

# *El enfrentamiento con Erasmo en el Gonsalus de Ginés de Sepúlveda*

Antonio ESPIGARES PINILLA

## RESUMEN

El diálogo *Gonsalus* (Roma 1523) es una de las primeras obras de Juan Ginés de Sepúlveda. A pesar de estar hoy día prácticamente olvidada, constituye un interesante testimonio de las principales preocupaciones que habrían de centrar la posterior tarea intelectual de su autor: la cuestión de la guerra y la compatibilidad de la milicia con la moral cristiana. Asimismo, representa un claro ejemplo del enfrentamiento con las ideas de Erasmo.

## SUMMARY

The dialogue *Gonsalus* (Rome 1523) is one of first works by Juan Ginés de Sepúlveda. Although it is nowadays nearly forgotten, it is in itself an interesting testimony of the main worries where the later intellectual task of its author was based on: the topic of the war and the compatibility of the *militia* with the Christian morals. Likewise, it stands for a neat example of the confrontation against the ideas of Erasmus.

## DOS MENTALIDADES OPUESTAS

Como es bien sabido, las relaciones entre nuestro humanista cordobés Juan Ginés de Sepúlveda y Erasmo de Rotterdam nunca pasaron de un frío respeto y en algunos temas concretos llegaron a la abierta confrontación. Aunque nunca se conocieron personalmente, entre 1532 y 1536, año de la muerte del humanista holandés, se intercambiaron un total de ocho cartas centradas en tres temas: la enemistad de Erasmo con Alberto Pío, el amigo íntimo de Sepúlveda, la polémica de Erasmo con López de Stúñiga y la exégesis de algunos pasajes del Nuevo Testamento.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. A. Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su «Epistolario» y nuevos documentos*, Madrid 1973, pp. 74-81 y J. Solana, *Juan Ginés de Sepúlveda. Antiapología en defensa de Alberto Pío frente a Erasmo*, Córdoba 1991, pp. 15-36.

La poca simpatía que sentía Sepúlveda hacia Erasmo se nos hace patente en varios testimonios. Empezó con el escaso gusto que produjo a nuestro humanista el tono de las palabras elogiosas que le dirigió Erasmo en el *Ciceronianus* (1528), tras la publicación del *De fato et libero arbitrio* contra Lutero de Sepúlveda en 1526<sup>2</sup>. Pocos años más tarde, en 1533, escribió una carta al erasmista Alfonso de Valdés lamentando el excesivo prestigio ganado por aquél entre los españoles, que leían sus obras como si fuesen “oráculos” (*Erasmum quasi numen par Dianae Minervaeque suspicis, et eius scripta dictataque velut oracula legis. At ego in ea regione multos annos cum viris doctissimis et eloquentissimis, quorum laudem aemulari soleo, vixi, ubi longe aliter, certe non tam magnifice de Erasmo docti homines, quam tu multique nostrae gentis vel sentiunt vel loquuntur.*)<sup>3</sup> Efectivamente, en palabras de Marcel Bataillon, Erasmo a la sazón, a diferencia de lo que ocurría en gran parte de Europa, en Italia “no es más que un humanista entre muchos otros”<sup>4</sup>. Por último, donde más nítidamente apreciamos el juicio que merecía a Sepúlveda toda la obra en general de Erasmo es sin duda en *De rebus gestis Caroli V* cuando cita la muerte del humanista holandés. Tres rasgos la definen:

1. Ha sido sobrevalorada, tal como ya había denunciado en la carta que acabamos de comentar (...*cuius nomen diu, dum viveret, adeo fuit multorum vocibus celebratum, ut homines nihil nisi de Erasmo loquerentur, utique trans Alpes; nam Itali non tantopere eius vel doctrinam vel eloquentiam demirabantur.*)

2. Hay un exceso de acritud. Muchos de sus libros han sido inspirados por el dios Marte (*Plurimos libros edidit, partim suos suoque Marte lucubratos, partim alienos...*)

3. Por último, y ésta es sin duda la acusación más fuerte, sus escritos han sido la semilla del luteranismo (...*quae mala [sus mofas a los prelados] multi viri graves, eruditi et religiosi non dubitaverunt seminaria Lutheranarum insaniarum fuisse confirmare.*)<sup>5</sup>

Aparte de controversias puntuales de mayor o menor interés, existió una cuestión de enorme trascendencia política y moral en la que las muy distintas mentalidades y talentos de Ginés de Sepúlveda y de Erasmo chocaron frontalmente: el problema de la paz o, si se quiere, de la licitud de la guerra.

