

# Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra

*Jose Antonio Fernández Santamaría*  
Universidad de California

## Introducción

El pensamiento político español de la Contrarreforma —concretamente, el reinado de Felipe II— es algo fundamentalmente condicionado por circunstancias que tienen su origen en el reinado de Carlos V: el humanismo según lo entienden y elaboran las naciones del norte de Europa y cuyo máximo exponente es Desiderio Erasmo, las numerosas corrientes religiosas que dentro de la Cristiandad occidental afloran como consecuencia de la rebelión de Martín Lutero contra la Iglesia de Roma, el maquiavelismo que como ideología política encarna la interpretación que amigos y enemigos dan a los escritos de Nicolás Maquiavelo durante la segunda mitad del siglo XVI. Tomando estos elementos como punto de partida, es posible hacer una aproximación —y quiero recalcar que no es la única posible— a las ideas de los pensadores políticos españoles durante la Contrarreforma en términos de tres vertientes bien definidas.

Primero, la tradición del tomismo dominico y jesuita que, desde los tiempos de Francisco de Vitoria y buscando resolver los problemas engendrados por la aparición del Estado moderno, la Reforma y el descubrimiento de América, alcanza su máxima expresión en el pensamiento de Francisco Suárez. Para estos escolásticos españoles, la ley natural —que el protestantismo, dadas las premisas teológicas que informan a todo el pensamiento luterano, niega tener valor alguno— es la clave de todo. Y así el universo político de la ortodoxia católica elaborado por los teólogos españoles queda firmemente anclado en un iusnaturalismo entendido a partir de una perspectiva estoica (pensemos en Bartolomé de las Casas) y aristotélico-tomista. Ausente la ley natural, sentencian los españoles, desaparece la norma universal que define a la ley humana. Y sin la ley así entendida, además, el hombre es incapaz de comprender lo que Dios quiere de él. Es pues la ley natural el instrumento, si se quiere, por medio del cual el hombre puede llegar a conocer ese aspecto de la intención y voluntad divinas que le atañe personalmente. Y es precisamente este iusnaturalismo la base sobre la cual Suárez, en ese alarde de erudición que son *De legibus* (1612) y *Defensio fidei* (1613),

va a levantar una estructura política que afirma tanto la necesidad de la autoridad política como su innegable legitimidad.

Esto por un lado. Sabemos entonces, y gracias a la tradición neoescolástica que culmina en Suárez, que el Estado es institución *de natura* cuya vigencia y rectitud, la *recta ratio*, no nos permite poner en tela de juicio. Pero, ¿quién o quiénes, dentro del ámbito de la *respublica*, pueden ejercer legítimamente la *potestas* que es la esencia jurídica y divina del poder político? Es cierto que Suárez nos habla sobre las distintas formas de gobierno en cuyas manos la comunidad de hombres libres puede, libremente, depositar esa *potestas* que ha recibido directamente de manos de Dios una vez que sus miembros se han constituido en *communitas perfecta*. El insigne jesuita, sin embargo, parece poco interesado en considerar la posibilidad —una vez aceptada la monarquía como la forma idónea de gobierno— de que el monarca comparta el poder con los estamentos del reino. Pero no por ello queda este importantísimo asunto desatendido en el entorno de la política española.

En efecto, en 1599 otro jesuita, Juan de Mariana, sugiere firmemente en su *De rege et regis institutione* y en términos que mucho (aunque calladamente) deben al movimiento Comunero —sin olvidar, claro está, la contribución tanto del constitucionalismo medieval como las influencias humanistas— que cuando la comunidad traspasa su *potestas* al príncipe (porque Mariana también concede que la monarquía podría ser la mejor forma de gobierno) no lo hace ni total ni incondicionalmente. Al contrario, la comunidad guarda para sí una parte —y hasta la mayor parte— de esa *potestas*; lo cual automáticamente significa para Mariana que el príncipe deberá gobernar conjuntamente con las asambleas estamentales del reino. Estamos, pues, en presencia de la expresión más firme del constitucionalismo español de la Contrarreforma; y digo firme porque Mariana, dado su talante atrevido y hasta temerario, no vacila en recurrir al tiranicidio una vez que el príncipe pretende violentar las condiciones inherentes al pacto bajo el cual el derecho a reinar le fue concedido por la *respublica*.

Y por este camino llegamos a la tercera vertiente. Sabemos de donde procede el Estado y el porqué de su legitimidad. Echamos asimismo de ver que el mejor régimen es aquel en el cual el príncipe y el pueblo (a través de sus representantes) gobiernan conjuntamente, es decir, que el poder político ha de ser compartido por quienes lo dan y quien lo recibe. Pero ignoramos explícitamente cómo y bajo qué coartación ética se ha de gobernar. Y esto es precisamente lo que nos va a enseñar un tercer jesuita, Pedro de Ribadeneyra, en su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano* (1595). A comienzos del siglo XVI la moral política es algo que se razona simplemente en términos de matices, ya que sus fundamentos son todavía lugares comunes bien conocidos y aceptados por todos. Y así lo demuestran esas obras que continúan la tradición de los espejos de príncipes medioevales, valga citar como ilustre ejemplo la *Institutio principis christiani* de Erasmo. Pero entre el humanista holandés y las pos-

trimerías del siglo media la extraordinaria presencia de Maquiavelo, y así lo que ayer estaba bien claro hay hoy que definirlo de nuevo en las turbulentas circunstancias políticas y religiosas vividas por Ribadeneyra y a la luz de una frase —*ragion di Stato*— que toma a la época por asalto.

El objetivo fundamental de Ribadeneyra y la escuela —que en otro lugar he llamado idealista— es la búsqueda de una «cristiana razón de Estado» que capacite al príncipe para gobernar eficazmente y sin necesidad de por ello traspasar los límites que la ética impone. Porque a fin de cuentas se trata de tener mayor cuenta en oponer el cómo deben de ser las cosas al cómo son en realidad. El enemigo es abiertamente Maquiavelo, y así lo anuncia Ribadeneyra en su *Al cristiano y piadoso lector*. Maquiavelo, apunta el autor

escribió algunos libros en que enseña esta razón de Estado y forma un Príncipe valeroso y magnánimo, y le da los preceptos y avisos que debe guardar para conservar y amplificar sus Estados. Pero como él era hombre impío y sin Dios, así su doctrina... es turbia y ponzoñosa, y propia para atosigar los que bebieren de ella. Porque tomando por fundamento que el blanco a que siempre debe mirar el Príncipe es la conservación de su Estado, y que para este fin se ha de servir de cualesquiera medios, malos o buenos, justos e injustos, que le puedan aprovechar, pone entre estos medios el de nuestra santa Religión, y enseña que el Príncipe no debe tener más cuenta con ella de lo que conviene a su Estado.

Se trata ahora, entonces, no ya de encarar los peligros doctrinales de la heterodoxia religiosa y sus consecuencias en el terreno de la política, como en el caso de los escolásticos del quinientos y albores del seiscientos, sino de entender que existe en ciernes una amenaza todavía peor para el futuro de la comunidad humana: el Estado íntegramente secular, ateo y sin conciencia. Y así lo declara el autor:

Los herejes, con ser centellas del infierno y enemigos de toda Religión, profesan alguna Religión, y entre los muchos errores que enseñan mezclan algunas verdades. Los Políticos y discípulos de Maquiavelo no tienen Religión alguna, ni hacen diferencia que la Religión sea falsa o verdadera, si no es a propósito para su razón de Estado.

Lo único, según Ribadeneyra, que ha hecho del protestantismo algo verdaderamente peligroso en materia de política es que el maquiavelismo,

con los herejes que el mismo Satán ha levantado, se ha ido extendiendo y penetrando a otras provincias, inficionándolas de manera que, con estar las de Francia, Flandes, Escocia, e Inglaterra, y otras abrasadas con el fuego infernal de ellas y ser increíbles las calamidades que con este incendio padecen, no son tantas ni tan grandes como las que ha causado esta doctrina de Maquiavelo y esta falsa y perniciosa razón de Estado.

Es pues el haber sido vehículo del maquiavelismo lo que da pauta para que Ribadeneyra condene las implicaciones políticas que conlleva el protestantismo. Y aquí pre-

cisamente viene al caso lo dicho anteriormente acerca del Estado sin conciencia. Porque a pesar de lo afirmado por quienes frecuentemente se empeñan, a partir de una ideología moderna que nada tiene que ver ni con el Renacimiento ni con la Reforma, en interpretar a hombres de la categoría de Mariana y Ribadeneyra como propugnadores de una postura decidida a defender a todo trance los privilegios de la Iglesia dentro de la sociedad española, la realidad es muy otra. Y ello por varias razones. Para empezar, si bien es cierto que Ribadeneyra constantemente recuerda al príncipe que es cristiano y que tiene la obligación de gobernar como tal, está asimismo claro que no entiende la religión como algo automáticamente idéntico a la Iglesia, o incluso como cosa necesaria y exclusivamente relacionada con el cristianismo. Así, por ejemplo, hay que recordar que cuando el autor pasa revista a los casos históricos que nos advierten que ningún gobierno ha sido justo que no ha basado, simultáneamente, su gestión y razón de ser en cimientos religiosos, cita antecedentes tanto del pasado cristiano como de la antigüedad pagana. Y además, el príncipe bosquejado por Ribadeneyra no es gobernante beato obsesionado por la religión; es, por el contrario, hombre fuerte, hábil, pragmático y consumado estadista. Es también, y he aquí el meollo del asunto, príncipe profundamente ético. Y es precisamente, a mi entender, en el sentido moral como hay que entender la referencia de Ribadeneyra a la religión, porque sabe muy bien el jesuita que tanto en la tradición pagana clásica como en la cristiana es aquélla el entorno que da sustento y significado a la moral. Es, por lo tanto, ciertamente la religión, pero entendida como simple receptáculo (y, en este sentido, estructura irónicamente secular) de la ética, lo que hace del príncipe idóneo un exponente de la verdadera, justa y cristiana razón de Estado.

Finalmente, hay que mencionar lo que a mi juicio da verdadera transcendencia a Ribadeneyra como pensador político. A mediados del siglo XIX Marx, en un alarde de extraordinaria perspicacia, conjeturó que existe una incompatibilidad fundamental entre, por un lado, lo que es conminatorio en el capitalismo y, por otro, las condiciones que son requisito indispensable para la conservación de la sociedad liberal. Es decir, según ese capitalismo enraizado en el concepto del libre mercado o intercambio constantemente revoluciona los medios de producción, así también —y automáticamente— transforma toda forma de relación social, minando en consecuencia las más importantes instituciones de la sociedad burguesa. Es, por lo tanto, imposible exigir que los valores tradicionales de la sociedad permanezcan firmes e incólumes al mismo tiempo que se recibe al capitalismo con los brazos abiertos. Y es precisamente una revolución entendida en términos análogos a los propuestos por Marx lo que Ribadeneyra cree presenciar en la Europa de la época como resultado de las enseñanzas maquiavélicas. La concepción maquiavélica del Estado exige que todos los resortes de la sociedad queden subordinados a él y a su conservación. Y entre ellos se distingue primerísimamente, por su alcance e importancia, la religión, manantial y fuente de todo lo que a su vez define los valores de esa sociedad. La presunta razón de Estado maquiavélica, resumida en el conocido aforismo sobre cómo el fin justifica los medios, impone, pues, que la religión pierda

su independencia y se transforme en un instrumento más de la política —conviene recordar en este sentido el temor que durante el siglo XIV expresaban algunos teólogos por barruntar que los «excesos» filosóficos del siglo anterior podrían dar lugar a que la filosofía se independizase de la teología—. Y poca duda le cabe a Ribadeneira que sería trágica inocentada pensar que una vez desaparecida la religión como entidad autónoma podría permanecer intacto y en pie el complejo andamiaje de relaciones morales que sustenta a la sociedad. Pero contrariamente a la inexorabilidad que parece ser ingrediente integrante de la profecía marxista, Ribadeneira piensa que la temida revolución en ciernes pudiera ser encauzada por derroteros capaces de mitigar su poder destructivo. La solución —y he aquí el propósito fundamental de la obra del jesuita— es formular, frente a la razón de Estado maquiavélica, falsa y atea (la sinrazón de Quevedo), otra, verdadera y cristiana. Mas es esta razón de Estado cristiana algo —y así lo entiende perfectamente Ribadeneira— que no puede ni enunciarse ni cumplir con su cometido a menos que vayan de por medio ciertas avenencias con los presupuestos maquiavélicos.

Y ninguno de estos arreglos supera la envergadura de la componenda que Ribadeneira se ve obligado a hacer con el sentir del secretario florentino sobre la importancia de la guerra en la política. Según la violencia del proceso político aumenta durante la segunda mitad del siglo XVI, así también se hace más cruenta la realidad vivida por la monarquía hispánica y más clara la ineludible necesidad de entender la guerra como un factor más dentro del cálculo político. Es además esta realidad, que Ribadeneira no ignora ni puede ignorar, lo que va a dar significado y justificación a una frase, «prudencia militar», que manejarán con harta frecuencia los pensadores políticos españoles de la Contrarreforma y el Barroco. Y es precisamente el concepto de la prudencia militar, cuyo origen hay que buscarlo en el pensamiento político-militar de Maquiavelo, la constante que a su vez contribuirá a dar al pensamiento político de la época de Felipe II un cariz propio que lo diferenciará del sentir sobre la guerra característico del reinado anterior. En efecto, entre los humanistas españoles que discurren sobre la política en vida del Emperador, la guerra se entiende a partir de una perspectiva definida por lo que podríamos llamar el paradigma erasmista.

Me explico. Es bien sabido que Erasmo es enemigo acérrimo de la guerra, por considerarla una actividad irremediablemente contraria a la naturaleza humana. Postura ésta que encuentra amplia aprobación y apoyo en los círculos humanísticos españoles. Así, por ejemplo, el valenciano Juan Luis Vives repetida y elocuentemente prorrumpe en continua invectiva contra la guerra por considerarla la madre de todas las calamidades que en general afligen al género humano y en particular asolan la sociedad de su tiempo. Esta toma de posición vivesiana con respecto a la discordia es importante dado que el humanista, haciendo gala de un pensamiento cuya profundidad ningún contemporáneo iguala, explica incansablemente cómo sola la sociedad constituye el entorno capaz de proporcionar al hombre la única esperanza de abrazar la felicidad eterna. Y es precisamente a la sociedad a quien la guerra ofrece amenaza mortal. En el ambiente político

español del Renacimiento, pues, la guerra (exceptuando el caso de la guerra justa explicado por los neoescolásticos) es algo profundamente nocivo, cuna de todo lo que la tradición del humanismo cristiano —tan empeñado en reformar tanto la sociedad como la práctica de la religión— insiste en interpretar como contrario a las enseñanzas de Cristo. Hablamos, acusan, de solidaridad, paz, amor y convivencia pacífica, pero practicamos el odio, el robo, la enemistad y la injusticia. Tal es el mensaje que, además de Vives, anuncian hombres como Guevara y Valdés, para mencionar sólo a los más conocidos.

Ahora bien, sería un error (en que escritores modernos han caído con frecuencia) que este odio a la guerra y a las miserias que ella acarrea sea la expresión de un pacifismo a ultranza, porque ni Erasmo ni los españoles creen que la guerra sea algo absolutamente vedado al hombre. Es cierto, hay que confesar, que cuando el humanismo cristiano arremete contra ella y contra los que la causan y la practican es fácil interpretar su entusiasmo como un rechazo incondicional de toda actividad bélica. Pero lo cierto es que una vez que recordamos el sobreentendido contexto, la Cristiandad, las cosas adquieren un matiz más complicado. Es decir, lo que el humanismo cristiano detesta a cabalidad y rechaza sin condiciones es la discordia entre cristianos. Si, por el contrario, llevamos la conversación por cauces que apuntan al problema turco —en el caso de Erasmo y Vives— o el de los anabaptistas —en el de Vives—, se percibe un cambio radical en la aproximación a la guerra. Es esencial que recordemos esto cuidadosamente, porque nos dice que cuando los españoles de la Contrarreforma comienzan a entender la guerra como instrumento de la política, su postura no representa un viraje total que del pacifismo absoluto lleva a la belicosidad descarnada. Se trata en realidad de una cuestión de matices: lo que Vives, Valdés, Guevara y otros ayer rechazaban, la guerra entre cristianos, es hoy para Baltasar Ayala, Lipsio, Mariana, Ribadeneyra y Alamos de Barrientos, un hecho que parece cada vez más inevitable y acaba por justificarse en términos tanto prácticos como teóricos. Pero esta transición que, hay que repetirlo de nuevo, tanto debe a las enseñanzas maquiavélicas y a la violencia de las contiendas religiosas no ocurre de la noche a la mañana; es por el contrario un proceso que empieza a mediados del reinado del Emperador y termina, en los comienzos mismos del Barroco, con Alamos de Barrientos. Éste, aunque contemporáneo de Ribadeneyra, va mucho más allá del jesuita y ni siquiera se toma la molestia de preguntarse si la guerra entre cristianos es o no actividad legítima. Para él, se da por descontado que las diferencias que puedan surgir —sea entre cristianos o con el turco— se han de resolver por medio de las armas. Lo que es ahora importante es saber cómo se ha de hacer la guerra con el fin de ganarla.

Y por estos derroteros llegamos finalmente a la tesis que buscamos probar en este trabajo: entre la postura del humanismo cristiano que se opone incondicionalmente a la guerra entre cristianos y la perspectiva característica de quienes la aceptan como un instrumento más de una política cada vez más secularizante se yergue la figura de

Juan Ginés de Sepúlveda. Es él, en efecto, el hombre que, proponiendo y demostrando que la guerra no es actividad vedada a los cristianos, va a inaugurar el viraje antes mencionado.

Tradicionalmente, quienes se han preocupado en estudiar el pensamiento de Sepúlveda lo han hecho mayoritariamente con referencia al papel por él desempeñado dentro de la polémica acerca de la naturaleza de los indios. Y no hay duda de que tanto la importancia del acontecimiento americano como la estatura intelectual del humanista cabalmente justifican tal preocupación. Mientras el humanismo cristiano levantaba utopías en base a una sociedad que sus representantes ansiaban y soñaban con hacer, por medio de la reforma de la educación y la erradicación de la guerra —esa dolencia del ingenio humano, como la llama Erasmo—, más acorde con las enseñanzas de Cristo, el Renacimiento europeo, en su aspecto guerrero, aventurero y expansionista que ansía desgarrar el velo de los mitos geográficos medioevales, llegaba hasta el otro lado del Atlántico y revelaba la existencia de un mundo hasta entonces desconocido. El descubrimiento de América es un hecho de trascendental importancia para Castilla, porque le impone la necesidad de: *a)* desarrollar los instrumentos de gobierno indispensables para regir una forma de imperio sin precedentes, y *b)* plantearse y dar solución, sin salirse de los límites acotados por la justicia y la equidad cristianas, a un problema de convivencia humana totalmente ajeno a la experiencia del hombre occidental que va a dar lugar, dentro del ámbito castellano y ahora en el dominio de las ideas, a una crisis constitucional. Y sobre este complejo escenario, la guerra juega un papel primordial. Porque, se preguntarán los intelectuales españoles, ¿es lícito hacer la guerra a los «bárbaros» de allende el océano y desposeyéndolos por su medio de la soberanía política hacerlos súbditos de la monarquía hispánica? La respuesta dada a esta pregunta por humanistas, teólogos y juristas desde Vitoria hasta Suárez y en base a premisas fundadas en Aristóteles y el tomismo aristotélico medioeval es de sobra conocida. Como también lo es la ofrecida, a partir en parte de presupuestos estoicos, por Bartolomé de las Casas. Dejaremos, pues, aquí de lado tanto el asunto de la guerra justa según la escolástica, como la tesis, ciertamente revolucionaria, lascasiana según la cual la guerra contra los indios es abominable por ser la humanidad un todo cuyas partes constituyentes se mueven y conviven dentro de sus respectivos grados de evolución cultural. La razón es importantísima para entender el enfoque de este estudio: no nos interesa aquí la guerra como asunto desde cuya perspectiva entender la aproximación de los españoles del quinientos al problema de América, sino la guerra como el entorno que todo lo invade y condiciona y al cual la monarquía hispánica por fuerza ha de adaptarse, pues tal es el precio de la supervivencia o, al decir de los contemporáneos, la conservación.

No hay duda, hay que decirlo de nuevo, que Sepúlveda es uno de esos hombres cuya pluma va a dar ese sesgo y forma característica al debate americano. Pero tampoco hay que olvidar —y esto es lo importante para el asunto que aquí tratamos— que

ese *Demócrates* que el autor escribe en 1535 nada tiene que ver con los acontecimientos del Nuevo Mundo. Y de ello —además del contenido de la obra— es testigo fehaciente el mismo Sepúlveda en el prólogo. Al parecer, el humanista había trabado amistad con un grupo de jóvenes miembros de la alta nobleza castellana y presentes en Bolonia en ocasión de la coronación del Emperador. Según él mismo confiesa, había quedado profundamente impresionado por dos cosas durante sus conversaciones con aquellos jóvenes.

