

ANTONIO ESPIGARES PINILLA

**LA CUESTION DEL HONOR Y LA GLORIA
EN EL HUMANISMO DEL SIGLO XVI
A TRAVES DEL ESTUDIO DEL GONSALUS DE
GINES DE SEPULVEDA Y DEL
DE HONORE DE FOX MORCILLO**

Director: Prof. Dr. D. Antonio Fontán Pérez

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Filología
Sección de Filología Clásica
Año 1.992**

Con mi sincero agradecimiento a Don Antonio Fontán por su atención y consejos en la elaboración del presente trabajo y por cuyo magisterio me introduje en el apasionante campo del humanismo.

INDICE

INTRODUCCION.....	1
I) PRIMERA PARTE. EL <u>GONSALUS</u> DE GINES DE SEPULVEDA...	29
1. EL AUTOR.....	29
1.1 VIDA.....	30
1.2 GINES DE SEPULVEDA, HUMANISTA.....	35
A) Filólogo.....	35
B) Defensor de la cultura clásica.....	38
C) Teólogo y humanista.....	42
D) Ginés de Sepúlveda, ¿"antihumanista"?.	45
2. EL <u>GONSALUS</u>	49
2.1 EL <u>PRAEFATIO</u>	50
A) Dedicatoria.....	50
B) Los españoles y el deseo de gloria....	51
C) Forma dialogada y "ciceronianismo"	
de Sepúlveda.....	60
Conclusiones.....	63
2.2 PRIMERA PARTE (I-XVIII).....	64
A) Los <u>exempla</u>	65
B) Desarrollo temático.....	71
Conclusiones.....	83

2.3 SEGUNDA PARTE (XIX-XXXVII).....	84
2.3.1 EL DESEO DE GLORIA, UNA CUESTION MORAL.....	84
A) Compatibilidad de <u>honestas</u> y <u>gloria</u> . Opiniones de los filósofos estoicos y de los epicúreos, especialmente Valla.....	84
B) Argumentos contra el deseo de gloria.....	99
C) El cuarto argumento: Incompatibilidad con la moral cristiana. (Petrarca, Boecio, San Agustín, Santo Tomás).....	100
Conclusiones.....	114
2.3.2 REFUTACION DEL PRIMER ARGUMENTO: DESEO DE GLORIA Y AMBICION.....	115
A) Contradicción entre vida y obra de los filósofos. (Cicerón, Valla, Vives).....	115
B) Deseo de gloria y <u>ambitio</u>	121
C) Preeminencia del militar y del político sobre el filósofo.....	124
D) "Honos alit artes..." (Vives, Petrarca, Erasmo).....	127
E) Elogio de la agricultura y menosprecio del comercio.....	134
Conclusiones.....	139

2.3.3 REFUTACION DEL SEGUNDO ARGUMENTO:	
LA GLORIA DEL MILITAR.....	140
A) Postura de Sepúlveda.....	140
B) Referencias clásicas.....	143
C) Disparidad con otros humanistas.	
(Valla, Erasmo, Vives).....	147
Conclusiones.....	153
2.3.4 REFUTACION DEL TERCER ARGUMENTO:	
LA GUERRA COMO CUESTION MORAL.....	154
A) El deseo de gloria y las causas de	
la guerra. Postura de Sepúlveda.....	154
B) Enfrentamiento con otros humanistas.	
(Erasmo, Moro, Vives).....	157
C) Beneficios morales de las guerras.....	167
D) El <u>exemplum</u> de Alejandro Magno.....	172
Conclusiones.....	175
2.3.5 CUALIDADES DE LA VERDADERA GLORIA.....	176
A) La gloria, premio de la virtud.	
(Aristóteles, Cicerón).....	177
B) Gloria y fama popular.....	182
C) La crítica de Lorenzo Valla.....	186
Conclusiones.....	187
2.3.6 REFUTACION DEL CUARTO ARGUMENTO:	
DESEO DE GLORIA Y MORAL CRISTIANA.....	188
A) Compatibilidad de ambos.....	188
B) Dos códigos morales diferentes:	
El del militar y el del monge.....	193
Conclusiones.....	204

2.3.7 LA GLORIA Y LA NOBLEZA.....	205
A) Presentación del problema.....	205
B) La <u>virtus</u> , fuente de nobleza.....	210
Conclusiones.....	217

II) SEGUNDA PARTE. EL TRATADO DE HONORE

DE SEBASTIAN FOX MORCILLO.....	218
1. EL AUTOR.....	218
1.1 SEBASTIAN FOX MORCILLO, UN ILUSTRE DESCONOCIDO.....	219
1.2 BIOGRAFIA.....	222
1.3 OBRA.....	234
2. EL TRATADO <u>DE HONORE</u>	239
NOTA BIBLIOGRAFICA.....	240
2.1 EL <u>PRAEFATIO</u>	241
2.2 ALABANZA DEL HONOR.....	244
2.3 DEFINICION DEL HONOR.....	249
2.4 PSICOLOGIA DEL HONOR. EL <u>SENTIRE HONOREM</u>	258
2.5 ADQUISICION DEL HONOR.....	261
2.6 FORMAS DEL HONOR.....	268
2.7 FORMA DE TRIBUTAR HONOR.....	273
Conclusiones.....	277

3. ESTUDIO COMPARATIVO.....	278
3.1 EL ESTILO.....	279
A) Tono polémico (Sepúlveda) / Tono conciliador (Fox Morcillo).....	279
B) La lengua.....	280
C) Fuentes y <u>exempla</u>	282
3.2 EL HONOR COMO RANGO SOCIAL.....	284
3.3 LA <u>GLORIA</u> DE SEPULVEDA Y EL <u>HONOR</u> DE FOX MORCILLO.....	287
3.4 EL "SENTIDO" DEL HONOR.....	291

III) TERCERA PARTE.

