

DEBATES POLÍTICOS Y RELIGIOSOS: LA MAGNANIMIDAD ARISTOTÉLICA EN EL *DEMÓCRATES PRIMERO* DE JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA*

POR

MARÍA DÍEZ YÁÑEZ¹

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

El *Democrates. De conuenientia militiae cum Christiana religione dialogus* de Juan Ginés de Sepúlveda, traducido al castellano por Antonio Barba, cuenta entre sus fuentes principales con la *Ética* de Aristóteles. En este trabajo analizo, por un lado, el desarrollo que presenta este diálogo de la virtud de la magnanimidad y su compatibilización con dos virtudes esencialmente cristianas: la humildad y la pobreza. Por otro lado, se señala la relación que puede establecerse entre el contenido de este *Diálogo* y las acusaciones que recibió Sepúlveda a propósito de sus *Comentarios* a la *Ética* aristotélica. Ambas cuestiones funcionan como reflejo de ciertos rasgos morales y religiosos que contribuyen a la configuración del hombre moderno.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles; traducción; magnanimidad; religión; política.

POLITICAL AND RELIGIOUS DEBATES: THE ARISTOTELIAN MAGNANIMITY IN JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA

ABSTRACT

Democrates. De couenientia militiae cum Christiana religione dialogus by Juan Ginés de Sepúlveda, translated into Castilian by Antonio Barba, uses the *Ethics* of Aristotle as one of its main sources. I will focus in this article on two aspects: firstly, I will analyse the treatment of the virtue of magnanimity and his compatibility with the Christian virtues of humility and poverty. Secondly, I will connect the contents of this dialogue with the accusations Sepulveda received because of his *Commentaries* on Aristotelian *Ethics*. Both of these elements shed light on the moral and religious developments that will shape Modernity.

KEY WORDS: Aristotle; translation; magnanimity; religion; politics.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Díez Yáñez, María 2019. «Debates políticos y religiosos: la magnanimidad aristotélica en el *Demócrates primero* de Juan Ginés de Sepúlveda». *Hispania Sacra* 71, 144: 455-464. <https://doi.org/10.3989/hs.2019.032>

Recibido/Received 07-04-2017

Aceptado/Accepted 25-06-2018

La *Ética* de Aristóteles estuvo presente en la península ibérica en diferentes formas y con distintas finalidades desde la Edad Media. Un primer medio de acceso completo y autorizado se produjo a través de las universidades. En ese contexto se configuró uno de los géneros esenciales para la difusión del aristotelismo: los comentarios y paráfrasis, a

través de los cuales se difundió la moral del Filósofo con un carácter más o menos escolástico.²

* Este trabajo se incluye en la labor investigadora del Proyecto de Investigación *Bibliografía Española de Textos Antiguos (BETA) II*. Referencia FFI2015-63625-C2-1-P (2016-2018).

¹ maria.diezy@uam.es

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2666-1205>

² En los inventarios medievales de las bibliotecas universitarias castellanas se mencionan los comentarios de al-Farabi, Eustracio de Nicea, Gerardo de Odón, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Walter Burley, Gil de Roma, Petrus de Corveheda y Juan Versor. También en la universidad se localizaron ejemplares de la traducción que hizo Leonardo Bruni en el siglo XV, versión humanista que se ha considerado propia de un ámbito más aristocrático (Bianchi 2012), cuya tradición se refleja en los *Comentarios* de Pedro de Osma, que comparten rasgos con la tradición humanista. (Se puede consultar también Díez Yáñez 2018).

La Ética del Estagirita no se limitó a un ámbito exclusivamente intelectual o especulativo, sino que también sirvió de guía práctica para las distintas circunstancias políticas y según unas coordenadas espaciales y temporales determinadas y cambiantes. Por eso, además de las versiones universitarias, la moral aristotélica se transmitió a través de obras de carácter pseudo-aristotélico como el tratado del *Secreta secretorum*, las compilaciones de sentencias y los regimien- tos de príncipes que tenían la moral aristotélica como una de sus fuentes principales. Por lo tanto, la divulgación de la *Ética* no puede comprenderse en su totalidad atendiendo exclusivamente al debate más o menos teórico originado en la universidad, sino que conviene observar también tales discusiones en un contexto que se sirve del discurso aristotélico para fundamentar diversas direcciones posiciones.

1. DEMOCRATES. DE CONUENIENTIA MILITIAE CUM CHRISTIANA RELIGIONE DIALOGUS TRADUCIDO Y LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Juan Ginés de Sepúlveda estudió en la Universidad de Alcalá desde 1510 y después en el colegio de san Antonio de Sigüenza. En 1515 viajó a Italia para formarse en el Colegio de los Españoles de Bolonia (1515-1523) y allí fue alumno de Pietro Pomponazzi (1462-1525) quien le introdujo en el aristotelismo paduano. Fue precisamente en este período, destacándose el año 1519, cuando emprendió su labor como traductor y comentador de Aristóteles, estando al servicio de la corte papal de Clemente VII (1523-1534).³ En estas obras, Sepúlveda se posiciona en la línea humanista renacentista utilizando un latín esmerado. Sabemos que el latín de Sepúlveda «causaba admiración» y que dominaba profundamente el griego.⁴ Sepúlveda se sumaba a las corrientes traductoras que defienden una transmisión lo más fiel posible a los contenidos de las obras traducidas.

A su actividad universitaria, Sepúlveda añade sus servicios humanistas. El instrumento de las letras le ganó, a su vez, el favor de Carlos V (1500-1558), quien le nombraría cronista en 1536 y preceptor de su hijo en 1542. Por lo tanto, si la universidad y la corte son espacios esenciales para comprender la recepción y difusión de la moral aristotélica, Juan Ginés de Sepúlveda (1494-1573) es uno de los casos para constatar la interdependencia de estos ámbitos y la diversidad de intereses para los que la *Ética* del Filósofo sirvió de justificación.

Juan Ginés de Sepúlveda redactó el *Democrates. De conuenientia militiae cum Christiana religione dialogus* por encargo del papa Clemente VII. Esta obra se imprimió por primera vez en 1535 en las prensas romanas de Antonio Blado (1490-1567).⁵ El cardenal Francisco de Quiñones (ca.

1482-1540), a cuyo séquito había pertenecido Sepúlveda durante parte de su estancia en Italia, encargó a su secretario, Antonio Barba, que tradujera este diálogo al castellano, versión que este realizó entre los años 1535-1536 y que fue impresa en Sevilla a cargo de los Cromberger en 1541 (*Demócrates primero*).⁶ La traducción se llevó a cabo primero bajo la supervisión del propio Sepúlveda, quien después delegó en Pedro Mexía, según cuenta en una de sus cartas fechada poco antes de 23 de abril de 1541, en la que incluye una traducción del índice del libro y en la que le da las gracias y aprueba su trabajo (Losada 1973: 11 y Rus Rufino 2010).

El diálogo de Sepúlveda está dedicado a don Fernando Álvarez de Toledo, III duque de Alba y Pimentel (1507-1582), ilustre militar que desempeñó una función esencial en el contexto de la corte de Carlos V y Felipe II. En este sentido, resultaba un perfecto destinatario para una obra dedicada a la exposición de las virtudes de un buen soldado cristiano y de una figura de clara influencia en el entorno regio. Por su parte, la traducción de la obra que realizó Antonio Barba está dedicada al cardenal don Francisco de Quiñones (1482-1540), personaje que jugó un papel fundamental en el acercamiento entre Clemente VII y Carlos V tras el saco de Roma (1527) y que también formó parte del Sacro Colegio y se encargó de seguir los movimientos de la Reforma alemana. Estos dos destinatarios aúnan, pues, las dos principales líneas que sostienen el *Diálogo*: en primer lugar, las virtudes necesarias para la disciplina militar cristiana en el imperio de Carlos V, que debía mantener su hijo Felipe II. Y en segundo punto, como veremos, la compatibilidad entre los presupuestos filosóficos basados en la tradición aristotélica y la doctrina cristiana ortodoxa.