Es la segunda impresión la que fundamentalmente nos interesa, ya que va directamente al meollo de lo que ahora estudiamos. En efecto, «pena me causó», dice Sepúlveda, observar que aquellos jóvenes parecían incapaces de reconciliar *pietas* con *fortitudo*. «Ninguna cosa preocupaba más a aquellos jóvenes como el temor, que profesaban, de que un valeroso militar no pudiese a la vez dedicarse a su profesión y cumplir con los preceptos de la religión cristiana». Lo cual sobradamente explica el subtítulo de la obra que cinco años más tarde Sepúlveda escribe para dar solución a aquellas dudas: *sive de convenientia disciplinae militaris cum christiana religione dialogus*. Y es imposible exagerar la importancia que para nosotros tiene esta declaración del autor, porque lo cierto es que Sepúlveda logra mucho más que la resolución de las dudas de conciencia de un grupo de gentileshombres soldados. En efecto, el *Demócrates* emprende y señala el camino que seguirán Ayala y Lipsio durante la generación siguiente hasta llegar, y es éste uno de los presupuestos claves que apuntalan la tesis de nuestro estudio, a una formulación de la guerra que permitirá a los pensadores del Barroco —y a los hombres de Estado cuyo trajín político pretenden guiar— entenderla como el instrumento lógico e indispensable de la política. Una formulación, casi está de más advertirlo, diametralmente opuesta al enfoque erasmista. Erasmo, es cierto, termina por admitir que la guerra es un instrumento cuyo empleo no se le puede, a final de cuentas, negar al príncipe. Pero a pesar de esta concesión, de cuya importancia no puede haber duda si recordamos la «violencia pacifista» que caracteriza a la prosa del autor en sus escritos propagandísticos, Erasmo jamás hace retractación de dos aspectos de su aproximación a la guerra: a) La guerra sigue siendo a juicio del autor una gravísima dolencia del ingenio humano, es decir, algo fundamentalmente ajeno y contrario a la naturaleza del hombre. b) Los hombres a cuyo cargo está el hacer la guerra, los soldados, son seres desalmados acerca de cuya humanidad Erasmo abriga serias dudas. Y son precisamente estos matices tan característicamente propios del sentir humanista cristiano, en general (Vives, Valdés), y erasmista, en particular, lo que Sepúlveda va a rechazar de plano, hasta el punto de sugerir solapadamente que bien pudieran ser consecuencia de la herejía luterana. La guerra, dice, es parte integrante y normal de la naturaleza del hombre, y como tal perfectamente congruente con la ley y razón naturales. El militar, además, es varón que practica una profesión cuyo elemento clave, *fortitudo*, está ampliamente contenido dentro de los límites de lo *honestum* según la definición ciceroniana. En otras palabras, y recordando ahora la unicidad del pensamiento estoico, la visión de Sepúlveda sobre la guerra implica un enlace inconsútil de la física, la lógica y la ética estoicas.



## La guerra y el orden de la naturaleza

El *Demócrates* está escrito en forma de diálogo, una de las expresiones literarias más favorecidas —sin duda por su linaje platónico— durante el Renacimiento, entre tres interlocutores: Leopoldo, un alemán «algo luterano»; Alonso, un «viejo soldado», y Demócrates, «griego» y *alter ego* de Sepúlveda. Hay que observar como algo bastante significativo que Leopoldo será el portavoz de esa postura tan propia del humanismo cristiano que veía la guerra como algo antinatural, una aberración que niega el verdadero ser del hombre. Como ya veremos, ésta es precisamente la postura que rechaza Sepúlveda, manteniendo por el contrario que la guerra es algo perfectamente acorde con la naturaleza. No es extraño, por lo tanto, que a Leopoldo se le aplique el remoquete de «luterano». Era lugar común en ciertos círculos católicos de la época acusar a los humanistas cristianos —Erasmus en particular— de haber plantado las semillas de la revuelta protestante. Eso por un lado. Por el otro, es posible que Sepúlveda no quiera decir, explícitamente, discípulo de Lutero. Ya para la tercera década del siglo, el protestantismo había hecho gala de una extraordinaria propensión a dividirse y subdividirse en diferentes sectas. Y de todos estos grupos que afloran como consecuencia de la revolución luterana, ninguno encarna mejor los ideales de un pacifismo a ultranza que aquel conjunto de sectas colectivamente conocidas como anabaptistas. En este sentido, no hay que olvidar, para entender mejor las libertades que a veces se toman los escritores del quinientos, que los enemigos españoles de Maquiavelo frecuentemente lo acusan de ser hereje y hasta luterano.

Leopoldo inicia la discusión con la siguiente declaración categórica: «las leyes cristianas y el Derecho divino nos prohíben de todo punto hacer la guerra». Queda así planteado, en el primer Libro de la obra (el segundo estudiará la naturaleza de las virtudes del soldado, mientras que el tercero y último se ocupará de la compatibilidad de las virtudes militares con la religión), el primer tema a tratar en el *Demócrates*: la objeción de conciencia a la guerra. Hay que notar el alcance de las declaraciones de Leopoldo, porque traen ellas a colación no sólo las enseñanzas (a las cuales juzga no ser exhortaciones, sino leyes) de la religión, sino el *ius divino*. Es argumento éste verdaderamente de formidable peso, porque enfrenta al Evangelio con la ley vieja y parece poner en entredicho, una vez que la ley natural no es otra cosa que la proyección de la razón divina en el mundo de la realidad, cualquier enfoque iusnaturalista hacia la guerra. Demócrates percibe inmediatamente el sentido de la declaración de Leopoldo y sus implicaciones. Sin vacilar responde con un razonamiento cuya inspiración es estoica hasta la médula. En el Antiguo Testamento, dice, se les permitió a los israelitas hacer la guerra cuando la naturaleza decretaba su necesidad sin ambigüedades de ninguna clase. Leopoldo, haciendo gala de esa impaciencia rayana en la violencia (al menos verbal) que tan a menudo caracteriza el apasionamiento del humanista cristiano cuando

habla de la guerra, bruscamente recuerda a su amigo que se trata aquí de cristianos, «no de los hebreos». Entonces, pregunta Demócates, «¿tú crees que Cristo abolió la ley vieja y revocó los mandamientos dados a los hebreos?». Y éste es precisamente el meollo de la cuestión. A pesar de que Leopoldo contesta que en efecto así lo cree, se manifiesta dispuesto a reconocer que existe una excepción: los preceptos del Decálogo, por ser congruentes con la razón y la doctrina evangélica.

Ahora bien, para entender en qué sentido es estoico el razonamiento que Sepúlveda aquí nos ofrece por boca de Leopoldo y Demócates, hay que recordar lo siguiente. La formulación de los conceptos claves que van a definir la teoría de la ley natural desde la antigüedad hasta el Renacimiento no es algo que podamos atribuir a la filosofía estoica. La responsabilidad, por el contrario, pertenece íntegramente a Cicerón. Empecemos por puntualizar, a guisa de lugar común, que expresiones tales como «ley natural» (*lex naturalis*, *lex naturae*, *ius naturale*) no son, estrictamente hablando, de origen griego o puramente estoico. Y es más que probable que lo que hoy en día queremos significar usando «ley natural» en el sentido estoico, los estoicos lo dirían por medio de la palabra «ética». La razón por la cual hablamos de *lex naturalis* en un sentido que automáticamente se sobreentiende ser estoico hay que buscarla en Cicerón. Es él quien, advirtiendo la necesidad (que las obligaciones imperiales de Roma habían hecho ineludible) de ampliar el concepto romano de la ley hasta el punto de abarcar a la humanidad toda, busca y encuentra en la filosofía estoica el apoyo necesario para apuntalar sus propias ideas sobre el asunto. Y como ya explicaremos más adelante, una de las consecuencias que la labor ciceroniana traerá consigo es la formación de la *lex naturalis* como noción suprajurídica con la cual la ley ordinaria tiene por fuerza que concordar. Por el momento, sin embargo, sólo nos interesa observar, como algo bien conocido, que las obras filosóficas de Cicerón —quien deseaba ofrecer a sus contemporáneos un compendio de la filosofía griega en versión latina— poca influencia ejercen durante los dos siglos que siguen a su muerte. En otras palabras, el ciceronianismo filosófico desaparece hasta ser rescatado por los Padres de la Iglesia. Son pues Lactancio, san Ambrosio, san Agustín y san Jerónimo (autoridades los dos últimos de gran peso para Sepúlveda) quienes infunden nueva vida en ese aspecto del ciceronianismo. Útiles extractos de filosofía griega, elementos religiosos y teológicos paganos, extensos comentarios sobre varias corrientes éticas de la antigüedad: todo esto encuentran, al igual que en una inagotable cantera, en la filosofía de Cicerón quienes tienen a su cargo, según se derrumba la civilización helenística que el genio político y militar de Roma tan bien había protegido durante siglos, la ingrata tarea de formular las doctrinas de una fe que a su vez va a servir de sillar sobre el cual se levantará una nueva sociedad. Y precisamente por eso, porque de lo que se trata es de levantar algo nuevo y capaz de proporcionar al hombre occidental el entorno social congruente con esas circunstancias poshelenísticas en que se ve obligado a vivir, tanto los Padres como los demás apologistas occidentales entenderán a Cicerón según lo exigen esas circunstancias. Y

es precisamente así como esa ley natural que el mismo Cicerón, partiendo de supuestos estoicos griegos, había rehecho en su imagen y semejanza toma ahora un nuevo cariz. Porque los Padres pronto adquieren el hábito de llamar «ley natural» a todo lo que en un momento dado juzgan recomendable, hasta el punto de que después de san Isidoro (para quien «todas las leyes son divinas o humanas, las divinas consisten en la naturaleza, las humanas en las costumbres») *lex naturae* queda transformada en doctrina que está, según opinión común y corriente, enraizada en la Escritura y el Evangelio.

Y tales consideraciones nos traen precisamente al asunto objeto de ese intercambio entre Leopoldo y Demócrates que acabamos de mencionar. Nadie desconoce esa declaración de Cristo según la cual Él no venía a abolir la Ley, sino a cumplirla. Tradicionalmente, lo dicho por el Señor se interpretaba precisando que los cristianos como comunidad no quedaban obligados ni por el ceremonial del Antiguo Testamento ni por su aparato jurídico, sino sólo por el Decálogo. Impresión ésta, ya nos hemos percatado, ampliamente corroborada por la actitud casi despectiva demostrada por Leopoldo hacia la tradición judaica. El Decálogo posee entonces, junto con la promesa de salvación que encierra el Evangelio, significación universal. Pero aunque poca duda cabe dentro de la tradición cristiana que las enseñanzas del Nuevo Testamento son compatibles con la ley natural —y ciertamente ni Leopoldo ni Demócrates demuestran asomo de incertidumbre—, menos cierto es el caso del Decálogo. Y así, generaciones de teólogos van a estudiar detenidamente la relación que une al Decálogo con la ley natural.

Si, razona Demócrates, en efecto y como Leopoldo acaba de confesar, los preceptos del Decálogo derivan su vigencia y valor de la ley evangélica, «es porque son *leges naturae* y consideradas por tales». Y, añade haciéndose eco de la opinión de Francisco Suárez sobre el asunto, puede haber otros tales preceptos morales en el Antiguo Testamento que asimismo merecen ser considerados como de la ley natural. Ni éstos ni los mandamientos del Decálogo pueden haber sido derogados por Cristo, porque las leyes naturales son válidas en todo tiempo y a todos los hombres obligan; y así lo alega san Pablo en *Romanos* 2:14: «Porque cuando los gentiles que no tienen Ley, hacen por naturaleza lo que es de la Ley, éstos, aunque no tengan Ley, son Ley para sí mismos.» Por lo tanto, prosigue Demócrates,

las leyes naturales emanan de la ley eterna, definida ésta última por san Agustín como la voluntad de Dios, quien declaró que el orden de la naturaleza deberá mantenerse intacto. Se sigue entonces que lo hecho de acuerdo con el Derecho natural se hace con el total y completo apoyo de la autoridad divina. Dios, la Causa Primera de la naturaleza, desea que el orden impuesto por la naturaleza sea íntegramente respetado <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Demócrates*, pp. 154 y 234. SEPÚLVEDA, J. G. de, *Opera*, 4 tomos, Madrid, 1780; *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, ed. y trad. de A. Losada, Madrid, 1963. Los números indican, respectivamente,

Todo esto es de primerísima importancia para entender correctamente lo que según mi parecer es la aproximación de Sepúlveda al problema de la guerra. Es lógico, por consiguiente, que queramos poner de relieve aquellos aspectos de la tradición clásica y medioeval sobre la ley natural que sustentan las conclusiones del humanista cordobés.

Retornemos entonces a Cicerón. Es precisamente dentro del ámbito jurídico/político ya mencionado en páginas anteriores donde el orador romano va a transformar la ley natural como principio ético y cósmico que es jalón del pensamiento estoico, en principio capaz de funcionar como norma y canon indispensable para determinar la legitimidad de todo lo legislado por una comunidad histórica dada. Así es como el autor define la ley natural en *De republica*:

*Vera lex* es *recta ratio* que concuerda con la naturaleza; es sempiterna, constante, y en todo presente, cuyos dictados nos encaminan al deber y cuya censura evita el fraude. Tal ley jamás dicta en vano para los hombres probos, aunque poco efecto causa en los malos. No está permitido cambiarla ni abrogar ninguna de sus partes; y es imposible abolirla por completo. No es potestad ni del Senado ni del pueblo eximirnos de sus obligaciones, y no necesitamos ir fuera de nosotros mismos para encontrar quien nos la explique e interprete. Es ley eterna e inalterable, válida ahora y en el futuro para todas las naciones en todos los tiempos. Es Dios el autor de esa ley, su legislador y el juez supremo que le da fuerza e impone. Quien la desobedece se niega a sí mismo y a su propia naturaleza como hombre <sup>2</sup>

Es evidente que esta definición, dada la importancia que el concepto de *lex naturalis* pronto adquirirá, representa un jalón de extraordinaria envergadura en la evolución de la ética, la jurisprudencia y la teoría política occidentales. Además de puntualizar con precisión lo que ahora va a quedar, por primera vez, escrito en lengua latina, Cicerón logra juntar en una idea única tanto sus propias inquietudes jurídico-políticas como las preocupaciones éticas y cosmológicas del estoicismo. Así, por un lado, tenemos la visión de una ley eterna y universal consubstancial con Dios que no sólo satisface los postulados cosmológicos estoicos, sino que ejercerá una fascinación irresistible sobre los fundadores del cristianismo. Existe una razón suprema (*ratio summa*) insita en la naturaleza que nos dice lo que debemos hacer y de lo que debemos apartarnos. Esta razón, una vez firmemente afincada y completamente desarrollada en la mente humana *lex est*. Ley es *prudentia*, una *vis naturae*, la razón y la prudencia del hombre, la norma que mide la justicia y la injusticia. Ésa es la ley que Cicerón afirma existir antes de la aparición de cualquier ley escrita e incluso la formación de la *civitas* <sup>3</sup>. El hombre es el único animal de la Creación cuya naturaleza participa en el raciocinio y la cogitación

---

las páginas en la edición de Losada, y *Opera, Demócrates* y *De regno* están en el tomo IV de *Opera*. Hay traducción al castellano de 1541 (Sevilla).

<sup>2</sup> *De republica*, III, xxi, 33; edición de 1977, Mass, Cambridge.

<sup>3</sup> *De legibus*, I, vi, 19; edición de 1977, Mass, Cambridge.

divinos. Y nada hay más divino que la razón, porque, una vez madura y completamente desarrollada, la razón es *sapientia* y sólo existe en Dios y en el hombre (*Logos* y *logos*, respectivamente). *Ratio* es pues algo que Dios y el hombre tienen en común. Y si *ratio* es común a ambos, también lo será *recta ratio*, o sea, *lex*. Tanto el hombre como los dioses obedecen a la mente divina, el solo Dios transcendente<sup>4</sup>. Por el otro, está el enlace de la ley natural con *recta ratio*, que nos dice que Cicerón no ha dejado de lado la ética estoica; así como la unicidad de la humanidad, concepto éste que llegará a adquirir grandísima importancia en el pensamiento de Bartolomé de las Casas, «sólo el hombre tiene conocimiento de Dios. Y entre los mismos hombres no existe raza tan civilizada o salvaje que no experimente la necesidad de creer en un dios, incluso cuando no tiene idea acertada de en qué dios debe creer». Está claro que el hombre reconoce a Dios porque en cierta manera recuerda y conoce el manantial que le dio el ser<sup>5</sup>. ¿Y cómo explicar que todos los hombres reconocen a Dios sino es admitiendo que todos ellos tienen uso de razón?

Y por el sendero desbrozado por Cicerón llegamos, pasando por san Agustín, hasta santo Tomás; y con éste último a la formulación de la teoría de la ley natural que llevará a los neoescolásticos españoles del dieciséis y el diecisiete a estudiar la sociedad y el Estado a través de un enfoque iusnaturalista. En *Contra Faustum*, san Agustín define la ley eterna como la razón divina o voluntad de Dios, que ordena la conservación del orden natural y prohíbe su perturbación; precisamente lo que repite Sepúlveda, aunque lo hace a partir de la lectura del *De libero arbitrio*. Y según esta ley va escrita «en el corazón de los hombres», recibe el nombre de ley natural. La ley de la naturaleza es la eterna ley de Dios, porque el origen mismo de esas normas que el hombre racional descubre en su conciencia es la verdad divina. Es esa ley eterna explicada por san Agustín —el orden divino que se manifiesta en la naturaleza como *lex naturae*— lo que va a constituir, en Q. 90-97 de la *IaIIae* (*Summa theologiae*), el punto de partida de santo Tomás.

La ley, dice el insigne dominico, es algo tocante a la razón («denota algo así como un plan que dirige los actos hacia un fin». Q. 93 a.3); y la ley eterna es algo idéntico al ser del mismo Dios, sus ideas, su Providencia y su gobernación del universo. Es pues la sabiduría divina, según ésta concierne las acciones y los movimientos de sus criaturas. Pero, subraya adicionalmente, es importante recordar que la manera como los seres de la Creación participan de esa sabiduría divina se manifiesta bajo dos aspectos diferentes. Primero, según las criaturas en cuestión son irracionales; en tal caso, participan de esa sabiduría divina obediéndola. Segundo, si hablamos de seres racionales hay que entender dicha participación en el sentido de que conocen o aprehenden, por medio de la razón, lo dispuesto por Dios. La criatura racional, el hombre, posee un fragmento de la Razón divina, «lo cual lo dota de una inclinación natural hacia los

<sup>4</sup> *Ibid.*, vii, 23.

<sup>5</sup> *Ibid.*, viii, 25.

actos y fin que le son propios». La norma y medida de los actos humanos, entonces, es la razón; porque pertenece a la razón el dirigir la actividad del hombre hacia el fin que le es propio; pero esto no quiere decir que la razón sea fuente arbitraria de obligación, ni que pueda imponer cualquier obligación que le parezca bien. Porque al ser criatura racional, el hombre queda investido con una obligación natural a actuar y comportarse de una manera determinada y apuntada a la consecución de un fin dado. La obligación de que hablamos, aunque impuesta por la razón, tiene por consiguiente que estar inmediatamente fundada en la naturaleza humana misma, es decir, tiene que ser *recta ratio*. Ahora bien, ¿cuál es el fin del hombre? El fin del hombre es el bien; en otras palabras, todo aquello que es propio de su naturaleza, aquello hacia lo cual tiene, como ser racional, una inclinación natural. Y según la razón forma ese plan que dirige las acciones del hombre hacia un fin se hace ley (la *recta ratio* ciceroniana); y, por ser ley que normaliza la conducta del hombre, es ley moral. Y por no ser arbitraria ni caprichosa, sino estar conforme con la naturaleza del hombre, la ley moral es simultáneamente natural. La ley natural, en fin, tiene su origen en la naturaleza del hombre, aunque vaya enunciada por la razón. La función de la ley natural «es discernir lo que es bueno de lo que es malo», ministerio éste que la ley natural cumple por medio de esa «luz de la razón natural» que es a su vez «la impronta que en nosotros dejó la luz divina»<sup>6</sup>. Además, advierte santo Tomás, «todo acto de razonar» —y aquí el autor claramente nos recuerda esa «luz de la razón natural»— «está asentado sobre principios conocidos por naturaleza». Es decir, la razón va apuntada hacia lo que se sabe «por naturaleza», hacia eso precisamente que la razón no puede soslayar sin negarse a sí misma. En suma, el contenido de la razón natural es precisamente lo que el hombre conoce por naturaleza.

