, o incluso el laicismo de épocas posteriores—, y, en el caso de Sepúlveda, la acusación suele venir de la pluma de los escritores lascasianos, que quieren seguir viendo en Sepúlveda al ser vicioso y mezquino, entregado mercenariamente a la defensa de intereses inconfesables, que pintaba la propaganda de Bartolomé de las Casas a mediados del siglo XVI, en la época de la Polémica de Valladolid sobre los Justos Títulos de España en el Nuevo Mundo y los derechos de los indios americanos. Desde luego, este tipo de diatribas y generalizaciones de brocha gorda siempre han resultado notablemente desafortunadas por su tendencia a la distorsión de las ideas y del pensamiento humanistas, pero, en el caso concreto de Sepúlveda, resultan particularmente injustas. No solamente resulta absurdo que fuese precisamente Las Casas —y hoy en día sus apologistas modernos— la fuente original de la acusación de «soberbia» y «falta de humildad» dirigida contra Sepúlveda (cualquier lector que se acerque a los escritos de Las Casas, y sobre todo a aquellos relacionados con esta polémica, puede comprobar inmediatamente que la *humildad* era una virtud por completo inexistente en el carácter del propio Las Casas), sino que, sobre todo, resulta inaceptable achacarle a Sepúlveda con tanta ligereza una serie de faltas morales que el propio Sepúlveda condenó y denunció inequívocamente en sus obras, sobre las que reflexionó filosóficamente en profundidad, y que niegan abiertamente los valores esenciales que él defendía constantemente.

Desde luego, hay un orgullo personal muy presente en Sepúlveda, como solía haberlo en todos los humanistas. Pero no hay nada «desmesurado» en este

sentimiento. No se puede pasar por alto, sin más, que Sepúlveda era un aristotélico natural, quien tuvo muy presente a lo largo de toda su vida el concepto de la *frónesis* —es decir, la φρόνησις de Aristóteles, la prudencia—, con su énfasis en el valor del justo medio, y, por lo tanto, era enemigo de las desmesuras de cualquier tipo. Sepúlveda, explícitamente, condena el orgullo vanidoso y hueco, que está basado únicamente en la imagen de poder, riqueza o acumulación de cargos y posesiones que los hombres exitosos proyectan ante los demás. Lo que sucede, sencillamente, es que, a diferencia de los moralistas estoicos, o de los Padres de la Iglesia, o de los dogmáticos apologistas de la pobreza, Sepúlveda no condena las riquezas materiales ni el poder, sino solamente la vanagloria necia que confunde el tener estas riquezas con alcanzar la gloria. Pero esto, precisamente, es el resultado de buscar prudentemente el término medio y rechazar, en cambio, los extremos: para Sepúlveda, el obsesionarse con la obtención de riquezas, poder y honores es un exceso en el carácter que resulta nocivo y altamente reprobable, pero no lo es menos el extremo opuesto, es decir, el obsesionarse con el rechazo y la denuncia de toda riqueza, de todo honor o de todo poder. Así, Sepúlveda, después de condenar la vanagloria que se pretende fundamentar en la simple búsqueda de riquezas, de éxito y de elogios de otros, al igual que la verdadera virtud, cuando ésta va acompañada igualmente de un exceso de preocupación por ser reconocida y recompensada, agrega lo siguiente, en boca del Gran Capitán:

> Cualquier actuación mía en guerra o en paz (fuese de la naturaleza que fuese), yo reconozco que desde luego no ha sido merecedora de esos elogios; y la realicé pensando que no debía perseguir ni ansiar ningún bien humano, excepto el honor y la gloria. Y es que el poder, los cargos y las riquezas no se deben rechazar por completo, si se alcanzan, pues asistidos de ellos los varones mejor cualificados realizaron las más ilustres acciones; pero en comparación con el honor y la gloria, de nada valen para un espíritu magnánimo y arrojado[26].

