

VIDA ACTIVA, VIRTUD Y GLORIA EN LA ETAPA ITALIANA DE JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA (1515-1536)

Francisco Castilla Urbano
Universidad de Alcalá de Henares

Resumen: Este artículo interpreta la filosofía de Juan Ginés de Sepúlveda desde las discusiones y el vocabulario predominantes en la Italia del primer tercio del siglo XVI, donde residió durante más de veinte años. Así adquiere sentido su afirmación de la vida activa, con los valores inherentes de la virtud, la gloria, la riqueza y el valor militar, herencia de más de cien años de humanismo cívico; estos rasgos no le impiden refutar, por primera vez en Europa, a Maquiavelo, a la vez que se combinan con la doctrina escolástica de la guerra justa.

I. EL HUMANISMO CÍVICO FLORENTINO Y LA DEFENSA DE LA VIDA ACTIVA

Desde al menos los inicios del siglo XV, Florencia aparece como uno de los centros más importantes del humanismo italiano, y los humanistas más representativos de la ciudad, herederos de Dante, Petrarca y Boccaccio, desarrollaron su saber hasta elaborar una teoría política encaminada a defender lo que consideraron amenazas a la libertad por parte sobre todo del ducado de Milán. Esta teoría política experimentó variaciones durante más de un siglo, pero elementos importantes de la misma alcanzaron a perdurar desde la época de Salutati y, sobre todo, Leonardo Bruni, hasta Maquiavelo y Guicciardini¹.

¹ Hans BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1966, que resumimos en lo que sigue. Una evaluación, y correctivo, de las tesis de Baron, aceptando parte de las críticas de J. E. SEIGEL, "'Civic Humanism' or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni" en *Past and Present* 34 (1966) 3-48, en J. HANKINS, "The 'Baron Thesis' after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni" en *Journal of History of Ideas* 56, 2 (1995) 309-338, que convierte los ideales del republicanismo cívico (vida activa, riqueza, valor militar y familia) en valores del humanismo (p. 328), que no son tan propios de Florencia, como herencia de Roma y sus clásicos (p. 330), y en J. HANKINS (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge, C.U.P., 2000.

Para defenderse de la expansión de lo que consideraban la tiranía milanesa, los florentinos difundieron un ideal de participación en la vida política que, a pesar de sufrir retrocesos desde 1434, no dejó de fomentarse mediante un nuevo concepto de educación. El objetivo del mismo era reforzar un espíritu cívico con el que los ciudadanos, además de interesarse por los asuntos públicos de su comunidad, sintieran orgullo por una forma de vida en la que estaban presentes la justicia y la seguridad. Con esas premisas debería surgir en ellos un amor por el país tan intenso como el que cada cual se profesa a sí mismo. El patriotismo florentino suponía un compromiso con la libertad, que se entendía a la vez como una garantía para el autogobierno y la independencia de cualquier poder externo. Esto coincidía con el pensamiento de Aristóteles y Cicerón, según el cual el individuo encuentra su vida de plenitud mediante la participación en los asuntos de su ciudad. De esta forma, las necesidades políticas de la república florentina y los saberes de los humanistas se encontraron: Florencia ofrecía a éstos la oportunidad de ascender en la escala social y obtener reconocimiento, mientras que el humanismo se alejó del ideal medieval que ensalzaba la vida de retiro y estudio, para reivindicar la vida activa.

Estos cambios supusieron una reelaboración del pasado individual y colectivo. Las figuras de Dante y Cicerón siguieron gozando de prestigio intelectual, pero si en su momento fueron ensalzadas por compartir con Petrarca su dedicación al estudio y su alejamiento del mundo, ahora eran elogiadas por su interés ciudadano. Bruni, sobre todo, mostró la preocupación de Dante por su ciudad, e hizo resurgir, después de haber sido visto durante la Edad Media como un estudioso dedicado a la vida contemplativa, al Cicerón que dedicó su esfuerzo a engrandecer al Estado romano. Ambas actitudes, la del teórico y la del político, podían encontrar apoyo en las obras y en distintos momentos de la vida de Cicerón², pero la interpretación de Bruni se convirtió en patrimonio de la mayor parte de los humanistas, contribuyendo a forjar un modelo de participación en la vida ciudadana con el que tendieron a identificarse³. El énfasis en la *vita civilis* no sólo proporcionó a Bruni la oportunidad de aproximarse a la filosofía moral de Aristóteles desde esa perspectiva, sino que sirvió de base para su divulgación por la península italiana y, con posterioridad, por toda Europa.

En lo colectivo, los humanistas de inicios del *Quattrocento* sintieron la necesidad de revisar la historia de Florencia, dando inicio a una labor que encontraría paralelo durante los siglos siguientes en el resto de los países

² M^a. ROSA LIDA DE MALKIEL, *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, Madrid, FCE, 1983 (1952), reproduce textos de la actitud afirmativa (pp. 28-33) y negativa (87-88) de Cicerón ante la fama.

³ H. BARON, "La remembranza del espíritu cívico romano de Cicerón a lo largo de los siglos medievales y en el Renacimiento florentino" (1938, r. 1968), en H. BARON, *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, traducción de M.A. Camacho Ocampo, México, FCE, 1993 (1988), pp. 86-118.

Europeos. Aunque, en concordancia con su competencia filológica, esta revisión significara la recuperación *profesional* de las fuentes griegas y latinas, distaba mucho de ser imparcial; atendía especialmente a las necesidades que demandaban sus circunstancias. En concreto, la reelaboración del pasado florentino estuvo inspirada en gran parte por la labor patriótica de legitimar las formas de vida autónoma que querían para la ciudad. Esto no significa que no se extendiera a otros aspectos de la vida social, como el lenguaje: Bruni defendió la dignidad de la lengua *volgare* alegando “que cada lenguaje tiene su propia y particular perfección y que el idioma de Dante alcanzaría su lugar en la historia de la misma forma que tienen el suyo los de Homero y Virgilio”⁴. Pero fue bajo la guía de la conservación de la libertad republicana donde esta historiografía encontró el centro de su inspiración. Para ello aprovechó sus conocimientos históricos sobre la vida constitucional de las ciudades-estado de la Antigüedad y los ligó al sentimiento antimonárquico medieval.

En Florencia, la nueva interpretación vino de la mano de Leonardo Bruni en su *Historiae Florentini populi*, que se empezó a escribir en 1415. En ella Bruni no sólo quiso mostrar el vínculo de la ciudad con la ideología republicana, de la que se erigía en modelo, sino, junto a la tradición que la hacía una colonia fundada por soldados romanos de Sila (por tanto, ciudadanos en armas de la Roma republicana), su origen etrusco, capaz de aportar a los romanos una cultura superior⁵. Para alcanzar sus objetivos, no dudaba en criticar la sustitución de la Roma republicana por el absolutismo imperial, a la vez que hacía a la conquista romana responsable de la pérdida de las ciudades italianas. En esas ciudades, precisamente, frente a un imperio germanizado, es donde se localiza la nación italiana. Además de fomentar el patriotismo cívico, Bruni, no dejó de percibir una relación entre la libertad y la grandeza de las comunidades: en su *Oratio in funere Johannis Strozzae* (1428) mantuvo que en la república todos los ciudadanos se sienten capaces de

⁴ H. BARON, “La trayectoria de mis estudios sobre el humanismo florentino (1965)” (r. 1972), en H. BARON, *En busca del humanismo cívico florentino*, p. 402; H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, pp. 332-353. El patriotismo nacional o local encontraba en la lengua, clásica o vulgar, lo que negaba la política; así, Lorenzo Valla, que celebraba más a un monarca extranjero como Alfonso el Magnánimo que a cualquier gobierno republicano, veía en la lengua latina el sustitutivo del imperio: “Muchas veces me he puesto a considerar las hazañas de nuestros mayores, así como las de otros reyes y pueblos. Y me parece que los de nuestra nación y los de nuestra lengua superaron a todos los demás. Pues sabemos que los persas, los medos, los asirios y los griegos y otros muchos alcanzaron grandes cosas. Consta asimismo que otros pueblos lograron un imperio menor que el de los romanos, pero que lo conservaron durante mucho más tiempo. No sabemos, sin embargo, que ninguno de ellos extendiese su lengua como lo hicieron los nuestros” (Prólogo a *Elegantiae Linguae Latinae*, en *Humanismo y Renacimiento*. Selección de P. R. Santidrián. Madrid, Alianza, 1986, p. 37). Véase P. O. KRISTELLER, “Origen y desarrollo de la lengua de la prosa italiana” (1956), en su obra *El pensamiento renacentista y las artes*, Madrid, Taurus, 1986 (1980), pp. 137-158 (149).

⁵ H. BARON, “La perspectiva cambiante del pasado en la *Historiae florentini populi* de Bruni” (1967-8), en H. BARON, *En busca del humanismo cívico florentino*, pp. 44-64. La teoría de la fundación de Florencia por veteranos de Sila era fruto de un análisis de las fuentes clásicas por parte del maestro de Bruni, el canciller Salutati (H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, p. 63).

alcanzar los honores por lo que se esfuerzan en desarrollar sus talentos contribuyendo a engrandecerla⁶.

El patriotismo y la ideología meritocrática de Brunni marcarán el camino de las siguientes generaciones de humanistas tanto dentro como fuera de Italia. Pero, la propagación de estos rasgos no dejará de ofrecer un perfil paradójico porque, con frecuencia, significará poner los mismos al servicio de las tesis opuestas que demandan las clases dominantes de cada lugar: tan republicana podía ser la *Política* para los florentinos, como la *República* podía agradar al Gran Duque de Milán o *Las leyes* a los venecianos⁷. No menos influyente que este espíritu acomodaticio de la historiografía humanista será la visión secularizada de la historia que, en el ámbito italiano, culminará en la perspectiva adoptada por Maquiavelo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*⁸.

Además de reelaborar su pasado y el de los escritores en los que mirarse, los humanistas florentinos recuperaron una serie de valores que hasta ese momento habían tenido una difícil articulación con la mentalidad cristiana⁹. Esto no significa que no sintieran con sinceridad su fe, pero vivirán su cristianismo de una manera muy diferente a la de los siglos anteriores. La vida de retiro espiritual parecía requerir de una discreción y de una humildad que era opuesta a la fama mundana a la que aspiraban los humanistas¹⁰. Su afán de participación en los asuntos públicos iba unido a un deseo de poder y gloria que sólo podía mantenerse sobre nuevos ideales. Éstos procedían también de los autores clásicos. Petrarca, que empezó conciliando las virtudes cristianas y las virtudes de los filósofos antiguos, abrió un camino que alcanza hasta la *virtù* desacralizada que reivindica Maquiavelo. Entre uno y otro, a lo largo de casi siglo y medio, los humanistas y sus herederos fueron los encargados de desarrollar esta tradición. A través de ella, la pasión y la ambición, que habían sido desechadas de los méritos humanos, se abrieron paso en la

⁶ Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, México, FCE, 1985 (1978), p. 102. Véase H. BARON, *En busca del humanismo cívico florentino*, pp. 14, 35, etc.

⁷ F. RICO, *El sueño del humanismo (De Petrarca a Erasmo)*, Madrid, Alianza, 1997, p. 53.

⁸ E. FUETER, *Historia de la historiografía moderna*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1953 (1914), 2 vols., I, p. 25: "Los humanistas italianos secularizaron completamente la historia".

⁹ R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, París, J. Vrin, 1951, pp. 177-497.

¹⁰ M^a. ROSA LIDA DE MALKIEL, o.c., p. 293, anticipa este dualismo a la Edad Media: "la actitud ascética, más importante en la Edad Media que en ningún otro período de la historia europea, desecha el afán de fama coetánea y póstuma. No así la actitud caballeresca y cortesana, con su inherente imperativo de honor, la cual inspira en gran parte la literatura profana y merced a accidentales estímulos –tal la exaltación humanista de las letras antiguas– expande su ansia de gloria, confirma su proyección en el futuro y hasta concede que la expresen en propio nombre y para sus propias obras los artistas, que antes no habían pasado de voceros impersonales de santos y héroes"; sin embargo, este ideal caballeresco-medieval no alcanza a integrar el resto de valores sobre el hombre y la realidad que caracterizan el humanismo cívico del Renacimiento.

nueva ética ciudadana y se rodearon de aceptación. El deseo de gloria se descubrió, más que como una tara humana, como una motivación legítima a la hora de actuar en el mundo.

Los nuevos valores de la vida cívica no se expresaban sólo como deseo de participación, como ambición de cargos y en la aspiración a los honores. También encontraron desarrollo en la nueva consideración de las riquezas, y en el ideal de los ciudadanos en armas, que iba a contribuir a la aceptación del valor como virtud cívica. En efecto, la concepción medieval de renuncia a los bienes mundanos fue sustituida, en las ciudades donde se desarrolló la ideología de la *vita activa*, por el aprecio creciente de la riqueza, argumentando que ésta puede ser utilizada con fines éticos. Tal actitud no era del todo nueva. La felicidad a la que, conforme a Aristóteles, conduce la virtud, se alcanza mejor si se dispone de ciertos bienes materiales¹¹. Santo Tomás, siguiendo al Estagirita y en contra de los ideales estoicos que iban a resucitar los franciscanos y con los que durante gran parte de su vida, pero no toda, iba a coincidir Petrarca¹², se mostró a favor del disfrute de las riquezas¹³, aunque teniendo claro que era de poco valor en comparación con los bienes espirituales¹⁴. Los ciudadanos de las repúblicas italianas fueron más allá: no sólo reivindicaron los bienes mundanos para llevar adelante una vida de participación en la comunidad, sino que argumentaron que también puede ser sumamente útil su acumulación para el bien público si la patria se encuentra en peligro¹⁵.

El prestigio social de la riqueza rodeó de dignidad el trabajo de los profesionales, los funcionarios y los comerciantes que constituían la base fundamental de la ciudadanía florentina, pues empezó a ser visto como la más respetable dedicación a favor de la *respublica*. La consecución de honores y fama requiere esfuerzo y está relacionada, por tanto, con el trabajo. Esta visión anticipada de la ética del trabajo puritana hizo surgir una nueva noción del

¹¹ *Ética Nicomáquea*, int. de E. Lledó, trad. de J. Pallí, Madrid, Gredos, 1995, I, 8, 1099b: "es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores"; ibídem, I, 10, 1101a14-17: "¿Qué nos impide, pues, llamar feliz al que actúa de acuerdo con la vida perfecta y está suficientemente provisto de bienes externos no por algún período fortuito, sino durante toda la vida?"; *Retórica*, ed. de A. Tovar, Madrid, I.E.P., 1971, I, 5, 1360b14-17: "Sea, pues, la felicidad un bien vivir con virtud, o una suficiencia de medios de vida, o la vida más agradable con seguridad, o la prosperidad de cosas y cuerpos con poder de guardarlos y disponer de ellos".

¹² H. BARON, "La pobreza franciscana y la riqueza civil en la conformación del pensamiento humanista del Trecento: el papel de Petrarca", pp. 138-164; "La pobreza franciscana y la riqueza cívica en la modelación del pensamiento humanista del Trecento: el papel que desempeñó Florencia", pp. 165-193, y "La riqueza cívica y los nuevos valores del Renacimiento: el espíritu del Quattrocento", pp. 194-219, todos ellos de 1938 y reelaborados en la década de los setenta, en BARON, H., *En busca del humanismo cívico florentino*, o. c.