Ya en el prólogo del *Diálogo*, entre los argumentos que se aducen para justificar la necesidad de la traducción, se incluye el de la difusión de su contenido, tan útil para la implantación y fortalecimiento de la honra de la cristiana nación española:

[...] porque más fácilmente hubiese efecto la voluntad de vuestra Señoría Reverendísima, de comunicar este libro a los hombres de su nación, a quien tanto más que a los otros conviene tener noticia de las cosas que en él se tratan, cuanto ellos más por el cabo miran las cosas que tocan a la honra y religión; y no es de maravillar que vuestra Señoría Reverendísima haya tenido este

dialogus. (portada: *Dialogus de honestate rei militaris, qui inscribitur Democrates, libri tres*); c = Editio Coloniensis (Coloniae Agrippinae, in officina Birkmannica, sumptibus Arnoldi Mylij, 1602) *Democrates siue de honestate disciplinae militaris libri tres*; m = Editio Matritensis (accurante Regia Historiae Academia, Matriti, ex typographia Regia de la Gazeta, 1780, vol. IV) *De conuenientia disciplinae militaris cum Christiana religione dialogus*.

⁶ *Demócrates primero*, traducción Antonio Barba (1535-1536). Traducción: *Diálogo llamado Democrates / co[m]puesto por el doctor Juan de sepulveda capella[n] y coronista de su S.C.C.M. del emp[er]ador; agora nuevamente inpresso. Fue inpresso en ... Seuilla: en casa de Juan c[ri]oberjer ..., 1541, a 28 dias del mes de mayo*. Ejemplares: Sevilla, Biblioteca Universitaria, A Res. 27/3/06; Santander, Biblioteca Menéndez Pelayo, (843) – Enc. hol. de A. Gil de Madrid – An. ms. en última h. – Olim: R-IX-4-5; Salamanca, Biblioteca Universitaria BG/18381(1); Guadalajara, Biblioteca Pública del Estado, FA00390(2) – Enc. perg. – Olim: 57(2) Orden II; Madrid, Biblioteca Nacional, R/208.; Pamplona, Biblioteca de Navarra, FA/7856(1) – Enc. hol. – Ex-libris ms. en port. de Fr. Andrés Jacinto de León – Ex-libris ms. Fr. Jerónimo de Alava – Olim: 104-2-2/58(1) – R. 11906.

³ *Aristotelis parvi naturales*, Bolonia 1522. En 1523 marcha a Roma y allí traduce el *De mundo*; *Aristotelis de generatione et interitu*, Bolonia 1523; *Aristotelis liber de mundo ad Alexandrum*, Bolonia 1523; *Alexandri Aphrodisiei commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima philosophia*, Roma 1527; *Aristotelis meteorum libri IV*, París 1532; *Aristotelis de republica*, París 1548.

⁴ González Rolán 2004: 10.

⁵ *Democrates. De conuenientia militiae cum Christiana religione dialogus* (ca. 1533): Biblioteca Apostólica Vaticana, Codex Barberinianus Latinus 1896 (olim XXIX 240 y 918); l.: Toledo, Biblioteca de Castilla-La Manca, Res. 424. Ediciones: r = Editio Romana (romae, apud Antonium Bladum, 1535); p = Editio Parisiensis (Parisiis, ex officina Simonis Colinaei, 1541) *Democrates siue de honestate disciplinae militaris*

cuidado que toca a la honra y religión, pues de la religión habéis sido singular dechado en nuestra España, y el cuidado de la honra os viene por herencia de vuestros antepasados, en quien nunca han faltado grandes ejemplos de virtud, cuyo propio galardón es la gloria y honra (*Demócrates primero*, prólogo de Antonio Barba, pp. 7-8).⁷

A través de las intervenciones de los personajes del *Diálogo* quedan expuestas las diversas opciones doctrinales y el posicionamiento que propone al respecto Sepúlveda. Guevara, español y soldado, plantea la cuestión sobre la compatibilidad entre ciertas virtudes y el cristianismo; Demócrates, griego y sabio formado en Padua, reproduce el pensamiento de Sepúlveda a favor de esa compatibilidad; y Leopoldo, alemán y luterano, se opone a Demócrates.⁸

Y es que es en la época de Sepúlveda cuando se produjeron y difundieron las polémicas cuestiones doctrinales provocadas por Martín Lutero (1483-1546), con las que se reavivaron antiguos debates morales. En ellos intervendrán los que tienen que ver con la compatibilidad entre la magnanimidad y las virtudes cristianas de la humildad y la pobreza. Como veremos más adelante, Sepúlveda resolverá esta problemática sirviéndose de desarrollos ya ofrecidos en el período medieval y añadiéndoles unas connotaciones modernas propias del entorno en que se gesta la obra. En segundo punto, se retoman las disputas sobre la primacía de la voluntad o del intelecto, que resultan de especial importancia para los juicios sobre los actos morales. Y, finalmente, se unirá a esta última cuestión la pregunta acerca de la prioridad o no de la vida activa frente a la contemplativa.

2. LA DOCTRINA DE LA IGLESIA Y LA MORAL ARISTOTÉLICA

La relación que existe entre el diálogo *Democrates. De conuenientia militiae cum Christiana religione* y la *Ética* aristotélica viene explicitada por el propio Sepúlveda en una carta a Gian Matteo Giberti (1495-1543), en la que le informa de que «mientras escribía un librito, que ya ha recibido la última mano, sobre la compatibilidad de la milicia y la religión cristiana» ha podido establecer contacto con las *Éticas* aristotélicas (Losada 1973: 73 y Castilla Urbano 2012: XXVIII). Más tarde, en una segunda carta, le confirma que ahora está en condiciones de comenzar una paráfrasis de dichas *Éticas*. Comentario que no conservamos, pero cuyo reflejo podemos encontrar varios fragmentos de su *Democrates* como se mostrará más adelante.

La subordinación de la Filosofía moral a la Teología y el escepticismo doctrinal con el que algunos autores medievales se acercaron a Aristóteles provocó que algunas de las traducciones y versiones del Filósofo se acompañaran de correcciones o aclaraciones sobre algunos aspectos. En lo que concierne a la virtud de la magnanimidad, una de las cuestiones fundamentales que se pretendió iluminar con

la doctrina cristiana fue la de la aparente incompatibilidad entre la magnanimidad y las virtudes de la humildad y de la pobreza, en la medida en que el magnánimo se consideraba digno de recibir grandes honras por las grandes acciones que acometía, y que, a causa de estas, había de poseer necesariamente gran cantidad de riquezas. Lo que podría entenderse como una actitud orgullosa (soberbia) y una valoración excesiva de las riquezas que resultarían incompatibles con la humildad y la pobreza respectivamente.

Por otro lado, a partir sobre todo, de mediados del siglo XV se intensificaron las corrientes a favor de una traducción de los clásicos que fuera más cercana al original, lo que contribuyó también a subrayar las ideas humanistas que pretendían distanciarse del tipo de traducciones medievales parafraseadas y comentadas de la *Ética*.⁹ Sin embargo, en el caso del *Demócrates primero*, a la vez que encontramos paráfrasis o aclaraciones a la moral aristotélica, que sirven para exponer la compatibilidad entre la doctrina de la virtud aristotélica con la religión cristiana, también presenta una defensa del fundamento aristotélico racional y natural de ciertos comportamientos políticos y una defensa de la perspectiva interior de los actos morales, que evoca los ecos de una modernidad en la interpretación de las tradiciones morales previas.

2.1. Magnanimidad, humildad y pobreza

La compatibilidad entre la magnanimidad y la humildad ya la desarrolló santo Tomás en sus *Sententia libri Ethicorum* y en su *Summa Theologiae*, explicando cómo la magnanimidad templaba las ambiciones.¹⁰ Esta defensa de la armonía entre las dos virtudes fue una constante en la explicación o comentario de las fuentes aristotélicas de las que se sirvieron la educación de príncipes medieval y cuatrocentista de Castilla.¹¹ Y algo muy semejante encontramos en el caso del *Diálogo* de Ginés de Sepúlveda:

[DEM] Mas, como al varón fuerte, en cuanto con razón evita los peligros, le podemos llamar cauto, así al magnánimo se le llama humilde, en cuanto razonablemente refrena la codicia de las grandes honras (*Demócrates primero*, Libro III, p. 130).