Considerando que este párrafo es la única referencia explícita en toda la obra de Sepúlveda donde éste justifica de alguna manera la obtención de cargos y riquezas, es muy fácil de ver lo equívoco (o, con frecuencia, francamente deshonesto) de querer leer aquí un «elogio intempestivo a la riqueza» o una aprobación de Sepúlveda del afán de enriquecimiento y de poder. (En cuanto al poder, como instrumento del obrar político, desde luego Sepúlveda lo trata en varios otros lugares, y con bastante detenimiento, pero siempre en su relación directa con la búsqueda del bien general de la sociedad y las

[26] *Gonzalo*, obra citada, 19.1, p. 229.

necesidades éticas del buen gobierno, por lo que resultaría igualmente improcedente acusar a Sepúlveda —como, en efecto, se ha hecho frecuentemente— de «obsesión con el poder»). En general, las críticas contra el pensamiento de Sepúlveda no suelen centrarse en las verdaderas ideas y argumentos de Sepúlveda, sino en la exageración deliberada, o a veces en la distorsión completa, de esas ideas y esos argumentos.

Desde luego, es muy fácil hacer una lectura completamente equivocada de un concepto como el de *la búsqueda de gloria*, tan importante para Sepúlveda, y que de por sí invita a la confusión con la simple ambición ordinaria y egoísta de tantos hombres que luchan por abrirse camino en el mundo buscando, ante todo, su propio beneficio, si no se tiene en cuenta, o si se pasa por alto deliberadamente, el carácter virtuoso de la gloria de la que habla Sepúlveda. Esta gloria sepulvedana es completamente inseparable del ejercicio del hacer virtuoso en el mundo, y, por lo tanto, resulta completamente inútil querer asociarla, como han hecho algunos detractores de Sepúlveda, con la búsqueda de riquezas, la ambición desmedida de poder, o el deseo de altos honores oficiales y cortesanos: simplemente, no es de eso de lo que habla Sepúlveda. Lo importante en la idea de Sepúlveda es que es precisamente la búsqueda de gloria lo que mueve al hombre a ser virtuoso, ya que sólo la verdadera virtud puede traer consigo una verdadera gloria: todo lo demás no será sino *vana gloria*, la gloria falsa y hueca de los ricos y poderosos que, sin embargo, carecen de honor.

Quizás la mejor forma de entender la enorme distancia que va de la gloria que el hombre virtuoso puede obtener ante los otros gracias a sus buenas acciones, de acuerdo a la visión de Sepúlveda, respecto a nuestro propio sentido contemporáneo de un individualismo moral pretendidamente autónomo, es comparando la reacción usual de nuestra época frente a las opiniones y juicios morales de otras personas, con aquella de la que habla Sepúlveda: hoy en día, el consejo que normalmente se le da a un amigo, un familiar, un colega, o a cualquier persona preocupada por las decisiones que debe tomar, es el siguiente: «No pienses en lo que diga la gente. Haz lo que tengas que hacer y no te preocupes por el qué dirán. Las opiniones de los demás no deben importarte nunca, sino sólo lo que tú creas que es mejor». El individualismo contemporáneo basa su supuesta autonomía en ignorar las opiniones y juicios valorativos de otras personas, y, de hecho, manifiestamente desprecia a la gente que se preocupa demasiado por las opiniones de otros, considerándola pusilánime, o frívola, al preocuparse tan sólo de «las apariencias». Sepúlveda, en cambio, lo ve exactamente del modo opuesto: para el filósofo cordobés, la actitud de desentenderse por completo de las opiniones

y juicios de otras personas es justamente la causa de la mezquindad, del carácter ruin, de los vicios en general, y, sobre todo, de la corrupción, tanto de la corrupción individual del carácter moral, como de la corrupción social de las acciones públicas. Para Sepúlveda, no hay mayor sostén para la conducta virtuosa a lo largo de toda la vida, que el sentido del *honor*, que es algo directamente relacionado con la búsqueda de la gloria: es el honor personal el que evita que caigamos en las conductas deshonestas, ruines o indecorosas, pues, precisamente, la persona virtuosa no puede permitirse perder su honor *ante los demás*, y por eso evita semejantes acciones o conductas. No es necesario agregar, claro, que nuestra propia época desechó el sentido del honor desde hace mucho tiempo, considerándolo una inútil reliquia de tiempos pasados.