¹³ *Suma de Teología*, ed. dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Madrid. B.A.C., 1995, II-II, q. 66, a. 1 y 2; 1997, II-II, q. 117, a. 1 y q. 129, a. 8.

¹⁴ Id., 1997, II-II, q. 186, a. 3.

¹⁵ Q. SKINNER, o. c, p. 97.

valor ciudadano, cifrada no tanto en la antigüedad y grandeza de su linaje, sino en la capacidad de desarrollar los propios talentos y ponerlos al servicio de la comunidad. El mérito individual se juzga más valioso que la herencia recibida, que sólo alcanza un valor positivo cuando se ve refrendada por la acción virtuosa de quien la percibe. La virtud mostrada por uno mismo, y no la nobleza de los antepasados, es el valor más adecuado por el que se deben buscar los gobernantes.

La aceptación e incluso la devoción por la riqueza frente al ideal de la *pau-pertas* adquiere importancia en la ideología del humanismo cívico no sólo porque propicia la libertad individual del ciudadano para realizar una vida plena, sino porque garantiza la fortaleza de la república frente a sus enemigos. La situación de rivalidad con otras comunidades en la que Florencia se vio envuelta permanentemente, obligó al humanismo cívico a ocuparse de los peligros que acechan al Estado y de los recursos necesarios para hacerles frente, así como de la necesidad de que el ciudadano esté dispuesto y en condiciones de defender a su patria. Si en el primer caso, la cantidad de bienes materiales de que se dispone resulta decisiva para alcanzar el logro propuesto, en el segundo, como advirtieron muchos humanistas, no siempre resulta fácil conciliar la defensa de la comunidad con la riqueza de los ciudadanos. Un supuesto muy extendido, basado en Salustio, atribuía a la necesidad la creación de la virtud, mientras que afirmaba que la buena vida y el lujo la arruinan¹⁶. Si la virtud cívica requiere de la disposición del ciudadano a sacrificarse por la república, el ciudadano rico está poco dispuesto a inmolarse. Maquiavelo, una vez más, expresó mejor que nadie lo que consideraba fines incompatibles: la *virtù* que requiere la vida cívica se conserva mejor con la riqueza de la comunidad y la pobreza de los hombres¹⁷, y si Florencia no era capaz de frenar su declive era precisamente por el predominio de la creencia de que la riqueza de los ciudadanos puede impulsar la virtud. Cuando

¹⁶ SALUSTIO, *La conjuración de Catilina. La guerra de Yugurta*, int. y notas de M. Montero Montero, Madrid, Alianza, 1988; *La conjuración de Catilina*, X, pp. 40-41: "cuando la república creció gracias al trabajo y a la justicia, y fueron sometidos por la guerra reyes poderosos y doblegadas por la fuerza naciones salvajes y pueblos ingentes, cuando Cartago, rival del poder romano fue destruida hasta sus cimientos y todos los mares y tierras le estaban abiertos, la fortuna empezó a mostrarse cruel y a confundirlo todo. El ocio y las riquezas, deseables en otro tiempo, se convirtieron en lastre y desgracia para quienes habían soportado fácilmente trabajo, peligros y situaciones dudosas y difíciles. Creció primero la avidez de dinero, después la de poder. Esta fue, por así decirlo, la fuente de todos los males. Pues la avaricia destruyó la lealtad, la honradez y las demás virtudes y en su lugar enseñó la soberbia, la crueldad, a desentenderse de los dioses y a considerar todo venal. La ambición forzó a muchos hombres a hacerse falsos, a tener una cosa guardada en el corazón y otra dispuesta en la boca, a estimar amistades y enemistades no por sí mismas sino por el interés y a tener más hermoso el rostro que el espíritu. Al principio estos vicios crecían poco a poco y se castigaban algunas veces. Después, cuando el contagio se extendió como una peste, la ciudad se transformó, y el poder, de ser el más justo y el mejor se convirtió en cruel e intolerable".

¹⁷ N. MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad., introd. y notas de A. Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 2005, L. I, cap. 27, p. 127: "las repúblicas bien organizadas deben mantener el erario público rico y a los ciudadanos pobres". Véase II, 19, p. 255; III, 16, p. 370 y III, 25, p. 391.

los ciudadanos no estaban dispuestos a empuñar las armas, sólo cabía recurrir a tropas mercenarias; pero, aunque esta alternativa no dejó de tener sus defensores y a Venecia le produjo buenos resultados, Maquiavelo no dejó de percibirla como un peligro y un síntoma de la ausencia de una virtud política que debía llevar consigo la *virtù* militar.

II. LA TRANSFORMACIÓN DEL HUMANISMO CÍVICO EN LOS INICIOS DEL SIGLO XVI

En el último cuarto del siglo XV, las reformas oligárquicas que, desde 1434, habían ido dejando el poder de Florencia en manos de los Médicis, alcanzaron su culminación: en 1480, Lorenzo el Magnífico contribuyó a la creación del Consejo de los Setenta, en el que tenían mayoría sus partidarios, lo que le permitió controlar las decisiones más importantes de un gobierno *repubblicano* que caminaba hacia el poder absoluto¹⁸. Además de poner en entredicho su autogobierno con sus reformas internas, la libertad florentina también hubo de hacer frente a las dificultades que emanaban de sus propios valores; a principios del siglo XVI, aquéllas eran suficientemente conocidas como para que se percibieran como un grave obstáculo al *vivere civile*: Guicciardini no dejó de señalar en su *Discurso de Logroño* (1512), que, cuando todos los hombres aspiran indiscriminadamente a alcanzar la totalidad de los honores y de los oficios, y a intervenir en cualquier asunto público sea cual sea su importancia, el orden desaparece de la república¹⁹. De aquí la idea tan extendida entre los partidarios de la monarquía de dentro y de fuera de Italia de que “donde son muchos los que dominan son muchos los que ambicionan, y es inevitable que la república esté trabajada con frecuencia por sediciones y disensiones que nacen de esa diversidad de pretendientes”²⁰.

Pero, si se aceptaba que el gobierno principesco garantizaba mejor que el republicano la paz civil, el ideal de participación que varias generaciones de humanistas habían identificado con la libertad debía ser transformado. El nuevo concepto de libertad deja de lado la intervención en el proceso de toma de decisiones para fijarse en la existencia de instituciones y leyes en las que se asientan los beneficios de la vida social. El encargado de realizarlo es el cortesano, tan felizmente retratado por Castiglione: hombre de ingenio, con buena disposición de cuerpo, de gesto atractivo, cortés, prudente, gracioso, con dominio de las lenguas clásicas, de la danza y la música, hábil con las armas y, sobre todo, leal a su príncipe, cuyo favor debe intentar alcanzar siempre. La

¹⁸ N. RUBINSTEIN, *The Government of Florence under the Medici (1434 to 1494)*, Oxford, Oxford University Press, 1966, pp. 199-228.

¹⁹ J. G. A. POCOCK, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana*, Madrid, Tecnos, 2002 (1975), p. 209.

²⁰ F. de VITORIA, *De potestate civili*, en *Obras. Relecciones teológicas*, ed. T. Urdániz, Madrid, BAC, 1960, pp. 166-7. Véase F. CASTILLA URBANO, “El mito republicano en España y América en tiempos de Carlos V”, en R. MATE, y F. NIEWÖHNER (eds.), *El precio de la “invención” de América*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 164.

pretensión de servir al monarca sustituye al deseo de tomar parte en el gobierno, convirtiendo al príncipe en una autoridad incuestionable. Lo que esto significaba es que, si para Brunni, Alberti y demás humanistas cívicos, la libertad incluía tanto el autogobierno como la independencia, sus rivales artesanos tenderán a olvidar lo primero e insistirán en que la libertad es la independencia del poder establecido frente a cualquier amenaza interna o externa.

Los ideales principescos nunca cedieron en su respuesta a los valores republicanos, pero su mayor amenaza, mucho más poderosa que la representada por Milán un siglo antes, vino del exterior. La llegada a Italia de las tropas francesas y, con posterioridad, de los ejércitos españoles, acabó con el sueño republicano que, fuera de las breves experiencias florentinas de 1494-1512 y 1527-1530, apenas sobrevivió en la oligárquica Venecia, elevada a la categoría de mito²¹. Formas de gobierno cada vez más alejadas de la participación política se fueron imponiendo en toda Italia, bien por la iniciativa de individuos ambiciosos, bien a la sombra de los requerimientos de las potencias invasoras, o por la combinación de ambos factores. En este contexto, hombres como Guicciardini y Maquiavelo escribieron los últimos alegatos de importancia a favor de las libertades florentinas. No obstante, la vida política italiana del Renacimiento seguía siendo demasiado agitada como para que las posiciones ideológicas se pudieran mantener sin alteraciones. Ambos escritores tuvieron que acomodar sus convicciones a las cambiantes circunstancias del momento. De esta forma, después de trabajar para la república florentina hasta 1512, se vieron obligados a prestar sus servicios a gobiernos que representaban lo más opuesto a la tradición cívica: Francesco Guicciardini sirvió a los dos papas Médicis, León X y Clemente VII, mientras Maquiavelo no sólo quiso ganarse la confianza de los nuevos gobernantes de la ciudad del Arno al dedicar *El príncipe* a Lorenzo de Medici, sino que acabó trabajando para su familia a partir de 1520. A pesar de lo que suponen de opciones alternativas y de conflictos, de necesidad y oportunismo, esa mezcla de ideales cívicos, pedagogía para príncipes y servicios sucesivos a la causa de los gobiernos republicanos o señoriales, no es una prueba de su falta de compromiso o una muestra de su ambición, aunque en algún momento ambas pudieron jugar su papel en la postura a adoptar; tampoco se pueden atribuir exclusivamente a la dificultad de mantener las mismas posiciones

²¹ W. J. BOUWSMA, *Venice and the Defence of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1968. La orientación florentina de esta obra así como el escaso aprecio que, en general, se ha prestado a los antecedentes medievales del mito veneciano, es el objeto del análisis de D. ROBESY, y J. LAW, "The Venetian Myth and the 'De Republica Veneta' of Pier Paolo Vergerio", en *Rinascimento*, 15 (1975) 3-59. Para las elaboraciones posteriores del mito (y del contramito que enfatiza el imperialismo veneciano), véase R. FINLAY, "The Immortal Republic: The Myth of Venice during the Italian Wars (1494-1530)", en *Sixteenth Century Journal*, 30, 4 (1999) 931-944; de menor interés: P. BRAUNSTEIN (dir.), *Venise 1500. La puissance, la novation et la concordé: le triomphe du mythe*, París, Éditions Autrement, 1993.

políticas en un contexto en el que la *fortuna* parecía dirigir la mayor parte de los acontecimientos; junto con todo eso, había también un lenguaje político y unas prácticas sociales por parte de los hombres de letras, cuya ambigüedad y usos permitían manejar sus términos tanto al servicio de los príncipes como a favor de los valores republicanos. El ideal de la libertad republicana estaba tan vivo como el del Estado monárquico y, de hecho, cuando Maquiavelo y Guicciardini pensaron como republicanos, pero actuaron, y en el caso de Maquiavelo teorizó, en buena parte, al servicio de los príncipes, el pensamiento político humanista llevaba más de un siglo argumentando por igual a favor de ambas formas de gobierno²². Por supuesto, esto no significa que los defensores de uno u otro régimen dejaran de introducir en sus textos las consideraciones que demandaban su materia y público, pero el uso de términos y conceptos similares, los que llevaban consigo la búsqueda de la virtud y la gloria, al servicio de razonamientos políticamente opuestos, nunca dejó de producirse.

La irrupción de los que Maquiavelo calificó de nuevos *bárbaros* cercenó las posibilidades de independencia de los italianos desde el punto de vista político y militar, pero tuvo efectos beneficiosos sobre la cultura del resto de Europa al divulgar su brillante producción²³. Al menos desde finales del siglo XV, la mayor parte de los artistas, escritores y sabios europeos miraban a las ciudades italianas como un modelo que merecía la pena conocer y cuyas formas artísticas, literarias y educativas marcaban un progreso con respecto a las de su propio país. También las cortes europeas se sentían atraídas por las ventajas que parecían emanar de ese modelo, aunque sólo fuera porque una historiografía innovadora “a la que nunca faltaba un oportuno precedente antiguo para aprobar o rechazar, a conveniencia, tal o cual proceder”²⁴, estaba dando a conocer un pasado que, por razones de prestigio cuando no para satisfacer aspiraciones políticas, convenía elaborar de la manera más favorable para los propios intereses. El desarrollo de formas políticas centralizadas en Inglaterra, Francia, España y Portugal, permitió a sus dirigentes y a las más altas familias de la aristocracia de cada país actuar de poderosos mecenas que financiaron la venida de humanistas italianos y la formación de sus propios clérigos o funcionarios, que viajaban frecuentemente a la península

²² F. GILBERT, *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1970 (1965), p. 84, señala que hombres como Francesco Patrizi (1412-1494) escribían por igual sobre la mejor república (*De institutione Rei Publicae*) o monarquía (*De regno et regis institutione*), mientras Bartolomeo Platina (1421-81) “escribe un tratado *De Principe* (dedicado a Federico Gonzaga) y uno *De Optimo Cive* (dedicado a Lorenzo de Medici), de contenido parcialmente idéntico”. También H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, pp. 66-75 y 121-166, muestra que el enfrentamiento entre humanistas republicanos y partidarios de la monarquía se extiende por todo el Renacimiento. Véase Q. SKINNER, “Republican virtues in an age of princes”, en Q. SKINNER, *Visions of Politics. Volume II. Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 118-159.

²³ P. O. KRISTELLER, “La difusión europea del humanismo italiano” (1962), en P. O. KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y las artes*, pp. 85-104.

²⁴ F. RICO, o. c., p. 50.

italiana. Con el tiempo, en coherencia con la tesis humanista de que todo conocimiento ha de tener un uso, muchos de estos hombres ocuparon puestos de secretarios, consejeros y otros cargos de la burocracia regia de sus respectivos países, así como cátedras universitarias. De esta forma, los supuestos básicos del humanismo italiano no tardaron en extenderse por toda Europa y ejercer una influencia mayor que la de ningún otro movimiento cultural de esa época.