Leopoldo, convencido por las razones aducidas por su amigo, está dispuesto a admitir que en efecto «las leyes naturales no pueden ser derogadas por ningunas otras divinas ni humanas». Pero ello no quiere decir que esté satisfecho con el giro que ha tomado la conversación. Protesta, entonces, y exige que Demócrates vuelva el diálogo a su cauce original. Es decir, Leopoldo quiere que el problema de la guerra se debata en términos evangélicos, precisamente el acostumbrado punto de partida de enemigos tan acérrimos de ella como Erasmo y Vives; mientras que Sepúlveda razona en base a premisas que Leopoldo sabe perfectamente llevan a la definición escolástica de la guerra justa y, por consiguiente, a confesar que ciertas formas de guerra están permitidas a los cristianos, Demócrates pide a su amigo que tenga paciencia y le pregunta: «¿puede hacerse la guerra, siguiendo la ley natural?» Leopoldo responde con un no rotundo. «¿Cómo es posible creer que una cosa tan perniciosa para la vida humana como es la guerra pueda ser conforme a la naturaleza?»<sup>7</sup> A esta declaración, Leopoldo añade que en tiempos

<sup>6</sup> *Summa*, Ia-IIae, q. 91 a. 2.

<sup>7</sup> *Demócrates*, pp. 151 y 235.

pasados las guerras fueron introducidas por hombres ruines y codiciosos que «tenían estragada la naturaleza», y que la guerra no es ni más ni menos que una actividad en la cual excedemos a «las bestias en crueldad». De esta manera, Leopoldo se hace implícitamente solidario con las teorías clásicas —los «poetas», como los llama Castrillo— que interpretaban la formación de la sociedad a partir de un desplome de la Edad de Oro ocasionado por la ambición que a su vez había degenerado en guerra endémica. En el ámbito renacentista español, Castrillo, Vives y Mariana (entre otros) se hacen también eco de esa postura. Pero ahora hay que andar con tiento. Porque Leopoldo parece, al menos hasta aquí, ser partidario de un pacifismo a ultranza que sólo, entre los contemporáneos, los anabaptistas abrazan. Razón ésta por la cual hay que añadir que a pesar de compartir la postura del humanismo cristiano, Leopoldo en realidad se muestra más radical que hombres como Erasmo y Vives. Porque hay que recordar que a pesar de lo mucho que ambos odian la guerra, al primero no repugna que se haga a los turcos, mientras que el segundo, además de admitir que se debe contener a éstos, aboga también por que se inicie una ofensiva contra los anabaptistas, quienes, después de todo y aunque herejes, adoran a Cristo. Es significativo tener bien presente todo esto, porque entonces no nos queda más remedio que hacernos la siguiente pregunta: ¿qué significa, a fin de cuentas, la oposición de tales luminarias a la guerra? La contestación es de enorme importancia para nosotros, ya que pensadores como Erasmo, Vives, Valdés y (hasta cierto punto) Guevara claman contra la guerra que un príncipe cristiano desencadena contra otro príncipe igualmente cristiano. La guerra, en otras palabras, que amenaza con sumir en el caos a la cristiandad entera; la guerra, en fin, civil. Y exactamente cincuenta y tres años después de la muerte del príncipe de los humanistas, otro hombre, Justo Lipsio, tan timorato y sabio como él, va a dedicar una de sus obras de mayor difusión a aconsejar al «Emperador, reyes y príncipes» cómo crear el instrumento ideal para guerrear contra sus vecinos cristianos. En menos de dos generaciones, pues, la guerra se ha transformado, de ocupación que sólo la hez de la humanidad abraza voluntariamente, en actividad natural y necesaria que se ha de poner en práctica guiada por los más exaltados preceptos del estoicismo romano. Y es asimismo en estos términos como los pensadores españoles entienden la guerra: el instrumento más adecuado para garantizar la supervivencia de la monarquía hispánica. Para entonces, tanto Lipsio como los españoles del seiscientos aceptan —quizás, diríamos mejor, dan por descontado— lo que Demócrates afirma y Leopoldo rechaza: la guerra es una actividad propia de la naturaleza del hombre.

Pero lo cierto es que a pesar de lo seguro que Leopoldo parece de sí mismo según niega que actividad tan repugnante como la guerra pueda ser conforme a la naturaleza, en realidad está a punto de caer en la trampa tendida por Demócrates. La guerra, pregunta éste, ¿es entonces contraria a la ley natural sólo porque es por naturaleza injusta? Leopoldo contesta que así es. Demócrates inmediatamente pregunta de nuevo: ¿es entonces correcto suponer que una guerra justa por naturaleza será guerra que

se puede hacer de acuerdo *ius naturae*?<sup>8</sup> Hemos, pues, llegado finalmente al asunto de la guerra justa.

## La guerra justa

Leopoldo, a regañadientes, concede que «podrían si fueran justas», aunque añadiendo a continuación —coletilla ésta obligatoria para todo buen humanista cristiano— que no considera «a ninguna guerra justa». Y en este último exabrupto de Leopoldo se contiene la suma y substancia de la controversia renacentista sobre la guerra: si en efecto ésta puede ser justa en absoluto. De que en efecto esta condición se cumple no duda Sepúlveda. Y para demostrarlo decide «averiguar ahora qué es justo por naturaleza y, por el contrario, qué es injusto». Como era de esperar, el humanista apela a la autoridad de Aristóteles: «Es por naturaleza justo aquello que en todas partes tiene la misma fuerza, no porque así o de otra manera parezca.» Pero Leopoldo, esgrimiendo un incipiente relativismo cultural, pronto le sale al paso. Ciertamente, concede:

es verdad aquello que a todos los hombres parece serlo... Pero, siguiendo este razonamiento, mucho me temo que no nos queda nada que sea justo por naturaleza. Porque dime, ¿qué cosa puede ser tan justa que, en tanta diversidad de juicio, no digo todos los hombres del mundo, pero todos los de una ciudad, juzguen de ella de una misma manera?

He aquí, en unas cuantas líneas, lo que en verdad es el meollo del dilema creado por el descubrimiento de América. Y si hay algo que más fundamentalmente separa a Las Casas y Sepúlveda es precisamente la manera como el dominico da resolución al tal dilema. Con característica intrepidez, no vacila en admitir lo que la época sin duda miraba con profunda desazón, porque daba al traste con la estabilidad psicológica colectiva de una sociedad convencida de que su *Weltanschauung* era en efecto de valor y alcance universales: no todos los hombres en todas partes juzgan las cosas de la misma manera. Pero hay que apresurarse a apuntar que, paradójicamente, este relativismo cultural adoptado por Las Casas no lleva necesariamente a la escisión de la humanidad en grupos incapaces de toda comunicación. Por el contrario, más que nunca el dominico se aferra a la unidad de la humanidad de la fórmula estoica. Lo que sucede, según Las Casas, es que unas partes de ese todo que es el género humano se encuentran en un momento evolucionario más avanzado que otras; lo cual es precisamente la causa de la diferencia en perspectiva cultural. La solución, por lo tanto, no puede ser castigarlos (con la guerra) por su ignorancia, sino, por el contrario, ayudarlos a evolucionar más rápidamente hasta que lleguen a compartir los valores morales y culturales del resto de la humanidad occidental. Hay que confesar que, a ese respecto al menos, la fle-

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 151 y 235.



xibilidad intelectual de Sepúlveda parece inferior a la de Las Casas, pues responde a Leopoldo con un cansado repetir de Aristóteles: «Para diferenciar lo que es bueno de lo que es malo, las virtudes de los vicios, debemos guiarnos por el juicio de las personas buenas y virtuosas»<sup>9</sup>. Existe, pues, un criterio cierto capaz de separar lo que es justo y natural de lo que es injusto e innatural.

Pero las apariencias en este caso engañan, y lo cierto es que a pesar de que en efecto Sepúlveda rechaza el juicio lascasiano sobre los indios, las premisas que lo llevan a conclusiones opuestas son tan estoicas como las del dominico. Y esto es ciertamente significativo, ya que como vamos a apuntar seguidamente en lo que al siguiente e importante asunto respecta Sepúlveda sigue a Aristóteles porque éste piensa substancialmente lo mismo que los estoicos. Según la *Ética a Nicómaco*, el parecer de los hombres sabios sugiere que «tiene la misma fuerza en todas partes aquello que de suyo la tiene, esto es, no porque así plugo al legislador o a alguna ciudad». Ya hemos visto que éste es asimismo el razonamiento ciceroniano sobre la ley natural. Como lo es también el hecho de que Aristóteles

a la ley natural le da la apelación de común, ya que de ella se sirven todas las naciones, poniendo de manifiesto con estas palabras que es justo para todos o, por el contrario injusto, aquello que por natural conocimiento y razón, todos los hombres tienen por tal.

Y todo esto lleva a Demócrites a mencionar lo agramente que los grandes filósofos han debatido *de finibus bonorum et malorum*. Entre ellos destaca Cicerón, quien dedica cinco libros al asunto. Pero de todos los grandes filósofos, nadie ha hablado con mayor peso y autoridad que Aristóteles, mayormente que, a juicio de Sepúlveda, lo hace de manera tal en lo que a esto respecta «que difiere de la Academia Vieja y los estoicos más en las palabras que en los conceptos»<sup>10</sup>. Si yuxtaponemos ahora todas estas declaraciones de Sepúlveda —la definición de lo que es justo, lo que hace a lo justo autónomo e independiente de consideraciones menos que universales, la universalidad del criterio que nos permite discriminar entre el bien y el mal, la afinidad que el parecer peripatético guarda con las enseñanzas estoicas— no cabe la menor duda de que el autor, aunque por vía aristotélica, habla un lenguaje puramente estoico que también encontramos en otro fiel seguidor del Estagirita, santo Tomás.

En *quaestio* 94, santo Tomás estudia la ley natural en sus varios aspectos, comenzando por establecer una relación de analogía entre la razón especulativa y la razón práctica que le permitirá articular su postura general en lo que respecta a la relación que guardan los preceptos segundos de la ley natural para con los preceptos primeros. Así como existen proposiciones necesarias y evidentes en sí mismas sobre las cuales se apoya

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 152-153 y 236-237.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 152, 155, 236 y 238.

todo conocimiento (razón especulativa) que pueda llamarse genuinamente científico, así también la sindéresis («un *habitus* que contiene los preceptos de la ley natural, que son los primeros principios de los actos humanos». Q. 94 a.1) nos proporciona los primeros principios de la razón práctica. Además, añade el autor, esos preceptos de la ley natural son a la razón práctica lo que los primeros principios de la demostración son a la razón especulativa, porque ambos son principios evidentes en sí mismos. Y el primer principio de la razón práctica es uno basado en la naturaleza del bien: «el bien es aquello buscado por todas las cosas». Éste es, por consiguiente, el «primer precepto de la ley: deberá buscarse el bien y evitarse el mal». Todos los restantes «preceptos de la ley natural se derivan de éste», de tal manera que «todas las cosas que la razón práctica naturalmente aprehende como ser el bien del hombre pertenecen a los preceptos de la ley natural bajo el aspecto de cosas que se han de buscar o evitar<sup>11</sup>. Ahora bien, ¿cuáles son los preceptos primeros de la ley natural? «El orden de los preceptos de la ley natural corresponde al orden de la inclinaciones naturales del hombre». Esto se debe a que todo lo que la razón práctica naturalmente aprehende como el bien del hombre pertenece a los preceptos de la ley natural bajo el aspecto de cosas que se deben o no se deben hacer. Tres son las tales inclinaciones. La primera y más fundamental—porque es ella el punto de apoyo de todas las demás—es la inclinación que el hombre comparte con todos los demás seres: la autoconservación o salvaguardia de sí mismo. En obediencia a esta inclinación, todo aquello que es medio para conservar la vida humana «perteneció a la ley natural». Cada hombre, pues, tiende y debe tender con todas sus fuerzas hacia aquello que asegura la conservación de su vida o salud. El hombre está, pues, sujeto a esa obligación como el primer orden o precepto de la ley natural. El segundo orden o precepto descansa sobre esa inclinación que le viene al hombre de su naturaleza animal: el instinto de procrear, y proteger y educar a sus hijos. El tercero recae sobre el hombre en virtud de su naturaleza racional, y lo conmina a buscar el bien de acuerdo al orden de la razón: vivir en sociedad para aunar colectivamente los esfuerzos de todos y ayudarse mutuamente, buscar la verdad, adquirir conocimiento de Dios. Y, correlativamente, no infligir daño a nadie, es decir, a quienes con nosotros viven en sociedad; evitar la ignorancia y, cuando se presente, hacer lo necesario para remediar la situación. Este tercer precepto de la ley natural conlleva—una vez que familia, Estado y comunidad son conceptos inseparables de lo que es la vida en común o sociedad— la necesidad de entender a la familia, al Estado y a la comunidad como entidades profundamente arraigadas en la ley natural.

En vista de todo esto, creo yo que es posible afirmar sin temor a equivocarnos que según santo Tomás hay: *a*) una base común o axioma fundamental que nos conmina a buscar el bien y evitar el mal, y que sirve de punto de partida a todo lo demás; *b*) unos primeros principios (tres en número) que corresponden a las tres inclinaciones del hombre: la inclinación a la propia conservación, la inclinación animal y la inclinación

---

<sup>11</sup> *Summa*, Ia-IIae q. 94 a. 2.

racional, y c) un conjunto de preceptos segundos, es decir, la totalidad de normas de conducta cristiana —exceptuando, claro está, las que deben su existencia a la revelación divina— que dan forma y sentido a la cultura del medioevo. Finalmente, hay que añadir, como caso único, los preceptos del Decálogo, que aunque a veces dícense derivar como preceptos segundos de los primeros principios gozan de la misma inmutabilidad que éstos. Existen, pues, principios primeros y principios segundos; y en lo que respecta a cómo las normas de la moral derivan de los principios primeros o generales de la ley natural, santo Tomás —en *questio* 95, y hablando ahora de la ley humana— dice lo siguiente:

Una cosa dada puede decirse que deriva de la ley natural de dos maneras. Primero, de manera parecida a cómo, en las ciencias, se sacan conclusiones de los principios o premisas. Segundo, de manera parecida a cómo, en las artes, las formas comunes o principios generales se determinan a algún particular (o particularizan en lo que a los detalles respecta). Así, el artesano tiene que determinar la forma común o forma general de una casa a la configuración de esta o aquella casa en particular. Algunas cosas, por consiguiente, derivan de los principios comunes o principios generales de la ley natural por medio de conclusiones; por ejemplo, la ley natural dice que el malhechor deberá ser castigado, pero el que sea castigado de esta forma o de aquella no es directamente de la ley natural, sino una determinación derivada de ella.

Por el momento, de todos los conceptos presentados en estos párrafos dedicados al pensamiento de santo Tomás sobre el Derecho natural, el más importante es aquel precepto de la ley natural que deriva de aquella inclinación humana que obliga al hombre a proteger su vida o salud. Y así, al menos implícitamente, parece sentirlo Sepúlveda según propone que será *natura iustum* rechazar la injuria infligida y socorrer a los que sin culpa son agraviados. Y es digno de observarse que la autoridad citada en apoyo de esta conclusión no es Aristóteles, sino el Cicerón autor de *De officiis* (I 7), donde va a formalizar los aspectos éticos del estoicismo: «quien no repulsa la injuria o, si puede, no la opone es tan culpable como si abandonase a sus padres, a sus amigos o a su patria». ¿Qué más justo por ley natural, entonces, que hacer la guerra para impedir la injuria y defender al inocente?<sup>12</sup> Leopoldo concede que el razonamiento de Demócrates es tan sólido como convincente, pero recuerda a su amigo que su explicación poco o nada contribuye a dar cuenta del obstáculo, insalvable según el sentir de Leopoldo, que las enseñanzas de Cristo y san Pablo representan. Demócrates responde con una serie de argumentos (y el autor con claro propósito los afinca decisivamente en la roca de la sabiduría pagana de Aristóteles) que a fin de cuentas, y a pesar de ir envueltos en una terminología perfecta y cuidadosamente piadosa, van a dar al traste con todas las pretensiones evangélicas que sobre la guerra mantiene el humanismo cristiano. Es decir, en lo que a asunto tan secular e importante como

<sup>12</sup> *Demócrates*, pp. 154 y 237

la guerra concierne, las enseñanzas de Cristo —ahora reducidas al nivel de meras exhortaciones— son simplemente inoportunas e impertinentes.

La vida de todo cristiano, comienza Demócrites, tiene dos aspectos, ambos «honestos» (aquí Sepúlveda usa ese *honestum* que como ya veremos más adelante es la columna vertebral de esa ética que Cicerón desarrolla en *De officiis* en base a premisas estoicas) y conformes a la religión aunque, eso sí, diferentes en sus respectivas excelencias. Una es la vida activa, el *negotium* de Cicerón, las virtudes morales de Aristóteles, vivida por quienes optan por poner su virtud al servicio de las «necesidades humanas». La otra es la vida contemplativa, el *otium* ciceroniano, las virtudes intelectuales peripatéticas. Repetidamente, Sepúlveda subraya que, a pesar de que la *vita contemplativa* posee mayor dignidad, toda la tradición cristiana («los doctores y Cristo») afirman que ambas formas de vida son dignas del hombre cristiano:

Tanto Cristo en el Evangelio como los Apóstoles en sus Epístolas nos dieron mandamientos relativos a ambas, de los cuales, unos son necesarios y suficientes para vivir bien y conforme a la religión cristiana, a saber: los Mandamientos del Decálogo a los cuales se refieren todas las leyes naturales y en las cuales consiste toda la *vita civilis*; y otros son provechosos para llevar una vida más perfecta, a la cual nos exhortan Cristo y los Apóstoles, no sólo con palabras, sino mucho más con obras y ejemplos.

Y, naturalmente, entre estos últimos se cuenta la exhortación a «sufrir las injurias y despojos». En fin, «defendernos de quien nos maltrata es obra de justicia», es decir, cumplir con el primer precepto de la ley natural, mientras que «sufrir la injuria sin resistir es perfección»<sup>13</sup>.

Está claro que Sepúlveda acaba de exponer presupuestos que enfocan la *vita civilis* desde un punto de vista iusnaturalista. Y así lo dice de nuevo según reitera que cuando la guerra es justa no sólo no es contraria a la ley divina, sino que se hace con autoridad de Dios, quien desea que se mantenga y conserve *ordinem vivendi a natura praescriptum*. Por eso la ley natural tiene como primer precepto que debemos defendernos a nosotros y a nuestros amigos. Lo cual no sólo lo afirma Cicerón, sino que también lo exige san Pablo (I Tim. 5): «porque si alguno no provee para los suyos... ha negado la fe, y es peor que un incrédulo». Pero lo cierto es que a pesar de lo indudablemente persuasivos que son sus argumentos, la postura del teólogo cordobés adolece de un defecto tan fundamental como inevitable; tacha que es obligatorio apuntar, aunque, es igualmente necesario subrayar, en nada afecta a lo que aquí buscamos entender.

La teoría de la ley natural, sea en su forma estoica, sea en la versión ciceroniana, es el producto de un entorno histórico y cultural dentro del cual la especulación filosófica va exclusivamente orientada hacia la resolución de los problemas relativos a la existencia temporal del hombre; porque para el filósofo pagano no existe otra. Con el triunfo

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 154-162 y 237-242.

del cristianismo, una religión cuyos valores más fundamentales obedecen a perentorios que en su acepción poco o nada tienen que ver con la cultura helenística y que afirma inapelablemente: *a*) la existencia de verdades que trascienden a la razón, y *b*) la superioridad incondicional de una vida eterna insospechada por el clasicismo pagano, tiene lugar algo probablemente en su intensidad sin paralelo en la historia de la humanidad. Por un lado, el orden eterno aspira a seguir siendo el factor dominante en la nueva ecuación creada a fines del siglo cuarto por el decreto que transforma al cristianismo en la religión oficial y única del imperio. Por el otro, esa religión tan eminentemente espiritual en su origen y propósito se ve, ahora e inesperadamente, obligada a asumir las responsabilidades sociales y políticas que conlleva el *saeculum*. Y visto que no existe en ella la estructura racional que le permita llevar a buen término tal quehacer, no le queda otra alternativa que entrar a saco en ese vasto arsenal donde la sabiduría pagana había, durante siglos, almacenado diversas aproximaciones a los problemas existenciales producto de la vida temporal del hombre. Pero a pesar de la ingente labor creadora de hombres de talento extraordinario como san Agustín, la obra de integración con frecuencia sólo consigue yuxtaponer, pero sin lograr punto definitivo de convergencia, la realidad ofrecida por la razón con esa otra realidad prometida y revelada cuya existencia sólo la fe puede percibir (basta en este sentido recordar cómo la insurrección nominalista frente a la síntesis tomista va a resultar, ya en el siglo XVI, en la ruptura de la unidad religiosa del mundo occidental).