⁹ En estas polémicas intervienen también factores lingüísticos y estilísticos. Antonio Barba, al respecto, compara el diálogo de Sepúlveda con los escritos del orador romano sobre filosofía moral. Defendiendo su elegancia de estilo y dominio de la lengua latina (Castilla Urbano 2012: XXIX).

¹⁰ La relación entre la templanza y la humildad, en el sentido de que la humildad modera las ambiciones excesivas, es sintetizada por santo Tomás en su *Summa*, comentada también en la comparación establecida entre la «moderación» y la «temperancia» (*Sententia libri Ethic.*, IV, 1124a13 y 1125b6 y *Summa Theologiae*, II^a-II^ae, q. 161).

¹¹ En las *Partidas* de Alfonso X el Sabio se plantea ya esta compatibilidad, así como en la tradición pseudo-aristotélica del *Secreta secretorum* y sus traducciones al castellano. En los regimientos de príncipes se sigue la misma línea, como está representado en la traducción y glosa del *De regimine principum* de Juan García de Castrojeriz. En el período cuatrocentista castellano son ejemplos de estos desarrollos la educación de príncipes reflejada en la *Visión deleytalbe* de Alfonso de la Torre, en la obra cortesana de Alonso de Cartagena (1381-1456), así como en los *Proverbios* y su *Glosa* del Marqués de Santillana.

⁷ Para los pasajes citados del *Diálogo* sigo la edición de Castilla Urbano 2012 y los destacados que aparezcan son míos.

⁸ Las posibles conexiones doctrinales y políticas entre las proposiciones luteranas y las erasmianas también aparecen en este diálogo, ante las cuales Demócrates (Sepúlveda) hace alusión a la tibieza de Erasmo en algunas de sus posturas (Castilla Urbano 2012: XXXVIII).

Sin embargo, el autor del *Diálogo* especifica las diferencias entre la humildad y la templanza, a propósito de la errónea interpretación que hicieron algunos de Aristóteles, al denominar «humildad» a la virtud que el Filósofo no nombra y que se refiere a las aspiraciones de honras pequeñas.

De manera que no tienen razón los que dicen que la humildad se ha de referir a la templanza, dando color a su doctrina con testimonio de Aristóteles no bien aplicado, por llamar «Aristóteles temperado» a aquel que lo es y se tiene por digno de pequeñas honras (*Demócrates primero*, Libro III, p. 130).

La humildad, verdaderamente, tiene que ver con la virtud de aquel que se considera inferior ante quien es verdaderamente superior. Así, «con tal consideración desinflan la hinchazón de su ánimo y no solamente reverencian a Dios y a los seres espirituales, sino que reconocen la superioridad de aquellos que en cualquier cosa les exceden» (*Demócrates primero*, Libro III, p. 130).

Más adelante subraya en su conclusión la aclaración acerca de este tipo de cuestiones terminológicas:

Aristóteles no atribuye el nombre de templanza a la humildad, sino a aquella virtud que poco antes había dicho que carecía de nombre, mas que lo tomaba prestado unas veces de la ambición, otras del vicio contrario; virtud de la que están adornados los que, con razón, templan el apetito de las pequeñas honras que convienen a su estado y condición. En donde claramente se ve que la llamó templanza no por su propio nombre, sino por nombre ajeno y prestado de cosa semejante; finalmente por traslación, como suele acontecer en otras muchas virtudes y vicios (*Demócrates primero*, Libro III, pp. 130-131).

Por lo tanto, se percibe una referencia a la versión antigua de la *Ética*, relativa a la decisión de Grosseteste de utilizar el término de «temperado» para designar la virtud para la que Aristóteles no tiene nombre y que se refiere a aquella que consiste en aspirar a pequeñas honras. A propósito de lo cual, Sepúlveda en boca de Demócrates, explica al respecto en el *Diálogo* que la confusión puede deberse al proceso de traducción «por semejanza», pues el término «humildad», aunque es conocido por los hebreos, no lo es por los griegos ni latinos.¹² Está blandiendo, por lo tanto, argumentos filológicos e históricos para justificar el modo de traducción y comprensión de la moral aristotélica. Más adelante, continúa explicando que los griegos atribuían la humildad a las cosas que no suben a lo alto (bajas) y los latinos a las chozas de los pastores que suelen llamar humildes:

[DEM] [...] por traslación y semejanza de estas cosas llamaban humildes a los hombres que fuesen de ánimo o de fortuna bajos, lo cual antes referían a injuria y flaqueza que [a] alabanza y virtud (*Demócrates primero*, Libro III, p. 125).¹³

Esto no significa, sin embargo, que el concepto de humildad no existiera entre los antiguos, pues, si bien los filósofos precristianos no hablaron de ella, en la medida en que es una virtud referida al trato con Dios, sí se encuentran referencias a la noción en Platón en el Libro IV de las *Leyes* y los hechos e historias que narran Hesíodo y Homero, a quienes Aristóteles alababa de la misma manera en la que los cristianos alaban a los teólogos. Es decir, está remitiendo a una confusión terminológica que no implica necesariamente una ausencia del concepto moral. Cosa que ya había señalado también santo Tomás¹⁴ y que sirve a Demócrates para corroborar que los griegos no echaron «fuera del coro de las virtudes» a la humildad, sino que, al contrario, la colocaron en un lugar superior:

[DEM] [...] Así que la humildad no fue de ellos echada fuera del coro de las virtudes, antes colocada en lugar de todos el más honrado. Porque, si yo del todo no me engaño, ella es parte de aquella virtud que tú me parece que piensas ser a ella contraria, digo de la magnanimidad, que nosotros arriba por testimonio de los antiguos alabamos (*Demócrates primero*, libro III, p. 128).

La consideración de que la humildad forma parte de la magnanimidad la encontramos en la patrística y en la escolástica medieval. Abelardo lo expone en su teoría sobre las partes de la virtud y que fue continuada en san Buenaventura, indicando que la humildad era un tipo o consecuencia de la magnanimidad. En este sentido, la grandeza que transmitía la moral aristotélica se desdibujaba un tanto, para subrayar la primacía del Creador sobre las criaturas.¹⁵ Santo Tomás, por su parte, matizó en su momento tales desarrollos, diferenciando la magnanimidad de la humildad, pero sin enfrentarlos. Así, propone en su *Summa* que la razón por la que Aristóteles no habla de la virtud de la humildad no es solo histórica, sino que se explica por el objeto secular de la *Ética*, es decir, por el hecho de que la exposición de las virtudes cívicas se orienta a una recta organización de una ciudad terrena. En este contexto, una virtud que ensalzaba a aquellos que se humillan ante los hombres, no beneficiaría el regimiento de la sociedad y, por lo tanto, no contribuiría a lograr el objetivo de la obra moral. De todas formas, y para armonizar esta situación, el dominico define propiamente la virtud de la humildad, recordando que consiste en una sumisión que no es a hombres, sino a Dios, y, por eso, en la medida en que se corresponde con un plano sobrenatural, no se corresponde con el objeto de la *Ética*, que se sostiene sobre una moral natural. Sin embargo, tampoco es incompatible con ella, pues la humildad templó las ambiciones que no son rectas, haciendo así posible el recto desarrollo de la virtud de la magnanimidad, que rige las aspiraciones virtuosas, sin que por ello se contradiga la noción de humildad en la persona caracterizada por tal grandeza de ánimo.¹⁶ Es decir, el magnánimo es humilde cuando sigue las aspiraciones grandes a las que está llamada su naturaleza, pero no lo es cuando pretende alcanzar una grandeza que no le corresponde.

¹² Argumento que ya aparece en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, quien hace compatibles ambas virtudes. Sin embargo, el dominico hace depender la magnanimidad de la fortaleza, mientras que la humildad depende de la virtud cardinal de la templanza (cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 161, a. 1).