EL DEBATE SOBRE EL HONOR Y LA GLORIA EN LA LITERATURA CASTELLANA DEL SIGLO XVI.....	299
1. LA LITERATURA RELIGIOSA.....	299
1.1 LA LITERATURA MISTICA.....	303
1.2 FRAY LUIS DE GRANADA.....	311
1.3 DOMINGO DE VALTANAS.....	318
1.4 JUAN DE AVILA.....	324
1.5 BARTOLOME CARRANZA.....	335
2. LA LITERATURA DE FICCION.....	343
2.1 EL PROLOGO DEL <u>LAZARILLO</u>	344
2.2 LOS <u>COLOQUIOS SATIRICOS</u> DE ANTONIO DE TORQUEMADA.....	349

CONCLUSIONES	356
BIBLIOGRAFIA	363

INTRODUCCION

I

Ya en la antigüedad la noción del honor o de la gloria fue una referencia básica en el pensamiento de muchos de los más grandes escritores. Desde Homero hasta la literatura cristiana pasando por Aristóteles, Cicerón, Salustio, etc..., la atención a este tema y el debate sobre todos los aspectos relacionados con él son constantes.

Esta situación se reproduce en el Renacimiento y, así, la cuestión de la gloria y del honor es un lugar común en los escritos de los principales humanistas. Pero esta preocupación no es exclusiva de la literatura humanística, sino que aparece en casi todos los géneros o manifestaciones literarias de aquella época.

Este es el motivo de que el tema del honor haya sido uno de los más tratados por los estudiosos no sólo de la literatura sino de la cultura española en general, especialmente en los siglos de Oro. Dentro de esa denominación se han ido englobando una serie de conceptos muy diferentes y, a veces, difícilmente compatibles: el honor de la nobleza, el del padre cuya hija ha sido ultrajada, la honra de ésta, el honor del cristiano viejo cuya pureza de sangre ha sido cuestionada, " la honra de nuestra nación española " identificada con

la defensa de la unidad religiosa como bien observó **Marcel Bataillon**¹, etc..

Por ello, los estudios que se han realizado han enfocado la cuestión desde muy distintos puntos de vista y, en la mayoría de las ocasiones, el examen frío y objetivo de los textos ha dejado paso a los prejuicios ideológicos y a las conclusiones gratuitas. Otra constante de dichos estudios es la superficialidad con que se trata un aspecto fundamental de la cuestión : el papel decisivo que juega en ese debate la tradición clásica y, en concreto, nuestros humanistas del siglo XVI.

Américo Castro² observó el problema como una consecuencia de los enfrentamientos religiosos entre cristianos, judíos y musulmanes. Parte de la base de que la valoración del individuo no en cuanto a lo que se es en sí mismo sino en cuanto al linaje es una característica de la escala de valores vigente en la sociedad de la época.(En este punto habría que recordar que E. R. Curtius³ , en un pequeño capítulo denominado **La nobleza del alma** afirma que la postura contraria, es decir, el separar la nobleza del linaje del valor espiritual del individuo es una constante " en toda época de ilustración." Más adelante veremos cómo nuestros humanistas defendieron esta última postura.) Por este motivo, A. Castro afirma:

¹ BATAILLON, Marcel. "Honneur et Inquisition" en Bulletin Hispanique t.XXVII (1.925) pp. 5-17

² CASTRO, Américo. De la edad conflictiva. Madrid. 1.976

³ CURTIUS, E.R. Literatura europea y Edad Media latina. Madrid. 1.976. pp. 259-260

Por consiguiente, el que la honra consistiera en la opinión de todos o en la virtud del individuo, fue uno de los muchos motivos de conflicto en aquella "edad" en todos sentidos "conflictiva".⁴

Este sentimiento de la honra identificada con la opinión de los demás fue, para Castro, un invento de la casta dominante, los cristianos, para imponerse a las otras dos. El instrumento de represión serían los estatutos de limpieza de sangre. En la literatura, esa limpieza de sangre de la aristocracia cristiana dominante conllevaba hombría, valor y dignidad y, en la comedia de Lope, esos valores se traspasaron al pueblo cristiano viejo.

En cambio, existía otra literatura en la que la persona valía por lo que era, no por la ascendencia (La Celestina, el Lazarillo, el Guzmán de Alfarache, Santa Teresa, Cervantes, etc...Es decir, casi todo lo mejor de nuestra literatura de los siglos de Oro), característica, según A. Castro, de los autores de ascendencia judía.

El florecer científico que se da en España a mediados del siglo XVI - obra, en buena parte, de los hispano-judíos - se detuvo precisamente por la imposición de los valores de la casta dominante . Castro explica que los cristianos viejos castellanos desatendieron las tareas intelectuales porque estaban absorbidos por las tareas bélicas de la Reconquista. Según él, si hubiesen tratado de competir con moros y judíos en el terreno comercial e intelectual, hubieran sido derrotados. Para reforzar su idea recuerda unas palabras de

⁴ Op. cit. p.8.

Juan de Mal Lara en su Filosofía Vulgar, VI, 61 : " Y aún ha venido la cosa a tal extremo que aún es señal de nobleza de linaje no saber escribir su nombre."

Así pues, "los más entre las mejores mentes del siglo XVI" serían judíos conversos y, como rasgos comunes a casi todos ellos, señala A. Castro la larga permanencia en colegios y universidades del extranjero y el desconocimiento de la ascendencia hispano-judía o, en otros casos, "el forjarse una ascendencia fabulosa." Entre esos personajes cita a Sebastián Fox Morcillo y, como se verá en el capítulo dedicado a su vida, ambas características se dan en la biografía del humanista sevillano.