Y ningún aspecto de la vida secular del hombre nos revela más claramente la imposible disyuntiva encarada por quienes buscan reconciliar, y a toda costa, esas dos realidades que la guerra. Y así lo entenderán a través de los siglos numerosas sectas —los anabaptistas en nuestra época— que una y otra vez afirman que el cristiano no puede ser magistrado ni príncipe, y que terminan por rechazar de plano el *saeculum*, abrazando en su lugar, con todas sus consecuencias, un género de vida puramente evangélico que los constituye en un *conventiculum* o *congregatio fidelium*. El *saeculum*, herencia racional del clasicismo pagano, exige que se venga la injuria infligida (a uno mismo o a otros inocentes); de lo contrario se viene abajo todo ese andamiaje social y político que es lo único que separa al hombre como ser racional de las bestias salvajes y carentes de razón. Sólo aquel que en efecto niega que valga la pena desoír en lo más mínimo las exhortaciones evangélicas en obsequio de la conservación de la *civitas terrena* puede permitirse el lujo (como miembro de *civitas Dei* o *congregatio fidelium*) de ofrecer la otra mejilla al agresor. Los más, y a pesar de lo genuino de sus sentimientos religiosos y escrúpulos de conciencia, tienen plena conciencia de la complejidad del asunto que tratan, y por ello carecen de la voluntad necesaria para arrostrar las consecuencias que un pacifismo a ultranza inexorablemente acarrea. Por eso Leopoldo, antes tan fogoso en su oposición, acepta ahora —«estoy totalmente de acuerdo contigo en que algunas guerras pueden hacerse justamente y que no son contrarias a la ley evangélica»— los dictámenes de Demócrates, resolviendo evitar así el enfrentamiento final con el huma-

nista que lo llevaría o bien a abandonar totalmente la postura evangélica o bien a seguir el ejemplo anabaptista.

Y una vez satisfechas las objeciones propuestas por Leopoldo, Demócrates se apresta a evaluar las circunstancias que en la práctica hacen a la guerra acorde con el Derecho natural. Y para cumplir con tal fin, Sepúlveda acude a san Agustín —a quien frecuentemente utiliza como filtro para destilar importantes principios estoicos—. Sería, afirma, eminentemente deseable vivir en perfecta tranquilidad y paz, y quien ansía arrancar la guerra de la mente humana desea algo digno de elogio. Pero advierta cuidadosamente tal hombre a los buenos y a los justos que depongan las armas sólo después de haber desterrado el mal y la injusticia de las almas de los impíos, cuya avaricia, ambición, sed de gloria y fama quedan satisfechas sólo a base de destruir a sus semejantes; mientras tanto, y hasta que llegue ese momento, los hombres justos moverán justa guerra. Pero aunque Sepúlveda menciona que la guerra, si ha de considerarse justa, deberá hacerse por la autoridad de los príncipes o magistrados y estar «movida por necesarias y honestísimas causas»<sup>14</sup>, no es en el *Demócrates* donde habla más extensamente sobre este aspecto de la guerra, sino en *De regno* y en *Demócrates alter*. Empecemos por el primero.

La paz, ya nos ha dicho Sepúlveda en el *Demócrates*, no es el fin buscado, sino el instrumento por medio del cual ofrecer al hombre el goce ininterrumpido de sus capacidades aristotélicas como ser social y político. El tema es claramente de solera agustiniana, pero modificado para dar lugar a la inevitable intrusión peripatética. Y es aquí, además, donde Sepúlveda descubre una oportunidad dorada para enlazar al príncipe con la guerra: es el deber fundamental del sabio y justo gobernante no sólo reinar en paz, sino resistir además, y con las armas en la mano, los designios de hombres malvados, sean ellos ciudadanos propios o extranjeros. Si en un momento dado la persuasión y las mansas amonestaciones no surtieren el efecto deseado —que es disuadir al enemigo—, razona el autor, el príncipe (pues sólo él tiene la autoridad necesaria para declarar y hacer la guerra justa) defenderá la libertad de la comunidad con las armas en la mano, apoyado en la autoridad divina y el Derecho natural.

En *De regno* (obra basada en conversaciones sobre política y la mejor forma de gobierno mantenidas por el autor con varios personajes de la Corte imperial en 1542; se publica en 1571) el humanista establece que no hay guerra que pueda decirse justa a menos que se mueva después de: *a)* haberse presentado formalmente una demanda de indemnización por parte de quien ha sido agraviado, y *b)* ser formalmente declarada. Es imprescindible cumplir con estas dos condiciones preliminares incluso cuando existe clara y justa causa para mover la guerra. Sepúlveda está ahora en posición de enumerar las tres causas justas de una guerra. La primera y más significativa es aquella que busca resistir las injurias y conservar la libertad de la república:

Esta causa es la más grave de todas y la más natural, por la cual se exige la devolución de las cosas robadas y se persigue la injuria. Pues se considera que defiende a sí y a

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 169, 171, 247 y 248.

los suyos y que repele la violencia con la violencia aquel que trata de extenuar a los enemigos autores de la injuria inferida, imponiéndoles castigo y recuperando las cosas que le fueron arrebatadas.

Es importante que subrayemos esta primera causa, porque es posible que Alamos de Barrientos la recordase como lugar común cuando da por descontada la justicia de la guerra contra Inglaterra por ser esta nación manifiestamente reo de robo y latrocinio. Las restantes dos razones que justifican una guerra son de singular importancia si recordamos que Sepúlveda es uno de los protagonistas en el vivo debate que acerca de la naturaleza del indio y los derechos de los españoles en América tiene lugar a mediados del siglo XVI:

Por medio de una justa guerra se busca también el imperio sobre aquellos por cuyo bien se mira, para que los bárbaros, privados de la licencia de pecar, desarraigados primeramente de las costumbres contrarias a la ley natural y posteriormente llamados... a un género de vida más humano... por medio de un imperio civil, se mantengan razonablemente dentro del cumplimiento de su deber.

Éste es precisamente el razonamiento, nos recuerda Sepúlveda, por medio del cual el propio san Agustín justificó el dominio romano sobre el mundo antiguo. Finalmente, la guerra es justa cuando, según Aristóteles, se mueve para someter

al imperio heril aquellos que son dignos de tal condición. De este género son aquellas naciones en las que se dan hombres ímprobos por naturaleza e inclinados a las maldades, los cuales deben ser dominados con vara de hierro y apartados de las injurias <sup>15</sup>

Sepúlveda termina su discurso sobre la guerra en *De regno* con unos breves comentarios sobre la manera correcta de hacerla. Así, y de acuerdo con la ley tal y cual ella está escrita en el Deuteronomio, el humanista explica

que a quienes hacen una guerra justa, por la costumbre de los pueblos y el Derecho divino y natural, les está permitido matar al enemigo, someterlo a esclavitud, despojarle de sus bienes, destruir sus villas y ciudades, devastar y talar sus campos y hacer toda clase de males al enemigo hasta conseguir la victoria, siempre que todas estas cosas se hagan con buen ánimo y con miras hacia la paz.

Tal es la ley, divina y no derogada por Cristo, y, por lo tanto, en vigencia. En la práctica, sin embargo, el príncipe magnánimo moderará su cólera, una vez conseguida la victoria, con la humanidad y la equidad y, subordinando la sed de venganza al bien público, nunca se mostrará más severo de lo que la injuria sufrida justamente merece y exigen tanto la tranquilidad pública como una paz libre de injusticia: «todos los hom-

---

<sup>15</sup> *De regno*, pp. 105-107 y 146-147

bres, por común consentimiento, están de acuerdo en que éste es el fin de toda guerra justa». Desde el punto de vista legal, pues, el príncipe que hace una guerra justa tiene perfecto derecho a infligir devastación y ruina a su enemigo. En la práctica, sin embargo, se conducirá con humanidad. Y la actitud primera adoptada por Sepúlveda queda todavía más ablandada según el humanista advierte que el hecho de que efectivamente una guerra sea justa no quiere, estrictamente hablando, decir que sea asimismo necesaria. En otras palabras, si la guerra, no importa lo justa que sea, no tiene como objeto el prevenir un peligro inmediato y presente, el príncipe deberá poner gran cuidado en asegurarse de que la empresa no es superior a sus fuerzas. La razón es evidente: el gobernante que se embarca en una empresa guerrera temeraria tarde o temprano se verá obligado a debilitar y oprimir a sus propios súbditos. En otras palabras, el príncipe deberá ser astuto tasador de las ventajas y desventajas que derivan de una guerra justa, porque es propio sólo de insensatos el buscar ganancias mediocres a expensas de arduos trabajos y grandes peligros <sup>16</sup>.

Aunque ya hemos visto que la cuestión de la guerra ocupa un importante lugar tanto en *Demócrates* como en *De regno*, es en la secuela al primero (*Demócrates alter*) donde la guerra se discute dentro del contexto de la controversia —y, si se quiere, como preparación a ella— americana. Y efectivamente, lo importante que es la guerra en esta obra nos lo revela tanto lo que Domingo de Soto dice sobre el intercambio que tuvo lugar en Valladolid entre Sepúlveda y Las Casas —«discutieron en particular sobre si es lícito que Su Majestad mueva guerra contra los indios»— como el título (*Apologia pro libro de iustis belli causis*) que Sepúlveda da al opúsculo con que pretendió defender al *Demócrates alter* de los ataques que a él había dirigido el obispo Ramírez.

En el *Demócrates alter*, Leopoldo reaviva —ahora en Valladolid— la discusión que diez años antes lo había enfrentado a Demócrates en Roma. El joven testarudo sigue tercamente fiel a sus dudas acerca de la justicia de la guerra y la conveniencia de las actividades bélicas en lo que a los cristianos respecta; hecho éste que proporciona a Sepúlveda una excelente oportunidad para reafirmar los aspectos más sobresalientes de la tesis que había mantenido y explicado en el *Demócrates*. Por su parte, Demócrates no oculta su admiración por el altruismo demostrado por los que ansían la concordia entre los hombres y da su conformidad para con lo que ellos afirman: nada hay más digno de alabanza que la concordia humana. Pero, y esto hay que subrayarlo cuidadosamente, no por ello se desvía un ápice de la postura tomada diez años antes: no está prohibido a los cristianos hacer la guerra. Demócrates observa, al recordarle Leopoldo que Cristo compele a sus seguidores a no caer en actos de violencia, que es ciertamente de fundamental importancia hacer distinción entre los hombres que hacen la guerra por razones justas y necesarias y quienes encuentran placer en la discordia, sea cual fuere la causa:

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 108-114, 148 y 150-151.



La guerra jamás se ha de hacer por sí misma... [pero] los mejores príncipes se ven obligados a admitir la guerra, para conseguir grandes beneficios y a veces por necesidad; pues la guerra, según el sentir de los sabios, se ha de hacer por los hombres buenos de tal manera que no parezca sino un medio para lograr la paz. En suma, nunca ha de emprenderse sino después de madura deliberación y motivada por causas justísimas y hasta necesarias <sup>17</sup>.

De nuevo, el asunto parece reducirse a una discusión de las justas causas de la guerra. Leopoldo rechaza su existencia. Demócrates, por el contrario, afirma que son tan numerosas como frecuentes, aunque no nacen de la bondad del hombre o de su sentido de misericordia, sino que son consecuencia de los crímenes y pasiones que agitan su existencia. Y precisamente por ser humano el origen mismo de las justas causas de la guerra, y por existir asimismo una unión indisoluble entre el príncipe y la guerra, Sepúlveda se cree obligado a esbozar brevemente las cualidades que a este respecto deben adornar al buen gobernante:

El príncipe bueno y humano no debe obrar jamás con temeridad o codicia; debe agotar todas las soluciones pacíficas, sin desechar ninguna hasta ver si de alguna manera puede repeler, sin necesidad de guerra, las injurias de los hombres inicuos e importunos, velar por la salvación y prosperidad de los pueblos confiados a sí y cumplir con su deber, pues tal conducta exigen su virtud, su religión y su equidad; pero si, después de haberlo intentado todo, nada consiguiera y viera que su equidad y moderación son desbordadas por la soberbia y la maldad de los hombres injustos, no ha de tener reparo en tomar las armas ni en parecer que hace una guerra temeraria e injusta.

Leopoldo, sin embargo, permanece dubitativo. ¿No sería, pregunta, más propio del justo gobernante y más de acuerdo con la piedad cristiana rendirse a la injusticia de los malvados, sufrir sus injurias con resignación, y subsumir las costumbres y leyes humanas bajo los mandamientos evangélicos de Cristo? Las palabras de Leopoldo sirven para, una vez más, centrar la atención sobre la interminable dialéctica entre el contenido ético del cristianismo como instrumento para regular la vida del hombre como individuo y las obligaciones del cristiano como ente social. Sirven asimismo para establecer una importante diferencia entre la oposición a la guerra del humanismo cristiano de que Leopoldo era anteriormente portavoz, y el pacifismo integral y a ultranza del evangelismo contemporáneo que ahora parece representar. Finalmente, sirven también para irritar a Demócrates, quien recuerda a su amigo las muchas veces que ha tratado de demostrarle «que algunas veces el hacer la guerra no se opone a la ley evangélica» <sup>18</sup>. Algo apabullado, Leopoldo asegura que no ha olvidado las lecciones pasadas, y ruega a Demócrates que continúe su discurso sobre la guerra, pero ahora concretamente en el contexto de la situación en el Nuevo Mundo.

<sup>17</sup> *Demócrates alter*, pp. 3-5.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 5.

Evidentemente alagado por el interés demostrado por Leopoldo, Demócrates asiente y una vez más afirma que: *a*) lo que se hace por Derecho natural automáticamente concuerda con la ley divina y evangélica, y *b*) Cristo no abolió la ley natural (de acuerdo con la cual todo hombre tiene el derecho a repeler la fuerza con la fuerza) con aquellas exhortaciones que iluminan el camino hacia la perfección apostólica. Todas esas leyes llamadas naturales que constriñen nuestra conducta, continúa Sepúlveda, van apuntadas a obligar al hombre a cumplir con su deber, conservar la sociedad humana y hacer de esta vida un bajel apropiado para la jornada hacia la eternidad. Y la ley natural es «la que en todas partes tiene la misma fuerza, sin depender de apreciaciones circunstanciales». La *recta ratio* es «la que hace que el hombre bueno discierna el bien y la justicia de la maldad y la injusticia; y no sólo el cristiano, sino todo aquel que no ha corrompido *recta natura* con su conducta depravada». Y esto, Leopoldo queda advertido, deberá recordarse siempre, porque cualquiera que sea el juicio que hagamos sobre la ley natural deberá ser justificado no sólo por las autoridades cristianas, sino también por las fuentes paganas de la sabiduría <sup>19</sup>.

Sepúlveda confía que ahora, una vez echados los cimientos indispensables, ha llegado el momento de proponer las condiciones que estrictamente constriñen tanto a la justicia de la guerra como a las causas que la justifican. «Una guerra justa exige no sólo causas que justifiquen su iniciación, sino también legítima autoridad, buena intención en quien la promueve y rectitud en su desarrollo.» Este último requisito, lugar común en toda aproximación ortodoxa al problema de la guerra, exige implícitamente que, siempre que sea posible, se ha de evitar que los inocentes sufran, y que no se ha de castigar al enemigo más duramente de lo merecido por sus acciones. Todo lo cual se deriva lógicamente del hecho evidente de que el fin inmediato de la guerra justa busca: *a*) quitar a los malvados la capacidad de hacer daño, y *b*) asegurar una vida tranquila y pacífica para el hombre. Leopoldo interviene ahora haciendo una observación que aparece con poca frecuencia —al menos propuesta de manera tan explícita— en las circunstancias de la época sobre la guerra: si, según Demócrates afirma, una condición a cumplir para cualquier guerra es que se mueva en beneficio de la república, ¿sería justificable que el gobernante de un Estado en guerra cuya «población se ve ahogada por falta de campos y estrechez de fronteras» aumentase su dominio a expensas del vecino? La respuesta de Sepúlveda es categórica. «De ningún modo, pues eso no sería guerra, sino latrocinio. Justas deben de ser las causas para que la guerra sea justa, y de ella la más importante y natural es la de repeler la fuerza con la fuerza cuando no hay otro remedio.» Por lo que a las causas de la guerra justa se refiere, Sepúlveda propone las tres más comúnmente citadas por las autoridades. La primera y principal es la que permite al hombre repeler la violencia con la violencia cuando no queda otro recurso. La segunda es recobrar los bienes robados, bien sean nuestros o de nuestros amigos. Por último, es lícito mover la guerra con objeto de castigar al ofensor, una vez que

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 7-12.

las autoridades legítimas de la república de la cual es miembro rehúsan o no pueden hacerlo:

Éstas son, pues, las tres causas justificativas de la guerra que san Isidoro enumera... Hay además otras causas que justifican las guerras, no de tanta aplicación ni tan frecuentes; no obstante, son tenidas por muy justas y se fundan en el Derecho natural y divino. Una de ellas, la más aplicable a esos bárbaros llamados vulgarmente indios... es la siguiente: que aquellos cuya condición natural es tal que deben obedecer a otros, si rehúsan su imperio y no queda otro remedio, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa según opinión de los más eminentes filósofos<sup>20</sup>.

Y es precisamente al asunto de los indios (si son o no verdaderamente seres completamente racionales) y el trato por ellos merecido lo que ocupa a Sepúlveda en lo que resta del *Demócrates alter*.

Creo que hemos establecido hasta la saciedad lo fuerte que, para hombres que como Sepúlveda creen en la guerra justa, es el lazo que une a la justicia con la guerra. Dada y aceptada esta premisa no estaría de más, para cerrar esta faceta del asunto que aquí nos ocupa, mencionar lo que Cicerón dice acerca de la *justiciis* de la guerra. La obra que citaremos es de nuevo *De officiis*, donde el sabio romano elabora una ética levantada sobre principios estoicos. Este hecho es de por sí altamente significativo, puesto que el autor se manifiesta dispuesto a incluir a la guerra dentro del ámbito del aspecto más fundamental de la vida humana: la moral. «La gloria máxima de todas las virtudes», empieza, es la justicia. Y uno de los fines a que apunta la justicia «es evitar que un hombre haga daño a otro hombre a menos de que medie provocación por injuria»<sup>21</sup>. Lógicamente, esta declaración pudiera interpretarse en el sentido de que el individuo tiene derecho, en justicia, a echar mano de la violencia si injustificadamente es agraviado por otro hombre. Y, por extensión, podríamos razonar que idéntico derecho tiene una sociedad políticamente organizada o Estado. Y efectivamente así lo reconoce también Cicerón. El contexto sigue siendo aquel creado por el autor según examina el impacto de la justicia sobre el concepto del deber. El Derecho de la guerra deberá ser estrictamente observado si queremos guardar la justicia en lo que a las relaciones entre Estados se refiere. «La única razón que justifica el hacer la guerra es poder vivir en paz y sin sufrir injuria; y una vez ganada la victoria debemos usar de la clemencia para quienes no han sido ni sanguinarios ni bárbaros»<sup>22</sup>. Y tal y como lo dispone el código feical, «no existe guerra que se pueda llamar justa a menos que se emprenda después de exigir satisfacción por la injuria recibida o se ha dado aviso y se ha declarado formalmente»<sup>23</sup>. E incluso cuando una guerra tiene por fin «la domi-

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 13-19.

<sup>21</sup> *De officiis*, I, vii, 20 y 23; edición de 1974, Mass, Cambridge.

<sup>22</sup> *Ibid.*, xii, pp. 34 y 37

<sup>23</sup> *Ibid.*, xi, pp. 36 y 39.

nación, y la gloria es el fin buscado, sigue siendo obligatorio que se inicie por los motivos que acabo de enjuiciar como justos». Además, «si bajo la coacción de las circunstancias alguien empeña la palabra al enemigo, está obligado, incluso en tal caso, a cumplir con lo prometido».

## Fortaleza y magnanimidad

Hemos visto hasta aquí que Sepúlveda habla autoritariamente sobre los siguientes aspectos particulares del tema general de la guerra: *a)* si la guerra es actividad compatible con el Derecho natural, *b)* si a los cristianos les está permitido hacer la guerra, *c)* si existe guerra justa, y *d)* ¿bajo qué condiciones puede decirse que una guerra es justa? Pero aunque todos estos temas ocupan la atención de Sepúlveda, hay que recordar asimismo que no son ellos el objetivo principal al cual va encaminada la obra: ¿son las actividades del soldado propias de la conducta a seguir por un cristiano? Y no se trata ahora de resolver el asunto de si la guerra está o no permitida al cristiano; se dirime, por el contrario, algo bastante más sutil y difícil de adjudicar. Y por eso precisamente es por lo que el interlocutor principal de Sepúlveda no es ya Leopoldo, el idealista enemigo de la guerra, sino Alfonso, a quien por ser antiguo soldado le es más difícil articular la posibilidad de que las cosas que más se aprecian en el militar son precisamente las que éste ha de evitar:

La ley cristiana manda sufrir pacíficamente las injurias y no estimar en nada la gloria mundana; por el contrario, el valor del soldado parece que se tiene en más estima cuando, sin por ello sufrir la menor afrenta del mundo, se venga valientemente de las injurias de sus enemigos y, anteponiendo la muerte a la infamia, no rehúsa ningún peligro, por no sufrir merma alguna en su honor y en su gloria. Estas cosas me parece a mí que no concuerdan entre sí... Pues éste es, si no me engaño, el punto principal de aquella querrela de los caballeros y soldados a que te referiste <sup>24</sup>.