Así, para Sepúlveda, la gloria está ligada a la virtud en dos maneras, ambas definitivas: por una parte, la gloria, sustentada en el sentido del honor personal, evita las peores conductas, al quererse evitar, para conservar la gloria y el honor, la reprobación moral de los demás; por otra parte, el deseo de gloria nos hace buscar la excelencia, para lograr así la aprobación de nuestros pares, y un recuerdo para la posteridad. Ambas tendencias nos ayudan a mantenernos en el camino virtuoso.

En la primera manera, el deseo de conservar la gloria y el honor se vuelve un verdadero sustento de la virtud cuando alguien, sin estar condicionado por sus creencias religiosas, ni las leyes, ni ninguna otra obligación social que le obligue a actuar de tal o cual forma, deja de llevar a cabo acciones inmorales que, sin duda, le hubiesen resultado agradables, convenientes, o de alguna otra manera favorables a sus propios intereses, simplemente porque valora más la buena fama y el respeto que otros sienten por él, precisamente por ser tenido como una persona virtuosa que no se permite caer en tentaciones inmorales. Es decir, para Sepúlveda, la gente que actúa virtuosamente lo hace, fundamentalmente, porque realmente valora el que otras personas sean capaces de apreciar en ellos esa virtud. Por lo mismo, la indiferencia ante la opinión que otros tengan sobre nosotros no es algo deseable, sino todo lo contrario, es un claro gesto de mezquindad y de predisposición a la corrupción[27].

Pero es la búsqueda activa de la gloria la que resulta más interesante, desde la perspectiva humanista, ya que, al depender tan estrechamente de la virtud, se encuentra al alcance de cualquiera que sea genuinamente virtuoso, sin importar su clase ni rango social, ni, en principio, su oficio (aunque es evidente que hay oficios que se prestan mucho más que otros para alcanzar la gloria, o, como se hubiera dicho en tiempos de Sepúlveda, oficios de *mayor nobleza*); por

[27] *Gonzalo*, obra citada, 16.2–17.2, pp. 227–228.

lo tanto, es una noción de gloria que representa un mayor sentido de justicia respecto a la recompensa que puede esperar en el mundo una persona que no solamente es virtuosa, sino también talentosa. Aquí, sin duda, de nuevo entra en juego el valor de la retórica, y la importancia que los humanistas daban a la forma bella, ya que el poder dominar y crear esta belleza es, sin duda, otra forma de virtud, y por lo tanto, un gran artista, o un gran poeta, pueden alcanzar por medio de su arte, la excelencia, y con ella, la virtud, y con la virtud, la gloria. Ninguna cuna humilde puede privar al artista, al literato, o al filósofo de talento, de la justa gloria que merece su excelencia, como bien sabía el mismo Sepúlveda.