¹³ Los destacados son míos.

¹⁴ Cf. referencias citadas de la *Summa*. Véase también el desarrollo que, al respecto, trae Gauthier 1951: 453-460.

¹⁵ Cf. Gauthier 1951: 261-264 y 249-250.

¹⁶ Cf. *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 161, a. 1.

En el Diálogo de Demócrates, Leopoldo plantea a Demócrates, sin embargo, que quien pretenda unir la magnanimidad y la humildad, se asemeja a aquel que pretende «juntar el fuego con el agua», a lo que Demócrates responde de la siguiente manera:

[DEM] Ese argumento, en verdad, tiene color y apariencia, pero fántale nervios y fuerza. Porque, respóndeme tú también a este: mover al ánimo a ponerse en grandes peligros, y con razón retraerlo de ellos, ¿no diremos, por la misma razón, que son obras contrarias? [LEOP.] Sin duda, sí. [DEM.] [...] Pues, para evitar estos vicios, no hay necesidad de dos virtudes, como algunos erróneamente pensaron, sino una sola basta que, teniendo el medio de los extremos, gobierne con la razón, como con las espuelas y freno, los movimientos que del dolor y el placer proceden, dándoles suelta o, por el contrario, recogiendo los cuanto conviene.

Así pues, como la liberalidad, que es una virtud, templar los movimientos del ánimo en dar y en recibir dinero, la fortaleza en el temer o en el osar, así la magnanimidad en desear o, por el contrario, menospreciar honras. Y como a la liberalidad se la conoce más en el dar, según conviene, que en el recibir; y a la fortaleza en el osar que en el temer, así la magnanimidad muestra más su resplandor y nombre en emprender cosas grandes y codiciar las honras que en huirlas moderadamente. *Esta huida, aunque es parte de la magnanimidad, los hombres religiosos la han celebrado mucho con el nombre de humildad. [...] Esta moderación en las honras se llama con denominación antigua magnanimidad (Demócrates primero, Libro III, pp. 129-130).*¹⁷

Sepúlveda parece estar reclamando una vuelta a la interpretación clásica, indicando la diferencia entre la práctica religiosa de la virtud y la aplicación civil de la misma, pero no por ello enfrentándolas. Y es que san Alberto Magno en sus comentarios a la *Ética* había unificado en una sola virtud las virtudes de la magnanimidad y la humildad. Por el contrario, su discípulo santo Tomás de Aquino las había diferenciado, sin por ello hacerlas contradictorias. Sepúlveda, por su parte, hace hincapié en la característica más propia de la magnanimidad, que es la de «emprender cosas grandes y codiciar las honras», insistiendo en su realización en la vida pública,¹⁸ no sin defender con ello que la humildad también es necesaria pues, de hecho, forma con la magnanimidad «una sola» virtud.

En la misma línea, Sepúlveda aclara que el concepto de gloria mundana es compatible con alcanzar la salvación eterna. Con Aristóteles, Cicerón, Salustio y Maquiavelo defiende que la gloria forma parte de una tendencia natural del ser humano. Esta ha de ir acorde con la condición social del individuo (no es lo mismo ser hombre de armas que escritor o artista) y, sobre todo, ha de significar el premio a una acción virtuosa que persigue alcanzar el bien común.¹⁹ Al respecto, sin embargo, Demócrates (Sepúlveda), con Maquiavelo, plantean también el peligro que acarrea la ambición desmesurada, pues puede provocar la ruina de un imperio. En concreto, pone el caso de que una excesiva motivación

por adquirir riqueza puede desviar a los soldados del verdadero motivo por el que ponen en riesgo sus vidas. Ante esta realidad, propone como solución un estado en el que el rey sea rico y los ciudadanos pobres.

Por lo tanto, estamos ante una propuesta de carácter aristocrático, en la que la jerarquía política y social justifica una desigualdad en las ambiciones de honras y de bienes materiales.²⁰ La recta ambición de gloria —bien exterior que es demostración de la posesión de virtud— se refleja en la aceptación de los honores dignos y verdaderos, no en aquellos que son vanos o vacíos, porque los primeros son fruto de acciones virtuosas realizadas en orden al bien común. De la misma manera se ha de proceder en el caso de la recta posesión de las riquezas y por eso Demócrates expone también la relación entre la magnanimidad y la posesión de bienes materiales, lo que relacionará con la cuestión sobre la vida activa y la contemplativa.

2.2. Magnanimidad y pobreza y vida activa y contemplativa

Aristóteles promovió en su moral la idea de que los bienes materiales son positivos siempre que se ordenen hacia la virtud es decir, siempre que funcionen como instrumentos para la consecución del bien y no como fines en sí mismos. Aunque la felicidad radique en la contemplación, esta requiere una cantidad de bienes exteriores que la haga posible. La tradición estoica matiza estas acepciones y contribuyó a promocionar un concepto de autonomía de la vida activa que suponía un desprecio de los bienes terrenos y de los honores exteriores: prescindiendo de tales bienes materiales se demuestra la actitud del que está por encima de ellos.

En el caso concreto de las interpretaciones cristianas a propósito de la virtud de la magnanimidad aristotélica y los problemas que podían presentarse para la compatibilidad con la pobreza, santo Tomás expuso que la bondad de los bienes exteriores se fundamenta en su condición de instrumentos que son para la virtud (*Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 66, a. 1 y 2; q. 117, a. 1 y q. 129, a. 8). Por otro lado, como la pobreza es un valor alabado por el propio Jesucristo, la relación entre la magnanimidad y la posesión de gran cantidad de bienes hace dudar de la compatibilidad entre ambas virtudes. La situación cambia si se consideran la bondad de las virtudes según su fin.

Además, se justifica la posesión de los bienes en función del estatus, y por tanto, de las obligaciones civiles del que los posee. Si los bienes adquiridos se administran en favor de la república, los gobernadores deban poseer, necesariamente,

¹⁷ Los destacados son míos.

¹⁸ Es decir, estamos ante el sentido «político» de la magnanimidad, remitiendo al dominio del mundo, que es diferente del sentido «filosófico» de la virtud que promueve el desprecio del mundo (Gauthier 1951: 223).

¹⁹ Castilla Urbano 2008.

²⁰ Cuestión que ya había propuesto Alfonso X, el Sabio tres siglos antes. Alfonso X, *Siete Partidas*, Partida II, Título 9, Ley II «non deuen ser muy pobres, nin muy viles; nin otrosí muy nobles, ni muy poderosos, porque pobredad trae a los omes grand cobdicia, que es raíz de todo mal; e la vileza les faze non conozcan, nin se paguen de las cosas buenas, nin grandes. E otrosí de los nobles omes e poderosos, no se puede el Rey bien servir en los oficios de cada día: ca por la nobleza desdeñarían el servicio cotidiano, e por el poderío atreuerse yén, a fazer cosas que se tornarian en daño e en despreciamiento del. Mas por esto deue tomar de los omes medianos, catando primeramente que sean de buen logar, e leales, e de buen seso, e que *ayan algo*... Pero a los grandes deue poner en los grandes oficios, e fazerles que usen dellos en tales tiempos, que el Rey sea mas noblemente seruido dellos, e su Corte mas honrrada por ellos».

riquezas suficientes de acuerdo con la gran causa común y solo así podrán ejecutar las virtudes que son propias de su condición.

[DEM.] Cuando yo, Leopoldo, defiendiendo las riquezas contra la dureza de algunos, seca y, aun a decir verdad, vanagloriosa, no digo que para la vida de un hombre privado se requieran los tesoros de Crespo o de Midas. Porque, así en las riquezas como en lo demás, el hombre virtuoso ha de tener el medio y, como dice el Filósofo, desear tanta hacienda cuanta sea suficiente para los gastos necesarios y convenientes, no solamente para nosotros, según el estado de cada uno, mas para aquellos a quien somos obligados [a] dar parte de lo nuestro (*Demócrates primero*, Libro III, p. 150).