Desde sus primeras obras, la apología de la paz es una constante en la producción de Erasmo. No entiende las guerras entre príncipes cristianos y mucho menos aquellas en las que se ve involucrado el Pontífice. Cuando en 1506 viaja a Italia desde Inglaterra, siente un gran rechazo hacia toda la actividad militar

<sup>2</sup> *Ibid.* pp. 307-309.

<sup>3</sup> Todas las referencias a la obra de Ginés de Sepúlveda están tomadas de la edición de la Real Academia de la Historia (*Opera*, Madrid 1780). Para conocer las circunstancias que rodearon la realización de esta gran edición puede consultarse el trabajo de L. Gil “Una labor de equipo: La Editio Matritensis de Juan Ginés de Sepúlveda” *CFC* 3 (1975) 93-129. Recogido también en el volumen *Estudios de humanismo y tradición clásica*, Madrid 1984, pp. 127-162. La carta mencionada se halla en vol. III, libro II, ep. 6, p. 122.

<sup>4</sup> *Erasmo y España*, México 1950, p. 407.

<sup>5</sup> Cf. *Opera*, vol. I, libro XV, cap. XXXI, p. 467.

desarrollada por el Papa Julio II. En una carta escrita el 17 de Noviembre de ese mismo año desde Bolonia y dirigida a Jerónimo Busleiden denuncia el clima bélico reinante en Italia y afirma que el Pontífice “hace el papel” completo de Julio, es decir, lo compara con Julio César (...in Italia mire frigent studia, feruent bella. Summus Pontifex Iulius belligeratur, vincit, triumphat, planeque Iulium agit.)<sup>6</sup>

Esa misma crítica al belicismo de los Papas continúa en la *Stultitiae laus*, dedicada a Tomás Moro y editada en 1511. El grueso de sus escritos en defensa de la paz aparece en el trienio que va de 1515 a 1517 y lo constituyen los *Adagia* (1515) - sobre todo el titulado *Dulce bellum inexpertis* -, la *Institutio principis Christiani* (1516) y en especial la *Querela pacis* (1517).

A partir de esta fecha la voz de denuncia de Erasmo cae en un largo silencio, que coincide con las rivalidades entre Francisco I y Carlos V. ¿Estaba decepcionado al comprobar el escaso efecto de sus constantes llamadas a la paz? En cualquier caso existe un dato significativo: mientras que en la *Querela pacis* la paz se “queja” de los ataques a que se ve sometida, en la edición de Colonia de 1528 de los *Colloquia* aparece el titulado *Caronte*, en el que la paz ya no se lamenta, sino que está muerta, víctima principalmente de los consejeros de los reyes.

Muy distinta es la trayectoria intelectual de Ginés de Sepúlveda, veinte años más joven que Erasmo, por la misma época en que éste realizaba sus firmes apologías de la paz. De 1515 a 1523 estudió nuestro humanista como becario en el Colegio de San Clemente de Bolonia, donde consiguió el título de doctor en Artes y Teología.

Al acabar marcha a Roma, donde publica el *Gonsalus*, diálogo del que nos ocuparemos más adelante. Allí vivió en 1527 el saqueo por las tropas españolas. En 1529 desembarca en Génova el Emperador para hacerse coronar en Bolonia por el Papa Clemente VII. Sepúlveda, que había acudido a recibirle, pronuncia la *Cohortatio ad Carolum V ut bellum suscipiat in Turcas*.<sup>7</sup> Con el Emperador había llegado Alfonso de Valdés, que conoce entonces a Sepúlveda. Entre ambos debió surgir la polémica sobre la licitud de la guerra y fruto de ella nació una de las obras más relevantes de nuestro humanista, el *Democrates seu de convenientia militaris disciplinae cum Christiana religione*, editado en Roma en 1535.