Si la búsqueda de la gloria es un impulso para el cultivo de la virtud, también lo es para el arte. El propio Sepúlveda citaba a Cicerón aquí: *«El honor alimenta las artes, y la gloria inflama a todos al cultivo de las mismas»*. Desde luego, hay una satisfacción profunda en Sepúlveda al considerar su propio camino hacia la gloria, de la mano de su propio talento y conocimientos, de su erudición clásica, de su refinado manejo del lenguaje, de su brillantez técnica. No hay arrogancia alguna en esto, sino tan sólo conciencia del propio valor. El esmerado estilo de Sepúlveda, con toda su perfección formal y su pulcritud clásica, habla por sí mismo, sin necesidad de comentarios obvios por parte de su autor, de la importancia que él le otorgaba a la retórica, a la elegancia y precisión del lenguaje, y a la clara exposición de las ideas. Como con otros grandes humanistas de su época, es la dedicación a la excelencia la que habla más que cualquier otra cosa del ideal de perfección en el que creía Sepúlveda. Es lo que se reconoce de golpe al ver los manuscritos originales de los humanistas y comprobar sus múltiples cambios, correcciones y enmiendas sobre sus textos hasta no terminar con la versión más perfecta de que fuesen capaces. Hay un ejemplar, por ejemplo, de la *Exposición del Libro de Job*, de Luis de León, que todavía se conserva en la biblioteca de la Universidad de Salamanca, que muestra con toda claridad el minucioso proceso de depuración y corrección de su escritura que seguía Fray Luis, muy evidente en la prosa (ni siquiera estamos hablando de poesía aquí) de la parte final, autógrafa, del libro. Sólo a los humanistas les preocupaba de esa manera, en aquellos tiempos, escribir tan bien. Y, ciertamente, no por un simple afán estético, ni mucho menos por perseguir una mera imitación de los clásicos, sino, principalmente, por buscar la auténtica excelencia. (Y con ella, como diría Sepúlveda, la gloria).

Sepúlveda, sin duda, fue un hombre ambicioso. En general, todos los humanistas lo fueron. Pero la suya fue siempre una ambición productiva, enriquecedora, claramente valiosa. El mismo Sepúlveda estaba muy consciente de esto, y de lo fácil que era malinterpretarlo, y así, al preguntarse sobre si acaso

la ambición es un defecto moral, él mismo se apresura a responder: sí, lo es, si entendemos por ambición el buscar constantemente los simples elogios de los demás, el buscar la popularidad en forma necia, el complacerse con los aduladores, o el buscar siempre sobresalir frente a otros, pero por pura vanidad o frivolidad. Todo eso es propio de los necios. Pero ambicionar la verdadera gloria no tiene nada que ver con ese triste comportamiento. La gloria auténtica sólo puede ser alcanzada a través de la virtud, y, por lo tanto, no representa ninguna otra recompensa más que la virtud misma[28].

§ 5. Epílogo

Sepúlveda, y en general el Humanismo cívico, decidió conscientemente dejar atrás los valores medievales del culto a la pobreza, la humildad, el recogimiento, el aislamiento del mundo y la meditación, y en vez de eso se decidió claramente por la práctica de la vida activa, el ejercicio de las armas, la política y las artes, la guía moral de la Historia, el amor por la cultura clásica y sus valores morales, el patriotismo, la búsqueda de la gloria personal, y la idea de que el perfeccionamiento y educación de cada persona individual, están ligados con el progreso y bienestar de la sociedad en su conjunto. Sin duda, Sepúlveda jugó un papel importante, en su momento, en el camino hacia la secularización del pensamiento, pues, a pesar de que él siempre conservó la fe en el papel bienhechor de la religión sobre la sociedad, y en todo momento respetó su doctrina, no hay ninguna duda de que para él, el pensamiento de los antiguos filósofos clásicos, como Aristóteles o Cicerón, valía tanto, o más, que el de cualquier pensador cristiano, y los valores morales representados en ese pensamiento, valían tanto, o más, que cualquier doctrina eclesiástica, y desde luego, sus *Diálogos* no dejan de señalar este hecho una y otra vez.

Al final, sin duda, Sepúlveda pagó muy cara su férrea determinación por mantenerse fiel a sus ideales. No hay ninguna duda de que las calumnias y ataques personales que tuvo que soportar a partir de su enfrentamiento con Bartolomé de las Casas, hicieron eco en otras personas, y sobre todo en la Orden de los Dominicos, no tanto por su posición concreta frente al debate en torno a los Justos Títulos de España en América o los derechos de los naturales, o siquiera en torno a la guerra justa (la posición de Sepúlveda en todos estos temas no era demasiado diferente, después de todo, de la sostenida en su momento por Francisco de Vitoria, sin duda alguna, el más respetado de los teólogos–filósofos de la Escuela de Salamanca, y una enorme figura de