La influencia no supuso una ruptura, sino una transformación que relegó o amplió, según los casos, algunos de los temas que venían siendo tratados por los eruditos locales. Así, de la misma forma que los humanistas italianos continuaron la senda marcada por los *dictatores* medievales, pero no dejaron de establecer importantes diferencias con ellos²⁵, la curiosidad autóctona por los autores clásicos, que siempre había estado presente entre las minorías cultas que se movían alrededor de los poderosos de cada nación, se vio fortalecida por la atracción que el legado de la antigüedad greco-romana ejercía entre los renacentistas italianos. A su vez, este interés convive con la tradición cristiana e incluso la revitaliza, en la medida en que fomenta una nueva orientación, con un reforzamiento de las consideraciones históricas y filológicas, de los estudios bíblicos. Más allá de los Alpes, ese aspecto religioso del humanismo no fue un motivo menor para su expansión. En cada Estado, el auge de los estudios sobre las lenguas antiguas propiciará, al menos hasta que se convierta en una práctica sospechosa de heterodoxia en los países católicos, traducciones de la Biblia y discusiones sobre el sentido de algunos de sus fragmentos. El éxito del programa humanista alcanzó tales extremos que los grandes de cada país no dudaron en adaptar su vínculo medieval con las armas al lenguaje del honor, la gloria y la fama que les ofrecían los teóricos del humanismo e incluso, con el tiempo, la aceptación de las humanidades dejó de ser algo propio de especialistas para extenderse a la misma nobleza, que aspirará a que sus hijos completen su educación caballeresca con los conocimientos de gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral necesarios para hacer de ellos auténticos cortesanos.

En ese contexto de atracción europea por el humanismo italiano y de debate ideológico en torno a los valores cívicos y principescos, hay que situar la figura de Juan Ginés de Sepúlveda, un autor cuya obra se ha desenfocado hasta el punto de hacerla pasar en gran parte desapercibida, a causa de la reducción de su pensamiento a la polémica sobre los indios con el P. Las Casas. Bastaría para demostrarlo con recordar la dificultad de interpretar sin simplificaciones el concepto de servidumbre utilizado por el cordobés y la complejidad que de ello se deriva para sus ideas sobre el Nuevo Mundo²⁶. Lo

²⁵ P. O. KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE, 1982, pp. 42, 122-135, 160 y 316; P. O. KRISTELLER, "Apéndice: Los antecedentes medievales del humanismo renacentista", en P. O. KRISTELLER, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, FCE, 1985, p. 208.

²⁶ L. HANKE, *Aristotle and the American Indians*, Bloomington, Indiana University Press, 1970 y *La humanidad es una. Estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los*

que interesa destacar en este momento es que Sepúlveda era, a la vez, un humanista y teólogo imbuido de los modelos ideológicos italianos por haberse formado y residido durante más de veinte años en aquella península; y que buena parte de su pensamiento sólo adquiere sentido si se interpreta en relación a las discusiones y el vocabulario predominantes en la Italia del primer tercio del siglo XVI²⁷.

En lo que sigue se va a mostrar que el pensamiento sepulvediano encuentra su peculiaridad y riqueza por la forma en que desde sus obras más tempranas, las que escribe durante su estancia en Italia, que se prolonga desde 1515 hasta 1536, mezcla valores de la tradición cívica del humanismo que estaban vigentes en aquel país, y los envuelve en un nacionalismo que llega a condicionar tanto sus escritos teóricos como la posterior redacción de sus crónicas²⁸. Los elementos principales de esta ideología son cuatro: una apología de la vida activa que hace de la búsqueda de la gloria su valor más importante, su vínculo con la vida social, la demostración de que esa búsqueda no es incompatible con el cristianismo, y una teoría del cambio histórico que afecta a la Historia Universal y, sobre todo, a la Historia de España.

III. LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA ACTIVA

La doctrina de la gloria aparece claramente expuesta en la primera obra que Sepúlveda escribe por propia iniciativa: el *Gonsalus* o *Dialogus de appetenda gloria*, publicado en 1523. Ya desde su prefacio su autor se muestra no

indígenas americanos sostuvieron en 1550 B. de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, trad. de J. Avendaño-Inestrillas y M. Sepúlveda de Baranda. México, FCE, 1985 (1974); R. E. QUIRK, "Some Notes on a Controversial Controversy: Juan Ginés de Sepúlveda and Natural Servitude", en *Hispanic American Historical Review* 34 (1954) 357-364; J. A. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, "Juan Ginés de Sepúlveda on the Nature of the American Indians", en *The Americas* XXXI, 4 (1975) 434-451; G. L. HUXLEY, "Aristotle, Las Casas and the American Indians", en *Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. 80c (1980) 57-68; F. CASTILLA URBANO, *Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000, pp. 43 y ss.

²⁷ El carácter bifronte de Sepúlveda (retórico y escolástico; humanista y teólogo; ciceroniano y aristotélico; español, pero italianizante; no erasmista, pero tampoco antierasmista, etc.), es quizá su rasgo más acentuado. Véase J. J. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, "La *Pro Alberto Pio, principe carpensi*, *Antapología in Erasmus Roterodamum* de Juan Ginés de Sepúlveda: testimonio de una singular asimilación cultural y retrato de un humanista", en *Humanistica Lovaniensia* XLVII (1998) 75-99.

²⁸ Nacionalismo que, como ha señalado Ángel GÓMEZ MORENO, *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*, Madrid, Gredos, 1994, pp. 20-21, a diferencia de lo ocurrido con ingleses, franceses o alemanes, supone el elemento primordial por el que el humanismo hispano se enfrentó con el italiano: "ciertamente, la peculiaridad española estriba en que nuestra Península no sólo se aprovechó de las aportaciones de los humanistas italianos, como en el resto de Europa, sino que en gran medida supo asimilar su misma esencia nacionalista. De este modo, la lengua castellana compitió con la italiana en cuanto a la nobleza de su estirpe; junto a Cicerón, los españoles pusieron a Séneca (si la ocasión lo requiriera, más de uno se habría remontado hasta la figura de Aristóteles hispano); si Italia había dado grandes emperadores a Roma, España tampoco se había quedado atrás; por fin, en España, como en Italia, los aficionados a las antigüedades, aunque pocos, podían extraer lecciones acerca de nuestra tierra, de nuestras gentes y un pasado que proclamaban glorioso".

sólo como un perfecto conocedor del estilo literario humanista, sino como un consumado maestro de las formas sociales habituales entre los de su gremio. Tal y como era costumbre entre éstos, la obra se dedica a quienes pueden ejercer de poderosos protectores, en este caso, los duques de Sessa, Luis Fernández de Córdoba y su esposa Elvira, en quienes concurren varias circunstancias para que se sintieran especialmente halagados por el ofrecimiento: Elvira de Córdoba era hija de Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán, el héroe que protagoniza el diálogo y que aparece siempre en el mismo como modelo de comportamiento; también era prima de Pedro Fernández de Córdoba, señor de Aguilar y marqués de Priego, el interlocutor más joven de los tres que intervienen en la obra. Luis Fernández era, asimismo, hijo de Diego Fernández de Córdoba, conde de Cabra y señor de Baena, el tercero de los personajes del *Gonsalus*. Además de apreciar las continuas alabanzas a sus parientes y a ellos mismos por parte de su paisano²⁹, el matrimonio debió sentirse más que satisfecho con las repetidas alusiones del texto al arrojo y fidelidad de los cordobeses³⁰, al origen patricio de la ciudad³¹ y a la importancia de sus hombres ilustres en el pasado lejano³² y próximo³³. A esto hay que añadir que los duques de Sessa eran embajadores de Carlos V ante el Papa en un período de importantes tensiones entre ambos; contando Sepúlveda, por medio de sus traducciones de Aristóteles, con el favor de Adriano VI y de Clemente VII (desde que era el cardenal Julio de Médicis), así como el de otros importantes personajes de su entorno como Alberto Pío, Príncipe de Carpi, y Hércules Gonzaga, Príncipe de Mantua, no era de desdeñar para un español obtener la protección de quienes representaban en Roma al bando imperial. Las dedicatorias de Sepúlveda a personajes españoles como Luis Carrillo de Albornoz; los citados Duques de Sessa; el cardenal de la Santa

²⁹ Citaremos por la edición del *Gonsalus* incluida, junto con *Acerca de la monarquía y Del rito de las nupcias y de la dispensa*, en Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Obras completas VI. Gonzalo, diálogo sobre la apetencia de gloria*, intr., edición crítica y traducción de J. J. Valverde Abril, Ayuntamiento de Pozoblanco, 2001, p. 211: “escribí no sin agradable recuerdo de la gloria de los españoles un librito, con el que agasajaros, Luis, duque magnánimo, y Elvira, honra del género femenino. En efecto, ¿a quién podría dedicarse más merecida y justamente un libro sobre la gloria que a vosotros, que, cada uno de acuerdo a su condición, cultiváis con ahínco la gloria e imitáis con vuestras excelsas virtudes las esclarecidas y gloriosísimas hazañas de vuestros antepasados? Sobre todo si quien lo dedica soy yo, hijo de la misma ciudad, que se gloria con razón de contaros entre sus conciudadanos, una persona que siempre ha admirado y pregonado de forma entusiasta vuestras virtudes y pregonado infatigablemente vuestros méritos”.

³⁰ *Gonzalo*, pp. 222 y 247.

³¹ *Id.*, p. 223.

³² *Id.*, p. 224.

³³ *Id.*, pp. 214 y 223 (Juan de Mena), y 232 (Hernando del Pulgar, cuyo origen cordobés no ha sido confirmado: J. DOMÍNGUEZ BORDONA, intr. a F. DEL PULGAR, *Claros varones de Castilla*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, p. 5: “Se ignoran las fechas exactas del nacimiento y muerte de Fernando del Pulgar... Tampoco se sabe nada cierto del lugar de su nacimiento”; R.B. TATE, Introducción a F. DEL PULGAR, *Claros varones de Castilla*, Madrid, Taurus, 1985, p. 21: “Sobre la fecha y lugar de nacimiento (¿en la década de 1420?) tampoco poseemos firme documentación”).

Cruz, Francisco de Quiñones; el duque de Alba, Fernando Álvarez de Toledo; etc., hasta atraer directamente la atención del emperador con la *Cohortatio ad Carolum V* en 1529, además de apoyarlo en su polémica con Enrique VIII acerca de la legitimidad del matrimonio de su tía Catalina de Aragón (*Del rito de las nupcias y la dispensa*, 1531), permiten apreciar al joven estudioso de creciente prestigio que, al finalizar su período formativo en el boloñés colegio de San Clemente, maniobra por encima de las divisiones políticas, en busca del apoyo de poderosos personajes.

Sin embargo, aunque Sepúlveda tuviera motivos subjetivos para escribir el *Gonsalus*, no sería acertado reducir a éstos la génesis de la obra. El apego a los poderosos era parte de la forma de vida de los humanistas, y aquéllos siempre estaban dispuestos a recompensar su entrega mediante dádivas y reconocimientos³⁴; por otro lado, la admiración de Sepúlveda por las gestas del Gran Capitán, que no dejó de manifestar en otras ocasiones³⁵, era compartida por Guicciardini³⁶, Maquiavelo³⁷, Castiglione³⁸, etc. Pero, además, como “diálogo sobre la apetencia de gloria”, el *Gonsalus* implica un trasfondo social e ideológico que no sólo anticipa buena parte de los temas sepulvedianos, sino que contribuye poderosamente a su mejor comprensión. Si Sepúlveda está dispuesto “a reflexionar más a fondo sobre el asunto de la gloria”, es porque se trata de un tema importante desde al menos tres puntos de vista decisivos para los humanistas: porque tiene un fundamento clásico del que dan cuenta los personajes y acontecimientos de la Antigüedad que inundan sus páginas y el recurso mismo a Cicerón, ese “gran orador y filósofo”³⁹ que

³⁴ F. RICO, o. c., pp. 56 y 81.

³⁵ *Demócrates primero o Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana* (1535), en J. G. de SEPÚLVEDA, *Tratados políticos*, trad. castellana del texto original latino, introducción, notas e índices por Á. Losada, Madrid, I.E.P., 1963, p. 289: “el Gran Capitán, varón a quien yo siempre equiparé a los excelentísimos hombres de cualquier época”, y p. 182; *Acerca de la monarquía*, p. 101; etc.

³⁶ F. GILBERT, o. c., p. 240: “Entre tantos personajes de los que examina la índole y la conducta, sólo uno parece suscitar en él una admiración incondicional: Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán, que Guicciardini considera la encarnación de todas las cualidades que un gran jefe militar debería poseer”.

³⁷ N. MAQUIAVELO, *Discursos*, I, 29, p. 110, admira su capacidad militar y subraya la ingratitud de su príncipe: “todo el mundo sabe con cuánta industria y virtud luchó Gonzalo Fernández en el reino de Nápoles contra los franceses, en nombre del rey de Aragón, Fernando, conquistando y venciendo aquel reino, y cómo, por premio de sus victorias, sólo obtuvo que Fernando saliese de Aragón y, viniendo a Nápoles, primero le despojó del mando de sus tropas, luego le quitó las fortalezas y, por fin, le llevó consigo a España, donde al poco tiempo murió sin honra”.

³⁸ B. CASTIGLIONE, *El cortesano*, ed. de M. Pozzi, trad. de J. Boscán, Madrid, Cátedra, 1994, L. III, 34, p. 390: “el Gran Capitán Gonzalo Hernández mucho más se preciaba desto [de su nombramiento por Isabel la Católica] que de todas sus vitorias y ecelentes hazañas, las cuales en paz y en guerra le han hecho tan señalado que, si la fama no es muy ingrata, siempre en el mundo publicará sus loores y mostrará claramente que en nuestros días pocos reyes o señores grandes hemos visto que en grandeza de ánimo, en saber y en toda virtud, no hayan quedado baxos en comparación dél”.

³⁹ Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Obras completas VII. Exhortación a Carlos V*, edición crítica, traducción e introducción filológica de J. M. Rodríguez Peregrina, introducción histórica de B. Cuart Moner, Ayuntamiento de Pozoblanco, 2003, p. 336.

pasaba por ser el más ilustre modelo de quienes practicaban los *studia humanitatis*, y que permite justificar no sólo la forma dialogada del texto, sino también parte de su contenido y la inclusión de sus nobles interlocutores⁴⁰; en segundo lugar, porque, como ha querido dejar claro nuestra introducción, la búsqueda de gloria y fama es un tema de actualidad en el Renacimiento, tema que afecta a otras muchas cuestiones, y, en tercer lugar, porque permite poner su saber al servicio de las excelencias patrias, pues, como señala el prefacio, los españoles son “los más aplicados de todos los mortales a la gloria”. Aparece así desde el inicio de la obra, a la misma altura que “el asunto de la gloria”, el afán patriótico y propagandístico del que gustaban los humanistas, ése que, por dotar de utilidad a su saber, según otro de sus temas favoritos, tanta aceptación daba a sus textos⁴¹.

El patriotismo de Sepúlveda determina los contenidos de sus escritos y, en virtud de los mismos, algunos de sus aspectos formales. Así, desde el punto de vista de su contenido, el *Gonsalus* no puede dejar de presentarse como un canto a las hazañas de los españoles a lo largo del tiempo. Pero, precisamente por ello, la loa no se detiene a la hora de identificar cualquier hecho que tenga por protagonistas a los habitantes de la Península, como una gesta de los españoles; así, se recuerda “el gloriosísimo fin de los numantinos y los saguntinos, que asumieron en aras de la gloria y que se elogia en todo el orbe para mayor gloria de nuestra España”⁴². El anacronismo afecta también a los grandes hombres romanos o musulmanes⁴³, lo cual, en el caso de estos últimos, no deja de representar una licencia añadida, pues el humanista jamás afirma la españolidad de los que defendieron Granada.