En el prólogo de este primer *Democrates* nos cuenta Sepúlveda que fueron las constantes guerras con los moros la causa de que los nobles cristianos se despreocuparan de las tareas intelectuales, pero que, lograda la paz, muchos caballeros tratan de alcanzar la gloria de sus antepasados mediante la actividad literaria. No obstante, observa que muchos de ellos se ven atormentados a causa de una serie de prejuicios o escrúpulos de tipo religioso causados por *qui studio*

<sup>6</sup> Cf. P. S. Allen, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Oxford 1906-1958, vol. I, p. 435.

<sup>7</sup> Recordemos que Erasmo, que en el *Adagium* denominado *Dulce bellum inexpertis* había condenado la guerra incluso contra los turcos, más tarde tuvo que matizar ese primer rechazo en la *Consultatio de bello Turcico* (1530).

*rerum novarum inflammati magnos hac memoria tumultus in Dei Ecclesia concitarunt.*<sup>8</sup> Las “novedades” que esos *studio rerum novarum inflammati* han tratado de conculcar en la mente de los cristianos y que Sepúlveda denuncia a continuación son dos: la incompatibilidad de la milicia con la religión cristiana y la ilicitud moral del deseo de gloria.

## EL GONSALUS

A continuación examinaremos cómo ambos temas, fuente de polémica con un erasmista como Valdés, ya habían sido tratados por Sepúlveda en una de sus primeras obras, el *Gonsalus seu de appetenda gloria*. Así pues, aunque cada una de dichas cuestiones da título a su correspondiente diálogo (*Democrates seu de conventientia militaris disciplinae cum christiana religione* y *Gonsalus seu de appetenda gloria*), en una y otra Sepúlveda aborda conjuntamente los dos problemas, pues para él son las dos caras de una misma moneda: desear la verdadera gloria es moralmente lícito y el militar que combate en una guerra justa alcanza esa auténtica gloria, no sólo moralmente lícita sino incluso deseable.

Como ya hemos señalado, Sepúlveda publicó el *Gonsalus* en Roma en 1523<sup>9</sup> y, a juzgar por las primeras palabras de la presentación, parece que la obra pudo haberse redactado durante el verano de ese mismo año, después de su salida del Colegio de San Clemente de Bolonia. La dedicatoria va dirigida a D. Luis Fernández de Córdoba y a su esposa Elvira, duques de Sessa, lo que explica en parte que Sepúlveda diese el título de *Gonsalus* a su diálogo, pues fue precisamente D. Gonzalo de Córdoba el personaje al que los Reyes Católicos concedieron en 1507 el título de duque de Sessa.

Desde el punto de vista del contenido, el diálogo tiene una clara estructura: una *praefatio*, una primera parte (cap. I a XVIII) de presentación del problema y otra segunda (cap. XIX a XXXVII) en la que se halla el núcleo ideológico de la obra. En esta segunda parte Sepúlveda, por boca de Gonzalo, va refutando una a una las cuatro objeciones que se han hecho a la licitud moral del deseo de gloria: que perseguir la gloria es propio del hombre ambicioso, que el término *gloriosus* aplicado al militar es un insulto, que el deseo de gloria es el motivo de muchas guerras y, por último, que también es incompatible con la moral cristiana, como constantemente afirman *qui religionem Christianam sanctius colunt*.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Opera*, vol. IV, p. 225.

<sup>9</sup> Aparte de esta primera edición, el *Gonsalus* fue publicado, junto con otras obras del mismo autor, en París (1541) y Colonia (1602). Nuestras referencias al texto, como ya se ha apuntado, están basadas en la edición de 1780 de la Real Academia de la Historia (Cf. nota 3). El *Gonsalus* se halla en el vol. IV, pp. 185-220. Asimismo, la división y numeración de los capítulos, inexistentes en la primera edición, corresponde a la mencionada de 1780.