José Antonio Maravall⁵ también vio en el tema del honor un reflejo de rivalidades entre diversos grupos sociales pero, si para Américo Castro el sistema del honor suponía la hegemonía de los cristianos sobre judíos y moros, para Maravall el trasfondo del problema es político y, en última instancia, económico. Su finalidad sería el perpetuar y reforzar el viejo sistema estamental.

Toda la complejidad de la cuestión se reduciría a unas fuerzas "conservadoras" -Nobleza e Iglesia - tratando de mantener sus privilegios. Por ello, el sistema social basado en la noción del honor lo que intenta es impedir el resurgir de los estratos medios y bajos de la sociedad y reforzar el sistema estamental en el que la persona lograba su estima-

⁵ MARAVALL, J.A. Poder, honor y élites en el siglo XVII. Madrid. 1.984.

ción, su honor, no por méritos individuales, sino por el hecho de pertenecer a un determinado "status".

Naturalmente, Maravall apoya su tesis en testimonios de autores de los siglos XVI y XVII que defendieron la preeminencia de la nobleza sobre el pueblo llano y el mantenimiento de esa superioridad natural de forma hereditaria. Ahora bien, junto a esos pensadores existieron otros - entre los que destacaron Juan Ginés de Sepúlveda o Sebastián Fox Morcillo y a los que Maravall ni menciona - que sostuvieron que la preeminencia, la dignidad, el rango, en una palabra, el "honor" debe ser concedido a la persona no en función única ni exclusivamente de su linaje sino fundamentalmente de su valía personal. Maravall los juzga de la siguiente manera:

Mi opinión es que son la misma nobleza y, a su servicio, algunos escritores - que no pretenden romper con ella pero sí restaurar un mejor orden moral y social - quienes intentan renovar la ya fosilizada creencia en la Virtud, buscando la posibilidad de reforzar el papel de ésta en el sistema y, a la vez, tratan de reparar de alguna manera el lazo con el linaje, haciendo pasar a éste a un papel secundario y derivado. Claro que el intento no va más allá de algunos letrados y un pequeño grupo de nobles cultos que sienten vacilar en su firmeza el suelo de la tradición en que se apoyan.⁶

Dos objeciones pueden hacerse, desde nuestro punto de vista, a las palabras de Maravall: La primera es la sobrevaloración del aspecto socio-político de la cuestión en

⁶ *Ibíd.* p. 8

detrimento del lado moral y religioso. Los escritores que abogan por el derecho de cada persona a aspirar a una mayor dignidad y aprecio social no están propugnando un leve cambio del sistema para que todo siga como está, sino que fundamentalmente están defendiendo la licitud moral de esa aspiración, fuertemente contestada por entonces, como tendremos oportunidad de observar. Y, ¿cuál es la autoridad en la que se basan para ello? En Aristóteles y Cicerón, para los que el honor y la gloria no son sino el resultado de la valía de la persona.

Por ello - y ésta es la segunda de las objeciones mencionadas - cuando habla de "la ya fosilizada creencia en la Virtud" habría que ver hasta qué punto estaba fosilizada y qué tiene que ver el término *virtus* empleado por dos humanistas perfectos concededores del latín y del griego con esa "Virtud" con mayúscula a la que alude Maravall.

Además, en otro lugar de la misma obra, al referirse a esos dos valores del término honor, el estamental y el individual como resultado de la valía personal, afirma:

Es curioso el dato - y ello testimonia el grado de evolución de la conciencia individual en el siglo XVI - el afán de confundir ambas nociones, ambos galardones, jugando con el aforismo ciceroniano en las *Tusculanae* I,II,4 "honor aliit artes"(sic).⁷

Aparte de la incorrección de la cita, ¿de dónde saca Maravall ese "afán de confundir"? Si, como imagino, la cita

⁷ *Ibid.* p.21

de Cicerón ha sido tomada del prólogo del Lazarillo, el autor la ha utilizado para dar autoridad a su afirmación de que todos los hombres nos movemos por el deseo de destacar ante los demás. La misma intención persiguen los demás escritores que han empleado el mismo fragmento de Cicerón en alguna de sus obras y entre los que destacan, como veremos, Ginés de Sepúlveda y Fox Morcillo. No hay ningún indicio que haga pensar que el anónimo creador del Lazarillo haya manejado las palabras de Cicerón para referirse a un concepto - el honor estamental - ajeno al mundo clásico y, en concreto, a la temática de la obra en la que se inscribe la cita mencionada.

En otra obra del mismo autor⁸ se hace referencia a la cuestión del honor y de la honra entendidos como el afán del individuo por destacar socialmente sobre los demás. En La Celestina, como muy bien observa Maravall, el móvil último de los personajes es el deseo de señalarse, de sobresalir, pero no por medio de la "virtus" sino del dinero. En ese mundo la riqueza es ya por sí honorable y honra a su poseedor. Sempronio define la honra como "el mayor bien de los que son fuera del hombre", "el mayor de los mundanos bienes." Pero, aunque estas definiciones están tomadas de Aristóteles, esa honra no la proporciona la valía moral sino únicamente el dinero.

Para Maravall, toda la obra estaría escrita como un "exemplum" contra esa nueva situación y su originalidad, desde el punto de vista didáctico, consistiría en emplear "exempla" de carne y hueso, personajes que cualquier lector

⁸ El mundo social de la Celestina. Madrid. 1.981.

de su época podría reconocer en su realidad cotidiana y no "unos olvidados sabios y héroes antiguos, cuya fría ejemplaridad a nadie dice nada."º (¿Cómo se puede compaginar este juicio con la gran cantidad de "exempla" clásicos que inundan la literatura de entonces?)