Al reivindicar la gloria y la fama como propia de los españoles, y al hacer del carácter español algo que tan bien se aplica a la gloria, Sepúlveda está en condiciones de trasladar buena parte de los tópicos ideológicos que el humanismo cívico había desarrollado durante más de cien años a un contexto ajeno a la vida de participación, al gobierno republicano y al nacionalismo italiano donde se habían originado. Será fundamental, por ello, advertir cómo en el

⁴⁰ *Gonzalo*, p. 211: “como “no sé de qué forma pueda tener más seriedad este género de conversaciones, sino presentado bajo la autoridad de hombres antiguos, y de éstos los ilustres”, como dijo Cicerón [*De amicitia*, 4] muy doctamente, igual que sus restantes afirmaciones, hice figurar en él como interlocutores a tres excelsos y muy preclaros personajes, precisamente de vuestra familia”; véase J. J. VALVERDE ABRIL, “Formas y contenidos clásicos para un autor renacentista: el *Gonsalus seu de appetenda gloria dialogus* de Juan Ginés de Sepúlveda”, en *Florentia Iliberritana. Revista de Estudios de Antigüedad Clásica* 9 (1998) 407-421 (p. 412), así como su introducción al *Gonsalus*, ya citada.

⁴¹ *Gonzalo*, p. 212: Sepúlveda se propone utilizar a sus personajes “no sólo debido a la idea de que hablan sobre la gloria con más propiedad los que se guiaron por ella y alcanzaron la mayor fama, sino también al objeto de adornar, en la medida en que me sea posible, con el recuerdo de sus ejemplos a éstos y con motivo de éstos a algunos otros excelsos varones de nuestra nación”.

⁴² *Id.*, p. 223.

⁴³ *Id.*, p. 224: “nuestros conciudadanos los Galiones, los Sénecas, Lucano y Averroes”. La edición de Roma (1523) añade a Avicena, que desaparece a partir de la edición de París (1541).

Gonsalus subsisten los temas y términos fundamentales del vocabulario cívico, pero varían sus significados y la finalidad patriótica a la que sirven.

Si en su biografía del cardenal Alborno (1521), un encargo del colegio de San Clemente para honrar a su fundador, Sepúlveda ya había lamentado que “carescio desta gloria de historia” capaz de dar cuenta de sus virtudes muchos años⁴⁴, en el *Gonsalus* la primera dificultad que sobre el asunto de la gloria se ve obligado a afrontar es, precisamente, la ausencia entre los españoles de una tradición literaria equiparable a la de griegos y romanos⁴⁵. La acción gloriosa requiere reconocimiento público, necesita ser divulgada hasta alcanzar la fama, y si esto parece fácil para los héroes clásicos, no lo es tanto para los españoles⁴⁶. La gloria con las armas, por tanto, no basta, necesita de la retórica, como tantas veces ocurrió en la Antigüedad. A Gonzalo Fernández, vencedor de los franceses en Nápoles, no le ha faltado el reconocimiento de su monarca, que le otorgó el título de duque de Sessa, de sus conciudadanos cordobeses, de los napolitanos e incluso del propio rey francés por sus victorias⁴⁷, pero sin el testimonio literario, su fama corre el riesgo de ser efímera. El diálogo de Sepúlveda se ofrece como el complemento necesario de la

⁴⁴ Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Obras completas V. Historia de los hechos del Cardenal Gil de Alborno [y Breve descripción del colegio]*, edición de J. Costas Rodríguez et alii, trad. de A. Vela (1566), Ayuntamiento de Pozoblanco, 2002, prólogo, p. 2: “Considerando los hechos de varones illustres y la variedad de la fortuna que en todas las cosas se señorea, me parece que assi como la condicion de aquellos que de sus illustres obras tuvieron escritores illustres fue esclarecida, assi miserable la de aquellos, cuya gloria (despues de sus hechos, que biviendo hizieron) esta enterrada en tinieblas de olvido”. Sigue la referencia a Juan de Mena, *Laberinto de fortuna* IV: “Las magnas hazañas de nuestros mayores, / la mucha constancia de quien los más ama, / yace en tinieblas, dormida su fama, / dañada de olvido por falta de autores” (Juan de MENA, *Obra completa*, ed. Á. Gómez Moreno y T. Jiménez Caliente, Madrid, Turner, 1994, p. 17).

⁴⁵ SALUSTIO, *La conjuración de Catilina*, ed. cit., VIII, p. 39, señaló que las hazañas de los atenienses eran magnificadas por el talento de sus escritores, mientras que los romanos carecieron de esa suerte; Sepúlveda (*Gonzalo*, p. 212) aplica su argumentación a los españoles y equipara a griegos y latinos: “Si en cada una de las épocas anteriores nuestros antepasados se hubiesen cuidado de esta labor, quizá no tendríamos que acudir a ejemplos extranjeros para explicar las distintas virtudes. Y es que las esclarecidas acciones que en otro tiempo acometieron los nuestros han quedado en la actualidad sepultadas en tan gran olvido debido a la escasez de escritores, que son silenciadas e ignoradas como si nunca hubiesen tenido lugar, salvo unas pocas, verdaderamente escasas, que a duras penas han llegado con fiabilidad a nuestro conocimiento. No podría decir fácilmente si ello ha ocurrido por la despreocupación de los escritores o por culpa de los nobles, quienes ambicionaban con ansia la gloria guerrera y, sin embargo, desatendían las letras y a los cultivadores de las mismas. Pero qué lejos está esto ciertamente de los usos de los más illustres gobernantes no puede ponerlo en duda nadie que recuerde las palabras con las que Alejandro el macedonio, al llegar a Sigeo, junto al sepulcro de Aquiles, rindió homenaje a Homero, la gran intimidad con la que Pirro, rey de los epirotas, trató a Cíneas, o Escipión el Africano a Polibio, el escritor de sus hazañas, el gran empeño con el que Julio César redactó en elegantísimos comentarios sus propias acciones”.

⁴⁶ Así, si a Manuel Ponce de León, uno de los héroes de la guerra de Granada, “le hubiese correspondido Grecia como patria, habría conseguido fácilmente desafiar en gloria al ensalzado Hércules con su excelso espíritu y con hechos y atrevimientos que no desmerecen en credibilidad, pues hasta tal punto domeñaba no sólo hombres, sino también descomunales fieras” (*Gonzalo*, p. 215; véase *Demócrates primero*, pp. 285-6).

⁴⁷ *Gonzalo*, p. 228.

gloria del héroe. De hecho, si el Gran Capitán reconoce que “discutir sobre la gloria” es tarea “propia de aquéllos que profesan los estudios de las letras y la filosofía, no de quien ha pasado su vida en el campamento”, de poco pueden servir los reparos que plantean sus interlocutores a las especulaciones de los filósofos⁴⁸, sobre todo cuando el mismo Gonzalo admite que en su exposición va a recurrir a lo que escuchó de “varones eruditísimos y muy sabios que discutían con gran autoridad sobre ésta y otras cuestiones”.

La gloria que procede de las armas precisa de las letras, sin las cuales corre el riesgo de no alzar el vuelo hacia la fama, y ésta es razón suficiente para que quienes escriben revistan de dignidad su tarea y puedan aspirar también a la gloria. La solución de Sepúlveda al debate de las armas y las letras, aunque sesgada por su pertenencia a una de las partes, introduce importantes cambios en el pensamiento social de su época: en primer lugar, la gloria de las letras no alcanza únicamente a quienes practican la literatura y la elocuencia, sino a todos las que ejercen oficios civiles (profesores, secretarios, embajadores, historiadores, consejeros, etc.), dignificando su tarea; en segundo lugar, la equiparación con las armas refleja el prestigio de la formación humanista, que ha calado lo suficiente entre las clases acomodadas como para resistir una comparación que Cicerón⁴⁹ y Salustio⁵⁰ niegan, que en España no era aceptada del todo durante el siglo XV⁵¹, y que incluso Bruni, guiado por las necesidades militares de la república florentina, rechazaba en Italia: “Ni ciencia, ni literatura, ni elocuencia son pares o

⁴⁸ Id., p. 220: “Sapientísimo tío, deseamos oír esto más bien de (pues creemos que supiste discernir correctamente qué es lo más apropiado, tanto por la superioridad de tu naturaleza, como por tu notable experiencia), antes que de los filósofos, quienes acostumbran a mudar tales ideas con una expresión ambigua y a discutir a favor y en contra con tan gran sutileza en las palabras, que no es posible distinguir cuál es la verdad”.

⁴⁹ Pensando en sí, Cicerón no dejó de señalar (*Sobre los deberes*. Estudio preliminar, traducción y notas de J. Guillén Cabañero, Madrid, Tecnos, 1989, I, 74 y ss.) que “se han realizado muchas acciones civiles mayores y más gloriosas que las de los campos de batalla” (p. 39), de ahí que considere óptimo un dicho que ya había incluido en otra de sus obras (*De consulatu suo*): “Cedan las armas a la toga, retírese el laurel del militar ante la gloria del ciudadano” (p. 40); sin embargo, en el mismo *De officiis* (II, 45, p. 106), advirtió a su hijo que “la primera recomendación a un joven para llegar a la gloria es tratar de buscar alguna en las operaciones del ejército”. Véase G. GARBARINO, “Il concetto etico-politico di gloria nel *De officiis* di Cicerone”, en *Tra Grecia e Roma. Temi antichi e metodologie moderne*, Roma, Enciclopedia Italiana, 1980, pp. 197-204 (203).

⁵⁰ SALUSTIO, *La conjuración de Catilina*, III, p. 35: “de ningún modo sigue una gloria igual al escritor y al autor de las cosas”.

⁵¹ P. E. RUSSELL, “Las armas y las letras: para una definición del humanismo español del siglo XV”, en *Temas de “La Celestina” y otros estudios del Cid al Quijote*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 207-239. Sus conclusiones, así como las de N.G. Round (*infra*), han sido matizadas por J. N. H. LAWRENCE, “On fifteenth-century Spanish vernacular Humanism”, en *Medieval and Renaissance Studies in honour Robert Brian Tate*, Oxford, The Dolphin Book Co., 1986, pp. 63-79, si bien cualquier conclusión requiere tener en cuenta la variabilidad de las posiciones humanistas puesta de manifiesto por F. TATEO, “Le armi e le lettere: per la storia di un *tópos* umanístico”, *Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis*, New York, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1991, pp. 63-81.

iguales a la gloria de las armas⁵²; en tercer lugar, la reivindicación de las letras manifiesta también el sentimiento de confianza en sí mismo del humanista, que no se siente inferior a nadie y, por último, está en sintonía con el modo de vida que había popularizado ese manual del perfecto caballero que era *El cortesano*⁵³. Acorde con ello, Sepúlveda no tiene inconveniente en atribuir a Luis de Córdoba su deseo de brillar en las armas y en las letras⁵⁴, lo cual, como hemos visto, también está presente en su retrato del Gran Capitán e incluso en el de sus interlocutores, a los que, además de reconocer su valor en la guerra⁵⁵ y de encarecer para que “en las tareas de administración” que desempeñan en la ciudad de Córdoba se entreguen a la búsqueda de la gloria⁵⁶, alaba porque “habéis leído exhaustivamente los documentos de aquellos tiempos”⁵⁷ de la república romana.

IV. EL ASPECTO SOCIAL DE LA VIDA ACTIVA

La conciliación de las armas y las letras forma parte de los nuevos valores de esa nobleza española, que, como no deja de reconocer Sepúlveda, crece al amparo del buen gobierno de los Reyes Católicos, y con cuyos jóvenes miembros tiene ocasión de confraternizar cuando acompaña a Bolonia a Clemente VII para encontrarse con Carlos V⁵⁸. Por tanto, lo que era un mérito individual, la escritura del humanista que forja la gloria del guerrero, se acaba con-

⁵² L. GUALDO ROSA, “L’elogio delle lettere e delle armi nell’opera di Leonardo Bruni”, en L. AVELLINI (ed.), *Sapere è potere. Discipline, dispute e professioni nell’università medievale e moderna*, I, Bologna, Comune di Bologna, 1990, pp. 103-115 (114). Véase H. BARON, “El resurgimiento florentino de la filosofía de la vida política activa” (1935, revisado), en H. BARON, *En busca del humanismo cívico florentino*, p. 129.

⁵³ B. CASTIGLIONE, o. c., I, 42-46, p. 182: el cortesano “querría yo que fuese en las letras más que medianamente instruido, a lo menos en las de humanidad, y tuviese noticia no sólo de la lengua latina mas aun de la griega, por muchas y diversas cosas que en ella maravillosamente están escritas”.

⁵⁴ *Gonzalo*, p. 220: “lo mismo cultivas la afición a las armas, que no desdeñas lo más mínimo la de las letras, y que, en definitiva, pareces anhelar a la vez la gloria de unas y de otras”.

⁵⁵ Id., pp. 216-217.

⁵⁶ Id., p. 220.

⁵⁷ Id., p. 221.

⁵⁸ *Demócrates primero*, pp. 133-4: “Pero, lo que más placer me causó de todo, fue el darme cuenta de que algunos de ellos sentían especial inclinación no sólo a las armas, sino también a las letras, contra la costumbre de nuestra gente; pues, en tiempos pasados, rarísimo hubiera sido el español de ilustre linaje que hubiera aprendido siquiera la lengua latina; debido ello, según yo creo, a las guerras que, ya antiguamente, los nuestros, dentro de la misma España, hacían casi continuamente contra los enemigos de la religión cristiana, pues la afición a las letras suele ser casi siempre consecuencia de los ocios de la paz. Pero, después que ésta nos ha sido dada y confirmada por el valor y sabiduría de nuestros óptimos y religiosos príncipes Fernando e Isabel, una vez sometidos sus enemigos y en parte destruidos, según veo, de día en día son más los jóvenes de la nobleza que procuran acrecentar la gloria bélica de sus antepasados con el mérito de su ciencia”. La ausencia de aprecio por el saber entre los cortesanos antes del reinado de Isabel y Fernando es confirmada por N.G. ROUND, “Renaissance Culture and its Opponents in fifteenth-century Castile”, en *Modern Language Review*, 57 (1962) 204-215.

virtiéndolo en un mérito colectivo que, como vamos a ver, no puede tener otra finalidad que el servicio a los príncipes⁵⁹.

Aunque los mecenas de los humanistas no dejarán de valorar el mérito de su escritura por la divulgación de su gloria militar, Sepúlveda va a dotarlo de un fundamento que sobrepasa ese carácter circunstancial; su valor, como el de las mismas armas, la política, la justicia, la fidelidad, la templanza o la liberalidad, procede de algo que es previo a la capacidad retórica: es producto de un ideal de bien público, una habilidad que se expresa en la vida social y a su servicio. La gloria, aunque aparezca como un objetivo vital (“es ante todo la gloria el fin que se debe perseguir”), se alcanza “en el cumplimiento de cualquier función pública, militar o civil”, logrando objetivos de los que se beneficia de una u otra forma la sociedad⁶⁰.