<sup>10</sup> p. 203. Bajo esta denominación Sepúlveda tanto puede aludir a Padres de la Iglesia como Santo Tomás o San Agustín, a escritores eclesiásticos contemporáneos y seguidores de las diversas tendencias de espiritualidad que se desarrollaron en la Iglesia española en la primera mitad del siglo XVI o, muy probablemente, a las grandes figuras del humanismo como Erasmo o Vives. En la obra de todos ellos es lugar común el desprecio hacia la gloria humana.

Además de refutar esas cuatro objeciones básicas, Sepúlveda irá haciendo a lo largo del diálogo una serie de interesantes reflexiones relacionadas con el tema central que también acapararon la atención de los humanistas del momento: el deseo de gloria y el carácter español, ese mismo deseo de gloria como motor del progreso de las sociedades, la contradicción entre la vida y la obra de los filósofos en torno a esta cuestión, la gloria como estímulo de la actividad literaria, el problema de la nobleza hereditaria, etc... Todo ello hace del *Gonsalus* una obra de enorme interés.

Todas las ideas que defiende Sepúlveda por boca de Gonzalo y que, como veremos, eran motivo de disparidad con las sostenidas por Erasmo, obedecen a los dos núcleos temáticos que ya hemos mencionado: por un lado, el deseo de gloria y la actividad militar y, por otro, su presunta incompatibilidad con la moral cristiana. Examinemos cada uno de ellos.

### A. La gloria del militar y las guerras justas

Afirma Gonzalo que no sólo la ciudad de Córdoba, sino en general todos los pueblos de España producen héroes ejemplares por su valor en la guerra (*Dixi de nostra civitate, ut domesticis exemplis et nobis notioribus uterem. Idem licet de tota fere Hispania dicere, in qua cum viri fortes in maximo semper honore fuerint, semper viri fortissimi extitere magna copia.* p.206).

Ya anteriormente había hecho una extensa enumeración de *exempla* de militares famosos extraídos de las más nobles familias castellanas, siguiendo la costumbre iniciada por Petrarca en sus obras históricas de emplear, junto a *exempla* de la antigüedad, otros *exempla moderna* contemporáneos del autor.<sup>11</sup> El móvil de todos ellos es siempre el mismo: el afán de gloria (*Atque hos quidem et similes partus edere solet appetitus gloriae semel animo conceptus.* *Ibid.*).

Sepúlveda pudo rastrear en la literatura clásica gran cantidad de referencias para apoyar su pensamiento.<sup>12</sup> Pero esas mismas ideas chocaban de plano con las que habían defendido otros humanistas como Lorenzo Valla<sup>13</sup> y, fundamentalmente, Erasmo:

Por un lado, las críticas a la gloria como recompensa de la actividad militar aparecen en su obra más sarcástica, la *Stultitiae laus*: la gloria por la que se han realizado grandes gestas no es la verdadera gloria, sino la *inanis gloria*, pendiente únicamente de la opinión de la masa. Además, los ejércitos están compuestos únicamente por la hez de la sociedad.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Cf. pp. 187 y 196.

<sup>12</sup> Tirteo, Aristóteles (*EN* 115 a), Cicerón (*Arch.* 10, 23), Salustio (*Cat.* 7, 3-6; 20, 14 y 58, 2 y 8, y *Iug.* 94, 5 y 6) y Livio (21, 21, 4-6), entre otras muchas.

<sup>13</sup> Cf. *De vero falsoque bono*. Ed. Maristella de Panizza Lorch, Bari 1970, pp. 45-53.

<sup>14</sup> Cf. *Opera omnia*, Leyden 1703-1706, vol. IV, pp. 421 y 426.

En el *Enchiridion*, además del odio o del deseo de lograr un gran botín, también es mencionado el afán de gloria como móvil de la actividad militar y calificado despectivamente de *quantula merces*.<sup>15</sup>

Enlazando con este punto, Sepúlveda refuta la tercera de las objeciones planteadas a la licitud del deseo de gloria: el que, según algunos, fuese la causa de la mayor parte de las guerras. Para rechazar este argumento, Sepúlveda lo combina con el debate sobre las causas justas de la guerra: el deseo de gloria no tiene ninguna relación con las causas injustas de la guerra, a pesar de lo que algunos hayan escrito (*Nam quod quidam scripsere, multos bella saepe quaesisse propter gloriae cupiditatem idque magnis animis ingeniisque contingere, non est de iniustis bellis accipiendum*. p.208). Todas las guerras que a lo largo de la historia han sido injustamente emprendidas han tenido un mismo origen: la avaricia y la ira, pasiones que nada tienen que ver con el deseo de gloria.