Dicho de otra manera, los dirigentes de la sociedad, cuya misión es eminentemente práctica, necesitan mayor cantidad de bienes, pero siempre que se utilicen para beneficio de la república y nunca como justificación de un despilfarro (prodigalidad) o gasto en un uso personal. Idea que se transmite ya en la moral del Filósofo, se continuará en la literatura aristotélica medieval²¹ y evolucionará adaptándose hacia las nuevas coordenadas renacentistas, en las que la figura del ciudadano y los nuevos desarrollos sociales, como los de los comerciantes, entrarán cada vez más en juego:

[DEM] Así que el hombre ciudadano (como enseña Aristóteles) y dado a negocios, tiene necesidad de hacienda, como de otras muchas cosas, para la administración de ellos, y tanto más cuanto los negocios son mayores y más notables y de mayor importancia. Porque, los honrados y nobles ciudadanos, de más cosas tienen necesidad que los bajos y comunes, y los reyes y príncipes, sin grandes riquezas, tienen pocas fuerzas y son menospreciados de los enemigos (*Demócrates primero*, Libro III, p. 150).²²

²¹ Basten ahora como ejemplos una relación de algunos pasajes de las obras que influyeron notablemente en el aristotelismo castellano medieval en conexión con la educación de príncipes: *Secreto de los secretos*, I, XXI; *Bocados de oro*, XIV; *Libro de los doze sabios*, XII; *Flores de filosofía*, XXVIII; *Libro de los cien capítulos*, X; *Siete partidas*, II, Tít. V; *De regimine principum* de Egidio Romano.

²² En este último aspecto insistirá Sepúlveda en su obra *De regno libri III*, obra publicada en Lérida en 1571 y dirigida a su preceptuado Felipe II, en donde, a propósito de la liberalidad y magnificencia, y coherente con su línea de pensamiento, advierte que el rey debe escuchar las indicaciones de los sabios que se dirigen todas a un único objetivo: «que el rey se dedique con todas sus fuerzas y todos sus recursos a la tarea de eliminar del reino que ha recibido cualquier adversidad que lo afecte, y conservar por todos los medios la prosperidad conseguida. La prosperidad de un reino consiste, por una parte, en que disfrute de abundancia de recursos, no solo los correspondientes a los usos imprescindibles, sino también a los nobles (lo que en griego se dice *αυταρκεία*)» *Acerca de la monarquía*, Libro III, p. 82). Acto seguido aclara que los bienes materiales son necesarios para asegurar el favor de sus súbditos: «Al mencionar los medios por los que el rey se gana el favor de sus súbditos, menciona la virtud de la justicia como fundamento de fidelidad y a ella añade que «también se obtiene el afecto de la multitud, además, con la generosidad y la magnificencia, virtudes éstas sobre las que los libros de los filósofos ofrecen multitud de recomendaciones. Pero en este ámbito los reyes deben tener cuidado de no empobrecer la hacienda pública con donaciones, sobre todo si son a perpetuidad, ni reducir demasiado la recaudación de impuestos públicos y reales, pues, como han transmitido varones muy prudentes, el mayor fruto del dinero es, sin lugar a dudas, poder actuar con largueza sin debilitar el propio patrimonio» (*Acerca de la monarquía*, Libro III, pp. 82-83).

Por lo tanto, como toda función en la sociedad terrena exige una correspondiente posesión de riquezas, la pobreza es un mal si impide cumplir tal función. De ahí que huir de un mal no sea solo bueno racionalmente, sino que resulta necesario para ejercer el servicio debido.

A propósito de esta cuestión Leopoldo remite ahora a la postura de Lutero, diciendo que Demócrates parece unirse a su crítica de los frailes que viven de la limosna sin trabajar. A lo que Demócrates contesta, aludiendo a la ignorancia e infidelidad de Lutero, que los frailes viven de un salario que reciben gracias a la actividad que realizan y que es, además, también necesaria para el mundo. Además, los religiosos con voto de pobreza no necesitan gran cantidad de bienes para realizar su misión de orantes, pero sí necesitan algunos que recibirán justamente como «salario que se les debe» (*Demócrates primero*, Libro III).

En conexión con esta cuestión religiosa, Demócrates añade, sin embargo, que él prefiere las órdenes predicadoras (activas) frente a las contemplativas.²³ Recordemos que en el contexto religioso medieval y renacentista se originó el debate sobre la jerarquía de la misión más o menos espiritual del clero regular y del secular, priorizando en algunos casos la labor esencial de la predicación (activa), frente a la de aquellos que se dedican a una vida más estrictamente contemplativa. En el *Demócrates primero* se soluciona también esta disyuntiva cuando menciona que ni una ni otra son las únicas vías. De hecho, Aristóteles se refiere también a una vida imperfecta que no es ni bestial ni angelical, pero tampoco es moralmente despreciable (*Ética a Nicómaco*, 1178a9-179a33). En este sentido se entiende que el *Diálogo* corrobore que, si bien la pobreza es un atajo para la salvación, no es el único, pues en el cielo hay muchos aposentos y se puede llegar por muchos caminos, por lo que las demás profesiones también son dignas de salvación,²⁴ quedando así diferenciada la opción activa de la contemplativa, teniendo cada una virtudes específicas y, sobre todo, quedando validada la vida activa, de forma coherente con una realidad práctica:

[DEM] Así que no solo los pobres tienen entrada al Reino de los Cielos, mas aquellos no menos que sustentan liberalmente a los pobres y justos con sus haciendas, que así a los unos como a los otros prometió Cristo que estarían el día del juicio a la mano derecha de Dios. [...] Y así, San Pablo escribió a Timoteo que «mandase a los ricos de este mundo no que dejaran las riquezas (porque bien sabía, como declara San Crisóstomo, que las riquezas no son vedadas), más que no se ensoberbeciesen, ni tuviesen esperanza en la incertidumbre de las riquezas y que hiciesen bien y fácilmente diesen limosnas y parte de sus haciendas a los pobres (*Demócrates primero*, Libro III, pp. 153-154).

²³ «[DEM.] yo, por cierto, por mejor tengo la vida apostólica que otra ninguna manera de vivir, pues que en ella imitan a Cristo los que con obra y ejemplo de santidad ayudan a muchos, ocupándose en la religión y contemplación de cosas altas y ciencias, que para el ocio de la contemplación no me hace más tener de suyo las cosas necesarias, que de lo ajeno, aunque no hemos de decir que viven de lo ajeno, sino de salario que se les debe» (*Demócrates primero*, Libro III, p. 147).

²⁴ «Pero, aunque esta vida sea la más perfecta y la más corta y como un atajo para la vida eterna, no por eso hemos de pensar que sea sola y que sin ella la vida eterna no se pueda alcanzar, porque “en la casa de Dios Padre hay muchos aposentos”, a los cuales, como dice san Pablo, “no van todos por una vía, sino uno por un camino y otro por otro”» (*Demócrates primero*, Libro III, p. 152).

3. LA VOLUNTAD Y EL INTELLECTO EN LA CONSIDERACIÓN SOBRE LA VIRTUD: ÉTICA ARISTOTÉLICA, CONTEXTO UNIVERSITARIO Y SOSPECHAS DOCTRINALES

La cuestión sobre la preponderancia de la voluntad o del intelecto en el concepto de virtud es otro de los puntos discutidos en el primer período de crítica de la obra aristotélica.