[28] *Gonzalo*, obra citada, 21.5, p. 232.

autoridad dentro de la Orden de Predicadores), sino, más bien, por su desafiante negativa a reconocer la *autoridad* moral e intelectual de los maestros de la Orden de Santo Domingo, o en general, de la Iglesia, e insistir en debatir con ellos cada punto en cuestión. Cuando el más polémico de los *Diálogos* filosóficos de Sepúlveda, el *Demócrates Secundus,* fue censurado (por presión de Las Casas) tanto por la Universidad de Salamanca como por la de Alcalá de Henares, ambas controladas por los Dominicos, Sepúlveda se indignó sobremanera, y desafió abiertamente a sus teólogos a que le señalaran en qué parte de su obra podía haber incurrido Sepúlveda en un error teológico o filosófico, o una mala interpretación de las Sagradas Escrituras, o en cualquier error argumental. Esto llevó a un largo debate entre Sepúlveda y los Doctores de Salamanca, en especial, Melchor Cano, quien era, después de la muerte de Vitoria, sin duda alguna la mayor figura de autoridad en Salamanca.

A los teólogos de Salamanca les molestó sobremanera que Sepúlveda, con toda su erudición clásica y filosófica, pretendiera saber mejor que ellos cómo interpretar asuntos de relevancia teológica tan delicados y sutiles como los que estaban en juego, y, sobre todo, que, para hacerlo, se valiera de la autoridad filosófica de Aristóteles y otros pensadores no cristianos. A Sepúlveda, por su parte, le parecía indignante que los religiosos salmantinos, por muchos conocimientos que tuviesen, pretendieran cuestionar y juzgar sobre materias en las que, sencillamente, no podían tener una erudición comparable a la de Sepúlveda (de hecho, con el único teólogo salmantino con el que Sepúlveda aceptó debatir con detalle fue con Cano, al suponer que sería el único que podría estar a su altura)[29]. El debate, desde luego, estaba condenado al fracaso, ya que ni los Doctores salmantinos aceptaban la autoridad de Aristóteles por encima de las enseñanzas de las Sagradas Escrituras, ni Sepúlveda aceptaba la autoridad de los teólogos por encima de su propia visión filosófica humanista. Aquí, sin duda, queda un claro ejemplo de la brecha que empezaba a abrirse inevitablemente entre el pensamiento secular y la autoridad de la Iglesia en esos años.

Por supuesto, Sepúlveda fue derrotado al final, pero no por haber logrado los Dominicos refutar sus argumentos, sino, simplemente, porque eran ellos, y

[29] Hay una serie de cartas, comenzando a partir de diciembre de 1548 (es decir, un año y medio antes del debate en Valladolid entre Sepúlveda y Las Casas), cruzadas entre Sepúlveda y Melchor Cano, que dan una idea precisa de la difícil relación entre ambos intelectuales, y la desconfianza mutua que sentían en aquellos meses. Las cartas aparecen en el *Epistolario*, en *Obras Completas*, Juan Ginés de Sepúlveda, vol. IX, tomo I.

no Sepúlveda, quienes se encontraban en una posición de poder y autoridad. La prohibición contra el *Demócrates Secundus* se mantuvo.

Y, muy significativamente, cuando al final los Doctores salmantinos no pudieron encontrar nada que censurar o castigar en los argumentos contenidos en el *Demócrates*, ni pudieron demostrar que Sepúlveda hubiese incurrido en error alguno, de todos modos, dictaminaron que la obra de Sepúlveda fallaba, sencillamente, por ser un *diálogo* filosófico, es decir, una obra *literaria*, sin la necesaria seriedad de un verdadero tratado escolástico[30]. En otras palabras, no pudiendo encontrar objeciones genuinas ante el *contenido* de la obra, se castigaba de todos modos su *forma*, con fidelidad impecable a la mentalidad de la Escolástica dominante. El Humanismo, de nuevo, terminó confrontado por las limitaciones del racionalismo impositivo.