Por el contrario, ese afán de gloria aparece como compañero inseparable de aquellas guerras realizadas por motivos justos, como son la defensa de la religión, de la patria, del orden o de la dignidad (*Sed de iis, quae iustis de causis suscepta sunt, ut pro religione contra impios, pro patria, pro imperio contra violentos, ut denique pro dignitate contra contumeliosos*. *Ibid.*). En consecuencia, si se da alguno de esos cuatro motivos, no debe ponerse ningún tipo de reparos a la declaración de guerra y el verdadero militar acudiría a ella por su propia voluntad. Como ejemplos de guerras emprendidas por causas justas cita Sepúlveda las habidas para expulsar a los moros de la península y las que mantuvieron los romanos con los cartagineses *ob imperii aemulationem*.

En este punto la confrontación con Erasmo es evidente. Tal como ya indicamos, posiblemente sea la *Querela pacis* la obra en la que se manifiesta más nítidamente su pensamiento en torno al tema de la guerra.<sup>16</sup> En concreto, lo que ahora nos interesa resaltar son las alusiones claramente contrarias a la existencia de causas justas para la guerra:

Los cristianos, cuando les interesa, se buscan motivos según ellos justificadísimos para emprender una guerra, a pesar de los mandatos de Cristo (*Et Christiani sibi videntur, qui ob quantumvis levem iniuriolam, magnam orbis partem in bellum pertrahunt? (...) Atque his temporibus hae vel iustissimae suscipiendi belli causae videntur. Profecto haud aliud agit Christus, iubens ut unum quiddam a se discant, miti esse animo, minimeque feroci*. *Op. cit.*, vol.IV, p.631). Si para los antiguos el deseo de gloria era la causa principal de las guerras, a los príncipes cristianos les mueven motivos mucho más despreciables (*Iam Ethnicos Tyrannos fere gloriae sitis ad bellum exstimulabat,(...) At pudet meminisse quam pudendis, quam frivolis de causis, Christiani Principes orbem ad arma concitent*. *Ibid.*, p.633). Ninguna causa puede justificar la cantidad de calamidades que origina la guerra (*Sed finge causam iustissimam, finge exitum belli prosperrimum, rationem fac ineas omnium incommodorum quibus gestum*

<sup>15</sup> *Op. cit.*, vol. V. p. 3.

<sup>16</sup> Cf. M. Bataillon, *op. cit.*, pp. 86-91.

*est bellum et commoditatum quas peperit victoria, et vide num tanti fuerit vincere. Ibid.*, p.639). Igualmente injustificables son las guerras por motivos religiosos. Si queremos convertir a los herejes, hagámoslo con el testimonio de nuestras buenas acciones, no con la espada (*Si cupimus Turcas ad Christi religionem adducere, prius ipsi simus Christiani. Ibid.*, p.640).

*De bello suscipiendo* es el epígrafe que pone Erasmo al último capítulo de la *Institutio principis Christiani*. En él, además de recordar la larga serie de desgracias que ocasiona cualquier guerra y que deben agotarse todos los medios para tratar de evitarla, de nuevo pone en duda la existencia de causas justas. Por un lado, es difícil encontrar una que no haya sido originada por la ambición, la ira o la avaricia (*Id longe iustius fiet in bellis, quorum etiam si possit aliquod esse iustum, tamen ut nunc sunt res mortalium, haud scio an ullum eiusmodi reperire liceat, hoc est, cuius auctor non sit ambitio, aut ira, aut ferocitas, aut libido, aut avaritia. Ibid.*, p.608). Además, si concediéramos la existencia de esas causas justas, cualquiera podría buscarse un motivo más o menos justificado para emprender la guerra, en vista de la enorme complejidad de los asuntos políticos (*Sic principes quidam imponunt sibi: est omnino bellum aliquod iustum, et mihi causa iusta est suscipiendi. Primum an omnino iustum sit bellum, in medio relinquemus, cui non videtur sua causa iusta? En inter tantas rerum humanarum mutationes ac vicissitudines, inter tot pacta foederaque nunc inita nunc rescissa, cui possit deesse titulus, si qualiscumque titulus satis est ad movendum bellum? Ibid.*).