En las 219 proposiciones condenadas por el obispo Esteban Tempier el 7 de marzo de 1277, la número 116 prohibía las propuestas que remitían a una limitación de la libertad humana y, por lo tanto, atenuaban la responsabilidad en las acciones que los hombres hacen por cuenta propia. Por otro lado, la proposición 159 condenaba la afirmación de que es el razonamiento el que obliga a hacer algo, pues la voluntad no está obligada por el conocimiento en una dirección ni en otra. En este sentido se observa una crítica hacia las tesis que defienden que la voluntad es necesariamente movida por un objeto externo a ella según el axioma aristotélico de que cualquier cuerpo tiene que ser necesariamente movido por otro.²⁵

La corriente que podemos denominar de carácter más intelectualista viene representada especialmente por Tomás de Aquino y la que hace un mayor hincapié en la voluntad se observa en la obra de Duns Escoto († 1308).²⁶ Pero estas cuestiones, como se sabe, se habían originado en desarrollos anteriores. La tradición platónica, aristotélica y estoica fue derivando, reelaborándose y fundamentando distintos desarrollos en la filosofía antigua, primero, y en la filosofía y patrística medieval en adelante. En el primer caso, las tradiciones estoica y platónica se combinaría con la aristotélica y con los presupuestos cristianos, dando lugar a diversas corrientes y explicaciones del papel de la voluntad en los actos humanos. En la tradición medieval, destaca la aportación de san Agustín (354-430), Máximo el Confesor (ca. 580-662), Juan Damasceno (675-750), cuyas bases continuarían y ampliarían la escolástica medieval de Alejandro de Hales (1185-1245), san Buenaventura (1221-1274) y san Alberto Magno (†1280), santo Tomás de Aquino (1224-1274), el beato Duns Escoto (1266-1308) o Guillermo de Ockham (ca. 1280-1349), por citar algunos de los nombres relevantes que demuestran los cuestionamientos y soluciones sobre el lugar y función de la voluntad.²⁷

²⁵ Por ejemplo, Enrique de Gante (1217-1293) defendía el voluntarismo, opinaba que este axioma no podía referirse también a las cosas no materiales, como es la voluntad (*Quodlibet*, escrito en 1276; Hoffmann 2010: 419).

²⁶ Aunque, como sabemos, Tomás de Aquino no negó ni anuló la función de la potencia de la voluntad en las decisiones. De hecho, parte de la obra del Aquinate también sufrió las sospechas parisinas en referencia, precisamente, a la cuestión de la voluntad y del intelecto. Una prueba de ello es que una de las lecturas obligatorias para los franciscanos fueron las *Correctorium fratris Thomae* de Guillermo de la Mare, con el objetivo de aclarar los errores del pensamiento tomista, que consideraba representante de la postura que hacía depender la voluntad del juicio de la razón. Aunque la proposición de Tempier citada no estaba dirigida propiamente contra las tesis tomistas, sí influyó en que recayeran algunas sospechas sobre las tesis del dominico. Lo que el Aquinate expuso era que la inteligencia equivalía a la causa formal, mientras la voluntad a la causa eficiente, interviniendo ambas en la elección humana.

²⁷ El tema del libre arbitrio fue también, objeto de elaboraciones y disputas en el Renacimiento y uno de los puntos de dilema en la doctrina que dividió la cristiandad. Además, en relación a este asunto, también se encuentra el del concepto de ley y su aplicación en la actividad jurídica,

Sin embargo, no se puede hablar de la cuestión de la voluntad sin la importancia de Agustín de Hipona (354-430), a quien se le ha considerado uno de los primeros en elaborar un concepto filosófico de la voluntad, bebiendo de fuentes latinas y orientales. El obispo de Hipona habla del alma tripartita compuesta de intelecto, voluntad y memoria. Es la segunda, la voluntad, la que decide cómo usar las otras dos. La lucha interna de san Agustín en el proceso de su conversión al cristianismo, y que tan literariamente cuenta en sus *Confesiones*, refleja su idea de que la escisión que hay en el ser humano se produce en el seno de la voluntad y que el poder de elegir el bien o elegir el mal radica en esta potencia del alma. Siglos más adelante, el monje agustino que revolucionó y dividió la religión cristiana occidental, Martín Lutero (1483-1546), fundamentó gran parte de su Teología en este Padre de la Iglesia, a la vez que denunció tajantemente la obra aristotélica.²⁸

En el *Diálogo* que nos ocupa ahora, la relevancia de estas cuestiones morales puede observarse si acudimos al proceso al que fueron sometidos los *Comentarios* a la *Ética* de Juan Ginés de Sepúlveda.²⁹ En 1566 tales comentarios fueron examinados por la Inquisición en su universidad de origen, Alcalá, a raíz de la acusación que el dominico fray Juan de la Fuente hizo en contra de cuatro proposiciones «heréticas» contenidas en la obra. Ante esto, los inquisidores solicitaron a Sepúlveda que modificara solo una de ellas, relacionada con la involuntariedad o ignorancia en el juicio de los actos:

Toda la controversia puede resumirse en la explicación del comentario que hace Sepúlveda en el libro tercero, capítulo 1º, folio 74, cuando dice: *quae metu maiorum malorum fiunt pro involuntariis habentur, nihilo secius quam quae per vim aut ignorantiam fiunt...* Nuestro parecer es que tal proposición es contraria a la verdad, contradice el mismo Aristóteles en su libro

cuyo desarrollo resultaría esencial en la estructuración de un gobierno político. A continuación cito solo algunos de los trabajos que dan luz sobre un tema, que, por su amplitud, no es posible desarrollar aquí en su totalidad: Javier García-Valiño Abós 2010, del que me he servido para esta selección: Adamson 2010, Dihle 1982, Gauthier 1954, Gilbert 1963, Inciarte 1990, Kahn 1988, Kristeller 1972 y Voelke 1973.

²⁸ El fraile ataca el escolasticismo que rodea las obras aristotélicas y, con ello, el pensamiento del Filósofo. Una buena síntesis de la vida y pensamiento de Lutero se encuentra en la obra de Ricardo García-Villoslada 1976.

²⁹ En 1565, gracias a una carta que escribiría a su amigo Oliván, sabemos que tenía terminada su traducción y comentario de la *Ética* de Aristóteles. Además de la *Política* (que había dedicado a su preceptuado el príncipe Felipe) y el *De regno*. También por esta época estaba intentando publicar en Zaragoza y, de no conseguirlo, pretendía intentarlo en Venecia o Francia. Estas diversas opciones reflejan que Sepúlveda conocía la exigencia que la corte imponía de revisar los trabajos antes de publicarse para supervisar los posibles problemas: «En Castilla no veo manera como se pueda imprimir por la pragmática que se hizo en cortes que no se pueda imprimir libro ninguno en Castilla sin que se examine en la corte y quede un original ad verbum y que no se pueda mudar y añadir palabra cosa bien demasiada que bastava y sobraba el respeto y temor que cada uno tiene a la Inquisición... y yo no puedo ir a la corte sino fuese con una litera y no yendo yo no faltaría alguno de mis émulos que procurasse impedir la impresión con alguna cavillación o calumnia y por eso tengo pensamiento de embiallos a Venetia o a Francia pero si en Çaragoça oviese algun impresor que los quisiese imprimir a su riesgo de buena letra como tengo dicho holgaría dello que yo creo que él no perdería nada y yo no quiero hazer me librero ni vender libros y si alguno oviere v.m. me avise y embio la muestra de la letra del testo y glosa al señor Jeronymo de Çurita» (Juan Ginés de Sepúlveda, *Carta escrita en Pozoblanco*, 22 marzo de 1565; Losada 1973: 284-285).

29. *Ad Nicomachum* y al admitir el mal para la prosecución de un bien es contrario a la verdadera y legítima interpretación que los Santos Padres hacen de las Escrituras Sagradas. Por lo tanto, el comentarista claramente ha errado en este caso al seguir a Eustracio. Conviene, pues, que Ginés explique y corrija el pasaje, para que su comentario pueda imprimirse y, cuando esto haga, la Universidad no encontrará impedimento alguno en todo cuanto aduce La Fuente en los pasajes citados. Así lo juzgamos ante Dios y nuestra conciencia (ant. Madrid, Archivo Histórico Nacional, Papeles de Inquisición, Censuras núm. 27. Ahora Madrid, BNE, RS/261/68; Losada 1973: 291).