Muy próximo al punto de vista de J.A. Maravall sobre la cuestión, **Claude Chauchadis**¹⁰ realizó un interesante trabajo manejando no sólo fuentes literarias sino también obras de carácter religioso y moral de la época. Éste es precisamente el principal mérito del libro. No obstante, a nuestro juicio, sigue adoleciendo de los mismos defectos que los anteriores trabajos aquí mencionados:

Por un lado, la sobrevaloración del aspecto socio-político en detrimento del moral con la clara finalidad de justificar unos determinados prejuicios ideológicos:

Mais de même que le discours ascétique sur la richesse ne faisait pas qu'exalter le rôle messianique de la pauvreté, mais apportait aux nécessiteux une idéologie égalitaire, basée sur leur droit aux biens injustement accumulés par les riches, de même le discours sur le vain honneur du monde, a force d'affirmer l'égalité métaphysique des hommes, ne suggérait-il pas aux exclus d'honneur l'injustice qu'il y avait à ce que cet honneur soit accaparé par un groupe de puissants ? (...) Ce qui, pour un public de nobles et de courtisans, n'était que prédication morale, ne pouvait-il pas être perçu en d'autres lieux comme revendication sociale ? En d'autres

º Ibid. p. 173

¹⁰ CHAUCHADIS, Claude. Honneur, morale et société dans l'Espagne de Philippe II Paris. 1.984.

termes, n'y avait-il pas une possible perversion de ce discours de conversion en discours de subversion ?¹¹

Enfocar el debate sobre la licitud moral del deseo de honor como un ejemplo de la lucha entre las diversas clases o grupos sociales, tratar de ver en estos "discours de conversion" un "discours de subversion" a mediados del siglo XVI creo que es un error.

Por otro lado, habría que señalar la mínima atención prestada a las fuentes clásicas así como a los humanistas del siglo XVI. Nombres como Cicerón, Boecio, San Agustín, Petrarca, Vives, Erasmo, en cuya obra la cuestión del honor es, como veremos, fundamental y cuya influencia en la historia del pensamiento es evidente, son prácticamente inexistentes.

J.G.Peristiany¹² reunió en un mismo volumen una serie de trabajos de diversos autores que abordaron la cuestión desde un punto de vista antropológico, partiendo de la base de que el sentimiento del honor como el de la vergüenza son una constante de las sociedades mediterráneas. Quizás el más interesante y el que estudia la cuestión desde una postura más próxima a la nuestra sea el de **Julio Caro Baroja** denominado **Honor y vergüenza**.

Viene a ser dicho trabajo un resumen del estado de la cuestión en los siglos XVI y XVII, apuntando muy ligeramente

¹¹ Ibid. p. 125

¹² PERISTIANY, J.G. El concepto del honor en la sociedad mediterránea. Barcelona. 1.968.

el papel que juega la herencia clásica en todo el tema. En este sentido, sería conveniente recordar que el mismo Caro Baroja afirma que faltan estudios sobre el honor desde diferentes campos del conocimiento. Esta tesis aspira a llenar, en parte, ese vacío.

Una obra básica de referencia para todo estudioso de la historia de la literatura española que trate de ahondar en el tema del honor, entendido como el afán de notoriedad del individuo prescindiendo de implicaciones socio-políticas, es la de **María Rosa Lida de Malkiel**.¹³

Aunque el estudio se centre básicamente en la Edad Media, contiene un amplio y documentado capítulo sobre el tratamiento del tema en la antigüedad, en el que la autora, como en otros lugares de su producción¹⁴, se nos muestra como una gran conocedora de toda la literatura clásica. La tesis del libro es que, aunque la búsqueda de la fama personal es una característica común en la Antigüedad y en el Renacimiento, ese deseo también se manifiesta en la Edad Media, pero de manera más tenue.

La obra, como he dicho, es excelente y reúne abundantísima documentación. Ahora bien, convendría subrayar un punto fundamental: las fuentes utilizadas y, por ello, las conclusiones que se deben extraer son única y exclusivamente literarias. Es decir, María Rosa Lida estudia la fama únicamente como tema o, más bien, como tópico

¹³ LIDA DE MALKIEL, María Rosa. La idea de la fama en la Edad Media castellana. Madrid. 1.983.

¹⁴ La tradición clásica en España. Barcelona. 1.975.

Así pues, a lo largo de toda la Antigüedad grecorromana alienta vivísima la pasión por la gloria(...) Los grandes cambios políticos y sociales de la edad helenística, directamente continuada por Roma, imprimen huella muy perceptible en este nexo de ideas. La decadencia de la ciudad y surgimiento de reinos o del Imperio trae aparejado el derrumbe de la ambición y la gloria política individual y de ahí que, acentuando la tendencia visible desde Píndaro, los hombres se inclinen a considerar la gloria como gaje propio de la vida del espíritu, más bien que de la vida activa.¹⁶

Por si no fuese suficiente la explicación histórica que, por otro lado, habría que demostrar, un poco más adelante añade:

A la vez, desde la edad helenística surgen voces ascéticas - estoicas sobre todo -que, a fin de cuentas, representan una moral de raíz semítica y no puramente helénica.¹⁷

¿ Cómo llegó a Cicerón, por citar un ejemplo, esa "moral de raíz semítica" ?