La decidida defensa de la licitud moral de las guerras emprendidas por justas causas efectuada por Sepúlveda tiene como colofón la afirmación de Gonzalo, aunque matizada con un enrevesado *ut mihi nonnumquam veniat in mentem subdubitare*, de que las guerras son una ocasión inmejorable para practicar una serie de virtudes que, en época de paz, difícilmente pueden ejercitarse y, por ello, desaparecen (*Saepe enim magnarum virtutum indoles latuit, privata rerum gerendarum facultate. Virtutum namque igniculi, quos hominibus a natura datos philosophi docent, non modo non lucent, nisi excitentur exerceanturque, sed etiam languescunt et interdum extinguuntur. p.208*). Por este motivo, a veces ha llegado a pensar si no hubiese sido preferible, en lugar de expulsar a los moros de la península, dejarles que permanecieran para que ese peligro constante que suponían hiciese que las virtudes antes mencionadas, al ser practicadas continuamente en la guerra, no decayeran (*Itaque subvereor, ne in tanto otio et securitate multorum virtus languescat. Ibid.*)

En parecidos términos se expresará Sepúlveda en una carta dirigida a Martín de Oliván en Diciembre de 1547. Defendía nuestro humanista a las letras griegas de la acusación de ser culpables de los movimientos heréticos surgidos en Alemania. La causa profunda es, para Sepúlveda, el mal uso que hacen los hombres de la paz y de la libertad, puertas de acceso para muchos hombres a la *inertiae ac turpitudini* (*Nam in rerum difficultatibus bellicisque laboribus atque periculis homines fere incommoda calamitatesque patienter ferre, pericula subire, voluptatibus abstinere coguntur, qua consuetudine virtutes quaedam ingerantur; sed pace redita et confirmata, ut iam mores et studia, non necessitas*

*et timor sed consilium et voluntas moderetur, multi, nullis honestatis adminiculis suppetentibus, se inertiae ac turpitudini per licentiam dedunt, pauci vel bonitate naturae (...) virtutem libenter colunt.*<sup>17</sup>

Para Henri Mechoulan estas ideas de Sepúlveda sobre la guerra no son más que una muestra de su “antihumanismo” y, en lugar de ver en ellas un posible eco de las palabras de Salustio (Cf. nota 17), destaca su paralelismo con pensadores alemanes como Kant o Hegel.<sup>18</sup>

## ***B. El deseo de gloria y la moral cristiana. La esfera religiosa y la civil***

Para rebatir la última de las objeciones planteadas, aborda Sepúlveda en el capítulo XXXII del *Gonsalus* una de las cuestiones más delicadas desde el punto de vista de la moral cristiana: los caminos para alcanzar la perfección. ¿Existe una única norma de conducta para todos los cristianos o depende ésta de la función o del cargo desempeñado por cada persona? La respuesta de Sepúlveda es la siguiente:

### ***B.1 Diversidad de caminos hacia la perfección cristiana***

Las acciones humanas, afirma Gonzalo, no son inmorales en sí mismas, sino en función de quién las realice. Cada uno debe representar su *persona* en la vida con honestidad y, de este modo, cumplirá con su deber hacia Dios y hacia los hombres (*Neque enim omnibus eadem vel turpia vel honesta sunt. Ergo quam sibi quisque personam induerit, hanc cum honestate et constantia sustineat; sic veram gloriam adipiscetur; sic divinis simul ac humanis legibus serviet.* p.214)