Resulta esencial la cuestión de la responsabilidad moral de los actos y la consideración de que un mal causado por la ignorancia no supone verdaderamente un mal, remitiendo así a la cuestión sobre la voluntariedad e involuntariedad de los actos que tan estudiada y discutida fue en las aulas universitarias y que tendría su aplicación en los juicios sobre los actos morales. Bajo estos desarrollos se encuentran también los tratados y polémicas sobre la libertad en los actos humanos y el valor y la capacidad de la voluntad interior en las decisiones. Santo Tomás en su *Summa* analizó en detalle las causas en las que el factor de la ignorancia actúa como un atenuante de la voluntariedad del acto. En ese pasaje, precisamente, especifica la máxima agustiniana de que «todo pecado es voluntario».³⁰ Sepúlveda, por su parte, en el pliego de descargo que escribió a la Universidad de Alcalá como respuesta a las acusaciones contra su trabajo sobre la *Ética*, se sirvió también de la autoridad de san Agustín, junto a las de Graciano, san Gregorio y del concilio toledano, entre otros, tratando así de confirmar la ortodoxia de su comentario:

[...] quo in loco Gregorius idem auctor gravissimus fuit enim pontifex maximus confirmat, quod Aristoteles multis in locis tradit permissum esse facere mala sed parva ut eueniant bona non quaecumque sed maxima quia tunc illa mala desinunt esse mala quae quod ait itaque plerumque servorum beemoth istius perplexitas solvitur dum ad virtutes maximas per commissa minora transitur (Juan Ginés de Sepúlveda, *Epistolario*; Losada 1973: 286).

Sepúlveda denunciaba que los acusadores aplicaran la sentencia agustiniana solo a algunos pecados, y no a los que, según ellos, son «siempre malos». Y además les criticaba por apoyar su acusación en una «sentencia del mismo Aristoteles mal entendida» del capítulo seis del segundo libro de la *Ética*, obviando, explica él, que el Filósofo se está refiriendo a los actos que se hacen voluntariamente, no a los que son involuntarios, porque, y vuelve a apoyarse en san Agustín, «todos los philosophos y theologos» dicen que «si son involuntarios, luego dexan de ser pecados» (Losada 1973: 286).

Se defendió, además, apoyándose en que él había actuado como traductor y transmisor de la filosofía aristotélica y no como interpretador de la misma. Es decir, Sepúlveda está subrayando la defensa de un respeto del texto original traducido, evitando la inclusión de interpretaciones o, incluso, juicios morales al respecto, que pueden empañar la fidelidad de la transmisión:

De lo qual yo me hallo agraviado, porque aquella proposición no es invención mía, sino de Aristóteles, repetida en muchos lugares, de la cual yo no soy obligado a dar cuenta y probar que aquella sentencia concierte con la verdad católica, sino a *trasladar fielmente a Aristóteles y declarar lo que oscuramente hobiere escrito* [...] (Juan Ginés de Sepúlveda, *Epistolario*; García Pinilla y Solana Pujalte 2007: 388).³¹

En 1567, Sepúlveda insiste en su defensa contra las acusaciones de Domingo de Soto, basándose en la calidad de sus trabajos teológicos y filosóficos, frente a aquellos que se han dedicado a «cuestiones sofísticas y vacías». El autor del *Diálogo* no quiere que sea esta la razón fundamental en su defensa, pero también deja clara en tal argumentación su especialización y, por lo tanto, autoridad, para tratar sobre las cuestiones de moral:

Así pues, para refutar y poner en evidencia las patrañas que discurrió fray Domingo de Soto —no sé si porque piensa así o por odio visceral contra mí—, para denigrar algunos escritos míos relativos a cuestión de la compensación de pecados, no quiero que se use en mi defensa el haberme dedicado durante más de cincuenta años a los estudios literarios, no sobre cuestiones sofísticas y vacías, como algunos, sino de peso e importantes relativos a la naturaleza y a la moral, tal como se contienen en los libros de Aristóteles y de otros filósofos griegos, y extrayendo de la fuente lo que se refiere a las leyes naturales, no yendo tras los regatos, y buscando y aprendiendo la Teología especialmente de los autores más antiguos y de mayor autoridad. No quiero, afirmo, que esto se use en mi defensa, si es que no fuera superior por la solidez de los argumentos y el peso de las autoridades (Juan Ginés de Sepúlveda, *Epistolario*; García Pinilla y Solana Pujalte 391).

A pesar de que al final Sepúlveda salió ileso del juicio, sus comentarios a la *Ética* nunca llegaron a imprimirse. Sin embargo, es precisamente en la línea de estas acusaciones expuestas arriba donde pueden enmarcarse algunas de las afirmaciones que sí encontramos en el diálogo *Demócrates primero* y que pueden aportar datos sobre la consideración que tenía Sepúlveda acerca del papel de la voluntad en los actos morales. Así, cuando Demócrates en el *Diálogo* explica el papel de la voluntad en las acciones virtuosas, expone lo siguiente:

[DEM] Y lo que Aristóteles dice, que las virtudes se muestran por las obras, «por no parecerse las voluntades y porque los hombres malos algunas veces fingen tener voluntad de hacer bien»,³² esto se entiende para declarar la virtud y que la conozcan los hombres, no para la cosa en sí o la razón de ella que consiste en la voluntad. La cual puede ser que los hombres no la conozcan, mas no por eso dejará de ser entendida de

³⁰ *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 6, a. 8.

³¹ *Informe definitivo de los doctores de la Universidad Consejo Real*: «que el siendo como era intérprete y comentador de Aristóteles in libris de moribus ad Nicomachum non era obligado a mas de trasladar fielmente el resto del philosopho y declarar conforme a la doctrina aristotélica lo que el philosopho obscuramente avía dicho, y no aprovar que todos sus dichos conforme con la verdad cathólica. Y que pues aquella proposición no era suya sino de Aristóteles repetida en muchos lugares que citó, por tanto que nos pedía que no le mandásemos dar cuenta de lo ageno. El avía scripto solamente en declaración de ciertas palabras obscuras del mismo philosopho» (Losada 1973: 293).

³² Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 8, 1178a30.

Dios, escudriñador de los corazones humanos, cerca de la cual «la gloria de cada uno es el testimonio de su conciencia»³³ (*Demócrates primero*, Libro III, pp. 148-149).

Es decir, la causa de la acción moral puede residir en la voluntad, que decide actuar de una manera o de otra, pero que es invisible a los jueces, mientras que las obras son a través de las cuales se puede demostrar si un acto es o no virtuoso:

[...] igual voluntad, con la obra, por cosa más santa se tiene, y es remunerada con mayor premio, no sé si esencial, como hablan los filósofos, pero a lo menos accidental, y no es nueva cuestión o duda cuál sea cosa más principal en la virtud: la elección, que se entiende la voluntad, o la obra, antes disputada de los filósofos desde los tiempos de Sócrates, y la determinación de Aristóteles fue que «la perfección está en lo uno y en lo otro juntamente»³⁴, es a saber, en la obra voluntaria y salida de la razón (*Demócrates primero*, Libro III, p. 159).

Demócrates (o Sepúlveda), apoyado en la autoridad aristotélica, se suma, por lo tanto, a la corriente de carácter aristotélico-tomista, en la que la voluntad y el intelecto que la guía configuran el acto moral. A esto se añade la insistencia que se percibe en el *Diálogo*, y en la postura de Sepúlveda, de la importancia otorgada a la intención que dirige las obras, pues estas son reflejos externos de la conciencia interior del sujeto que actúa:³⁵

Cuanto más que las obras de fuera, por sí, ni se tienen por honestas ni por torpes, para que, añadidas, hagan las de dentro más honestas o más torpes; porque, cuando se hacen por fuerza o por ignorancia, finalmente, cuando no proceden de la voluntad, ni se atribuyen a alabanza ni a vituperio, son muy pequeñas muestras de virtud asentada en el ánimo o de vicio. Allende de esto, si en algún tiempo parece que de voluntad se hacen, entonces por una necesidad natural obedecen al mandamiento de la voluntad constante y determinada. Así que, por esta razón, tampoco merecen alabanza y gloria o lo contrario, cerca de Dios ni cerca de los hombres (*Demócrates primero*, Libro III, pp. 148-150).