Esta función social de la gloria tiene, además, un segundo aspecto: si se hace algo digno de elogio debe ser “refrendado con la aprobación tácita de los hombres”⁶¹. La gloria sólo alcanza su plenitud cuando se convierte en fama, lo cual significa sacarla de su ámbito particular y situarla en un espacio social. Dicho de otro modo, tan importante como la realización de acciones valiosas es su afirmación pública y, puesto que descuidar ésta acaba perjudicando el conocimiento de aquéllas, “¿no es una locura y una incongruencia notoria, no rehusar ningún trabajo, no ser parco en ningún gasto, incluso afrontar pruebas peligrosas por propia voluntad, y a la vez desatender uno mismo el modo en el que su propia gloria alcance mayor extensión y perviva hasta la posteridad?”⁶²

La gloria debe buscar su reconocimiento, pero sin traspasar ciertos límites que la desnaturalizarían. Por una parte, la gloria no puede autoproclamarse, pues el elogio de la propia acción y, más aún, la exageración de lo realizado, la falsa atribución o su divulgación injustificada, es vanidad⁶³; por otra, aunque necesite del asentimiento colectivo, la búsqueda de la gloria debe realizarse de manera autónoma, sin plegarse a “los aciagos e infundados murmullos del vulgo”⁶⁴. Ni siquiera se actúa para alcanzarla a toda costa, pues eso

⁵⁹ F. VERRIER, *Les armes de Minerva. L'Humanisme militaire dans l'Italie du XVI^e siècle*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, p. 134: “Se constata que las letras y las armas han medido sus fuerzas respectivas en beneficio de un tercero: el Príncipe o el Estado. De hecho, la evolución que recorren las dos revela una politización. Las letras se constituyen en adelante con el mismo título que las armas, las ‘armas del Príncipe’ que recurre a unas u otras en función de las circunstancias”.

⁶⁰ Gonzalo, p. 220; véanse pp. 223 y 229; *Demócrates primero*, pp. 203-4.

⁶¹ Gonzalo, p. 219.

⁶² Id., p. 212.

⁶³ Id., p. 235: “Con un comportamiento tan insensato como éste nadie alcanza la gloria, sino que, si es que llegó a hacer algo no desmerecedor de elogio, lo malogra completamente por alardear de ello a destiempo a la vez que se hace acreedor y se expone al odio y al desdén de quienes lo escuchan”, “a no ser que el asunto y la ocasión parezcan demandarlo”.

⁶⁴ Id., p. 239; *Demócrates primero*, p. 203: “Si sientas como verdad averiguada que nunca son vicios los que aprueba y alaba el vulgo, sino siempre virtudes, ninguna ley o regla puedes introducir en la vida de los mortales más dañosa y pestilente que ésta”.

llevaría a la temeridad y sería más bien ciega ambición que objeto de honra⁶⁵. Por el contrario, la verdadera gloria supone un compromiso de quien realiza la acción con hechos valiosos, esto es, “acometer magníficas empresas sin inquietarse en exceso por la opinión que de él se forme el vulgo entre tanto”. Puede apreciarse que, como dijo Sepúlveda, “éste es un terreno escabroso y resbaladizo”, en el que no siempre es fácil saber cuándo y en qué medida hay que fomentar la propia gloria y cuándo es conveniente optar por la discreción, cuándo se mantiene la valentía o se cae en la temeridad, y cuándo hay que atender al sentimiento del pueblo o dejar éste de lado. Ir en pos de la gloria y la fama es una tarea compleja, pero esto no puede llevar a la inacción: la virtud languidece con el ocio⁶⁶. Sepúlveda está postulando una ética de la afirmación en el mundo, en la que la doctrina de la gloria representa el mayor incentivo para la actividad, de manera que es preferible, en caso de duda, estar “resuelto a ser audaz antes que a ceder”⁶⁷. Si esto se lleva hasta sus últimas consecuencias, puede significar, como en el caso de Alonso de Aguilar, padre de Pedro y hermano de Gonzalo Fernández de Córdoba, optar por morir en el combate antes que por la salvación a través de la huida⁶⁸. Se demuestra que la gloria no es tanto un asunto de éxito (también hay gloria en la derrota), como de memoria y virtud.

La memoria de las grandes acciones se plasma en la fama. Siendo la fama la compañera de la gloria y la confirmación de su autenticidad, su autonomía de la valoración pública no puede ser nunca definitiva; por eso, Sepúlveda insiste en la función de control que le corresponde:

“es posible comprobar que los que en el cumplimiento o abandono de su deber no se inquietan por la opinión que de ellos se formen los hombres, únicamente sirven a sus propios intereses, se ensucian con su avaricia e inmundicias, sólo prestan sus servicios a aquéllos de quienes esperan el máximo provecho, y cometen innumerables atropellos contra su propia estima, así como también los sufren”⁶⁹.

La aceptación popular enlaza, por tanto, con el carácter de entrega a los asuntos públicos en el que Sepúlveda envuelve la gloria y une en una misma

⁶⁵ *Gonzalo*, pp. 231-232: “si la ambición consiste en procurarse elogios con afán y por cualesquiera medios, ganarse el favor popular, complacerse con adulaciones y ambicionar dignidades y cargos, simplemente para ocupar el puesto más elevado o manifestar la opinión el primero, la ambición es un defecto moral, verdaderamente uno no mediano y que en definitiva no puede encajar sino en un hombre frívolo y necio. Pero esto dista tanto de aquel apetito de gloria del que hablo, que más bien se opone a él por completo, pues yo quiero que sea apetecida aquella gloria que se sustenta en profundas raíces, que se alcanza únicamente a través de la virtud y que es la única recompensa a la misma, como veo que es la opinión de los varones más doctos”; *Demócrates primero*, p. 273.

⁶⁶ *Gonzalo*, p. 237.

⁶⁷ *Id.*, pp. 239-240.

⁶⁸ *Id.*, pp. 217-218 y 223.

⁶⁹ *Id.*, p. 228.

finalidad el beneficio particular y el interés colectivo. El nexo entre ambos y la garantía, en definitiva, de que se actúa conforme a esa “nobleza de espíritu” en la que consiste la apetencia de gloria es su entrega a la virtud. Si, al considerar que una acción sirve a los ciudadanos, la opinión pública se configura como el límite exterior de la gloria, la virtud es su extremo interior; si la primera mide su validez por el consenso colectivo, ésta apela a la conciencia para su justificación. Como recompensa de la gloria, la fama puede ser malentendida o manipulada; una acción que es elogiada por individuos infames o que se realiza no por su dignidad, sino con un calculado interés, no es objeto de auténtica gloria, aunque pueda reportar cierto renombre a su autor. Esta ambigüedad se disuelve cuando la virtud aparece unida al deseo de gloria:

“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” [Cicerón, *Tusc.* 3, 3], no indefinida, no vana, que no descansa en el yerro de los necios, ni se obtiene con osadía ni con otro vicio semejante”⁷⁰.

La gloria sólo es válida como resultado de la virtud, pero Sepúlveda no entiende la virtud de manera unívoca, sino que hace convivir dentro de la misma al menos dos significados: por una parte, aparecen las virtudes clásicas, en las que la gloria y la fama encuentran su lugar; por otra, las virtudes cristianas, a las que, por su finalidad, están aquéllas subordinadas. Como las virtudes no están aisladas, sino formando un conjunto en el que todas “están hasta tal punto ligadas entre sí y entrelazadas, que quien carezca de una sola, carecerá de todas por completo”⁷¹, el resultado es la conexión entre la salvación cristiana, la virtud que enlaza con la vida activa y la doctrina de la gloria: “tras el supremo bien, al cual deben subordinarse los demás bienes, la primera dignidad es la virtud, pero a ella siguen inmediatamente el honor y la gloria”⁷².

V. GLORIA, CRISTIANISMO Y MÉRITO

Al conectar gloria, virtud y salvación, Gonzalo no sólo resuelve la duda, planteada poco antes por su sobrino Pedro, sobre su compatibilidad⁷³, sino

⁷⁰ Id., p. 238. *Demócrates primero*, p. 275.

⁷¹ *Gonzalo*, p. 229; *Demócrates primero*, pp. 185-6: “todas las virtudes están entre sí de tal manera trabadas y ligadas que, si se quita una, necesariamente desaparecen las demás”.

⁷² *Gonzalo*, p. 241. Recuérdese *Demócrates primero*, p. 135: “es fundamento de todas las virtudes, ... honrar a Dios con singular piedad”; véanse las pp. 189-190.

⁷³ *Gonzalo*, p. 230: “quienes profesan con mayor devoción la fe cristiana, aducen que es la propia religión en sí misma la que nos encomienda que menospreciemos todos los placeres

que a la vez introduce dos asuntos que son fundamentales en el pensamiento de Sepúlveda: por una parte, abre paso a la conciliación de la actividad militar con la religión, y, por otra, permite que pueda reivindicar los valores cristianos frente a quienes ven en ellos una fuente de debilidad.

Sepúlveda aborda el primero de estos asuntos suponiendo que el hombre de armas no sólo no tiene que dar la espalda a la religión, sino que encuentra en ésta la santificación de su actividad. Para demostrarlo, recurre a la distinción entre guerras justas e injustas, un tema típico de los escolásticos, por el que los humanistas no sentían excesivas simpatías⁷⁴. Únicamente en las primeras es posible apreciar un vínculo con la gloria auténtica, esto es, con la que se asienta sobre la virtud; por el contrario, en las guerras injustas Sepúlveda sólo ve, excluida la sinrazón, la avaricia. Lo que separa unas de otras son, por tanto, las razones que las asisten: mientras las guerras injustas, al carecer de aquéllas, avergüenzan a quien las inicia, las guerras justas “fueron emprendidas por motivos justificados, como por la religión contra los impíos, por la patria o por el orden establecido contra los violentos, como, en fin, por el honor contra los que cometen ultraje”⁷⁵.

La guerra justa idealiza la intervención armada al fundarla sobre lo que se consideran valores morales indiscutibles. La posterior elaboración de una teoría de las causas justas no hace sino profundizar en el mensaje ya visto: la búsqueda de la gloria resulta aceptable a través de la guerra (justa) porque es expresión de la virtud. Una virtud que, evidentemente, no es plasmación de una vida evangélica. Bajo la primacía del bien ultraterreno, Sepúlveda insiste en su concepción dualista de la virtud, sin que ninguna de sus acepciones deje de gozar de aceptación. A la gloria se accede por distintos caminos y lo que para unos puede ser símbolo de honestidad para otros puede resultar infamante:

“Verdaderamente una cosa conviene al soldado y otra bien distinta al monje; éste soportará con absoluta paciencia las afrentas, no tomará venganza ni siquiera de palabra de aquéllos que cometan injusticia contra él; si alguien lo amenaza con herirlo, sencillamente debe huir, no intentará responderle con armas. Esto es lo honesto para el monje, esto es lo glorioso, esto es lo digno de alabanza. ¿Pero qué honorable general elogiará ese comportamiento en un soldado valeroso? Es más, ¿quién no lo criticará y dirá a voces que atenta contra el deber y el honor de un soldado?”⁷⁶

mundanos y que rindamos cuentas únicamente ante Dios de todas nuestras palabras y de nuestras acciones; que, por tanto, apetecer esa gloria, que aquéllos tildan de pasajera y vana, es propio de un hombre impío y que desdeña los preceptos sagrados. Añaden asimismo quienes examinan esto con mayor sutileza que incurren en maldad los que apetezcan la gloria tan inmoderadamente, pues al proponerse la gloria como el fin al que aspiran con sus hechos honrosos, anteponen ésta a la virtud, que es la que se debe pretender”.

⁷⁴ Q. SKINNER, “Republican virtues in an age of princes”, en Q. SKINNER, *Visions of Politics. Volume II. Renaissance Virtues*, p. 123.

⁷⁵ Gonzalo, p. 236.

⁷⁶ Id., p. 243.

El monje y el soldado representan los dos extremos de la virtud tal y como la concibe Sepúlveda. La vida contemplativa del primero encuentra en la “piedad perfecta” el ideal en el que cimentar su fama, pero exigir esta perfección al soldado sería excesivo. Para éste basta con que “sólo cumpla con los preceptos generales de la religión cristiana”; es el mismo mensaje que reitera en sus siguientes obras⁷⁷. Aunque nominalmente Sepúlveda no deja de reconocer la excelencia de la contemplación sobre la acción, ambas son necesarias, con lo que todo queda reducido al cumplimiento de los deberes que corresponden “a la condición y al cargo de cada cual”. Sin embargo, incluso este equilibrio se revela precario cuando Sepúlveda desposee a los valores contemplativos de lo que pudiera ser su signo de distinción al admitir que el reconocimiento divino se alcanza tanto por quienes llevan una vida de entrega religiosa como por quienes ejercen su actividad en el mundo:

“Que nadie considere que sólo observan la religión quienes perseveran en seguir los pasos de san Francisco, santo Domingo o san Benito, y los de otros cuya santidad ha sido reconocida, y emulan sus hechos y su vida constituidos en su regla. Si bien hay justificación y razones de sobra para elogiar a éstos y denominarlos religiosos, sin embargo, no sé si ellos prestan mejores servicios a la religión cristiana que quienes gobiernan el Estado con sabiduría y justicia en una vida menos sujeta a reglas, o quienes con gran esfuerzo emprenden guerras justas por la patria, por el reino o por la misma religión”⁷⁸.

Si la religión se sirve lo mismo desde la vida monacal que desde el gobierno o el ejército, ¿no queda vacía de sentido aquélla? No está Sepúlveda en la línea erasmiana del *monachatus non est pietas*⁷⁹, pero al equiparar lo que

⁷⁷ *Exhortación a Carlos V*, p. 336: “también Cristo, cuando le preguntaron si era rey, respondió: “Mi reino no es de este mundo; si así fuese, mis ministros sin duda lucharían por mí” [Juan 18], con esto dejó claramente demostrado que hay dos reinos: el de las almas, que muy bien puede llamarse espiritual, propio de sacerdotes y ostentado en aquel entonces por la figura de Cristo, y el civil, que se rige por leyes emanadas del buen juicio que Cristo nos ha otorgado a nosotros, los hombres, para que llevemos una existencia recta y feliz; a este último ámbito pertenece tu reino y el de los demás reyes y príncipes. Los representantes del primero no deben luchar con el hierro y las armas, sino con oraciones, lágrimas y tolerancia ante las injusticias, excepción hecha de aquel a quien ha sido encomendada la administración de uno y otro reino. Muy distinto es, en cambio, el caso de los reyes, tratándose del civil: ellos y quienes ejecutan sus órdenes, esto es ciudadanos y vasallos, deben luchar enérgicamente contra las injusticias y la violencia de los enemigos”; *Demócrates primero*, p. 159: “ambas vidas son recomendables y dignas de todo hombre cristiano, no sólo según el parecer de los doctores, sino según el de Cristo; ahora bien, la contemplación es mucho más excelente que la acción. En cuanto a la vida activa, no sólo debe ser aprobada, sino que aun es necesaria para mantener la sociedad natural de los hombres”.

⁷⁸ *Gonzalo*, pp. 243-244.