La verdadera gloria se alcanza practicando la *pietas* y las *virtutes* y eso sólo se consigue cuando cada individuo cumple con los deberes de su *ordo et dignitas*. Por lo tanto, tan cumplidor con los preceptos cristianos puede ser el monje como el gobernante o el militar. Incluso deja entrever la posibilidad de que la actividad de estos últimos sea más meritoria que la de aquél (*Nequis eos tantum religionem colere putet, qui beatorum Francisci, Dominici, Benedicti et ceterorum, quorum sanctitas est nobilitata, vestigiis insistunt, facta et vitam velut ad praescriptum aemulantur. Qui etiamsi iure laudantur et merito vocantur reli-*

<sup>17</sup> *Opera*, vol. III, p. 229. Tanto en estas palabras de Sepúlveda como en las de Gonzalo resuena claramente el testimonio de Salustio (*Cat.* 10, 1-3 y, especialmente, *Iug.* 41, 2-4: *metus hostilis in bonis artibus civitatem retinebat. Sed ubi illa formido mentibus decessit, scilicet ea, quae res secundae amant, lascivia atque superbia incessere. Ita quod in adversis rebus optaverant otium, postquam adepti sunt, asperius acerbisque fuit.*), censurado en la *Utopía* de Tomás Moro (... ne, ut habet facete Salustius, manus aut animus incipiat per ocium torpescere. Ed. J. Mallafre. Barcelona 1977, p. 386).

<sup>18</sup> *L'antihumanisme de Juan Ginés de Sepúlveda. (Étude critique du Democrates primus)*, París 1974, pp. 87-88.



*giosi, nescio tamen an melius de Christiana religione mereantur, quam qui liberiori in vita rempublicam sapienter ac iuste moderantur aut qui iusta bella pro patria, pro regno proque ipsa religione gerunt strenue.* p.215).

En resumen, los caminos para alcanzar la perfección cristiana son anchos, no estrechos, y cada uno tiene el suyo. Lo que para uno es vituperable, para otro puede ser loable (*Quorsum haec tam multa? Nempe ut appareat religionis cultum non angustiis quibusdam iniquioribus contineri (...) sed patere latissime et aliam alii colendi Deum honestam viam ostendere et multa huic concedere quae illi fortasse negantur. Nam quod alterum non decet forsitan, id in altero iure laudatur. Ibid.*)<sup>19</sup> Llevando este principio al problema de la licitud del deseo de gloria, Sepúlveda sostiene que renunciar a él tal vez sea conveniente para los monjes, pero de ninguna manera lo será para los hombres de letras y para los gobernantes y militares, que se verían privados de su principal recompensa.

En este punto la opinión de Sepúlveda difiere radicalmente de la de Erasmo. Para él sólo existe un camino hacia la perfección cristiana y, por lo tanto, el código moral ha de ser el mismo para todos. Así lo afirma en el *Enchiridion* (*Ne velis temet ipsum partiri duobus, mundo et Christo. Non potes duobus dominis servire.* cap.VIII, canon II, *op. cit.*, vol.V, p.22). Y, más adelante, insiste en la misma idea (*Non est alius episcoporum, alius magistratuum civilium Dominus; eiusdem vices gerunt utriusque, eidem utriusque reddenda erit ratio.* canon VI, *Ibid.*, p.47).

## B.2 El deber del militar y el del monje

Como consecuencia de lo expuesto anteriormente, la obligación moral del soldado es distinta a la del religioso. Aquél debe poseer un carácter fiero y dispuesto a rechazar de inmediato cualquier ofensa, mientras que éste ha de “poner la otra mejilla” (*Aliud enim militem decet, aliud monachum; perferet hic ignominias patientissime, iniuriam sibi facientes ne verbo quidem ulciscetur, vulnera intentantem fugiet solum, non armis contra pugnabit; hoc monacho honestum erit, hoc gloriosum, hoc laudabile. Idem in milite forti, quis bonus laudet Imperator? Immo vero quis non vituperet et contra militis officium et decus esse proclamat? At pium est et evangelicum non resistere malo; fateor atque id optimum esse dico et perfectae pietatis, sed haec perfectio in nullo minus desiderari videtur quam in milite, in quo ferox in primis, excelsus invictusque contra omnemvolentiam animus exposcitur.* p.214).