[30] Al respecto, en la *Biografía de Juan Ginés de Sepúlveda. Obras Completas*, vol. XVII, p. 309, Santiago Muñoz Machado explica que las Actas de la evaluación se conservan todavía en la Universidad de Salamanca, con el dictamen de la comisión teológica presidida por Melchor Cano desde noviembre de 1547, hasta su informe final, el 16 de julio de 1548, y sobre este punto dice lo siguiente: «*Finalmente, la comisión dictaminó que el* Demócrates *era un libro retórico, escrito en forma literaria, que no seguía el método académico de la* quaestio. *Esta valoración descalificaba la estructura de la obra, pero también, en cuanto al fondo, condenaba la utilización, para resolver el problema de la guerra justa, de la doctrina de la esclavitud natural, tomada de la* Política *de Aristóteles*».

REFERENCIAS

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de (1535). *Democrates sive de Honestate Disciplinae Militaris Dialogus*. Roma [Trad. cast.: *Demócrates, o Diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*. Traducción y notas de Ignacio J. García Pinilla. Edición crítica de Julián Solana Pujalte. *Obras completas*, Tomo XV. Pozoblanco, Córdoba: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2010].

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de (1547). *Democrates Secundus, sive de iustis belli causis*. (publicación no autorizada por las autoridades de la época). [Trad. cast.: *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de la guerra*. Traducción y edición crítica de A. Coroleu Lletget. Estudio Introductorio de J. Brufau Prats. *Obras completas*, Tomo III. Pozoblanco, Córdoba: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997].

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de (1550) *Apologia pro Libro de iustis belli causis*. Roma. [Trad. cast.: *Apología en favor del Libro sobre las justas causas de la guerra*. Traducción y notas de Ángel Losada. Edición crítica y estudio introductorio de A. Moreno Hernández. *Obras completas*, Tomo III. Pozoblanco, Córdoba: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997].

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de (1523) *Gonsalus seu de appetenda gloria dialogus*. Roma. [Trad. cast.: *Gonzalo, o Diálogo sobre la apetencia de gloria*. Traducción, edición crítica y estudio introductorio de J.J. Valverde Abril. *Obras completas*, Tomo VI. Pozoblanco, Córdoba: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2001].

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de y Bartolomé de LAS CASAS (1975). *Apología. De Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas. De Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Textos originales de 1550/1551. Traducción al castellano, introducción y notas de Ángel Losada. Madrid: Editora Nacional.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de (1557). *Epistolarum*. Salamanca. [Trad. cast.: *Epistolario*. Edición crítica, traducción e introducción filológica de Ignacio J. García Pinilla y Julián Solana Pujalte. Introducción de Juan Gil. *Obras completas*, Tomo VIII. Pozoblanco, Córdoba: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2007].

MUÑOZ MACHADO, Santiago (2012). *Biografía de Juan Ginés de Sepúlveda*. Prólogo de Francisco Rico. *Obras completas*, Tomo XVII. Pozoblanco, Córdoba: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco.

NOTES ON CONTRIBUTOR

JORGE ROARO es Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad de Salamanca, España, con una tesis sobre la concepción filosófica de la guerra justa en el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Sus principales áreas de interés son el Humanismo renacentista español, la crítica humanista de la cultura, la filosofía e historia del arte, la filosofía del lenguaje, la relación entre literatura y filosofía, la reflexión sobre el problema filosófico de la guerra, y los dinosaurios. Es co-editor de la revista filosófica *Disputatio*.

CONTACT INFORMATION

Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca, Campus M. Unamuno FES, 37007 Salamanca. e-mail (✉): jorge.roaro@gmail.com

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Roaro, Jorge (2019). «Retórica y valores humanistas en los *Diálogos* de Juan Ginés de Sepúlveda». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 10: pp. 00–00.