Por otro lado, el recurrir a este tipo de generalizaciones comporta el riesgo de incurrir en contradicciones. Como hemos visto, María Rosa Lida supone que la raíz del rechazo a la fama y a la gloria está en la moral judaica. Por ello, hablando de la Edad Media, afirma :

Pues en ésta el poder centralizado, efectivo y prestigioso, es la Iglesia y su dominio es en esencia espiritual. Por enconada que

¹⁶ *Op. cit.* p. 87

¹⁷ *Ibid.*

haya sido su codicia de señorío temporal, por importante que resulte para la historia social su organización jerárquica y para la economía sus diezmos y primicias, su papel de colonizadora o de agente bancario, infinitamente más importante es su hegemonía intelectual, celosamente defendida, y que sólo muy despacio comienza a perder terreno ante la pujanza nacionalista del siglo XII. Ahora bien, por su raíz judaica, la Iglesia está muy lejos de compartir el fervor individualista de la Antigüedad grecorromana. El ascetismo (que no constituye de modo total o uniforme su actitud ante la vida, pero que es uno de sus más peculiares e importantes elementos) rechaza en principio el ansia de gloria individual terrena, la pasión de volitare vivos per ora virum.¹⁸

Por la misma razón, al estudiar a aquellos autores de la esfera no eclesiástica en cuya obra palpita el deseo de popularidad, el afán de notoriedad, vuelve a servirse de la misma generalidad en un primer momento :

La Iglesia no es, al fin, toda la vida medieval; fuera de ella existe, por ejemplo, una esfera cortesana cuyo ideal de vida no es el eclesiástico y que trata de expresarse no sólo o no primariamente en formas literarias, sino en formas refinadas de vida (...) Para este sector de la sociedad, muy consciente de su artificio y selección, florece la competencia en el palacio y en el torneo, y con ella el deseo de sobresalir, la ambición de honra y alabanza.¹⁹

¹⁸ *Ibid.* p. 99

¹⁹ *Ibid.* pp. 116-118.

Pero, aparte de la objeción que se le podría hacer - por qué en unas ocasiones sí funciona el tópico esfera eclesiástica = rechazo de la fama / esfera no eclesiástica = deseo de fama y en otras no -, unas páginas más adelante escribe:

Pienso asimismo que debió de legitimar el amor a la gloria intelectual, incluso ante los ojos más escrupulosos, el alto valor reconocido a la fama en los Libros Sapienciales.²⁰

Y, a continuación, demuestra esta afirmación con abundantes ejemplos tomados de Proverbios, Eclesiástico, etc...¿ Cómo se puede hablar de una "moral de raíz semítica" o "de raíz judaica" para explicar el desdén hacia la fama o la gloria tras esas palabras ? La contradicción es evidente.

Siguiendo con esos mismos tópicos que acabo de citar, al referirse a la literatura castellana del siglo XV, afirma la autora :

Precisamente, como los autores perciben la pugna entre su ambición de gloria mundana y el ideal ascético que en principio sustenta la Iglesia, hállanse en la literatura más declaraciones, más reflexiones sobre la fama, sobre su esfera propia, su valor, sus limitaciones, sus artifices, que en el mismo Siglo de Oro, cuando, triunfante el Renacimiento, ya no había necesidad de defensas y apologías para lo que antes había inquietado por su atractivo de novedad y rebeldía.²¹

²⁰ *Ibid.* p. 150

²¹ *Ibid.* pp. 231-2

Pues bien, en realidad, sí que eran necesarias esas defensas y apologías como se podrá observar en las obras que aquí estudiamos de Fox Morcillo y de Ginés de Sepúlveda y, por otro lado, tampoco es correcto hablar del deseo de gloria como característica constante del hombre del Renacimiento.

Mucho más próximo al ámbito de nuestro estudio está la obra de **Ottavio di Camillo**²², en la que hay dos capítulos dedicados a la cuestión del honor en el siglo XV, especialmente en la obra de Alonso de Cartagena. Pero, a pesar de lo que cabría esperar de la amplitud de los títulos tanto del volumen como de los dos capítulos aludidos - **Las ideas de Cartagena sobre la virtud y el honor y Cambios en el concepto del honor durante el siglo XV** - la obra viene a ser, en buena medida, una exposición de las ideas del propio di Camillo más que un estudio serio y objetivo de la cuestión del honor en la obra de Cartagena.

Al igual que señalé al comentar el estudio de J. A. Maravall - al que, por cierto, di Camillo cita en no pocas ocasiones - existe una propensión exagerada a afrontar el problema desde unas coordenadas socio-políticas anacrónicas y a medir determinadas formas de pensar de entonces de acuerdo con escalas de valores de otra época. Todo ello, además, partiendo de una documentación bastante escasa. He aquí algunos casos :

Al constatar las dos acepciones del término **honor** - el que se tributa como resultado de la valía individual de cada

²² DI CAMILLO, Ottavio. El humanismo castellano del siglo XV. Valencia. 1.976

persona y el que se debe a alguien en función de su dignidad o cargo, especialmente al rey - di Camillo intuye nada menos que el principio de la decadencia del sistema monárquico :

En vista de lo dicho, el tratamiento dado por Cartagena a la ética y a la política en el Discurso, constituye un valioso documento de su tiempo, pues en él se advierten los primeros síntomas de una larga crisis como resultado de la cual ciertos valores serán reemplazados por otros o simplemente abandonados. Por ejemplo, mientras que por una parte vemos a este autor tener conciencia de la estrictamente moral noción del honor refrendada por la tradición, por otra se da cuenta de que tal honor, cuando definido como reverencia a las virtudes personales del rey, ya no es un concepto defendible.²³

Para él, la idea clásica del honor como recompensa del valor personal sería un recurso utilizado por Cartagena para tratar de fortalecer la institución monárquica:

La ambigüedad que se percibe en el argumento de Cartagena se origina principalmente de su intento de reconciliar nuevos intereses políticos con convicciones morales tradicionales.²⁴

Y, más adelante añade:

Aunque estas creencias éticas tradicionales eran todavía ampliamente aceptadas en los tiempos de Cartagena - e incluso más tarde por elementos más "conservadores"- su significado, sin embargo, no

²³ Ibid. p. 179

²⁴ Ibid. p. 177

siempre coincidía con las nuevas situaciones creadas por cambios socio-políticos y culturales.²⁵