Erasmo, en cambio, escribe en el *Enchiridion* que las armas del cristiano, sea cual sea el puesto que ocupe en la sociedad, deben ser muy distintas (*Ergo Christianum decretum sit cum omnibus amore, mansuetudine, beneficio certare. Contentione, odio, obtreccatione, contumelia, iniuria, vel infimis etiam libenter cedere.* *Op. cit.*, p.47)

<sup>19</sup> Es evidente la clara separación que establece Sepúlveda entre la esfera religiosa y la mundana. Inexplicablemente, H. Mechoulan no lo apreció así (*Mais la séparation authentique des deux domaines cités plus haut ne se réalise pas dans son oeuvre, loin de là.* *op. cit.*, p. 77).

## LA MORAL DE ARISTÓTELES

Enlazando con el punto anterior, para terminar este trabajo convendría destacar una de las claves que explica la casi constante disparidad de criterios entre Sepúlveda y Erasmo: la valoración de Aristóteles, sin duda alguna el filósofo más admirado y seguido por Sepúlveda.<sup>20</sup>

Acabamos de observar cómo, en determinadas actividades humanas, Sepúlveda consideraba lícito el uso de la violencia. Sin duda, tenía presentes las palabras de Aristóteles sobre la cuestión (*EN* 1125 b y 1126 a).

Aparte de ésta, las referencias implícitas al filósofo griego son constantes a lo largo del diálogo: la gloria como estímulo para el valor (*Gons.* p.194 y *EN* 1116 a), la definición de la ambición (*Gons.* p.204 y *EN* 1107 b y 1125 b), la gloria como premio para el militar (*Gons.* pp.206-207 y *EN* 1115 a), la definición de la gloria como premio de la virtud (*Gons.* p.210 y *EN* 1095 b y 1123 b) y distinta de la fama popular (*Gons.* pp.210-211 y *EN* 1124 a y b), etc...

La admiración demostrada por Sepúlveda en el *Gonsalus* hacia las ideas expuestas en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles no decayó en ningún momento de su vida y quedó especialmente patente en una carta que dirigió a Pedro Serrano en Mayo de 1554, en la que, entre otros muchos elogios, califica dicha *Ética* como la obra más excelsa sobre moral que jamás se haya escrito.<sup>21</sup>

Diametralmente opuesto es el juicio que merecen las ideas de Aristóteles a Erasmo. En el *Adagium* titulado *Dulce bellum inexpertis* nos dice que la causa de que algunos cristianos admitan la violencia y justifiquen las guerras es el intento de compaginar la moral cristiana con la de Aristóteles, lo que, a su juicio, es como “mezclar agua con fuego” (*Tandem huc processum est ut in mediam Theologiam totus sit receptus Aristoteles, et ita receptus ut huius auctoritas pene sanctorum sit quam Christi (...) Huius omnia decreta, cum Christi doctrina conamur adglutinare, hoc est aquam flammis miscere (...) At hae permittunt vim vi repellere (...) bellum ceu rem praeclaram efferunt, modo iustum.*)<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Recordemos que, a pesar de que los estudios sobre Sepúlveda se han centrado básicamente en su labor como historiador y como jurista y, en especial, en su polémica con Bartolomé de las Casas, la faceta que más éxito le deparó fue la de traductor y comentarista de Aristóteles, desde que Julio de Médicis le encargara la traducción de las obras del filósofo griego (Cf. O. H. Green, «A note on Spanish humanism: Sepúlveda, and his translation of Aristoteles Politics», *Hispanic Review* 8 (1940) 339-342, A. Losada, «Juan Ginés de Sepúlveda, traductor y comentarista de Aristóteles», *Revista de Filosofía* 26 (1948) 499-536 y E. Rodríguez Peregrina, «Juan Ginés de Sepúlveda y sus traducciones comentadas de filósofos griegos», *Estudios de Filología Latina* 4 (1984) 235-246.

<sup>21</sup> Cf. *Opera*, vol. III, libro VII, op. 1, pp. 315ss.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, vol. II, p. 961.