Y es precisamente esta «vana opinión» de Alfonso lo que Demócrates va a opugnar.

Ante todo, señala Sepúlveda, es necesario que hablemos algo de las virtudes que, a juicio de los sabios, constituyen principalmente la gloria del caballero o soldado (*miles*). En otras palabras, no contestaremos la pregunta a la cual el libro todo va apuntado hasta que sepamos con precisión en qué consiste la virtud del soldado. Y hay que anotar, como algo de tenerse en cuenta si recordamos los improperios que Erasmo dirige a los que practican el arte de la guerra, que el mero hecho de decir abiertamente que existe algo propio del soldado que merezca el nombre de virtud coloca a Sepúlveda en oposición a todo lo defendido por el humanista holandés. Es necesario recalcar esto

---

<sup>24</sup> *Demócrates*, pp. 180 y 2552-253.

cuidadosamente porque lo que hasta aquí hemos dicho de Sepúlveda, es cierto, difiere en importantes aspectos de lo expuesto por Erasmo, pero no lo aparta completamente de él; en efecto, este último admite a fin de cuentas que puede existir una guerra digna de llamarse, en teoría al menos, justa. Pero teorizar que el quehacer de un soldado pueda involucrar una forma dada de virtud es algo con lo cual Erasmo no podrá jamás transigir, ni intelectual ni psicológicamente. Es más, aquí Sepúlveda ha dado un paso verdaderamente revolucionario. No solamente acaba de demostrar que la guerra, como algo de Derecho natural, no puede contravenir la ley divina, sino que seguidamente va a probar que quien la hace es hombre poseedor de cualidades al parecer inherentes en el quehacer militar mismo. Es cierto que ya los libros de caballerías habían difundido ampliamente el concepto de ese caballero guerrero y puntillosamente cumplidor con todas las virtudes cristianas imaginables. Mas se trata ahora de algo diferente tanto del proverbial Amadís (o del Bayardo, el famoso *chevalier sans peur et sans reproche* de las primeras guerras de Italia) como del bandolero erasmista, porque lo que Sepúlveda busca es esbozar la imagen de algo nuevo, el militar o profesional de la guerra, cuyas cualidades (virtudes) más característicamente propias en nada contradicen a aquellas otras universalmente reconocidas como inseparables de la persona del hombre cristiano.

Alfonso, alentado por las palabras de Demócrates, toma la iniciativa y explica, dando un sesgo a lo dicho por su amigo de esperar en un práctico de la milicia, que

los hombres sabios que escribieron del arte de la guerra muchas cosas mandan considerar para escoger el buen soldado. Porque piensan que hace mucho al caso la región en que nació. Y dicen que las templadas son mejores que todas las otras, las cuales afirman ser las que están entre el cuarto y quinto clima. Porque en las que más se allegan al septentrión dicen que nacen los ánimos más robustos y más sin temor. Pero los ingenios más rudos son también propios de tal región. Los que nacen al mediodía, por el contrario, son hombres excelentes para exponerse al peligro. Pero en el medio nacen hombres en lo uno y en lo otro cuanto basta suficientes. Porque donde es menester consejo no les falta entendimiento, y en los peligros no les fallece el ánimo. Lo cual lo uno sin lo otro no basta para bien hacer la guerra. Allende de esto, escriben que en la disposición de los cuerpos va mucho; porque la estatura de la persona, la anchura de los pechos, y la ligereza de los miembros es gran señal de fuerza y valentía<sup>25</sup>.

Inteligencia, intrepidez y fortaleza física son, pues, atributos indispensables del soldado idóneo. Demócrates, aunque completamente de acuerdo con Alfonso, señala que fuera de la zona templada se han encontrado pueblos célebres en la guerra. Además, aunque los hombres de buena estatura hacen buenos soldados, también encontramos entre hombres de pequeña talla ejemplos de «grande fortaleza de ánimo». Es pues, en resumidas cuentas, más importante el ánimo que la fuerza física y hasta «la salud del cuerpo».

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 181-182 y 253, Sevilla, fol. XXIII ro.

Pero esto, aunque un tema que es tomado siempre muy en serio por el Barroco, no es precisamente, a pesar del sesgo a él dado por Alfonso, lo que Sepúlveda quería significar cuando afirmaba su intención de discurrir sobre las virtudes del soldado. Es decir, el humanista quiere hablar del carácter moral del militar más bien que pasar revista a los atributos físicos que hacen de él un buen soldado. Consideración esta última de suma importancia porque, como ya veremos a continuación, nos lleva de nuevo al concepto de la ley natural como fundamento, manantial, y sustento de la moral:

Pero una cosa es hablar de las muestras y señales de valor que nos vienen dadas por la región o las cualidades físicas de la persona, y otra hablar de la virtud que ha de tener uno para ser buen soldado, la cual, siendo como es un hábito del alma, no consiste en esperanza alguna, sino que se engendra de la repetición de muchas otras virtudes.

Alfonso replica que si tal es lo que Demócrates entiende por virtud, él sugeriría que las virtudes más características del soldado son «la fortaleza y la grandeza de ánimo» (*fortitudo igitur et magnitudo animi*). Demócrates no desperdicia oportunidad tan favorable para poner de nuevo sobre el tapete el tema de la compatibilidad de la milicia con la religión cristiana: «De manera que quien dice que el buen soldado no puede satisfacer a las leyes cristianas dice que la fortaleza y grandeza de ánimo es ajena a la religión cristiana»<sup>26</sup>. La réplica de Leopoldo no se hace esperar, y en efecto se apresura a asegurar que el cristianismo abraza todas las virtudes menos las más propias del soldado: *fortitudo y magnanimitas*.

Se reanuda así el debate entre la sabiduría pagana y las enseñanzas de Cristo cuya primera fase —si le está permitido al cristiano hacer la guerra— ya hemos estudiado. En ésta la segunda fase el contexto cambia, y se trata ahora de saber si es posible afirmar que las virtudes (es decir, las cualidades morales) que más se aprecian en el soldado pueden en efecto ser compartidas por el cristiano. Y como antes, también ahora la fachada aristotélica oculta una trastienda profundamente estoica. Y lo que es indudable en el contexto del Derecho natural es asimismo innegable para un enfoque de la moral entendida como fenómeno iusnaturalista. Vayamos pues, como ya hicimos con anterioridad, a ese preclaro intérprete y cronista del estoicismo, Cicerón, en busca de inspiración y orientación para entender qué es la virtud. Y para cumplir con tal fin, nada hay mejor que *De officiis*.

Según Cicerón, todo lo concerniente al deber cae dentro de las tres categorías sugeridas por Panaecio. La primera hace acto de presencia cuando nos preguntamos si una acción determinada es moralmente correcta o incorrecta. Es decir, ¿es el acto intrín-

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 184-185 y 255, Sevilla, fol. XXIV ro-vo.

secamente bueno (*honestum*)? Apuntamos, entonces, aquí a la doctrina del bien supremo o *summum bonum*. En la segunda (las normas prácticas para gobernar la vida cotidiana en todos sus aspectos) queremos saber si la acción lleva a la felicidad: ¿es útil (*utilis*)? Finalmente, en la tercera se contempla la posibilidad de que surja una pugna entre lo que es *honestum* y lo que es *utilis*. Huelga decir que Cicerón se compromete a estudiar cada uno de estos tres casos. Nos interesa a nosotros examinar el contenido del Libro Primero de *De officiis*, pues es ahí donde el jurista romano habla sobre *honestum*, el bien moral entendido en términos absolutos y sin referencia a consideraciones prácticas de ninguna clase. Hay que mencionar en este sentido que a pesar de que las ideas claves que orientan el análisis son ciertamente estoicas, éste no está exclusivamente fundado en ellas. Por el contrario, participan en él otras posturas filosóficas, así como valores tradicionalmente romanos y punto de vista propiamente ciceroniano. De lo que a fin de cuentas se trata, por consiguiente, no es de exponer un planteamiento ético puro y exclusivamente estoico, sino una moral ciceroniana que aunque firmemente enraizada en suelo estoico es en realidad una amalgama ecléctica de diversas tendencias.

La naturaleza, comienza Cicerón, ha dotado al hombre de esa razón que lo impulsa a ir en busca de la verdad, de tal manera que aquélla y éste, madre e hijo, combinan sus esfuerzos para crear en el hombre una sensibilidad moral. La razón y la naturaleza, en tándem, abren al hombre el mundo de la naturaleza y el universo del espíritu, y le ofrecen la orientación que necesita para aproximar a ambos éticamente. Tal es la faz del bien moral u *honestas*, y tales son asimismo los elementos a partir de los cuales se forja; de tal manera que si fuese posible contemplar su fisonomía física, despertaría en nosotros un amor para con la sabiduría. Todo lo que es moralmente recto nace de:

- 1) la total percepción e inteligente desarrollo de la verdad (*veri sollertiaque*); 2) la conservación de la sociedad organizada, dar a todo hombre lo a él debido, y cumplir fielmente con todas las obligaciones contraídas; 3) la grandeza y fortaleza de un espíritu noble e invencible; 4) el orden y la moderación en todo lo que se hace y dice, en lo cual precisamente consiste la templanza y el control de sí mismo.

Es decir, las virtudes cardinales: prudencia, justicia, magnanimidad y templanza. Cicerón afirma que las cuatro virtudes o categorías guardan estrecha relación entre sí, pero concede también que algunas virtudes tienen su principio en alguna categoría individualmente considerada. *Sapientia* y *prudencia*, por ejemplo, pertenecen a la primera. «A las tres restantes, por otra parte, se les confía la tarea de cumplir con aquellas cosas de las cuales dependen los negocios prácticos de la vida (*actio vitae*)»<sup>27</sup>. La *sapientia* Cicerón define como una virtud *in veri cognitione consistit*: consiste en el conocimiento de la verdad. Pero, «el máximo esplendor» de las virtudes es la justicia.

<sup>27</sup> *De officiis*, I, iv-v, pp. 14 y 15.

Demócrates, tratando de hallar respuesta a la brusca declaración de Leopoldo según la cual *fortitudo* y *magnanimitas* se ponen más allá del alcance del cristiano, encuentra todo lo necesario para tal fin en Cicerón. Es cierto que todas las virtudes están unidas entre sí, pero además, añade por su cuenta, «si se quita una, necesariamente desaparecen las demás». Si, entonces, se le niega al cristiano la oportunidad de ser valiente y magnánimo, se le despoja también de todas las virtudes restantes<sup>28</sup>. Y esto es asimismo lo que, al igual que todos los estoicos, precisamente afirma Cicerón: «Podría preguntarse por qué separo las virtudes... ya que es lugar común entre los filósofos, y es ésta opinión que también yo favorezco, que quien posee una virtud las tiene todas»<sup>29</sup>. La réplica de Leopoldo es tan extensa como interesante. Las virtudes morales, dice, no nacen ni de la naturaleza ni de la voluntad solas, sino de la «costumbre del bien obrar». Por lo tanto, quien «ama y sigue» algunas de las virtudes lo hace porque en él están presentes tres condiciones indispensables: *honestas* (nacida de la naturaleza de la cosa), *recta ratio* (que gobierna la inclinación del hombre) y *voluntas* (que se compromete a jamás dejar de hacerlo). Es éste el sentido en que los filósofos hablan de las virtudes como «trabadas entre sí»; ligazón ésta que a su vez viene dada por *prudentia*, «sin la cual ninguna virtud moral puede darse». A partir de estas y parecidas declaraciones, Leopoldo concluye, aunque no esté bien claro su razonamiento, que si por guardar las enseñanzas de la fe el cristiano deja de cumplir con la fortaleza y la magnanimidad, no por ello se le puede juzgar como carente de las virtudes restantes. Demócrates, adoptando de nuevo el papel de hombre ciceroniano desconocedor de las verdades reveladas, se manifiesta perplejo: ¿qué otra cosa sino es *honestas* y *recta ratio* puede obligar al cristiano a cumplir con las virtudes? Leopoldo responde que los mandamientos de Dios, porque con ellos el cristiano apunta a ese *summum bonum* y fin último que es Dios mismo. Demócrates finge escandalizarse. ¿Cómo puede Leopoldo creer que sólo la fe cristiana permite al hombre *virtutes referat ad ultimum finem*? Aquellos filósofos que concuerdan en el *summum bonum* poco pueden discrepar en cuanto a *tradendis officiis*, es decir, en lo que a *moris praeceptis* respecta. Y en esto, en las enseñanzas sobre las costumbres, nada tiene que envidiar la doctrina peripatética a la cristiana, porque ambas concuerdan en el *summum bonum* buscado y ambas juzgan *contemplatio Dei* ser la máxima virtud y la más excelente cosa. Hay, sin embargo, una diferencia. Y aquí Sepúlveda nos recuerda a Vives, según el humanista valenciano insistía, en su defensa del escepticismo, que en esta vida no le es dado al hombre conocer toda la verdad (salvo a través de la fe), porque ve las cosas con la ayuda de esa luz débil y vacilante que es la razón humana. Así también razona Demócrates cuando observa que los peripatéticos, guiados por la naturaleza «e iluminados por luz tenue y opaca, alcanzaron un conocimiento de esto obscuro y confuso»<sup>30</sup>. Es decir, los paganos, huér-

<sup>28</sup> *Democrates*, pp. 186 y 256.

<sup>29</sup> *De officiis*, II, x, 35.

<sup>30</sup> *Democrates*, pp. 187-188 y 257.



fanos de toda revelación divina, ven a Dios enigmáticamente y como en un espejo. Por su parte, los cristianos, «alumbrados por clarísima luz», poseen más y mejor conocimiento de lo divino. Esto por lo que a la verdad concierne. Pero, y he aquí lo interesante, en lo que a las costumbres toca, en nada cede el conocimiento de los peripatéticos al de los cristianos; ambos apuntan a idéntico *cummum bonum*.

Ahora bien, Demócrates habla repetida y explícitamente a través de toda su exposición de los peripatéticos; es lógico suponer, entonces, que en el debate con Leopoldo su guía sea Aristóteles. Pero hay que subrayar que para llegar a esas conclusiones que él ahora califica de aristotélicas, Demócrates ha transitado, desde el comienzo mismo del Libro Primero cuando hablaba de la guerra, por senderos más propiamente desbrozados por la filosofía estoica. Es decir, el todo constituido por naturaleza, razón y ley natural, así como esas relaciones entre sus partes que hacen de él una clara unicidad doctrinal, son la contribución más propia y notable de los estoicos; y algo que Sepúlveda puede haber adquirido solamente a través de un filtro ciceroniano. Así por ejemplo, Demócrates sugiere vigorosamente a Leopoldo que es necesario, si en verdad la conversación se ha de llevar a buen término, saber cuál es la propiedad o calidad más característica de las virtudes (aparte, claro está, del hecho de buscar idéntico fin). La contestación, según Sepúlveda sugerida por Aristóteles, viene dada por la razón misma por la cual esas virtudes se ponen en práctica: la *honestas* que en ella inhiere. Pero si queremos —y tiene que ser, inevitablemente, dentro del contexto creado por el mismo autor desde el principio del *Demócrates*— saber por qué en efecto *honestas* es la propiedad más singular de las virtudes, no hemos de ir a Aristóteles sino a Cicerón. *Honestas*, el bien moral o lo moralmente recto, nace de esa coalición tan únicamente estoica entre *physis* y *logos*. Lo moralmente recto es *honestum*, pues, y según ya hemos visto que Cicerón dice explícitamente, nace de una iniciativa conjunta de razón y naturaleza expresada en términos de las virtudes. Lo *honestum*, aquello que da a las virtudes su razón de ser tiene, por lo tanto, que ser también, para todas y cada una de ellas, su atributo más característico.

Todo esto da pauta para que Demócrates observe que «la razón intrínseca y propia de seguir y honrar las virtudes consiste en la honestidad de ellas, la cual quitada parece el nombre y naturaleza de la virtud». Y una vez concedida esta premisa por Leopoldo, poco tarda Demócrates en inferir que «quien menosprecia la honestidad de uno teniendo en poco *recta rationis imperio*, del cual el hombre virtuoso nunca se ha de apartar, menospreciará a todas las restantes de la misma manera»<sup>31</sup>. Se sigue lógicamente que todo cristiano que rechaza la fortaleza y la magnanimidad se despoja, automáticamente, a sí mismo de *recta ratio*, y ausente ésta su acceso a las virtudes restantes se hace imposible. En fin, si el cristiano aparta de sí *fortitudo* y *magnanimitas* como indignas de cristianos, rechaza asimismo a *recta ratio* y *honestas*. Y si tal, rechazará automáticamente a todas las demás virtudes. Leopoldo de nuevo reitera lo que ya había subrayado durante la

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 190-191 y 259, Sevilla, fols. XXVI vo-XXVII ro.

discusión acerca de la incompatibilidad de la guerra con la fe cristiana: centremos nuestra atención exclusivamente sobre lo que manda el Evangelio y dejémonos de mezclar en este asunto a los filósofos paganos:

Yo, Demócrites, no niego que la fortaleza y la magnanimidad sean virtudes ni, cuando dije que eran ajenas a las leyes cristianas, quería significar con ello que las consideraba totalmente incompatibles con nosotros los cristianos; no es esto lo que yo quería decir, sino que los cristianos entienden y definen a la fortaleza y magnanimidad de distinta manera que las otras gentes y los filósofos... Por lo tanto, no me parece bien esta manera de disputar que, tratándose de instituciones y leyes cristianas, y debiéndose determinar esta cuestión por autoridades de la Sagrada Escritura, tú citas doctrinas y sentencias de los filósofos mezclando a cada paso el nombre de Aristóteles, cuya doctrina claramente está en contradicción con muchos artículos, en los cuales, como en cimientos, se funda nuestra Religión. Y esto es lo que a muchos resulta insufrible en santo Tomás de Aquino <sup>32</sup>.

Aquí, no hay duda, Leopoldo se manifiesta bastante más que «algo luterano», pues es la acusación formidable que Lutero lanza contra Roma (y santo Tomás) de haber permitido a la razón inmiscuirse en cosas que son exclusivamente propias del dominio de la fe.

Sepúlveda, por su parte, se queja de que una vez más Leopoldo encauza la conversación por derroteros que nada tienen que ver con el asunto que ahora se estudia. No vacila, sin embargo, en explicar lo que su amigo parece no entender. Admitido que las verdades divinas no están al alcance del entendimiento humano sino que sólo la fe puede darlas, y concediendo asimismo que «en las cosas que se salen del radio de acción de la razón natural no debemos dejar suelto nuestro ciego juicio», no hay duda de que «cuando se habla de las costumbres y se disputa sobre las virtudes» es perfectamente apropiado entender lo que dicen los filósofos. Y en tal caso no es impropio añadir que la sabiduría de tales hombres no solamente es importante «para dar normas de buenas costumbres a los cristianos, en lo cual es muy importante conocer lo que es conforme a la naturaleza y lo que es contrario a ella, sino también al tratar de algunas cuestiones relativas a los fundamentos de la fe cristiana». Y de entre estos sabios filósofos, además de Platón, «que se acercó [al decir de san Agustín], más que ningún otro, a los cristianos», está Aristóteles, cuyas «sentencias, a juicio de casi todas las personas doctas, no parecen doctrina de filósofos, sino ley natural y decretos de la recta razón». Por lo tanto, subraya el humanista una vez más,

cuando hablamos de las costumbres [*de moribus agitur*], que sólo están bien y honestamente ordenadas cuando se conforman con la regla de la naturaleza, no solamente no se debe menospreciar la autoridad de los muy prudentes y doctos varones que llamamos filósofos, sino que ésta debe pesar mucho en el acto de juzgar las cosas que surjan sobre las virtudes y los vicios.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 192-193 y 260.

En fin, termina Demócrites, «cuando me apoyo» en el nombre de Aristóteles, «hazte cuenta que alego la ley natural, de la cual él fue excelente intérprete y declarador». Y una vez defendida con éxito su tendencia a interpretar a partir de la autoridad de los filósofos paganos asuntos que Leopoldo veía, por lo menos hasta ahora, ser de la exclusiva incumbencia de la fe cristiana, Sepúlveda vuelve al asunto de la fortaleza y la magnanimidad. Según la opinión de los teólogos:

Los cristianos no se diferencian de los peripatéticos, al tratar de las virtudes y vicios que se juzgan por razón natural, pues tanto los unos como los otros piensan que es un error apartarse, en el género de vida que se lleve del estado de naturaleza y de recta razón<sup>33</sup>.