Ginés de Sepúlveda, por tanto, forma parte del eslabón que continúa cuestiones ya presentes en el primer resurgimiento del aristotelismo, a las que se añaden otras reelaboradas y que contribuyen a configurar la mentalidad moderna. Es el caso del debate entre la elección interior y la subjetividad en el juicio moral de los actos exteriores y lo que ello podría suponer para los futuros desarrollos de una concepción individualista de los juicios sobre las acciones morales. Así como el recurso a la ley natural y su juicio sobre los actos propios del regimiento político.

4. CONCLUSIONES

Juan Ginés de Sepúlveda, reuniendo en su persona una actividad universitaria y una labor diplomática y cortesana, pone las letras al servicio de un discurso político humanista y católico. Pretende resolver el problema de convivencia

entre la racionalidad aristotélica y la religión católica y fundamenta su discurso político sobre una filosofía racional y natural, apoyándose en la elaboración de la escolástica tomista, a la vez que se sirve también de la *auctoritas* agustiniana y siempre diferenciándola de los discursos luteranos. Un eclecticismo en ocasiones útil para una respuesta moral política, pero a veces también arriesgado frente a los juicios doctrinales.

La obra de Juan Ginés de Sepúlveda continúa, por tanto, el debate entre «antiguos» y «modernos» y se sirve de él en función de sus particulares objetivos. Así, retoma la polémica sobre la compatibilidad de las virtudes de la humildad y la pobreza con la virtud de la magnanimidad. Para ello evoca tradiciones que, fundamentadas en el Filósofo, proporcionan otros desarrollos y matices sobre la idea de grandeza. En esta línea, a Sepúlveda le interesa especialmente la definición aristotélica de la magnanimidad, en la medida en que se ejemplifica con el emprendimiento de grandes acciones de acuerdo con la dignidad del que las lleva a cabo. Además, esta noción de la propia valía es perfectamente compatible con la consciencia de la inferioridad del hombre con respecto a Dios (humildad). Lo que encontrará su modelo político en la concepción mesiánica de la construcción de un imperio, permitido y, por lo tanto, autorizado, por la Providencia, y puesto en práctica con las grandes acciones de hombres magnánimos que llevan a cabo un servicio activo a Dios.

El *Diálogo* está inserto asimismo en la polémica moral y teológica sobre la razón interior de los actos externos. Discurso que se alimenta tanto de los argumentos naturales y racionales, como de las perspectivas intimistas y subjetivas, especialmente útiles para las adaptaciones de las directrices morales en un mundo cambiante en el que el papel del individuo va adquiriendo mayores acentos personales.

Sepúlveda, en consecuencia, puede insertarse en esa corriente del «aristotelismo renovado»,³⁶ con el que pretende fundamentar y justificar racionalmente unas acciones políticas, compatibles con las coordenadas religiosas y de acuerdo con un gobierno que ambiciona confirmar natural y sobrenaturalmente la autoridad de sus decisiones políticas.

FUENTES

- Aristóteles. 2002. *Ética a Nicómaco*, trad. y ed. de María Araújo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Beneyto Pérez, Juan, ed. 2005. *Traducción y glosa al De regimine principum de Egidio Romano*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Castilla Urbano, Francisco (ed.). 2012. *Diálogo llamado Demócrates*. Madrid: Tecnos.
- García Pinilla, Ignacio J. y Julián Solana Pujalte, eds. 2007. *Juan Ginés de Sepúlveda. Obras Completas VIII. IX, 1. IX, 2. Epistolario*. Córdoba: Ayuntamiento de Pozoblanco.
- Gómez Moreno, Ángel, ed. 2002. *Questión fecha por el noble e magnífico señor don Íñigo de Mendoza a don Alonso de Cartagena, Obras Completas*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro.
- Rus Rufino, Salvador et al., eds. 2010. *Juan Ginés de Sepúlveda. Obras completas. XV. Sobre el destino y el libre albedrío, Demócrates, Teófilo*. Madrid: Imprenta Taravilla S.L.

³³ II Corintios 1:12.

³⁴ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 8, 1178a35.

³⁵ Castilla Urbano 2012: LXXIV.

³⁶ Cf. Marvall 1960: 288-289.

- Sepúlveda, Juan Ginés de. 2001. *Juan Ginés de Sepúlveda. Acerca de la monarquía*, ed. José Manuel Pérez-Prendes Muñoz-Arraco e Ignacio J. García Pinilla. Córdoba: Ayuntamiento de Pozoblanco.
- Tomás de Aquino. 1969. *Sententia Libri Ethicorum. Corpus Thomisticum*, ed. de Enrique Alarcón, basada en la ed. Leonina 1969. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino (URL: <<http://www.corpusthomicum.org/ctc0101.html>>).
- Tomás de Aquino. 2011. *Summa Theologiae. Corpus Thomisticum*, ed. de Enrique Alarcón, basada en la ed. Leonina 1895. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino (URL: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>).
- BIBLIOGRAFÍA**
- Adamson, Peter. 2010. «Freedom and Determinism». En *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, editado por Robert Pasnau, 399-413. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bianchi, Luca. 2012. «Volgarizzare Aristotele: per chi?». *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Review of Philosophy and Theology of Fribourg* 59, 2: 480-495.
- Castilla Urbano, Francisco. 2008. «Rasgos maquiavélicos en un pensador antimaquiavélico: Juan Ginés de Sepúlveda». En *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimaquiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, editado por Juan Manuel Forte y Pablo López Álvarez, 111-133. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Castilla Urbano, Francisco. 2009. «Vida activa, virtud y gloria en la etapa italiana de Juan Ginés de Sepúlveda». *Estudios Filosóficos* 58: 421-455.
- Díez Yáñez, María. 2018. «La Ética aristotélica en Castilla: Las bibliotecas universitarias medievales y prerrenacentistas». *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval* 31: 221-250. <https://doi.org/10.5944/etfiii.31.2018.20767>
- Dihle, Albrecht. 1982. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- García-Valiño Abós, Javier. 2010. *La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas*. Tesis doctoral dirigida por Juan José Padial Benticuaga y Juan Fernando Sellés Dauder. Universidad de Málaga. <http://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/4983>
- García-Villoslada, Ricardo. 1976. *Martín Lutero. I. El fraile hambriento de Dios y Martín Lutero II. En lucha contra Roma*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gauthier, René Antoine. 1951. *Magnanimité: l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Paris: J. Vrin.
- Gauthier, René Antoine. 1954. «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humaine». *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 21: 51-100.
- Gilbert, Neal W. 1963. «The Concept of Will in Early Latin Philosophy». *Journal of the History of Philosophy* 1: 17-35. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.1582>
- González Rolán, Tomás. 2004. «El humanismo de Juan Ginés de Sepúlveda y la tradición cultural hispánica precedente». En *Estudios de Historia Iberoamericana, II. XXXIV Reunión Anual de la Society for Spanish and Portuguese Historical Studies (SSPHS), Madrid, 2-5 de julio de 2003*, coordinado por Soledad Gómez Navarro, traducido por Vicente López Folgado, 5-16. Córdoba: Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba.
- Hoffmann, Tobias. 2010. «Intellectualism and voluntarism». En *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, editado por Robert Pasnau y Christina Van Dyke, 414-427. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inciarte, Fernando. 1990. «Sobre la libertad del intelecto, de la razón y de la voluntad». En *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, coordinado por Rafael Alvira, 284-291. Madrid: Rialp.
- Kahn, Charles H. 1988. «Discovering the will. From Aristotle to Augustine». En *The Question of "Eclecticism"*. En *Studies in Later Greek philosophy*, editado por John M. Dillon y A. A. Long, 234-259. Berkeley / Londres: University of California Press.
- Kristeller, Paul Oskar. 1972. *Renaissance Concepts of Man*. New York: Harper Torchbooks.
- Losada, Ángel. 1973. *Juan Ginés de Sepúlveda: a través de su «Epistolario» y nuevos documentos*, reimpr. Madrid: CSIC.
- Maravall, José Antonio. 1960. *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Voelke, André-Jean. 1973. *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.