¿Cómo se puede denominar "elementos más conservadores" a los defensores del sistema monárquico en el siglo XV o XVI? Por otro lado, cuando comenta el hecho de que muchos escritores pertenecientes a clases altas de la sociedad como Santillana, Mena, Pérez de Guzmán, Cartagena, etc... utilicen frecuentemente en su obra la idea clásica del honor como resultado de la virtud, más que una postura de índole moral retomada de los clásicos, veamos cómo lo juzga di Camillo:

A través de los sinceros esfuerzos de estos primeros moralistas por recordarles el código ético de la clase a sus esquivos iguales, esfuerzos aderezados ahora con frecuentes referencias a los filósofos antiguos, y con ejemplos sacados de la literatura clásica, se puede detectar el temor de la mentalidad conservadora, profética de grandes males, siempre que la sociedad se desvía un tanto del curso según ellos ideal. Siendo incapaces de aceptar y de entender los cambios socio-políticos que acompañaron ya desde el comienzo a la expansión económica, le dieron su propia interpretación al para ellos terrible desastre.²⁶

El desenfoque es, a nuestro juicio, alarmante cuando introduce criterios de índole religiosa:

...no tuvieron conciencia de la contradicción inherente en sus creencias éticas, que por una parte exaltaban la fraternidad y el

²⁵ *Ibid.* p. 178

²⁶ *Ibid.* p. 187

igualitarismo cristianos, y por la otra ponían de relieve la distinción entre el fuerte y el débil, el rico y el pobre.²⁷

Junto a estos juicios más que discutibles se hallan en la obra afirmaciones inequívocamente erróneas relacionadas con las ideas de los clásicos en torno a la cuestión del honor. Un caso llamativo es el siguiente:

Además, mientras que Aristóteles, Cicerón e incluso el mismo Bruni consideraban la excelencia intelectual y especulativa como la única virtud digna no sólo de alabanzas, sino también de honor, Cartagena, de acuerdo con su concepto pragmático de la vida virtuosa, pone a este en todas las actividades moralmente buenas, es decir, que han alcanzado un fin reconocido como bueno y verdadero.²⁸

Aparte de que tal juicio no se corresponde con las ideas de Aristóteles o de Cicerón sobre el tema, los textos que aduce para reafirmar lo dicho - Ética a Nicómaco 1101 b - 1102 a y De Officiis I,V - no tienen nada que ver con la afirmación que pretende sostener.

²⁷ *Ibid.* p. 188

²⁸ *Ibid.* p. 173

2) La postura contraria al afán de gloria o de honor no es patrimonio exclusivo de la Iglesia ni fruto de una hipotética moral de raíz judaica.

3) Tampoco se puede considerar el deseo de fama y de gloria como una constante del hombre del Renacimiento. P.O.Kristeller no duda en afirmar:

Otra actitud renacentista típica era la pasión por la fama.²⁹

Pero, unas líneas más adelante, escribe:

Petrarca condena esta pasión en dos partes: en el Secreto y en el tratado De los remedios de la Fortuna, pero lo que dice en estos pasajes y su propia vida muestran que era muy dado a ella.

De las mismas palabras de Kristeller se puede deducir que tal actitud no debía ser tan "típica".

Jacob Burckhardt, en una obra ya clásica, dedica un capítulo a la misma cuestión denominado **La gloria moderna**. Según él, ese deseo de buscar celebridad surge en Italia por dos causas: la existencia de una sociedad sin clases y los ejemplos constantes que ofrecía la literatura latina, en la que se maneja abundantemente la noción de gloria. Y concluye Burckhardt:

²⁹ KRISTELLER, P.O. Ocho filósofos del Renacimiento italiano. México, 1.970. p. 27

A partir de entonces todos los deseos y realizaciones de los italianos están dominados por unos prejuicios morales desconocidos todavía por el resto de Occidente.³⁰

No obstante, tras hacer estas afirmaciones, Burckhardt hace notar la postura ambigua que adoptan frente a esa cuestión dos figuras del Renacimiento italiano como Dante y Petrarca.

Alan Bullock vuelve a repetir la misma idea y nos describe a la sociedad renacentista como

...confiada en sí misma, competitiva, ansiosa de logros y ávida de gloria e inmortalidad. Este es otro tema familiar a la reflexión humanista. En contraste con la condena de las glorias y honores terrenales que encontramos en San Agustín, Santo Tomás de Aquino y el Papa Inocencio III, Alberti escribe, haciéndose eco de Petrarca, que "la naturaleza ha puesto un gran deseo de alabanza y gloria en toda persona que no sea completamente insensible o indiferente."³¹

Para Bullock, ambas posturas resultan básicamente antitéticas e irreconciliables y añade:

³⁰ BURCKHARDT, Jacob. La cultura del Renacimiento en Italia. Barcelona. 1.968. p. 134

³¹ BULLOCK, Alan. La tradición humanista en Occidente. Madrid. 1.989. p. 33

Para nosotros no hay manera de escapar del conflicto entre la visión agustiniana de la condición pecadora de la naturaleza humana y de la imposibilidad del hombre, criatura caída, de alcanzar algo sin la ayuda de Dios, y la concepción renacentista del hombre capaz por su propio esfuerzo de aspirar a la mayor excelcitud, de moldear su propia vida y ganar la fama por sus obras. Los humanistas rara vez se enfrentaron conflictivamente a ambas concepciones del hombre y de la vida; la mayoría se limitó a aceptar la fe cristiana como un hecho y no sintió la necesidad de acomodar su entusiasmo clásico a la misma.³²

Esta última afirmación no es del todo exacta y las dos obras de Ginés de Sepúlveda y de Fox Morcillo aquí estudiadas lo ponen de manifiesto. Es muy posible que Bullock hubiese matizado mucho más ese juicio de haber tenido un conocimiento más profundo del humanismo español, al que prácticamente ignora a lo largo de su libro.