Los párrafos arriba citados, desde el comienzo de este análisis sobre las virtudes del soldado, contienen ciertas ideas verdaderamente interesantes cuya significación merece ser puesta de relieve antes de seguir adelante. Ya sabemos que Leopoldo es «algo luterano», y desde luego su aproximación tanto a Aristóteles como a santo Tomás bien podría ser interpretada como confirmación de tal suposición. Pero no sólo son los luteranos quienes durante el Renacimiento poco entusiasmo demostraban sobre Aristóteles y el tomismo. Pongo por ejemplo al humanismo cristiano —recuérdese con que severidad Vives a veces critica al Estagirita—, y en este sentido creo yo que el sentir de Leopoldo mucho debe a los erasmistas. Cortemos por lo sano, dice, y admitamos de una vez por todas que la venida del cristianismo representa borrón y cuenta nueva para la humanidad. Nada de lo acontecido hasta entonces posee significación alguna en lo relativo al futuro que al hombre promete la fe verdadera. Cristo ha invalidado, en todo, tanto a Aristóteles como a Moisés. Podríamos decir, pues, que Leopoldo representa un punto de vista verdaderamente revolucionario que exige que se dé al traste, una vez que la verdad divina y eterna ha sido proclamada, con las muletas espirituales que hasta ahora han servido —y pobremente— a una humanidad paralizada por el pecado. Por su parte, la posición mantenida por Sepúlveda es igualmente clara; y bastante sorprendente si recordamos que el humanista es también teólogo. La solución de continuidad histórica que es la columna vertebral misma de la humanidad no puede soslayarse —ni siquiera cuando el mismo Cristo está involucrado— si pretendemos llegar a conocer su presente y aventurar una opinión acerca de su futuro en términos que sean incluso remotamente inteligibles. Es imprescindible, entonces, que tanto Cristo como Moisés y Aristóteles participen conjuntamente en ese drama donde se desenvuelve el destino del hombre. En cierta manera, pues, Leopoldo y Demócrito reanudan aquí el debate que Ockham comienza en el siglo XIV —y Lutero finaliza en el dieciséis— con santo Tomás acerca de la relación que *fides* y *ratio* deben de guardar entre sí.

No sería, por lo tanto, demasiado arriesgado aventurar que el enfrentamiento Leopoldo-Demócrito es quizás una expresión metafórica —podríamos hasta decir que un

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 194-201 y 260-265.

mito platónico— de lo acaecido en Bolonia, cuando aquel círculo de jóvenes humanistas imbuidos por un sentir evangélico y casi mesiánico de reforma social se topa con ese mesurado, calculador y pragmático humanismo boloñés cimentado en un peripatetismo puro y original; es decir, Aristóteles sin asomo de la contaminación cristiana y las demás componendas que las síntesis del siglo XIII habían impuesto sobre él. Y mirado el asunto de América a partir de este punto de vista, ¿cómo podríamos tener la temeridad de exigir a Sepúlveda una postura diferente a la por él adoptada? Por un lado, el Evangelio por sí solo es incapaz de ofrecer solución al problema del indio: exhorta, no conmina, y poco explícito es en lo relativo a relaciones sociales e imperativos políticos. Los humanistas cristianos —si exceptuamos a Antonio de Guevara— poco o nada dicen sobre el Nuevo Mundo. Es más, el autor de la única obra salida de pluma humanista cristiana que tiene remotamente algo que ver con América bien claramente dice que los habitantes de Utopía deben su armonía social y política a *recta ratio*, no a las enseñanzas cristianas. Por otro lado, tenemos el escolasticismo tomista de Vitoria y la Escuela de Salamanca. Y sabemos lo profundas, aunque calladas, dudas que tiene Domingo de Soto acerca de la justicia de la presencia española allende el océano. Pero para Sepúlveda el tomismo es incapaz de entender las dimensiones del asunto, porque aunque peripatético en su esencia lleva consigo un lastre pesado y corruptor. Cuando hablamos de las costumbres humanas enraizadas en la naturaleza, lo que en realidad cuenta es la opinión de los «sabios filósofos». La razón, ya lo hemos visto repetidamente, es que está en juego «la regla de la naturaleza»; y esta regla, dice Sepúlveda franca aunque implícitamente, no la da ni la explica el Evangelio. América constituye un problema social y político; un problema, en otras palabras, inseparable de la ley natural. Un problema, en fin, que hay que resolver exclusivamente en función de lo que las autoridades que hablan explícitamente sobre cuestiones sociales y políticas nos dicen. Indudablemente, es la justicia el fin último que se busca. Pero la justicia será bien servida en América sólo si primero entendemos quiénes son los indios, no dentro de un contexto evangélico y, por lo tanto, de valor únicamente exhortativo, sino dentro de lo que es verdad en la realidad humana, antes y después del Evangelio. Y tal es la realidad —que Sepúlveda hace en la práctica independiente del cristianismo y que nosotros sólo podemos conocer a través de la sabiduría de los filósofos paganos— que el humanista va a utilizar como criterio para clasificar a los indios dentro del género humano. Y una vez hecha esta clasificación —son, en efecto, «bárbaros»— es posible darles lo que ellos, por su condición misma, merecen; es decir, es entonces posible tratarlos con justicia y empezar a introducir en ese tratamiento los principios del cristianismo. Porque, hay que decirlo de nuevo, la ley natural antecede al cristianismo y sería, por lo tanto, absurdo pretender que los preceptos de éste se pueden aplicar antes de determinar cómo aquélla exige que se apliquen. Entendidas las cosas de esta manera, no hay duda de que Sepúlveda ha secularizado totalmente tanto la aproximación a la guerra como el problema americano (y hay que advertir que los dos asuntos están íntimamente relacionados, pues lo que

Las Casas debate con Sepúlveda es la noción expuesta por este último de que la guerra que se hace a los indios es perfectamente legítima). De ambos asuntos se excluye, y hay que confesar con bastante audacia, al cristianismo, y se afirma sin contemplaciones que el único criterio válido en ambos casos es un conocimiento claro reflejo de la luz natural aprehendida por *recta ratio*.

Y ya sobre el terreno de las hipótesis, vale la pena aventurar que es precisamente este brusco dejar de lado a Cristo por Aristóteles lo que fue, no sólo claramente percibido por los contemporáneos de Sepúlveda, sino asimismo responsable de las dificultades con que se tropezó el autor al tratar de publicar el *Demócrates alter*. Ha sido lugar común en los últimos años, y principalmente entre los hispanistas extranjeros, acusar a Sepúlveda de ser un reaccionario incapaz de comprender la extraordinaria novedad implícita en el descubrimiento de América. Acusado asimismo —y falsamente— de abogar por la esclavitud de los indios, la reputación de Sepúlveda ha sufrido aún más a raíz de su enfrentamiento con Las Casas, famoso por su incondicional devoción para con el bienestar de los indios y probablemente el primer genio propagandístico de la Edad Moderna. Pero lo profundamente irónico de este importante jalón en la historia de las ideas españolas es que, una vez dejadas de lado las muy considerables diferencias de temperamento que separan al humanista del dominico, ambos parten de supuestos enraizados en la sabiduría secular y natural de la filosofía pagana, y en ambos el cristianismo desempeña un papel secundario y auxiliar. Sepúlveda llega a la conclusión de que los indios son «bárbaros» porque Aristóteles no ofrece otra alternativa. Las Casas, ya he puntualizado extensamente en otra ocasión, juzga por el contrario que los indios no pueden ser bárbaros, porque la barbarie por naturaleza no existe; así, al menos, lo quieren quienes —los estoicos— le sirven de autoridad. Ambos autores, por consiguiente, van fundamentalmente guiados por una sabiduría secular y pagana: helénica en el caso del humanista, helenística en el del dominico. Y en ambos, hay que reiterar de nuevo, Cristo aparece en escena como colofón y para dar el postrero toque moral a un problema social y político que ha sido resuelto sin su ayuda.

Ahora bien, esta última observación acerca del sabor helénico del pensamiento de Sepúlveda hay que entenderlo como operante dentro de un recinto cuidadosamente acotado con límites bien definidos. Porque aunque es cierto que su postura con relación al problema de los indios es a fin de cuentas aristotélica, lo es sólo en su momento final. Me explico. Los estoicos habían juzgado ser la humanidad una, y todos los hombres tener uso de razón. Pero los estoicos ignoraban la existencia de América. Y una vez descubierto el Nuevo Mundo surge la imperiosa necesidad de escoger entre dos posibles alternativas: o bien sus habitantes son partes integrantes del género humano según lo entiende el estoicismo, o bien no lo son. En base a sus conocimientos sobre los indios —y no hace aquí al caso de dónde provienen, o si son ciertos o erróneos—, Sepúlveda hace suya la segunda alternativa. Lo cual claramente significa que ahora la postura estoica de nada sirve a un hombre que no admite la completa humanidad (racionalidad) de

los indios. Y una vez deshechada como impertinente la autoridad estoica, queda sólo la de Aristóteles, para quien efectivamente la humanidad no es una, sino que está dividida en pueblos civilizados y bárbaros; es decir, en hombres que gozan plenamente de todas las cualidades que definen a la humanidad racional, y hombres que por una u otra razón son incompletos, al carecer de una u otra de esas cualidades. Esto por un lado. Por el otro, hay que subrayar también que la decisión tomada por Sepúlveda de interpretar el asunto americano a través de un prisma aristotélico, aunque eminentemente lógica dados los presupuestos de base propuestos por el humanista, es, sin embargo, profundamente paradójica. Sabemos que el descubrimiento de América, más que ningún otro acontecimiento desde la expansión macedónica, ensancha los horizontes de una Europa todavía medioeval y cuyo eje cultural y geográfico sigue siendo el Mediterráneo; hecho éste que se traduce en un inusitado cosmopolitanismo plenamente percibido, creo yo, por Las Casas. De ahí que el dominico quiera comprenderla a través de la experiencia estoica, producto ella misma de un acontecimiento similar. Pero Sepúlveda, a pesar de perseguir el mismo fin y buscar idéntico resultado, decide, por las razones arriba aducidas, llegar a él a partir de un enfoque aristotélico. Dado que este enfoque está fundamentalmente condicionado por la *polis*, adolece en consecuencia de las limitaciones políticas y culturales inherentes a esa perspectiva puramente helénica —se busca dar solución a un problema de envergadura universal partiendo de supuestos cuyos horizontes no abarcan más que lo local—, la explicación ofrecida por el humanista tendrá un valor igualmente relativo. Pero no es ésta la única paradoja que nos ofrece este aspecto del pensamiento de Sepúlveda que venimos estudiando. Es cierto que en lo que a los indios se refiere el humanista opta por la solución peripatética; pero en lo que respecta a la ley natural, queda perfectamente demostrado, por el contrario, que no cree que la perspectiva helénica de Aristóteles sea instrumento adecuado para tratar del asunto. Sepúlveda tiene perfecta conciencia de que para explicar satisfactoriamente el concepto de ley natural (y sin ésta nada se puede decir acerca de la guerra), según ella se da y entiende durante la época, es ineludible apelar, no al estrecho enfoque del entorno helénico, sino a la más amplia y universal perspectiva helenística. Porque la noción misma de la *respublica christiana*, vigente todavía en el ámbito contemporáneo, no es vástago de la *polis* sino de la *kosmopolis*. Es decir, el concepto de una sociedad universal y cristiana lo hereda el medioevo europeo, partiendo de ese cosmopolitanismo estoico interpretado por Cicerón y así transmitido por los Padres de la Iglesia, de la Roma expansionista sucesora de Alejandro. En fin, y siguiendo al pie de la letra las directivas eclécticas del Renacimiento, cuando (en el caso de la ley natural) el instrumento apropiado es el estoicismo, Sepúlveda invoca la ayuda de Cicerón; cuando (América) éste se muestra inadecuado, recurre a Aristóteles.

Finalmente, y para cerrar esta serie de consideraciones a que parecen dar lugar los razonamientos de Sepúlveda sobre las virtudes del soldado hasta aquí citados, hay que hacer hincapié sobre lo siguiente. Primero, ya sabemos que el autor había sostenido

lo que la ley natural permite no lo prohíbe la ley evangélica. Reitera ahora el siguiente punto fundamental: en cuestión de «costumbres» la voz de los sabios paganos merece ser escuchada. Y digo fundamental porque encubierta por la prudente diplomacia de un hombre acostumbrado a transitar por los corredores del Vaticano, se vislumbra una voluntad de separar a todo lo que es la guerra de la religión. Es decir, Sepúlveda pretende hacer de ese negocio secular que es la realidad de la guerra, eso precisamente: un negocio exclusivamente deslindado por parámetros seculares. Y no es, por lo tanto, de sorprenderse que Leopoldo proteste contra los argumentos de Demócrites, recordándole la intransigente oposición de tantos teólogos a las veleidades aristotélicas de santo Tomás. En otras palabras, Leopoldo, haciendo ahora el papel de un Ockham redi-vivo, se rebela contra la creciente autonomía moral y espiritual que la guerra y quienes la practican va adquiriendo a manos de Demócrites; y lo hace recordando cómo los teólogos conservadores del siglo XIV se levantarían contra la síntesis tomista por temer que su autor buscaba hacer a la filosofía independiente de la teología.

Segundo, todo esto a su vez nos trae a lo que yo pienso ser importantísima conclusión. En lo que al caso de la guerra y la profesión militar concierne, Sepúlveda es un pensador profundamente realista (quizás sería más apropiado, dado el sabor profundamente religioso de la época, llamarlo pensador secular). Por ventura parecerá sorprendente esta declaración, pero sólo porque a estas alturas todavía desconocemos que tal es precisamente la característica más singular del pensamiento social y político español del Siglo de Oro. Desde Alonso de Castrillo hasta Lancina, y pasando por Vives, Vitoria, Mariana, Suárez, Alamos de Barrientos, para mencionar solamente las personalidades que más inmediatamente vienen a la mente, los españoles una y otra vez pretenden, en base a una objetividad digna de Maquiavelo, explicar la realidad que los enfrenta y proponer soluciones a los problemas por ella creados. Sin duda alguna parecerá sorprendente que traigamos a colación a Maquiavelo en este contexto. Después de todo, el secretario florentino va a ser el blanco favorito de hombres como Ribadeneyra y Clemente que parecen defender como legítima la intromisión de la religión en la política. Pero, y este tema es algo que no podemos desarrollar aquí a cabalidad, lo cierto es que nuestra referencia al pensador italiano en verdad nada tendrá de inesperada si previamente hacemos distinción entre las conclusiones a que llega Maquiavelo, por un lado, y su voluntad de entender la política como el arte de percibir la realidad, por el otro. Los españoles rechazan la primera y de buena gana abrazan la segunda. Y es importante anotar que la razón que explica tal actitud revela simultáneamente por qué Tácito va a recibir aprobación tan calurosa en España durante la primera mitad del siglo XVII. Es decir, Maquiavelo, según sus críticos españoles es un hombre ignorante cuyos juicios, dado que desconfiaba o desdeñaba sentar las bases previas tradicionalmente consideradas imprescindibles para justificar toda inferencia política, son manifiestamente falsos; Maquiavelo, en breve, a pesar de no ser autoridad propiamente dicha, rehúsa servirse de las autoridades del ayer clásico o cristiano. En esto Tácito, que por ser

clásico es automáticamente *auctoritas*, le lleva insalvable ventaja. El hecho, por lo tanto, de que los españoles fielmente aduzcan (y a veces hasta lo inventan, como en el caso de ese pintoresco Antonio de Guevara) todo el aparato jurídico, filosófico y teológico de rigor, no quiere forzosamente decir que su pensamiento rehúse encarar la realidad o que infieran simples perogrulladas carentes de relevancia o valor. Por el contrario, la medida —y esto, creo yo, lo prueba ampliamente nuestro análisis del pensamiento de Sepúlveda— que juzga el valor de sus conclusiones no va dada por el hecho de que buscan el auxilio de una previa estructura de autoridades, sino por la naturaleza misma de esas autoridades. Y de nuevo acudimos a Sepúlveda, esta vez como ejemplo. El *Demócrates* prueba, con el apoyo de los clásicos, que la guerra —¿y qué realidad hay que más merezca el nombre de tal que ella?— es algo autorizado por la ley natural. Y no hay que olvidar como, en base a lo inferido en el primer *Demócrates*, el autor, ahora en el *Demócrates alter*, pasa a enjuiciar otra realidad (a mi entender la más original de la época), la de los aborígenes americanos. En este sentido, y a pesar de que repugne a la sensibilidad moderna el admitirlo, no cabe la menor duda de que lo aquí sentenciado por Sepúlveda concuerda mucho mejor con la realidad de las cosas (y el arte de lo posible) que la admirable humanidad lascasiana.

«Quede, pues, ahora por averiguado y tengamos por cierto... que los cristianos no se diferencian de los peripatéticos, al tratar de las virtudes y vicios que se juzgan por razón natural». Quedan así resueltas, en apariencia al menos, las diferencias que parecían separar a los dos amigos. Pero le toca ahora el turno a Alfonso, y el viejo soldado no parece estar satisfecho con el giro que ha tomado la conversación. «Habéis disputado», se queja, «a propósito de la naturaleza de la conexión y diferencia de ellas, del sumo bien, de la autoridad de los filósofos... de la conformidad de peripatéticos y cristianos en lo que se refiere a doctrina de virtud y costumbres», pero nada se ha dicho acerca del asunto más importante: «¿cómo es posible que no sea contraria a la religión cristiana la fuerza invencible de ánimo... que se alaba en el soldado cuando constantemente venga las injurias y busca con mucha codicia la gloria de las hazañas bélicas?» Porque, recalca Alfonso, ésta es la virtud que define al soldado; y si en efecto la religión la rechaza como tal, no es posible «ser a la vez buen soldado y buen cristiano». Todo lo demás hasta aquí disputado no hace al caso. Según niega enfáticamente la acusación de Alfonso, Demócrates recoge, en una felicísima sentencia, el conjunto de lo hasta ahora debatido y explicado en el *Demócrates*: «nada hay, ni en el ejercicio de la guerra ni en ninguna otra actividad humana, que se pueda llamar virtud y que no sea, simultáneamente, aprobada como tal por la religión cristiana». Lo cual, en el presente contexto, significa que lo puntualizado por Alfonso no son virtudes sino vicios. «El vengarse de las injurias, el empeñarse en tomar venganza de los enemigos y el ser muy ávido de la fama y la honra» nada tiene que ver con las virtudes que llamamos fortaleza y magnanimidad, porque para serlo no pueden quedar «apartadas de la pru-



dencia, que es maestra de todas las virtudes»<sup>34</sup>. He aquí, claramente sugerida, la justificación de esa prudencia militar que, una vez definida detalladamente por Lipsio, se va a transformar en lugar común efectivamente aceptado como tal por los pensadores políticos españoles del Barroco. No es, por consiguiente, de extrañar que los tres amigos estén perfectamente de acuerdo en que hay que definir cuidadosamente esas dos virtudes tan afines a la profesión militar.

Pero antes de encaminarnos por esos derroteros, tenemos que volver a Cicerón y las virtudes; concretamente, a la prudencia, dado que Sepúlveda mismo ha enlazado a ésta con la fortaleza y la magnanimidad. Ya hemos observado que para el filósofo romano los deberes morales derivan de las cuatro categorías en las cuales divide a la rectitud moral u *honestas*. Ahora bien, Cicerón está en principio de acuerdo con que *prudencia* y *sapientia* conjuntamente pertenecen a una —la primera— categoría donde se originan deberes morales relacionados con la búsqueda y el descubrimiento de la verdad<sup>35</sup>. Esa categoría, además, es lo que más de cerca toca a la naturaleza humana, porque a todos nos atrae la idea de aprender y saber; y juzgamos que sobresalir en tales actividades es algo verdaderamente glorioso, mientras que despreciamos la ignorancia como baja e inmoral. Sin embargo, hay que pensar asimismo —y esto es algo que según Cicerón no percibió Panaecio— que a veces es necesario decidir cuál es el mejor de dos actos morales. Es decir, dado que *honestas* nace de prudencia, el instinto de comunidad (justicia), *magnanimitas* y *moderatio*, de vez en cuando nos vemos obligados a sopesar esas virtudes entre sí para decidir una cuestión relativa al deber. Por lo tanto, y a pesar del respeto que *prudencia/sapientia* le merece, Cicerón confiesa creer que los deberes que dependen de la justicia e instinto social que lleva al hombre a poner a las necesidades de la comunidad por encima de la conveniencia particular están más próximas a la naturaleza. Llegado a este punto, el razonamiento de Cicerón se hace obscuro y confuso. Dice por una parte que esa *sapientia*, «a la cual he colocado en primerísimo lugar», es la ciencia de las cosas humanas y divinas, «la más importante de las virtudes». Luego parecería a primera vista que al igual que Sepúlveda, Cicerón da a *sapientia* el primer lugar entre las virtudes, y por consiguiente el primer lugar también a los deberes derivados de ella, lo cual a su vez significaría que Cicerón prefiere la vida contemplativa a la activa, el individualismo a la conciencia comunitaria.