⁷⁹ A. ESPIGARES PINILLA, *La cuestión del honor y la gloria en el humanismo del siglo XVI a través del estudio del Gonsalus de Ginés de Sepúlveda y del De honore de Fox Morcillo*, Tesis doctoral inédita, Madrid, Universidad Complutense, 1992, señala numerosas diferencias entre ambos pensadores; H. MECHOULAN, *L'antihumanisme de J. G. de Sepúlveda. Étude critique du “Democrates primus”*, París, Mouton, 1974, p. 14, considera que “es contra Erasmo que la tesis principal del *Democrates primus* es dirigida”.

se alcanza por el *monachatus* con lo que depende de los valores cívicos, la *pietas* queda un tanto devaluada. Desde cualquier modo de vida se puede alcanzar lo divino, pero la vida activa permite también servir en lo mundano. Los que persiguen la gloria pueden, por tanto, sentirse confortados: el cielo está a su alcance. No hay necesidad, pues, de renunciar a la gloria, lo que no sólo implicaría “una orden severa, dura y complicada”, sino que exige una lucha con la naturaleza humana, cuando, por el contrario, lo que muestran “los hechos y los usos de los distintos pueblos” es que hay que “estimular, alentar e incitar a emprender grandes hazañas a los espíritus libres y nobles”⁸⁰. Con el apoyo de la naturaleza y la unanimidad de todos los mortales, Sepúlveda no puede menos que rechazar que la gloria, la auténtica gloria, no se ajuste a las leyes sagradas. De esta forma, la apetencia de gloria acaba convirtiéndose en una apología de la vida mundana en la que el cultivo de las letras, su protección⁸¹, o el servicio al Estado en la paz y en la guerra acaparan todos los elogios, mientras que la vida contemplativa queda reducida a la condición residual de la renuncia al mundo.

La marginalidad a la que se reduce la vida del monje, se extiende también a la figura del sabio. El elogio a Sócrates, Platón o Séneca por su dedicación a la *actividad* literaria⁸², no ignora que profesan un ideal, el de la vida contemplativa, al que Sepúlveda no puede otorgar otro crédito que el de estar falto de experiencia vital. En su nombre, un héroe como el Gran Capitán rechaza la concepción filosófica de aquéllos, a pesar de que los estima en mucho, y reconoce su preferencia por los “hechos valerosos y sabios” de quienes ponen su vida al servicio de los ciudadanos⁸³.

⁸⁰ Gonzalo, p. 245.

⁸¹ *Historia de los hechos del Cardenal Gil de Albornoz [y Breve descripción del colegio]*, p. 82: “aunque sean múltiples los caminos que se presentan a los hombres, unos a éstos y otros a aquellos, para ganarse el elogio de sus congéneres, ninguno es, sin embargo, más corto para alcanzar la inmortalidad que el que han emprendido aquellos personajes ilustres que promocionan con tanto esfuerzo los estudios de las letras incluso una vez muertos”.

⁸² Gonzalo, p. 224. Sócrates será reivindicado en el *Demócrates primero*, p. 145, porque unió “al estudio de las letras la experiencia en la ciencia militar”; véase, *ibidem*, p. 204.

⁸³ Gonzalo, pp. 232-3: “yo estoy convencido de que es ley natural lo que ha parecido bien en cualquier época a varones muy aventajados y nacidos para asistir a la humanidad y para defender la ciudadanía y sus congregaciones, no lo que unos hombres inteligentes, mas poco experimentados, han imaginado en el ocio de las escuelas en contra del sentir común de los hombres. ¿Acaso me van a motivar más las palabras artificiales y agudas de Sócrates o Platón que los hechos valerosos y sabios de Fabricio, Escipión o Marcelo? Hasta tal punto estaba imbuido de este parecer preconcebido mientras guerrearaba (no enrojeceré por reconocerlo), que mi voluntad era más bien emular las ilustres acciones de vuestros padres, a quienes encomendé mi instrucción militar, las de nuestro pariente Diego, marqués de Comares, entre nuestros conciudadanos, y las de otros varones muy aventajados antes que los preceptos de Séneca”. Como señala J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *El estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento (1516-1559)*, trad. de J. Faci Lacasta, Madrid, Akal, 1988 (1977), p. 187: “La línea fundamental del razonamiento de Sepúlveda, que la sabiduría contemplativa es intrínsecamente mejor pero la sabiduría activa más necesaria, le sitúa en la tradición del humanismo cívico de Bruni, Palmieri, Manetti y Alberti”. También H. BARÓN, “El resurgimiento florentino de la filosofía de la vida política activa” (1935, revisado), en H.

Sepúlveda no niega la valía de la contemplación, pero lo que determina su ideal es la utilidad de la acción en el mundo. Dentro de ésta tienen cabida el guerrero y el hombre dedicado al conocimiento, siempre que éste se vuelque en el *negotium* mundano como historiador, secretario o consejero, cargos que venían desempeñando los humanistas. Cuando ensalza la gloria de todos ellos, lo que está haciendo es la apología de esta ideología de afirmación sobre el mundo que había percibido en Italia. Sin embargo, lo hace sin abstraerse de la moral⁸⁴, ni renegar del cristianismo, lo que le permite salvaguardar su ortodoxia frente a quienes, como Maquiavelo, no sólo ven en la apariencia de religiosidad un instrumento de poder más útil que la religión misma⁸⁵, sino que encuentran en los valores cristianos un síntoma de debilidad⁸⁶. Sepúlveda criticará esta postura en el *Democrates primus*, tanto por su inmoralidad, que puede acabar siendo inútil, puesto que acarrea la ruina de quien la practica una vez descubierto, como por su irreligiosidad. Así, se queja de esa actitud que

BARÓN, *En busca del humanismo cívico florentino*, p. 122, ha recordado cómo, lo mismo que en el *De officiis* ciceroniano, la defensa de la *vita civilis* por humanistas florentinos como Palmieri, “rechaza los conceptos filosóficos de Platón”.

⁸⁴ J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *El estado, la guerra y la paz*, p. 190: “la secularización de la virtud no ha de llevar necesariamente al inmoralismo maquiavélico. La solución de Sepúlveda trata de conciliar el comportamiento ético con las exigencias de la política utilitaria”.

⁸⁵ N. MAQUIAVELO, *El príncipe*, trad. de Á. Cardona de Gibert, Barcelona, Bruguera, 1978, cap. 18, p. 153: “Un príncipe, pues, debe tener gran cuidado de que... parezca, al verle y oírle, todo bondad, todo buena fe, todo integridad, todo humanidad, todo religión. Y no hay cosa más necesaria para aparentar tener que esta última cualidad”.

⁸⁶ N. MAQUIAVELO, *Discursos*, II, 2, pp. 198-199: “Pensando de dónde puede provenir el que en aquella época los hombres fueran más amantes de la libertad que en ésta, creo que procede de la misma causa por la que los hombres actuales son menos fuertes, o sea, de la diferencia entre nuestra educación y la de los antiguos, que está fundada en la diversidad de ambas religiones. Pues como nuestra religión muestra la verdad y el camino verdadero, esto hace estimar menos los honores mundanos, mientras que los antiguos, estimándolos mucho y teniéndolos por el sumo bien, eran más arrojados en sus actos. Esto se puede comprobar en muchas instituciones, comenzando por la magnificencia de sus sacrificios y la humildad de los nuestros, cuya pompa es más delicada que magnífica y no implica ningún acto feroz o gallardo. Allí no faltaba la pompa ni la magnificencia, y a ellas se añadía el acto del sacrificio, lleno de sangre y de ferocidad, pues se mataban grandes cantidades de animales, y este espectáculo, siendo terrible, modelaba a los hombres a su imagen. La religión antigua, además, no beatificaba más que a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y en el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres. Y cuando nuestra religión te pide que tengas fortaleza, quiere decir que seas capaz de soportar, no de hacer, un acto de fuerza. Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefieren soportar sus opresiones que vengarse de ellas. Y aunque parece que se ha afeminado el mundo y desarmado el cielo, esto procede sin duda de la vileza de los hombres, que han interpretado nuestra religión según el ocio, y no según la virtud. Porque si se dieran cuenta de que ella permite la exaltación y la defensa de la patria, verían que quiere que la amemos y la honremos y nos dispongamos a ser tales que podamos defenderla”.

“tiene más de infidelidad que de sabiduría y es propia de quienes no tienen vergüenza en achacar a la Religión cristiana que hace a los hombres cobardes e inhábiles para señorear. Y en lo que más muestran su ignorancia y poca fe, es en que se quejen de ella precisamente porque no da lugar a engaños, mentiras, asechanzas y maldades de que se sirven. Esa queja es clara prueba del hombre más indocto y malvado que haya, pues no hay cosa que conserve tanto tiempo un imperio justo como el amor de los pueblos sometidos, ya que éste no se mantiene con engaños ni malas artes, sino con religión, justicia, humanidad y magnanimidad, y finalmente con el ejercicio de todas las virtudes; mucho más que haciendo muestra y apariencia de ellas como éstos quienes se haga, porque la vana opinión muy pronto cae, y, mudada en lo contrario, trae aborrecimiento, lo cual ocasiona una muy cierta destrucción de los tiranos”⁸⁷.

Este comentario convierte a Sepúlveda en el primer fustigador del diplomático florentino, poco después de publicadas sus dos obras maestras⁸⁸, conforme fue sospechado por Prospero⁸⁹, y como ha acabado confirmando el manuscrito del *Democrates primus* de la Biblioteca Vaticana consultado por Alejandro Coroleu⁹⁰.

La doctrina de la gloria no es ajena a los elogios colectivos. La gloria de los antepasados, la de la ciudad o la de la nación suponen la exaltación de las hazañas de la familia o el grupo, y sirven de punto de comparación con lo realizado por otros de la misma índole. Sepúlveda no puede dejar de celebrar las victorias romanas sobre los ejércitos asiáticos o la fortaleza de los germanos, pero, sobre todo, se llena de orgullo al “entonar la loa de Sagunto o evocar la gloria de Numancia, episodio en el que cuatro mil españoles resistieron durante catorce años –según cuentan– el ataque de un ejército integrado por cuarenta mil hombres, no medos o persas, no cobardes asiáticos, sino valientes soldados del ejército romano; y no sólo le hicieron frente, sino que en más de una ocasión lo repelieron y vencieron, obligándolo a suscribir vergonzosos pactos”⁹¹. Pero, la gloria colectiva es fruto siempre de la acción personal.

⁸⁷ *Demócrates primero*, pp. 283-4.

⁸⁸ *El príncipe* fue publicado en enero de 1532, poco después de los *Discursos* (noviembre de 1531), ambas en Florencia (Bernardo Giunta) y Roma (Antonio Blado).

⁸⁹ A. PROSPIERI, “La religione, il potere, élites. Incontri italo-spagnoli nell’età della Controriforma”, en *Annuario dell’Istituto Storico Italiano per l’età moderna e contemporanea* XXIX-XXX (1977-78) 499-529: “no es difícil reconocer en esas líneas una alusión a Nicolás Maquiavelo” (p. 513).

⁹⁰ A. COROLEU, “Il ‘Democrates primus’ di Juan Ginés de Sepúlveda: una nuova prima condanna contro il Machiavelli”, en *Il pensiero politico* 25, 2 (1992), 263-8. En el manuscrito *Barberinianus Latinus* 1896 (XXIX 240) “aparece explícitamente el nombre de Maquiavelo: ‘... [ut illa altera quorundam huic non prorsus absimilis querimonia plus impietatis quam intelligentiae] neque enim ferendum est Machiavelli nescio...’” (p. 266), alusión que desaparece en la edición de la obra, tal vez, como apunta Coroleu (p. 268), por el interés de Clemente VII en no abrir un nuevo frente de polémica con una personalidad del prestigio intelectual de Maquiavelo, cuando la amenaza luterana ocupaba la atención de Roma.

⁹¹ *Exhortación a Carlos V*, p. 342.

Si “el recuerdo del valor y la gloria de los antepasados” juega un papel fundamental es porque uno o varios personajes alcanzaron en el pasado lo que sus descendientes, sus paisanos o sus compatriotas buscan en el presente. La persecución de la gloria implica, por tanto, un afán individual por participar y destacar en cuantas oportunidades se ofrecen⁹². Desear la gloria “no pertenece solamente y es propio del buen y noble caballero y soldado, sino cosa común a todos los hombres de bien”⁹³. En este contexto adquiere relieve el origen y la nobleza de la persona. Sepúlveda no deja de reconocer que “a no ser que su espíritu haya degenerado y se haya envilecido por completo”, el desempeño de las virtudes es más accesible a “los venidos al mundo de padres ilustres” que a “los que nacieron de humilde cuna”, pues los primeros tienden a esforzarse por imitar e incluso emular “el esplendor paterno”, mientras que los de humilde origen “no consideran infamante para sí mismos pasar desapercibidos”. Sin embargo, esta predisposición no puede hacer que se ignore que la auténtica “nobleza reside únicamente en la virtud” y que quien con su esfuerzo se sienta capaz de superar el condicionante de su origen puede “adquirir para sí y legar a sus descendientes el renombre que no recibió de sus mayores”. Sepúlveda atribuye este origen a “prácticamente todas las familias más ilustres” de España, de manera semejante a como ocurrió en Roma, y entre los griegos, franceses, germanos y, en definitiva, en todas las naciones⁹⁴. Al aludir al origen de la nobleza, Sepúlveda enfatiza su accesibilidad y “democratización”, de la que es un ejemplo el Gran Capitán que, como segundón dentro de su familia, tuvo que ganar por sí mismo lo que a su hermano le fue concedido por herencia⁹⁵. La nobleza está al alcance de cualquiera, al margen de su procedencia, siempre y cuando se actúe de manera virtuosa. El discurso de Gonzalo Fernández manifiesta claramente el carácter secundario del linaje: el mérito va unido a la virtud, la cual, como muestran los ejemplos a los que Sepúlveda recurre, se alcanza lo mismo por la acción de gobierno que por las armas o las letras. No hay que descartar que el humanista cordobés sintiera como propio este argumento, ni hay que negar su carácter igualitario al otorgar prioridad a la propia valía sobre el

⁹² Gonzalo, p. 233: “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”.

⁹³ *Demócrates primero*, p. 278.

⁹⁴ Gonzalo, pp. 247-248; toda la argumentación es un eco del discurso de Mario en SALUSTIO, *La guerra de Yugurta*, ed. cit., LXXXV, pp. 182-188, y del comentario del mismo SALUSTIO, id., IV, p. 98.

⁹⁵ R. PUDDU, *El soldado gentilhombre. Autorretrato de una sociedad guerrera: la España del Siglo XVI*, Barcelona, Argos-Vergara, 1984 (1982), habla de la monarquía española como la más “abierto” de Europa en su época porque, por una parte, arma y paga a prácticamente todas las capas sociales que integran sus ejércitos, convertidos en auténticos ejércitos nacionales antes que los de ningún otro país, mientras que, por otra, equipara a la infantería con la caballería, feudo hasta entonces de la aristocracia. De esta forma, los tercios no sólo envuelven en la ideología del honor y la gloria a sus integrantes, al margen de su origen, sino que se configuran como una institución donde, los que carecían de nobleza, podían aspirar a alcanzarla por su propio mérito.

nacimiento; por si no bastara, Sepúlveda reafirma sus convicciones sobre mérito y linaje elevando el tono de la intervención de su héroe:

“Hago estas afirmaciones precisamente para que ninguno de vosotros considere que, cuando digo que el ansia de gloria es innata a los espíritus nobles, yo me refiero sólo a los que nacieron de ilustre o alta cuna. Y es que, aunque éstos en gran parte procuren con esforzado empeño, como he dicho hace un momento, no hacer nada que desmerezca el nombre de sus antepasados, sin embargo, es posible observar que la mayoría son tan depravados, cobardes y degenerados, que consideran la nobleza una licencia para faltar al deber”⁹⁶.