Enlazando con las ideas que acabo de apuntar, esta tesis espera cumplir una cuarta - *last but non least* - finalidad básica: revalorizar a dos figuras esenciales de nuestro humanismo, Juan Ginés de Sepúlveda y Sebastián Fox Morcillo, a través de dos de sus obras que, aunque han caído prácticamente en el olvido, suponen una aportación muy interesante al debate sobre el honor en el siglo XVI. Me refiero al tratado De Honore de Sebastián Fox Morcillo, publicado por primera vez en Basilea en 1.556, y al diálogo de Juan Ginés de Sepúlveda Gonsalus sive De appetenda gloria que vio la luz en Roma en 1.523.

³² Ibid. p. 36

Ambos escritos reúnen dos características fundamentales: En primer lugar se trata de dos obras en las que se aborda exclusivamente este tema y, por otro lado, en las dos se adopta una postura favorable a la licitud moral del afán de gloria y de honor, con tonos mucho más vehementes y polémicos en la obra de Ginés de Sepúlveda.

Igualmente, sería interesante señalar una serie de puntos en común de los dos humanistas en relación con la génesis de las obras mencionadas: Son dos obras de juventud - Fox Morcillo la publicó cuando contaba alrededor de 25 años y Ginés 33 - , los dos humanistas se hallaban fuera de España completando su formación - Fox en la Universidad de Lovaina y Ginés en el Colegio de San Clemente de Bolonia - , ambos provenían de familias más bien humildes y, en el caso de Fox Morcillo, de origen converso, los dos escritores tuvieron pronto problemas con la Inquisición y, por último, algo que considero fundamental para el estudio que emprendemos : tanto Fox Morcillo como Ginés de Sepúlveda eran profundos conocedores del griego y de la filosofía griega. Basta echar una mirada a la bibliografía de cualquiera de ellos para comprobarlo.

Aunque en el caso de Fox Morcillo no sería demasiado necesaria esa última aclaración porque en cualquier manual se habla de su obra como un intento por hacer compatibles las ideas de Platón y Aristóteles, sí que lo es tratándose de Ginés de Sepúlveda pues, de su ingente producción, la crítica ha ido centrándose de manera casi exclusiva en su labor como jurista y, en especial, en su polémica con fray Bartolomé de las Casas, cuando, como ha recalcado **Angel Losada** en un

excelente estudio sobre el que volveremos más adelante,³³ la faceta que más éxito le deparó y que le abrió las puertas de la corte pontificia fue la de traductor y comentarista de Aristóteles.

En consecuencia, por medio del presente trabajo aspiramos a llenar en parte un importante hueco en los estudios sobre el humanismo español, olvido que se hace patente si echamos una ojeada al capítulo dedicado a los humanistas españoles en el magnífico Companion to neo-latin studies de Jozef Ijsewijn (Lovaina, 1.990).

³³ LOSADA, Angel. Juan Ginés de Sepúlveda a través de su "Epistolario" y nuevos documentos. Madrid. 1.973

III

El trabajo, como se puede adivinar de lo expuesto hasta ahora, ha ofrecido dos dificultades básicas:

La primera, su amplitud, dado el número de autores y obras de épocas muy diferentes que se han debido estudiar, pero la tarea ha resultado ineludible, pues a lo largo de la investigación se ha puesto de manifiesto que es imposible llegar a una visión completa del debate sobre el honor y la gloria en el siglo XVI sin acudir a los antecedentes del mismo.

Por un lado, vemos cómo son citados constantemente los clásicos, especialmente Aristóteles y Cicerón, por aquellos escritores que defienden la licitud moral del deseo de gloria, caso de Fox Morcillo o de Ginés de Sepúlveda. Pero, por otro lado, los que critican ese afán no dejan de aportar testimonios, bien de autores clásicos o de cristianos. Se podría decir, como G. Highet³⁴, que "cada época toma de la Antigüedad lo que le place". O, quizás, sería más correcto afirmar que cada humanista busca en la Antigüedad lo que le interesa.

³⁴ HIGHET, Gilbert. The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature. Oxford University Press. N.York-Londres. 1.949. p. 361 (Traducción española. México. 1.954). Citado por M^a Rosa Lida de Malkiel La tradición clásica en España. Op. cit. p. 363.

Esta primera dificultad se ha solventado centrandó el estudio , aparte de las fuentes clásicas pertinentes, en unas cuantas figuras sobresalientes del humanismo y en aquellas obras en las que la cuestión del honor aparece como tema fundamental.

En consecuencia, en las dos primeras partes de la tesis, dedicadas al estudio de las obras de Ginés de Sepúlveda y de Fox Morcillo, aparecerán abundantes referencias a figuras como Aristóteles, Cicerón, Salustio, Petrarca, Valla, Alonso de Cartagena, Erasmo, Vives, Moro, etc... Unos serán fuentes filológicas directas - especialmente los dos primeros - y así se hará notar a lo largo del trabajo y otras, caso de los humanistas mencionados, bien fuentes o bien referencias ideológicas, pues los temas abordados por Ginés de Sepúlveda o por Fox Morcillo también lo fueron por ellos.

Asímismo, incluyo un capítulo sobre la vida del humanista sevillano Sebastián Fox Morcillo, a cuyo estudio he dedicado una buena parte de la investigación, pues, como se verá, algunos de los datos fundamentales de su biografía que suelen repetirse en los manuales, son erróneos.

Posteriormente, tras comparar el contenido de las dos obras referidas, examinaré las repercusiones que el debate sobre la licitud del deseo de honor o de gloria tiene en la literatura espiritual y moral de la época en España. De este modo, pretendo demostrar que la cuestión abordada por Fox Morcillo y por Sepúlveda era de viva y palpitante actualidad en el ambiente cultural de aquel momento.