Pero lo cierto es que aquí las apariencias engañan, porque inmediatamente después de definir a *sapientia* como la ciencia de las cosas humanas y divinas, el autor añade que ella se ocupa también «de los lazos de unión entre los dioses y los hombres y las relaciones de comunidad y sociedad entre los hombres». Con esta apostilla, Cicerón deja de lado la sabiduría y da a los deberes derivados de la sociabilidad humana —es decir, de la justicia— la preeminencia originalmente prometida a *sapientia*. En fin, es la justicia, no la *sapientia* según se definió originalmente, la primera entre las virtudes.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 201-202 y 265-266.

<sup>35</sup> *De officiis*, I, v (15)-16.

Adicionalmente, y en el mismo párrafo, Cicerón separa a la *sapientia* de la *prudentia*, definiendo a esta última como «el conocimiento práctico de cosas que se han de buscar y de cosas que se han de evitar»<sup>36</sup>. Definición ésta que a su vez nos recuerda el primer principio de la ley natural según santo Tomás, recordando asimismo que este último había llegado a tal conclusión partiendo de una analogía entre el razonar contemplativo y el práctico. No es, por lo tanto, de extrañar que por vía paralela Cicerón entre en la vida contemplativa y afirme —de nuevo— que todos los deberes prescritos por la justicia tienen precedencia sobre aquellos nacidos de la búsqueda del conocimiento. Lo cual, es evidente, no quiere necesariamente decir que quienes han dedicado sus vidas a la acumulación de saber no hayan contribuido al bienestar de la humanidad; sólo significa que si en un momento dado obligaciones (deberes) morales salidas del ejercicio de la *sapientia* bajo la forma de *via contemplativa* entraren en pugna con las nacidas de la conciencia social del hombre, aquéllas están obligadas a ponerse al servicio de éstas. Y no solamente debe la búsqueda del conocimiento quedar supeditada a la justicia —ahora bajo la forma de un *via activa*—. La grandeza de ánimo deberá también obrar en función de esta última. Porque así como la búsqueda del conocimiento se transforma, en ausencia de la justicia, en algo árido e inútil, así también el valor, libre de los lazos que sólo la sociedad puede forjar, no es más que algo brutal y salvaje<sup>37</sup>. En fin, cuando nos encontramos en situación tal que debemos escoger entre obligaciones y deberes morales conflictivos, tienen siempre precedencia aquellos exigidos por los intereses de la colectividad humana. Todo lo cual lleva a Cicerón a la siguiente conclusión preliminar: *actio* implica previo conocimiento de tipo práctico, es decir, sabiduría práctica; se sigue, por consiguiente, que *actio* guiada por *prudentia* es preferible a *inactio* salida de *sapientia*.

A mi entender, todo esto sugiere —aunque de manera indirecta, es cierto— que cuando Sepúlveda dice que *prudentia* es la maestra de todas las virtudes, no anda muy lejos de lo asentado por Cicerón: la prudencia es en efecto, según guía y abarca las necesidades sociales del hombre, inseparable de la justicia. Si, pues, la prudencia es la maestra, es esencial, a insistencia del mismo Sepúlveda, que conforme estudiamos la fortaleza y la magnanimidad (o grandeza de alma, como frecuentemente la llama Cicerón) no las apartemos de su preceptora. Veremos a continuación que, efectivamente, en toda la discusión acerca de *fortitudo* y *magnanimitas* el pensamiento de Sepúlveda se mueve paralelo al de Cicerón.

Ante todo, ¿son la fortaleza y la magnanimidad virtudes que encontramos exclusivamente entre los militares? Cicerón, que también se ha hecho la pregunta, responde que tanto el hombre de Estado como el filósofo deberán compartir la grandeza de alma<sup>38</sup>. No hay duda de que hombres de genio y habilidad a menudo dan mejor rienda

<sup>36</sup> *Ibid.*, xliii, pp. 152-153.

<sup>37</sup> *Ibid.*, xlv, pp. 155-157.

<sup>38</sup> *Ibid.*, xxi, p. 72.

suelta a su talento cuando actúan como soldados. Pero es igualmente cierto que hay numerosos casos de realizaciones en la paz más importantes y de no menor renombre que los logros alcanzados en la guerra. Solón, Licurgo, el mismo Cicerón, se citan como ejemplos<sup>39</sup>. Por su parte, Sepúlveda concurre: ciertamente, la conducta de hombres de Estado y filósofos merece ser frecuentemente loada como valiente y magnánima. Pero, al igual que Cicerón —«la grandeza de alma verdadera y filosófica considera que esa *honestas* a la que la naturaleza más aspira consiste en hechos, *non in gloria*»—<sup>40</sup>, el autor no duda, para el caso de los filósofos, que *sapientia* siempre deberá ir templada por *iustitia*. Así, hay filósofos que «ejercitaron estas tres virtudes no sólo en las disputas y en la contemplación, sino también en la administración de los asuntos públicos y en el oficio y ejercicio de la guerra»<sup>41</sup>. En breve, la combinación ideal en el hombre parece ser la experiencia en las cosas aunada a una voluntad de entenderlas a través de la perspicacia del ingenio. Y con este aunar de la contemplación con la actividad como el ideal capaz de crear las virtudes por antonomasia militares en hombres que no lo son, Sepúlveda enlaza su respuesta a la pregunta propuesta con otra interrogación: ¿cuál es el origen de las dos virtudes en cuestión? Al igual que Vives, el humanista cordobés se manifiesta como entusiasta del empirismo, partidario de entender a las diversas disciplinas como formadas a partir de unos conocimientos empíricamente acumulados. Así, por ejemplo, se originó la filosofía moral; y asimismo debió de ocurrir con los preceptos de las virtudes mismas, la fortaleza y la magnanimidad entre ellas. Los hechos y consejos (*actio* y *contemplatio*), conjuntamente, de muchos hombres valerosos contribuyeron con el tiempo a crear ese conjunto de preceptos que se transformaría a su vez en doctrina con la cual juzgar las virtudes de los hombres magnánimos y valientes, y los vicios contrarios. En fin, resulta todo en parte de la observación y experiencia de las cosas, en parte de la razón.

Y una vez dejado sentado que la fortaleza y la magnanimidad son hijas de la razón y la experiencia, y que otros hombres además de los soldados van con frecuencia adornados por ellas, Sepúlveda pasa a explicar la naturaleza de ambas. Ha de anotarse ante todo, dice, que son muchos los que piensan que en realidad *fortitudo* y *magnanimitas* no son sino una virtud con dos nombres. Y aunque el autor no deshecha tal conjetura, prefiere, como leal peripatético, dejarse guiar por Aristóteles, quien afirma que son ellas dos y diferentes. «Llamamos fortaleza a aquella virtud que temple con razón las osadías y temores en los peligros de muerte en que el hombre se pone por *honestas*». Y esta muerte «honesta» es la que se sufre en aras de *honestas* y *iustitia*, como sucede en las guerras justas, ésas que ofrecen al hombre tales oportunidades para hacer gala de fortaleza y magnanimidad. Y esta observación última una vez más reitera que a pesar de lo dicho por el autor acerca de lo mucho que otras profesiones merecen ser

<sup>39</sup> *Ibid.*, xxii.

<sup>40</sup> *Ibid.*, xix, p. 65.

<sup>41</sup> *Demócrates*, pp. 205 y 267.

consideradas como manantiales de valor y grandeza de alma, el ámbito militar sigue siendo el más idóneo para tales virtudes. Ciertamente no lo son los peligros arrostrados en momentos aciagos tales como naufragios, enfermedades, y tormentas. No cabe, pues, la menor duda. Sepúlveda va ahora bastante más allá de la mera justificación de la guerra a partir de la ley natural. En términos que horrorizarían a su amigo Erasmo —y recuérdese que el *Demócrates* sale a la luz un año antes de la muerte de éste— se ensalza la guerra como algo verdaderamente único en lo que respecta a su capacidad para poner de manifiesto, y al máximo, el verdadero temple del hombre. Quien en justa lid corteja a la muerte por causa de *honestas* es hombre que vive el momento más culminante y transcendente de su existencia; el momento en que *contemplatio* y *actio*, razón y justicia, individualismo y conciencia del deber para con la colectividad, se hacen uno y coexisten en total armonía. Tal es la gloria en su sentido más complejo y sublime; idea ésta que nos recuerda cómo en ciertos círculos románticos de tres siglos más tarde se va a hacer de la guerra el momento culminante de la existencia humana. Pero para que este esbozo de *fortitudo* corresponda fielmente a la realidad de las cosas, hay que insistir en que se ha de desenvolver dentro de un contexto de moderación; es decir, la exaltación y exageración características del romanticismo brillan por su ausencia en este enfoque. La fortaleza como virtud queda anulada, perdiendo el nombre de *honestas*, cuando falta alguna de sus partes; lo cual a su vez ocurre si caemos en el vicio, bien sea por exceso, bien sea por defecto. Así, el hombre *audax*, tan admirado por el romanticismo decimonono, se hace, según Sepúlveda, indigno del nombre de valiente porque afronta los peligros con excesiva confianza. Los hay, además, que incluso exceden la temeridad del audaz, y llegan al extremo, rayano en la demencia y la estupidez, de no temer a nada. Esto por lo que al vicio por exceso respecta. Pero hay también quienes pecan por defecto, como son el *timidus* y el *ignovus*, hombres éstos que o bien «temen más u osan menos de lo conveniente». Afortunadamente, existe método certero para evitar caer en ambos extremos. «Llamemos valiente a aquel que en los peligros de muerte a que antes nos referimos, se muestra osado y, por el contrario, teme las cosas que conviene temer; y tal conocimiento y juicio lo tomará de la prudencia»<sup>42</sup>. Vale la pena mencionar que cuando se trata de una guerra justa y *honestas* está en juego está permitido ser audaz. En otras ocasiones, Sepúlveda denuncia la osadía como vicio. Y todo esto, claro está, va cuidadosamente regulado por la prudencia. Luego, la *prudencia*, o *sapientia* al servicio de *iustitia*, es virtud superior a *fortitudo* en el sentido de que regula y controla los deberes morales que nacen del valor.

Parece, pues, que hemos llegado a la norma infalible que gobierna a la fortaleza. Pero aunque evidentemente *prudencia* juega importantísimo papel, el desempeñado por *honestas* —como ya sabemos que lo enseña Cicerón— es todavía más significativo. Y Sepúlveda remacha este razonamiento en términos de causalidad aristotélica. «El respeto del fin mucha fuerza y autoridad tiene con las cosas que los hombres hacen, como

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 208 y 269, Sevilla, fol. XXXIV vo.

la causa eficiente (*efficiens causa*) en las de la naturaleza... y el fin más cercano de toda virtud es su honestidad». *Honestas*, entonces, es el aliento vital, la esencia sin cuya presencia se derrumba la foraleza como virtud. Así por ejemplo, quien imita las acciones del hombre valiente por causa de *honor* o sed de *gloria* sigue un derrotero que infaliblemente lo aparta de la virtud; ni *honor* ni *gloria* llevan a la virtud porque ambos son galardones que se siguen de ella. Viene ahora algo que merece ser cuidadosamente tenido en cuenta. Demócrites puntualiza que hay soldados que reaccionan templadamente ante «las falsas muestras de peligro» que a veces hacen acto de presencia en el fragor de la batalla. Tal actitud, frecuentemente conocida como *fortitudo militaris*, carece de valor, ya que tales soldados, como mercenarios (*mercenari milites*) que son, saben por experiencia que el peligro en cuestión no es sino apariencia de tal. Éstos, además, hombres que a la primera muestra de peligro verdadero «son muchas veces los primeros que huyen, dejando en él a los *civilibus copiis* que prefieren la muerte a la torpeza de la huida»<sup>43</sup>.

Sepúlveda, es cierto, habla aquí de soldados a sueldo, y lo hace con el mismo desprecio sentido por Erasmo; pero el hecho de que los yuxtapone a lo que podríamos llamar tropas nacionales parece indicar que piensa más en términos maquiavélicos que erasmistas. En efecto, Erasmo detesta a los mercenarios, sean ellos naturales o extranjeros, porque hacen la guerra por paga y por botín; no parece, en otras palabras, pensar o considerar que en ciertas coyunturas la guerra también la hacen levas ciudadanas que es incorrecto considerar como mercenarios. Por su parte, Maquiavelo, en el célebre *Arte della guerra*, hace precisamente lo contrario: el mercenario es aborrecible porque su misma naturaleza de extranjero a la ciudad que lo emplea lo hace militarmente inferior a las tropas autóctonas. Tanto en Maquiavelo como en Sepúlveda, entonces, queda firmemente sentada la noción de que el verdadero soldado es aquel que guerrea por la ciudad o nación que lo vio nacer. Tampoco cree Demócrites que se debe de honrar como virtuoso a un militar que, envalentonado por éxitos pasados, se lanza imprudentemente a empresas temerarias, previendo que esta actitud audaz le ganará ventaja. La fortaleza como virtud sólo puede en verdad serlo cuando se afrontan los peligros con miras a un fin único: *honestas* y *virtus*, porque ambas son siempre el fin mismo, y nunca medio para fin ulterior. Dentro de esta categoría de falsa *fortitudo* caen soldados que tienen por costumbre triunfar ante enemigos débiles, ya que al enfrentarse con un adversario capaz se desmorona toda su presente entereza y se dan a la fuga. Y también en ella se cuentan quienes valientemente hacen frente a un peligro que creen no existir. De esto último ha surgido entre algunos generales la costumbre de ocultar los peligros a los soldados, o a servirse de la oratoria para disfrazarlos. Sepúlveda considera que esta táctica es profundamente perniciosa: prevenir a los soldados de los peligros que se avecinan es preferible, porque se les ofrece así la oportunidad de prepararse a afrontarlos con verdadera *fortitudo*. Hay que advertir, ya que el asunto adquirirá

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 210-211 y 271. Sevilla, fol. XXXV vo.

singular importancia en el pensamiento de Baltasar de Ayala, que Sepúlveda no habla ya de soldados a secas, ni de los aspectos puramente conceptuales de *fortitudo*, sino que explica las cualidades de mando que deben adornar al hombre al frente de una fuerza militar, es decir, al general. En fin, concluye ahora Demócrates según trata de tranquilizar a un Alonso alarmado por las severísimas condiciones que su amigo acaba de imponer a la conducta de los hombres de guerra, «yo digo y afirmo que la verdadera fortaleza se ha hallado y se halla en muchos soldados, y jamás otra cosa pensé»<sup>44</sup>.

Le toca ahora el turno a *magnanimitas*. Es ésta virtud concebida con el propósito explícito de hallar un término medio entre los extremos de la ambición desmedida y su ausencia total. Se llama también *magnitudo animi*. Dícese, pues, ser hombre magnánimo quien es «extremo en grandeza, pero mediando siempre la razón». Es varón de gran dignidad, lo cual lo hace acreedor a grandes cosas, entre ellas, y muy importante, el *honor* u honra; razón por la cual es éste el galardón más apetecido por tales hombres. Y así como hay vicios que acompañan, acechándola, a la fortaleza, así también se peca de dos maneras para con la magnanimidad. La pusilanimidad es la primera: hombres que mereciendo la honra se comportan como si no fuesen dignos de ella. La segunda manera de pecar contra la magnanimidad es a través de la arrogancia o soberbia: quien no mereciendo la honra la desea y la exige. De las dos, Sepúlveda juzga la primera ser la más vituperable, porque torna vana e inútil cualquier posibilidad que se presente de llevar a cabo hazañas ilustres. Ahora bien, Sepúlveda subraya que la magnanimidad implica precisamente eso, grandeza; es decir, quien poco merece o aspira a cosas pequeñas puede quizás meritarse aprecio y respeto, pero nunca el nombre de magnánimo. En efecto, sólo puede serlo el que «sobresalga y está en la cima de toda virtud». Ni el linaje ni las riquezas son de por sí, aunque muchos hay que así lo pretenden, suficientes para crear la magnanimidad.

Alfonso interrumpe ahora con una observación de abolengo claramente ciceroniano: de todo lo dicho acerca de la magnanimidad se infiere que no es ella una virtud, sino que las comprende a todas. «Como veo que muchos, al tratar de la justicia, comprenden en ella todas las virtudes». Demócrates parece estar de acuerdo con Alfonso en lo que se refiere a la justicia, al menos en ese aspecto de ella que «se endereza al bien público»; pero no en lo que respecta a referirse a toda virtud como magnanimidad. Lo que sí es posible afirmar, sin embargo, es que la magnanimidad las hace mucho más majestuosas. Lo significativo de esto es que Sepúlveda asocia a la magnanimidad lo que podríamos llamar «al máximo». Así por ejemplo, los deberes u obras morales que nacen de *fortitudo* se pueden describir con la palabra «valiente». Pero si la magnanimidad anda de por medio, podemos estar seguros de que esa valentía ha sido llevada hasta el máximo de las posibilidades humanas. Esto podría, a primera vista, constituir un problema bastante serio, ya que un hombre en que se da la virtud al máximo bien

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 213 y 273, Sevilla, fol. XXXVIII vo.

podiera ir también afligido por insufrible altanería. Mas en realidad no es así. Aunque el hombre magnánimo merece y recibe la honra, no la estima en mucho, sino que se gloria en ella moderadamente, porque la virtud es un fin en sí misma y no puede ser colmada con honra alguna. Además, el magnánimo se comporta con idéntica moderación cuando le sonríe la fortuna o lo aflige la adversidad. Y a pesar de que no afronta el peligro por razón o causas fútiles,

cuando el mérito y grandeza de la cosa lo quiere, como ocurre cuando la patria está en peligro y hay ocasión de acudir en su defensa, o hay que defender a los que poco pueden resistir a la injuria, o pelear por la religión contra los infieles, ninguno hay que más voluntariamente que el magnánimo se ofrezca a la muerte con igual constancia, ni tome más la defensa de la justicia y cualquier virtud, ni que menos estime la vida, porque prefiere antes morir que dejar de hacer en tales cosas lo que debe.

Es el magnánimo igualmente amigo de favorecer a otros y enemigo de pedir a nadie cosa alguna para sí; le agrada la sana ociosidad y no se apresura en los negocios en tanto que la ocasión así no lo exija; ama y aborrece de manera abierta, sin encubrimiento hijo del temor, del cual jamás padece; «hace que no ve y disimula los daños que otros le hacen»; pocas veces habla de otros «en alabanza o vituperio»<sup>45</sup>.

«Éstos son, pues», concluye Demócrates, «los preceptos sobre la fortaleza y la magnanimidad que dan los filósofos». Interviene ahora Leopoldo para apuntar algo que parece preocuparle sobremanera; teme que

la fortaleza y la magnanimidad, y, por consiguiente, todas las demás virtudes, no dependen de nuestra voluntad y ejercicio, sino que las hemos de pedir y desear de la naturaleza, pues las cosas que la naturaleza da o niega a los hombres...no veo cómo pueden significar actos voluntarios<sup>46</sup>

He aquí planteado una vez más el antiquísimo problema de la educación. Problema éste que va a ser también uno de los temas preferidos por el Renacimiento, dando lugar a obras tan diversas como *Il cortigiano* de Castiglione y el *De tradendis disciplinis* de Vives. Las ramificaciones del tema son tan extensas como numerosas. Así, las virtudes militares, asunto del cual venimos tratando aquí, no solamente aplica la época a soldados y capitanes sino, y muy primerísimamente, al príncipe mismo. Recordemos, para citar sólo un ejemplo, el *De rege* de Mariana. Si las virtudes son, pues, como lo sugiere Leopoldo, dadas por naturaleza, ¿de qué vale tratar de inculcarlas en el príncipe joven por medio de la educación? Es más, y moviéndonos ahora allende la guerra hasta la prudencia civil y las teorías acerca de la política como objeto del conocimiento, podemos preguntarnos: ¿nace o se hace el estadista? Demócrates sale al paso de la dificultad

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 215-225 y 273-280.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 226 y 280-281.

así sugerida por Leopoldo proponiendo la existencia de dos tipos de virtud moral: la natural y la virtud propiamente dicha acompañada de la razón; de esta última es precisamente de la que Sepúlveda ha hablado hasta ahora.

«*Virtus naturalis* es cierta inclinación natural (*innata*), *absque ratione*, que nos mueve a hacer obras, pongamos por ejemplo, de fortaleza y liberalidad». Se desarrolla, después de nacida, paulatinamente, *nisi contraria consuetudine cobibeatur*. Realmente poco valor atribuye Sepúlveda a este tipo de virtud, porque de ella está ausente el entendimiento. La situación, sin embargo, se altera radicalmente cuando a la virtud natural se une, *cum recta ratione*, esa otra y propiamente dicha virtud; ya que entonces se engendra fácilmente *vero studiosus habitus* y surge una *virtus perfectissima* «que hace grandes hombres y dignos de grandísima alabanza». Se engendra, por consiguiente, *virtutis habitus* firmísimo y óptimo cuando *ratio* y *studium* concuerdan con *natura*. Es decir, como lo afirma Aristóteles y lo hace famoso Castiglione, *ars* trabaja sobre *natura* para, a través de *habitus*, crear *gratia*. La virtud natural, razona ahora Sepúlveda por analogía, es a la virtud verdadera como *solercia* es a *prudentia*; o sea, para decirlo en términos utilizados por Vives, como *ratio contemplativa* es a *ratio practica*. La solercia «es cierta fuerza del entendimiento que sirve para hallar y hacer las cosas que nos llevan al fin que queremos, sea éste bueno o malo, el cual, si es honesto, entonces aquella fuerza es loable; si torpe, se llama astucia y malicia» (*Ética a Nicómaco*, 6). La prudencia, por el contrario, se define como un hábito, verdadero con razón, para hacer las cosas que son buenas al hombre; pero, como la prudencia no puede darse sin la *solercia* o sagacidad, de aquí viene que a los prudentes unas veces llamamos *callidos* (sagaces), otras astutos y viceversa. Así, pues, el hombre sagaz puede ser bueno o malo; pero prudente no lo puede ser si no es bueno.