El deseo de gloria no deja de manifestarse como deseo de sobresalir. Como hemos visto, esta ambición se hace socialmente aceptable al subordinarla a la virtud, lo que en el contexto de la vida activa viene a significar ponerla al servicio de los logros políticos y culturales de la comunidad⁹⁷. Esta ideología del servicio a la patria distaba de constituir una novedad: se había extendido, como mínimo, en los escritos de los humanistas cívicos de los últimos cien años. Sin embargo, Gonzalo Fernández de Córdoba, el héroe de Sepúlveda, no es un ciudadano florentino, sino un servidor de los Reyes Católicos. Su acción no beneficia la participación en el autogobierno, ni siquiera como ideal, sino que tiende al engrandecimiento de una monarquía en la que el poder político no admite discusión. Sepúlveda transmuta el vocabulario del republicanismo cívico para hacer de la gloria el referente ideológico del servicio al monarca, mientras por libertad entiende no tanto el ideal de participación, sino la independencia de la monarquía respecto de cualquier enemigo que amenace su poder⁹⁸, y las garantías contra el poder arbitrario⁹⁹.

VI. UNA TEORÍA DE LA HISTORIA

Además de poner la gloria al servicio de la monarquía, Sepúlveda va a hacer de ella la base de una filosofía de la historia; en ésta, la gloria deja de

⁹⁶ *Gonzalo*, p. 248. *Demócrates primero*, pp. 217-8.

⁹⁷ *Gonzalo*, p. 238: “no quiero yo que se persiga la gloria a toda costa, con el riesgo de que nuestra osadía nos aboque a unos peligros sin salida, sobre todo si en el momento crítico de la lucha se decide la salvación del Estado. En efecto, llevan razón quienes dicen que debemos estar más resueltos a exponer al peligro nuestro bienestar antes que el de la comunidad”.

⁹⁸ Así, luchan “por la libertad del reino” los cordobeses que, partidarios de los hijos de Witiza, se oponen a las ambiciones regias del conde Rodrigo (*Gonzalo*, p. 222); como “ensanchaban el reino de los judíos y afianzaban su libertad” Moisés, David, los macabeos y otros que peleaban por él (*Ibidem*, p. 244).

⁹⁹ “Ponen emboscadas contra la libertad” de la patria quienes ambicionan honores teniendo “como objetivo el poder absoluto”; por el contrario, “quienes por medio de buenas artes aspiran a ocupar dignidades con la sola intención de servir al Estado, no tolerar que sean cometidas injusticias contra los desventurados y cumplir con su deber para con la patria, y aspiran con tan excelsas virtudes a alcanzar la gloria, desde luego deben ser considerados entre los más grandes y santos varones” (*Gonzalo*, p. 242). Véase *Demócrates primero*, pp. 204 y 276.

ser el móvil de la acción individual para convertirse, junto con la avaricia, en instrumento del cambio histórico. La teoría de la historia que Sepúlveda empieza exponiendo en el *Gonsalus* está constituida por una afirmación de carácter universal sobre el auge y decadencia de las repúblicas:

“cuando observo los tiempos presentes y los pasados, veo que todos los reinos más poderosos y los Estados más afamados (*optima quaeque regna et clarissimas respublicas*) fueron fundados en un inicio y luego crecieron por el concurso de aquéllos precisamente que se proponían como recompensa a sus esfuerzos sólo la gloria, y que por el contrario fueron debilitados y derribados hasta sus cimientos por aquéllos que prefirieron el odio, la codicia o cualquier otra pasión a la gloria y a la buena estima”¹⁰⁰.

Esta afirmación parece estar inspirada en dos historiadores de gran influencia entre los defensores del republicanismo durante el Renacimiento: Polibio¹⁰¹ y Salustio¹⁰². El primero de ellos no sólo ejerció una influencia fundamental en las ideas renacentistas sobre la perduración de las repúblicas a lo largo del tiempo, sino que, en el libro sexto de sus *Historias*, relacionaba su éxito militar con su estabilidad interna¹⁰³. Sepúlveda, que demuestra su familiaridad con la obra de Polibio al recordarlo en el prefacio al *Gonsalus* como el escritor de las hazañas de Escipión el Africano¹⁰⁴, pudo conocer algún manuscrito griego del sexto libro, lo que, a diferencia de Maquiavelo, no constituía para él un obstáculo, o alguna de sus adaptaciones latinas. En éste, Polibio mantiene que toda república está destinada a pasar por una serie de estados que abarcan las tres formas de gobierno simples y originarias (realeza, aristocracia y democracia) y las tres que constituyen la degradación de cada una de ellas (tiranía, oligarquía y olocracia o gobierno demagógico); la única posibilidad de escapar a este ciclo casi biológico en el que se suceden las formas puras y las degeneradas, es hacer uso de la razón para mezclar lo mejor de las tres primeras en una suma armoniosa que no es otra cosa que la constitución mixta¹⁰⁵.

¹⁰⁰ *Gonzalo*, pp. 220-21.

¹⁰¹ J. G. A. POCOCK, o. c., p. 161.

¹⁰² P. J. OSMOND, “Sallust and Machiavelli: from civic humanism to political prudence”, en *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 23, 3 (1993) 407-38, y “*Princeps Historiae Romanae*: Sallust in Renaissance Political Thought”, *Memoirs of the American Academy in Rome* 40 (1995) 101-143; Q. SKINNER, “The rediscovery of republican values”, en Q. SKINNER, *Visions of Politics. Volume II. Renaissance Virtues*, pp. 10-38 (18-27).

¹⁰³ Mientras los cinco primeros libros eran familiares a los humanistas italianos desde el siglo anterior, lo que nos ha llegado del sexto libro no fue traducido al latín hasta 1529 (A. MOMIGLIANO, “Polybius’ Reappearance in Western Europe”, en E. GABBA, *Polybe. Entretiens sur l’antiquité classique. Tome XX*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1974, pp. 347-372 (361)), pero desde principios del siglo XVI era conocido y apreciado en los ambientes republicanos de Florencia, a través de los cuales llegó hasta Maquiavelo (*Discursos*, o. c., I, 2, pp. 33-39), que, como gran parte de los estudiosos del siglo XVI (P. BURKE, “A Survey of the Popularity of Ancient Historians, 1450-1700”, en *History and Theory* 5, 2 (1966) 135-152 (145)), vio en Polibio más a un pensador político que a un historiador.

¹⁰⁴ *Gonzalo*, p. 212.

¹⁰⁵ POLIBIO, *Historias, Libros V-XV*, trad. y notas de M. Balasch Recort, Madrid, Gredos, 1981, VI, 3-10.

Sepúlveda no debió perder de vista las causas de esas transformaciones: un régimen cambia hasta convertirse en otro porque de los excesos de cada una de sus formas puras surgen las correspondientes alternativas degeneradas, que originan “la envidia y la repulsa que, a su vez, causó odio y una irritación maligna”¹⁰⁶. Ni siquiera la constitución mixta es capaz de superar la inestabilidad si no aparece acompañada de buenas costumbres y leyes¹⁰⁷, como les ocurrió a los espartanos que, a pesar de poseerla, se arruinaron cuando se convirtieron para los demás griegos en “los hombres más ambiciosos y ávidos de poder y de riqueza”¹⁰⁸.

Más allá de la perfección formal que establece la constitución mixta, Polibio no dejaba de lado la motivación psicológica y la virtud de los individuos¹⁰⁹, y este análisis es el que le sirve a Sepúlveda para mostrar que, no sólo Esparta, sino también Roma, que era el ejemplo más perfecto de constitución para Polibio, y Atenas, en cuya ruina veía el fruto de su propia discordia¹¹⁰, alcanzaron a ser grandes mientras sus dirigentes se guiaban por el deseo de gloria; por el contrario, cuando “antepusieron sus odios y codicias a la gloria”, se desplomaron¹¹¹. La explicación coincide con la señalada por

¹⁰⁶ Id., VI, 7, p. 158. Estos sentimientos provocados por la realeza al convertirse en tiranía, provocan la llegada de la aristocracia, que es aceptada hasta que los excesos de sus herederos “suscitaron otra vez en la masa sentimientos similares a los descritos” (VI, 8, p. 159); se llega así a la democracia que, por un efecto similar, degenera en demagogia y abre paso a un nuevo ciclo (VI, 9, pp. 160-1).

¹⁰⁷ Id., VI, 47, p. 208.

¹⁰⁸ Id., VI, 48, p. 211.

¹⁰⁹ A. DÍAZ TEJERA, “Introducción”, en POLIBIO, *Historias, Libros I-IV*, trad. y notas de M. Balasch Recort, Madrid, Gredos, 1981, p. 29: “Polibio llega a puntualizar que una constitución casi perfecta como la romana, si no hubiera dispuesto de hombres como Escipión que la proyectaran con su virtualidad en la realidad histórica, habría rendido muchos menos éxitos a Roma [XVIII, 28, 6-11]. El hecho queda demostrado por las derrotas de Roma ante Cartago hasta la llegada a escena de Escipión”.

¹¹⁰ POLIBIO, *Historias, Libros V-XV*, VI, 44, p. 206: “Esto es lo que con frecuencia ha ocurrido al estado ateniense: después de haber vencido las más grandes y terribles peripecias por la bravura del pueblo y la de sus jefes, en los intervalos pacíficos se ha hundido, al azar, incomprensiblemente”.

¹¹¹ *Gonzalo*, p. 221: “El Estado de los lacedemonios, fundado y organizado por las leyes y los usos de Licurgo, alcanzó su mayor florecimiento justamente cuando era dirigido por Leónidas y otros de su mismo natural, que sin ninguna otra motivación excepto el deseo de gloria, se expusieron a la muerte por su patria; por el contrario se desmoronó hasta sus cimientos justamente cuando se sucedieron en el poder hombres que antepusieron a la gloria el dinero y las riquezas, de modo que ciertamente ocurrió lo que dicen que Apolo Pítico presagió, que Esparta habría de perecer por la avaricia. Y lo mismo cabría decir exactamente del Estado de los atenienses, el cual subsistió a expensas del valor de Codro, Aristides, Temístocles y otros que pretendían la gloria, y se vio debilitado por la perversidad de aquéllos que prefirieron a la libertad de la patria, olvidándose de su fama y buena estima, las dádivas de los macedonios, Filipo y Alejandro. ¿Qué podría decir de la república de los romanos, por no mencionar a otros? ¿Acaso asentada sobre la gloria de Bruto no engrandecía su poderío con pocas fuerzas, sobre todo, cuando la dirigían con sus virtudes Fabricio y Curio?, por no mencionar a los Decios, Metelos, Escipiones y a otros cuyo espíritu perseguía únicamente la gloria cuando se trataba de cumplir con sus obligaciones públicas. Vosotros, que habéis leído exhaustivamente los documentos de aquellos tiempos, conocéis las calamidades por las que se vio convulsionada, cuando primero Sila y Mario, y luego César, antepusieron sus odios y codicias a

Salustio para la república romana: la ciudad creció con la virtud colectiva y la ambición individual fue el inicio de su declive¹¹². Así, pues, la gloria y la codicia forman los dos extremos por los que transcurre el devenir universal de las naciones, al que España tampoco escapa¹¹³.

La riqueza, por tanto, aparece como un obstáculo para la grandeza de las repúblicas, no sólo porque, mediante el soborno o la ambición, provoca la pérdida de algunos de sus hombres más prominentes, sino porque corrompe de manera generalizada el cuerpo social¹¹⁴. Sepúlveda, como sus contemporáneos Guicciardini y Maquiavelo, ve que la acumulación de riquezas es opuesta a la sencillez de las costumbres, y cuando éstas desaparecen, decae el espíritu de sacrificio y escasean los que están dispuestos a participar en la guerra:

“es posible observar en nuestros días que en las más grandes ciudades en las que la principal actividad es el comercio y el cuidado por la hacienda familiar, pero se descuidan la milicia y el oficio de las armas, son muchísimos los que acopian abundantes riquezas y poseen inmensos patrimonios, pero los varones valientes y esforzados resultan tan escasos, que no pueden emprender una guerra a no ser con soldados extranjeros y mercenarios, ni defenderse en ella una vez ha estallado”¹¹⁵.

Por supuesto, como es tradicional en la literatura que pone de relieve el peligro de la riqueza privada, el recurso a los mercenarios no se contempla como una solución, pues estos soldados “cuyo espíritu pretende sólo el botín y la soldada, no la gloria, abandonan las enseñas al menor peligro que se presenta, rehuyen la batalla, o una vez trabada piensan más en la huida que en la victoria”¹¹⁶. La nula valía de los mercenarios apoya el argumento mayor de Sepúlveda: la riqueza sin “varones valientes y esforzados” deja indefensa a la nación. En el conflicto entre los intereses privados y los públicos que el humanista cordobés está poniendo de manifiesto, no sólo contraponen la búsqueda de riqueza al espíritu militar, sino que sitúa en el primer plano otras dos oposiciones que son decisivas en su argumentación: por una parte, la diferencia que existe entre los habitantes de las “más grandes ciudades” y los de los “pueblos de España”, y por otra, la de quienes se dedican al comercio y

la gloria, aunque guiados por ella habían realizado hazañas ilustres, como también conocéis el naufragio que sufrió finalmente”.

¹¹² SALUSTIO, *La conjuración de Catilina*, X, pp. 40-41: véase nota 16.

¹¹³ *Gonzalo*, p. 221: “Si Julián y Oppas, nobles traidores de España, hubiesen caído en la cuenta de su buena estima, y la cólera en uno y la avaricia en otro no hubiesen pesado más que la gloria, jamás España habría caído en aquellas desgracias y aflicciones a las que la empujaron los moros”.

¹¹⁴ *Id.*, p. 220.

¹¹⁵ *Id.*, p. 233.

¹¹⁶ *Id.*, p. 234.

los que viven de la agricultura¹¹⁷. Es bastante probable que con ellas Sepúlveda quisiera criticar las ciudades italianas, que tan bien conocía, y que, por esta época, estaban mucho más avanzadas en su actividad comercial que las del resto de Europa; en esas ciudades era familiar el recurso a “soldados extranjeros y mercenarios” para emprender una guerra o defenderse en ella, con lo que la afirmación de Sepúlveda escondería una vez más un elogio de la propia patria, que basaría su poder en unas armas que no son guiadas por otro móvil que la gloria, frente al ánimo de lucro, tan cercano a la avaricia, de aquéllas. Frente a esas “grandes ciudades”, reivindica el cordobés las costumbres sencillas de los pueblos que basan su modo de vida en la agricultura y que permiten la existencia de hombres que no temen hacer frente a sus responsabilidades públicas, especialmente en la guerra. Un tópico en el que la característica predilección de la ciudad por el comercio sale malparada: como ya señalara Maquiavelo¹¹⁸, sólo la agricultura produce hombres aptos para la guerra.