Y una vez así traída a colación la prudencia, creo yo perfectamente apropiado dar fin a esta aproximación a la fortaleza y la magnanimidad con las siguientes reflexiones acerca de lo que, de acuerdo con Sepúlveda, es la tal *prudentia*. En el *Demócrates*, y una vez esbozado un programa íntegramente aristotélico de inclinación natural, hábito, virtud, alma racional, voluntad y actividad, la prudencia emerge como el medio a través del cual establecer ese equilibrio ideal —es decir, la verdadera virtud— entre la naturaleza y la razón; prudencia que Sepúlveda, ya hemos visto, define como un hábito verdadero con razón para hacer las cosas que son buenas al hombre.

Sepúlveda no duda que es posible abusar de la virtud cuando ésta se encuentra en su estado natural; pero cuando la razón, bajo la apariencia de prudencia, entra en baza es imposible corromper la virtud o mal utilizarla. Y una vez atribuido este papel a la prudencia, el autor sigue adelante. No hay acción humana, apunta citando a Aristóteles, que no sea común al cuerpo y al alma. Las virtudes morales, por lo tanto, no podrán ser entendidas si las suponemos como productos de una parte sola del hombre, porque son por el contrario aspectos del todo humano. La prueba aducida para probar esta conclusión no es fácil de aislar claramente, pero es parte de un plan general que



aparentemente se desenvuelve como sigue. La razón se nutre de las virtudes intelectuales y su naturaleza se define en términos, primero, de una parte contemplativa dedicada a la contemplación de la verdad y, segundo, de una parte activa puesta al servicio de la *vita activa*. *Recta ratio*, en el sentido dado por el primer término, tiene como función la aprehensión de la verdad; y es, lógicamente, un aspecto de esa parte del alma dotada de razón. Existe, sin embargo, otra parte del alma que, a pesar de carecer de razón, está sujeta al control de ésta. Y a esta parte, según Sepúlveda, pertenecen tanto *recta ratio qua ratio activa* y los apetitos. Cuando la razón, una vez aprehendida la verdad a través de la contemplación, busca controlar los apetitos, abandona su función contemplativa y adopta un aspecto activo. Bajo esta guisa de actividad, la razón transforma ahora al apetito en un «apetito racional», o voluntad.

Tenemos, entonces, por un lado, a la verdad cuya aprehensión a través de *contemplatio* crea conciencia de ese bien que a su vez es responsable de la creación, potencialmente, de las virtudes morales, y, por otro, a la voluntad o apetito amaestrado deseoso de actualizar dicha potencialidad. La *recta ratio*, ahora bajo la apariencia de prudencia (epítome de «razón activa»), es, sin embargo, necesaria para que la voluntad pueda llevar a cabo su cometido, siendo entonces, según Sepúlveda, cuando podemos afirmar que las virtudes morales merecen ser llamadas así:

Y prueba que todas y también la justicia se engendran y están en aquella parte del alma que carece de razón, pero está preparada para obedecerla, aunque sin ésta y sin el entendimiento que se perfecciona con la prudencia ni se pueden engendrar ni, después de engendradas, pueden ejercitar sus actividades, pues una cosa es ser virtuoso y otra cosa vivir virtuosamente.

La voluntad es un apetito «razonable» que al verse privada de la orientación proporcionada por la razón vuelve a caer en la categoría de mero apetito; y de esa categoría la prudencia está ausente. Lo cual significa que en estas circunstancias la voluntad será incapaz de conducirse con valentía, moderación o justicia <sup>47</sup>.

Pasemos ahora al *De regno*, donde ya sabemos que se esbozan los aspectos políticos del pensamiento de Sepúlveda y donde el concepto de prudencia cobra su sentido más completo dentro de ese pensamiento. En la dedicatoria al futuro Felipe II, el humanista promete seguir «principalmente a Aristóteles, esclarecido varón, cuya doctrina en materia

---

<sup>47</sup> «El apetito que carece de razón, aunque esté fortalecido y acompañado de grandes virtudes, si le falta la voluntad y prudencia o virtud principal, que está en la parte de la razón, no puede obrar ni valiente, ni moderada, ni tampoco justamente; y dígase lo mismo acerca de los otros actos virtuosos, en los cuales consiste la vida activa, la cual, por esto, se atribuye a la parte de la razón guarnecida por la prudencia. Pues la recta razón es como arquitecto en los actos humanos y gobierna la vida civil; mas los hábitos virtuosos, sin duda, están en aquella parte del alma que se altera con pasiones, cuyos medios se llaman virtudes; esto es, en la parte que carece de razón, la cual tiene gran hermandad con el cuerpo, aunque la prudencia, como dice Aristóteles, va trabada con la virtud moral, y la virtud moral con la prudencia», *ibid.*, pp. 230 y 283.

política y moral poco o nada se diferencia de la filosofía cristiana». Pero, añade inmediatamente con gesto independiente del cual el mismo Vives aprobaría, «la seguiré, pues, no simplemente como intérprete... sino que beberé en sus fuentes según mi juicio y arbitrio, conforme me parezca». Para Sepúlveda, el sillar sobre el cual descansa todo lo relativo al gobierno es «el principio de mandar y obedecer». El derecho a mandar reside por naturaleza en aquello que es más perfecto y posee mayor dignidad; y viceversa, porque el menos perfecto obedece «a tal imperio por ley natural». Tal es, por ejemplo, la soberanía heril que el alma ejerce sobre el cuerpo —«como señora sobre su siervo»— y el «imperio civil» que la razón ejerce sobre el apetito. Si estos dos aspectos del régimen natural se llevan al dominio de los negocios humanos, se definen como sigue: *civile imperium* cuando la autoridad «se ejerce sobre hombres libres para el propio bien de éstos»; *berile imperium* si es soberanía impuesta sobre *servi* «para el bien del que impera». Sepúlveda descubre además que las virtudes morales constituyen excelente criterio para determinar quién ha de mandar y quién obedecer. Mientras más dotado va el hombre de prudencia y de virtud, mayor será su derecho a mandar. El rudo y menos inteligente, por su parte, es más apto para la obediencia. Más adelante, y hablando ya de los grupos sociales en que toda «ciudad» queda dividida, Sepúlveda define lo que es el ser «buen ciudadano». Pero aún hay más, porque no es bastante «mirar por el bien común» en cualquier Estado; en el caso de «regímenes depravados», usar la palabra «virtud» en el contexto de las acciones que sirven para conservarlos es impropio y engañoso. El ciudadano que vive en una república cuyas leyes y costumbres aprueban de acciones claramente contrarias al Derecho natural y la razón, no es ciudadano virtuoso si se afana por la conservación de tal régimen:

La virtud que hace de una persona un capitán de piratas en realidad es una astucia criminal, diligencia y execrable audacia que imita, para los males y para la injusticia, la virtud y actuación del justo y prudente capitán en justa guerra, pues suele llamarse virtud el poder o facultad inherente a una persona para conseguir un fin cualquiera propuesto.

Ahora bien, «en los regímenes justos» la situación cambia, y las mismas virtudes que definen al hombre bueno caracterizan asimismo al buen ciudadano: la prudencia, la justicia, la fortaleza, la templanza, entre otras. Pero hay que hacer distinción, en este contexto, entre la virtud «específica» del que gobierna y la del gobernado:

La virtud propia de un buen gobernante es la prudencia, la cual también se llama facultad civil, pues ambas constituyen un mismo hábito, pero con sentido distinto. Por prudente entendemos aquel hábito verdadero de discernir, conforme a la razón, las cosas que son buenas o malas para el hombre; y por la facultad civil, ese mismo hábito en cuanto se refiere al gobierno de las ciudades y de sus partes <sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> *De regno*, pp. 32-39 y 97-102.

## La religión y las virtudes castrenses

Todo esto, desde luego, no resuelve el problema propuesto desde el principio por el mismo Sepúlveda: ¿es la religión cristiana compatible con la milicia? Pero sí ha permitido al autor sentar las bases sobre las cuales y a guisa de firmes pilares levantar la solución al dicho problema. El tercero y último Libro del *Demócrates*, por consiguiente, va enderezado a probar que efectivamente las virtudes del soldado no son, en absoluto, incompatibles con la religión. Y en este sentido hay cuatro obstáculos principales a salvar. Los dos primeros —humildad y pobreza— los levanta Leopoldo: si la magnanimidad «hace a los hombres estimarse en mucho... y los hace menospreciar a otros hombres; y esa misma virtud crece con las riquezas y bienes temporales, ¿cómo puede ser ésta compatible con la doctrina cristiana, que, entre las primeras virtudes pone la humildad?». Los restantes —gloria, venganza— los erige Alfonso:

El desear la honra mundana es reprendido en el hombre cristiano, y, en cambio, el caballero o soldado es alabado si la busca por todas las vías y maneras. Además de eso, cuando tiene lugar alguna injuria, el vengarlas y tomar valientemente venganza del enemigo, como se espera de un buen caballero, es cosa ajena a las leyes de Cristo.

Comencemos por la humildad.

Es ahora Leopoldo quien inicia el debate, insistiendo en que la fortaleza y la magnanimidad —que, ha de notarse, parecen haber quedado ahora reducidas a una sola virtud: la magnanimidad— han de ser vistas a través de un prisma cristiano. Si la fe nos enseña que el cristiano deberá apreciar la humildad por sobre todas las cosas, ¿cómo puede un soldado, que por definición habrá de ser magnánimo, ser simultáneamente humilde según lo exige su condición de cristiano? Demócrates responde que nada hay más fácil, si recordamos que «la humildad, aunque se dé también en la conservación y trato con los hombres, principalmente se da en el culto de Dios y en la reverencia con que humildemente le honramos». Es más, argumenta Demócrates con una intrepidez que escandaliza a Leopoldo, «si yo del todo no me engaño, ello es parte de aquella virtud que tú, según creo, piensas es contraria a ella; me refiero a la magnanimidad». Una vez más, y con la sutileza y elegancia que ya hemos advertido en anteriores ocasiones, Sepúlveda comienza su razonamiento expresando el respeto y consideración más profundos por las enseñanzas y exhortaciones de la religión. Mas no bien concluidas las genuflexiones de rigor, arrincona a la religión sin contemplaciones y pasa a considerar lo que a fin de cuentas e invariablemente tiene el mayor peso en su discurso: las opiniones de los filósofos. Con excepcional sentido de la continuidad histórica, Sepúlveda insiste en que la humildad —concepto como tantos otros apropiado por los cristianos de la tradición filosófica clásica— no es otra cosa sino el resultado del esfuerzo, para el caso

concreto de la magnanimidad, en conseguir que el movimiento del ánimo (*motu animi*) obedezca a la razón. Es decir, «al magnánimo se le llama humilde, en cuanto razonablemente refrena la codicia de las grandes honras». Es más, añade Sepúlveda, el error más señalado causa de que se diga que la humildad es opuesta a la magnanimidad es afirmar, en base a una mala lectura de Aristóteles, que *humilitas* ha de referir a *temperantia*. Por el contrario, «Aristóteles no dio a la humildad nombre de templanza, sino a otra virtud muy distinta de ella». Enseña además el Estagirita que la templanza «solamente se ocupa de templar los deleites que se tienen por los sentidos... del placer de la honra, es cierto que no gozamos por algún tal sentido del cuerpo, sino por la mente». En resumidas cuentas, está claro que a pesar de que a veces llamamos a la templanza humildad, el nombre «propio de esta última es magnanimidad». Porque

no hay hombre tan grande ni tan sobrado de merecimientos en quien no quepa humildad al compararse con otros mejores que él o al cotejar su flaqueza con la virtud infinita y poder de Dios. De manera que por magnánimo entendemos aquel hombre que (además de estar «adornado de todas las virtudes») merece grandes honras y se tiene por digno de ellas, pero no mayores de las que merece <sup>49</sup>.

¿Y la pobreza? Leopoldo, convencido por los razonamientos de Demócates que la humildad «y la grandeza de ánimo concuerdan», teme, sin embargo, «que las riquezas... sean contrarias a los mandamientos evangélicos». Sepúlveda aprovecha esta oportunidad para una vez más demostrar lo profundamente que su pensamiento está enraizado en la ley natural (y así lo siente también Leopoldo: «la naturaleza, en favor de cuyas leyes tú tanto te declaras»). Según Leopoldo sugiere que por ventura Cristo quiso «darnos una república a la manera de la de Platón», Demócates le sale al paso inmediatamente. «Cristo no quiso introducir tal forma de república en la vida de los hombres; pues sería gran pecado el creer que Cristo había trabajado en vano y ordenado universalmente lo que ninguna ciudad ni pueblo aceptaron». He aquí planteado de nuevo el antiguo problema de la propiedad privada y la comunidad de bienes. Cicerón había reconocido que la propiedad privada es de ley natural no porque la naturaleza misma la haya creado, sino porque una vez introducida por los hombres ha llegado a ser parte tan integral de la sociedad misma que ha en efecto adquirido la fuerza de ley natural. Ésta es asimismo la postura adoptada por Vives según denuncia en *De communione rerum* —obra que también sale a la luz en 1535— las pretensiones comunistas de los anabaptistas. Y no cabe duda que Sepúlveda comparte ese lugar común: la propiedad privada es, por fuerza de antiquísima costumbre, de ley natural; preconizar la comunidad de bienes es atentar contra la esencia misma de la sociedad («la vida civil... no puede estar sin riquezas»), y ha de ser, por lo tanto, contrario a la ley natural y algo claramente

---

<sup>49</sup> *Demócates*, pp. 239-246 y 288-293.

no exhortado por Cristo. En fin, «ni el hecho de codiciar riquezas o tenerlas se ha de considerar como cosa torpe... ni tampoco por cosa viciosa el huir de la pobreza»<sup>50</sup>.

«¿Por qué piensas tú que codiciar tal gloria no es lícito a los cristianos?» La pregunta va dirigida a Alfonso, quien responde que la gloria es vana por tres razones. «Si no se busca con hechos y verdad sólida... si se trata de conseguir gloria de quien no conviene... si tiene por fin otra cosa que la alabanza de Dios». Demócrates aprueba de lo dicho por Alfonso, pero reflexiona que no hay cosa tan «honesta y buena» que no pierda de tales cualidades si mal uso se hace de ella. Pero eso, el apetito de gloria y fama, se cuenta entre los mayores vicios; y esto sucede cuando la fama, que ha de ser accesoria a la virtud, se codicia más que la virtud misma. Pero, por otro lado, cuando tal apetito va rectamente controlado por la razón, ¿qué otra cosa es sino amar y honrar la virtud? En resumidas cuentas, si de lo que se trata es de un «apetito de gloria que está fuera del camino de la virtud», entonces no hay duda de que el tal apetito está prohibido a los cristianos y, desde luego, tampoco conviene a los buenos caballeros y soldados»<sup>51</sup>.

En cuanto a la venganza, surge un problema parecido. Por un lado, tenemos que «no puede ser uno buen caballero o soldado y a la vez buen cristiano, por aquella ley de nuestra religión que nos manda perdonar las injurias». Por otro, está el decir de muchos «que es de gran bajeza y poquedad para un caballero el no vengar con gran pertinacia a las graves injurias recibidas». Para Sepúlveda, este *impasse* es más aparente que real; la solución está, por consiguiente, al alcance de la mano. Si, como es siempre necesario hacer, dejamos de lado las opiniones de hombres ignorantes que sin saberlo hablan insensatamente de una fama falsa e insensata, y entendemos las cosas rectamente, no es difícil adivinar que el perdonar las injurias es obra de magnánimos. «De donde se deduce que el tal perdón no impide el que uno pueda ser a la vez caballero y buen cristiano». Ahora bien, pregunta Alfonso, ¿de dónde ha salido esa opinión, tan común entre soldados, de que es temor y cobardía sufrir pacientemente las injurias? La pregunta es interesante por la respuesta dada por Sepúlveda. En efecto, por primera vez el autor habla de los soldados en términos que Erasmo de buena gana aplaudiría. No debe sorprendernos que *stulta vulgi militaris opinione* formule tales tonterías. Todo se puede esperar de quienes «cometen adulterio, matan hombres inocentes... despojan de sus bienes a quienes poco pueden», siendo éstos pecados que «muchos soldados ningún escrúpulo tienen en cometer»<sup>52</sup>. Hay que añadir cuidadosamente, sin embargo, que la toma de posiciones de Sepúlveda sobre este asunto sigue siendo profundamente diferente de la erasmista: para el primero, aunque «muchos» (*plerique*) soldados son culpables, siendo que entre ellos hay muchos (*multi*) «de poco saber que han malgastado su recto juicio con torcidas costumbres y vanas

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 251-256 y 295-298.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 273-279 y 309-312.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 279-282 y 312-314.

opiniones» (además de aquellos que menospreciando la religión no hay pecado, infamia y delito que no cometan), la profesión de las armas en sí no lo es; para Erasmo tal distinción no existe.

Y una vez dejada de lado esa vana opinión que llama cobarde a la voluntad de no tomar venganza, Sepúlveda explica que aunque es lícito a los cristianos «resistir a la injuria para evitarla», no lo es el vengarla una vez la tal injuria ha sido infligida. La razón es que es precisamente para desempeñar tal función que existen los magistrados en una sociedad debidamente organizada. «Pues la venganza es parte, y aun grande, de la justicia, si se toma no para satisfacer el odio particular, sino para corregir los males y contribuir a que los buenos vivan en paz»<sup>53</sup>. No es, pues, la venganza facultad a desempeñar por el magnánimo, sea soldado o no, que ha sufrido agravio personal. Las injurias se han devengar a manos de los legítimos representantes de la república; no para satisfacer enojos o malquerencias particulares, sino porque el hacer lo contrario, es decir, no corregir la conducta de los malos, podría tener funestas consecuencias para la tranquilidad y la dignidad públicas<sup>54</sup>.

Hay que repetir, para dar fin a este estudio sobre el pensamiento de Sepúlveda acerca de la guerra, que los asuntos tratados en estas últimas páginas —la humildad, la riqueza, etc., y su relación para con las virtudes características del militar— van desarrolladas dentro de un contexto dado por la dialéctica creada por la yuxtaposición de dos formas de vida en cierto modo irreconciliables: la activa y la contemplativa. De más está repetir que el debate sobre cuál de las dos es más deseable es de antiquísima estirpe; pero su antigüedad no disminuye en absoluto su importancia para entender el pensamiento de Sepúlveda. Como ya hemos expuesto con anterioridad, para el humanista: *a)* la venida de Cristo no significa la abolición de la ley natural, ni tampoco puede ser contrario a ella lo que enseña el cristianismo, y *b)* nadie mejor que los sabios filósofos de la antigüedad interpretaron y enseñaron el significado y alcance de la ley natural. Es absurdo, bajo estas condiciones, afirmar que las virtudes más características del soldado son incompatibles con las enseñanzas cristianas. Siempre y cuando, claro está, hablemos del verdadero soldado y no de un vulgar delincuente que usurpa tal nombre. Si el soldado es verdaderamente cristiano cumplirá con la naturaleza como lo enseña la filosofía; y si el cristiano es verdaderamente cristiano cumplirá con la naturaleza como lo enseña Cristo. Y ambas enseñanzas son idénticas en la substancia, pues ambas deben su origen a esa ley divina que a veces llamamos natural. Esto siempre que interpretemos los conceptos de actividad y contemplación en términos de paganismo *versus* cristianismo, actividad secular y contemplación religiosa. Pero Sepúlveda remacha constantemente que las virtudes del soldado son también las virtudes del hombre que dedica su vida a la contemplación estudiosa; el hombre que, según la frase lapidaria de Vives, persigue imposibles y vanas quimeras. El filósofo, pues, puede ser tan mag-

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 302 y 326-327.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 302 y 326-327.

nánimo, sediento de fama y valiente como el más cumplido soldado y el cristiano más devoto. Porque lo que unos dicen ser virtud inculcada por nuestra fe en Dios y las palabras de Cristo, los otros derivan a partir de las enseñanzas dadas por el uso de la recta razón. *Fides y recta ratio*, entonces, llevan (y aquí Sepúlveda toma partido con Erasmo en la disputa de éste con Lutero acerca del valor de la razón), al mismo objetivo y con idéntica precisión.