Cuando el afán de riqueza se convierte en el único móvil de la acción, los hombres pierden su capacidad de sacrificio y las repúblicas son presa de la debilidad, comenzando su degeneración. Pero, aunque la riqueza corrompa, Sepúlveda no puede obviar que la búsqueda de la gloria implica actuar en el mundo, y eso supone un compromiso con los bienes de éste. Los espíritus más valerosos sitúan la gloria por encima de cualquier otra consideración, pero sin renunciar a sus beneficios, porque eso equivaldría a poner obstáculos a su propio ideal¹¹⁹. No se duda de la superioridad de la gloria sobre cualquier bien material, pero no hay que perder de vista que de parte de los bienes externos “nos servimos como de instrumentos para ejercitar la virtud y de parte como de cosas necesarias para vivir honrada y honestamente”¹²⁰. La

¹¹⁷ Id., pp. 233-4: “Justo lo contrario sucede en la mayoría de los pueblos de España y más que en ningún otro en nuestra ciudad, en la cual se descuida el comercio, se considera que lo más hermoso es distinguirse en las armas; y así no hay en ella una ocupación mejor para favorecer la hacienda familiar que la agricultura, el más honesto de los oficios, el más acorde con la naturaleza, apto para endurecer los espíritus y los cuerpos de los hombres de cara a los trabajos y las guerras, y en definitiva el que la Antigüedad estimaba superior a cualquier negocio (*mercaturae*), hasta el punto de que los romanos en muchas ocasiones apartaron a los agricultores de sus arados para nombrarlos cónsules y dictadores y los tebanos prohibieron por ley que obtuvieran un cargo público el que se hubiese dedicado al comercio (*mercaturam*) en los diez años anteriores. No nos avergüence, por tanto, tener en nuestra ciudad conciudadanos más valerosos que ricos”. Véase *Demócrates primero*, p. 252: “La República de los Romanos, por no citar de uno en uno sus políticos, fue feliz y excelente en toda virtud, precisamente cuando convocaban y sacaban a los hombres del arado para hacerlos cónsules o dictadores. Y, en cambio, cayó contaminada de todo pecado cuando no pudo sufrir sus poderes y riquezas”.

¹¹⁸ N. MAQUIAVELO, *Discursos*, I, 11, p. 69: los hombres “rústicos y groseros” son más aptos para constituir una república que “los habituados a vivir en ciudades, donde la vida civil está corrompida”; véase III, 25, pp. 391-394.

¹¹⁹ *Gonzalo*, p. 229: “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”.

¹²⁰ *Demócrates primero*, p. 156.

virtud, pues, que aparece como fundamento de la auténtica gloria, no sólo es considerada más digna de honra con la ayuda de los bienes terrenales¹²¹, sino que sirviéndose de la gloria como soporte ideológico, dota de legitimidad a la ambición. En efecto, la avaricia es el móvil de la guerra injusta¹²², pero en forma de avidez y unida a otros valores como la misma gloria, la libertad o la religión, se convierte en un incentivo del que no hay que avergonzarse; así, en ese combate de supervivencia que constituye la guerra contra los turcos¹²³, Sepúlveda no tiene reparo en recordar a Carlos V el estímulo que añade el botín que pueden proporcionarle los soldados o campamentos turcos, y, sobre todo, le anima “a pensar en el gran número de reinos y en la riqueza de los mismos”¹²⁴ que le espera si, con la gloria guerrera y la virtud militar de los suyos¹²⁵, vence a ese enemigo.

Como hace con la guerra, Sepúlveda libera a la riqueza de cualquier sesgo negativo. Ni entre los profanos ni entre los religiosos debe verse bajo sospecha la posesión de bienes; el problema es, más bien, lo que se hace con ellos¹²⁶. La preferencia cristiana por la pobreza es convertida por Sepúlveda, en una argumentación que ya nos es familiar, en la predilección de unos pocos escogidos por la excelencia espiritual¹²⁷; para el resto, esa mayoría que ha optado por la *vita activa* a través de los negocios, la magistratura, el gobierno o incluso la filosofía, lo natural es que intenten huir de la pobreza,

¹²¹ Id., p. 221: “sin virtud, ni la nobleza ni las riquezas podrán dar origen a la magnanimidad ni hacer a ninguno digno de grandes honras, pues tal fruto y galardón son propios de la perfecta virtud”.

¹²² *Gonzalo*, p. 236: en relación a las guerras “que son entabladas con injusticia, considerad los nuevos y los antiguos ejemplos, indagad los verdaderos motivos, no hallaréis ninguna que no tenga su origen en la avaricia, a no ser que algunos hayan acudido a las armas por motivos de locura o de cólera”.

¹²³ *Exhortación a Carlos V*, p. 330: “aunque toda guerra injustamente emprendida ha de ser repudiada y resulta más nociva para los mortales que cualquier epidemia e inundación, sin embargo, el resto de las guerras pueden parecer livianas y casi un juego en comparación con el tipo de guerra con el que los nuestros, esto es, los cristianos, se ven atacados por la bárbara fiereza de los turcos. No se combate, pues, por la gloria, en cuyo caso ser vencido resulta un deshonor, no por el mando o las riquezas, cuya pérdida acarrea a quienes la sufren sólo pobreza –y aun ésta ni vergonzante ni servil-, sino que hay que luchar por la patria, por los hijos, por los altares y los hogares, en suma por la salvación y la libertad y por la mismísima religión”. En el *Demócrates primero*, p. 137, “no hay nadie que esté un poco al tanto de estas cuestiones que ignore que, del resultado de esta guerra, dependen acontecimientos de importancia suma y casi el estado universal de la República Cristiana”.

¹²⁴ *Exhortación a Carlos V*, p. 344.

¹²⁵ Id., p. 342: “tuorum gloriam bellicam et virtutem militarem”.

¹²⁶ *Demócrates primero*, p. 253: “la culpa de este mal, si queremos juzgar sin pasión, está en las costumbres y no en las riquezas, pues nadie jamás fue reprendido por tener riquezas; en cambio, muchos fueron vituperados por buscarlas con malas artes, y, una vez ganadas de cualquier manera, hacer mal uso de ellas para buscar torpes deleites, hacer agravio a otros o ensoberbecerse, todo lo cual entra dentro de la corrupción de las costumbres”; Id., p. 264.

¹²⁷ Id., pp. 255-6: San Pablo y los demás apóstoles “como anteponían la castidad al matrimonio, así preferían la pobreza a las riquezas por la perfección de la vida que ellos habían escogido, pues bien sabían que tanto el matrimonio como las riquezas son cosas necesarias para la vida humana y civil”.

pues la vida civil “es bien claro que no puede estar sin riquezas”¹²⁸. De hecho, para esos religiosos que prefieren dedicarse a la imitación de Cristo y los apóstoles, recuerda Sepúlveda que su vida “no puede darse sin riquezas suyas o ajenas”¹²⁹, mostrando de esta forma la dependencia en la que se encuentran con respecto a los que poseen bienes y haciendas. Pero, Sepúlveda, de forma semejante a los humanistas cívicos florentinos, no se conforma con recordar la necesidad de bienes mundanos que tienen los dedicados a la vida de retiro religioso, sino que advierte también que no sólo por ella cabe la salvación: “aunque esta vida sea la más perfecta, la más corta y como un atajo para la vida eterna, no por eso debemos pensar que es la única y que, sin ella, la vida eterna no se puede alcanzar”¹³⁰. En definitiva, fueron la avaricia y la codicia sin medida lo que mereció la condena de Cristo, pero “un término medio de riquezas, según el estado de cada uno, en parte es necesario para pasar la vida, ejercitar perfectamente algunas virtudes y conservar la compañía de los hombres y libertad, y en parte provechoso para el culto divino y ornamento de los templos”¹³¹.

Esta valoración de la riqueza está presente también en las naciones. El afán desmesurado de bienes, es la fuente de los conflictos civiles, y mientras se den éstos, sólo cabe la decadencia. Por el contrario, la grandeza de las naciones sólo se alcanza con su estabilidad¹³². Sepúlveda aplica esta tesis a la Historia de España: su punto de partida no puede ser otro que la conquista de Granada, que ha permitido poner término a un dominio incompatible con la gloria guerrera atribuida a los españoles. Como señala Gonzalo, si los mahometanos han resistido durante tanto tiempo es por su valor, que ennoblece aún más la victoria española, pero, sobre todo, por las rencillas entre españoles¹³³. La pugna entre bandos nobiliarios no deja de ser una forma particular del mal universal que provoca la ruina de los reinos o incluso de la cristiandad¹³⁴: si los nobles o los reyes no son capaces de unirse es porque la

¹²⁸ Id., p. 257. Véase, p. 261.

¹²⁹ Id., p. 258.

¹³⁰ Id., p. 262.

¹³¹ Id., p. 271.

¹³² SALUSTIO, *La guerra de Yugurta*, X, p. 104: “con la concordia las cosas pequeñas se engrandecen, en cambio con la discordia las más prósperas se echan a perder”.

¹³³ *Gonzalo*, p. 214: “si somos responsables de que el enemigo durante tanto tiempo haya reinado sobre una parte de España, la desunión entre los nobles, como dije antes, fue la causa”.

¹³⁴ *Exhortación a Carlos V*, p. 344: “Tu ejército no va a luchar ya por hacerse con el dominio de una sola ciudad, ni se va a entablar una disputa por el reino de Nápoles o el ducado de Milán, partes de Italia y de la Lombardía, para cuya defensa en absoluto bastan los tributos que pagan y por las que se enfrentan entre sí desde ya hace tiempo los príncipes cristianos con tan enconado empeño, que, debilitadas las fuerzas de los nuestros por el daño que unos se causan a otros, y agotados los recursos, da la sensación de que, si no se recobra la cordura, vamos a poner una guerra pronta a terminar en manos de un enemigo común, cuya audacia ha tomado vuelos más por nuestras desavenencias internas que por sus propias fuerzas. Y si los nuestros, dejando de hacerse daño unos a otros y reuniendo sus fuerzas, hubiesen dirigido esos mismos ejércitos contra éste y otros enemigos de nuestra religión, habría resultado

ambición de bienes o de poder se apodera de ellos y les impide entregarse al bien general. Las dificultades de España para imponerse sobre sus enemigos no dejan de reflejar la marcha de la historia: el bien particular de la avaricia ensombrece la gloria que, por sus consecuencias para el bien público, debería guiar la acción de sus mejores hombres haciéndoles superar sus enfrentamientos.

La interpretación de la Historia de España de Sepúlveda se confirma con los ejemplos contrapuestos del rey Alfonso XI, victorioso ante los musulmanes, y su hijo Pedro, el Cruel, paralizado por las revueltas nobiliarias. También Juan II ve frenado el avance contra Granada por sus desavenencias con el condestable Álvaro de Luna, al que se acusa de favorecer a los enemigos. La conquista de Granada sólo es llevada a su término por los Reyes Católicos al sentirse estimulados por la fidelidad de muchos hombres valiosos. El bien general de la nación se sobrepone con ellos a los intereses particulares que guiaban las facciones nobiliarias. Sepúlveda no puede dejar de participar de la visión grandiosa de Isabel y Fernando característica de los tiempos de Carlos V, y atribuye a su buen gobierno la superación de los enfrentamientos entre nobles y el inicio de una época de esplendor. No hay que descartar que ese encumbramiento de los abuelos del Emperador tenga mucho de respuesta nacionalista a la actitud de éste en los primeros años de su reinado, pero es la idea que servirá de eje a las obras de Sepúlveda y, sobre todo, a su posterior labor como cronista al servicio de aquél: la gloria es algo consustancial a los españoles y sólo los enfrentamientos civiles les impiden alcanzar los objetivos más excelsos¹³⁵. Al servicio de los Reyes Católicos se supera la desunión y el afán guerrero de los españoles no encuentra obstáculo para alcanzar la gloria.

La apetencia de la gloria que, como apología de la vida activa, desarrolla Sepúlveda en el *Gonsalus*, alcanza su culminación al servicio de la independencia y grandeza de la patria o, lo que es lo mismo, en beneficio del poder monárquico. También la *Exhortación* es, bajo la capa de una incitación a la acción militar, una loa de la monarquía. Lo único que cambia de una a otra obra es el destinatario principal de su mensaje: en la primera el humanista se dirige a la nobleza, y en la *Exhortación* es Carlos V el receptor de su consejo.

ciertamente fácil que, con la sangre de cristianos derramada en heridas mutuas en estos pocos años en Italia y Lombardía, el dominio de África y Asia hubiese pasado a manos de los cristianos”.

¹³⁵ Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Obras completas I. Historia de Carlos V*, edición de E. Rodríguez Peregrina y B. Cuart Moner, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1995, I, 15, p. 14: nuestros antepasados “con frecuencia, perdieron la libertad, en parte por negligencia propia, en parte por desavenencias. Y así, rara vez o nunca, pueblos de fuera sometieron a los hispanos, a no ser precisamente con las armas de los propios hispanos, abusando de la ayuda que prestaban los pueblos pacificados para someter a los demás”. Un repaso de las opiniones de Sepúlveda sobre la gloria después de su etapa italiana en F. CASTILLA URBANO, “El dilema entre Filosofía e Historia en el humanista Juan Ginés de Sepúlveda: el ejemplo de las Comunidades”, en *Cuadernos del Gallo* (Ayuntamiento de Pozoblanco) 39 (septiembre de 2002), 203-242.

Por eso, mientras en el *Gonsalus* está obligado a recordar la fidelidad y servicio que la aristocracia debe a sus monarcas y el reconocimiento (gloria) que obtendrá por ello, en la *Exhortación*, además de señalar el premio que los reyes otorgan a sus nobles¹³⁶, insiste sobre la legitimidad de origen de la realeza y la libertad que se puede alcanzar bajo su dominio¹³⁷; esta última afirmación no dejaba de constituir una réplica a uno de los argumentos tradicionales del humanismo cívico: la inexistencia de libertad fuera del régimen republicano. En ambos casos, como en el *Democrates primus*, la filosofía que subyace es la misma: la necesidad de unidad entre reyes y ciudadanos si se quiere alcanzar el éxito en la acción y la estabilidad en la gobernación.

¹³⁶ *Exhortación a Carlos V*, p. 332: los condes, marqueses o duques “en un origen obtuvieron esta dignidad gracias a sus destacados hechos de armas, cuando reyes justos y buenos les otorgaron el premio correspondiente a su notable valor”.

¹³⁷ *Id.*, p. 336: “Se sabe, efectivamente, que, al comienzo de la historia, los reyes, en cuyas manos se hallaba en ese momento el gobierno de pueblos y naciones, se hicieron con sus respectivos reinos no por la fuerza, ni con engaños, ni por adulación al pueblo, sino que fueron encumbrados a la dignidad de monarcas, con el consentimiento de los pueblos, por la creencia generalizada en su natural justo y valeroso y por la comprobación de su mesura entre los hombres de bien, para que hubiese una persona que, en fiel defensa de la justicia, librara a los más débiles de las afrentas de los poderosos, y para que mantuviera equitativamente a las agrupaciones y asociaciones humanas, esto es, a las sociedades, en paz y libertad, y no sólo defendiese al estado de sus atacantes, sino que lo agrandase en riquezas y dignidad”.