Además de la amplitud, el trabajo ha presentado una segunda dificultad derivada tanto del tema como de los autores estudiados y que acompaña a la mayoría de las investigaciones sobre esa materia que llamamos un tanto vagamente **humanismo**.

Me refiero a la diversidad de disciplinas que, directa o indirectamente, están conectadas con la cuestión tratada: historia, filosofía, religión, filología, etc... La clave del problema es: ¿ cómo estudiamos hoy día desde nuestras cada vez más especializadas áreas de conocimiento una época -el humanismo- y unos autores -los humanistas- cuyo rasgo esencial es precisamente lo contrario, el conocimiento multidisciplinar, el estudio de todos aquellos campos que atañen a la esencia del hombre y que tan pronto escriben un tratado de moral, como un manual de teoría literaria, un comentario a algún diálogo de Platón o una obra histórica ?

Ya **E.R. Curtius** se lamentaba de que el estudio de la Edad Media se hallara fragmentado en diversas especialidades y no existiera una disciplina única que abarcara todos los aspectos posibles en su conjunto. Sus palabras muy bien pueden aplicarse a nuestro ámbito, es decir, al humanismo y los síntomas que menciona de esa enfermedad no sería raro hallarlos en alguna de las obras citadas en esta introducción. Según él, el desconocimiento de las lenguas habladas en aquel momento no era lo peor:

Pero esto no fue lo decisivo, sino la ruptura con la historia, ruptura que podemos observar en todas las filologías de la Edad Media : la tendencia a sustituir las concreciones desconocidas - más exactamente, la propia ignorancia - por abstracciones inexistentes. Ruptura con la historia en su sentido más amplio: con la historia de los pueblos, de los estados, de la sociedad, de la economía, del derecho; con la historia de la filosofía y de la ciencia; con la historia de la Iglesia.³⁵

No obstante, esta dificultad, en lugar de desanimar, debería ser un acicate para los estudios sobre el humanismo si tenemos presente que en ese momento de la historia y, sobre la base de la cultura clásica, renacieron unas formas culturales y se debatieron una serie de cuestiones que, en mayor o menor grado, siguen vigentes en nuestros días y una de las cuales está reflejada en el tema estudiado en este trabajo. En este sentido, para terminar la introducción, me gustaría citar unas palabras de P.O. Kristeller que, a pesar de estar escritas en 1.964, resultan hoy día de una enorme y llamativa actualidad:

Cuando me enfrento a tales problemas comunes, empiezo a creer que nuestra herencia humanística y nuestros estudios históricos y filológicos son mucho más que simples ocupaciones eruditas y que contienen serias implicaciones filosóficas cuya importancia ya es tiempo de desarrollar y de presentar al público, antes de que el espantoso empobrecimiento de nuestro sistema educativo y cultural haya ido demasiado lejos.³⁶

³⁵ *Op. cit.* p. 725

³⁶ *Op. cit.* p. 187

PRIMERA PARTE

**EL GONSALUS
DE GINES DE SEPULVEDA**

1

EL AUTOR

1 . 1

VIDA

El estudio más completo de la biografía de Ginés de Sepúlveda se debe a **Angel Losada**¹. De él he extraído los datos que a continuación enumero:

Nace en Pozoblanco en fecha incierta (1.489 ó 1.490). Pertenecía a una familia humilde, dedicada posiblemente al curtido de pieles y "cristianos limpios y viejos", como se afirma en las pruebas de limpieza de sangre efectuadas para el ingreso de Sepúlveda en el Colegio de San Clemente de Bolonia.

Sus primeros estudios los realizó en Córdoba, hasta que en 1.510 ingresa en la Universidad de Alcalá, donde estudia con Sancho de Miranda. De 1.513 a 1.515 estudió Teología en el Colegio de San Antonio, de Sigüenza, institución fundada por Don Juan López de Medina y a la que acudían los alumnos más aventajados en Teología.

En 1.515 ingresa como becario en el Colegio de San Clemente de Bolonia. La carta de presentación la recibe Sepúlveda de manos del propio cardenal Cisneros el 14 de Febrero de ese mismo año. Desde 1.515 hasta 1.523 reside en dicho Colegio, donde consigue el título de doctor en Artes y Teología. En 1.519 comienza su relación con Julio de

¹ *Op. cit.*

Médicis, quien le encarga la traducción de las obras de Aristóteles. Se relaciona con lo más distinguido de la aristocracia italiana: Alberto Pío, príncipe de Capri, Hércules Gonzaga, Adriano VI, etc... De estos años son sus primeras publicaciones: la carta a Santiago Arteaga (1.517), la traducción de Parvi Naturales, de Aristóteles (1.522) y la de De ortu et interitu, también de Aristóteles (1.523).

En el verano de 1.523 marcha a Roma. En esta ciudad ven la luz en el mes de Agosto otras dos obras suyas: la traducción de De Mundo, de Aristóteles, y la que es objeto de nuestro estudio, el Gonsalus o Dialogus de appetenda gloria. Mantiene una relación muy estrecha con los principales personajes de la corte pontificia.

En Julio de 1.526 publicó su célebre De fato et libero arbitrio, contra Lutero, obra que motivaría los elogios de Erasmo hacia Sepúlveda dos años más tarde, en su Ciceronianus.

En 1.527 vivió el saco de Roma y, como español, debió sufrir numerosas vejaciones por motivo de aquel suceso. Además, uno de sus protectores, Alberto Pío, partidario del bando francés, debió abandonar la ciudad y refugiarse en Francia.

A partir de 1.529 la actividad intelectual de Sepúlveda da un giro completo. Casi abandona su labor filosófica y filológica como comentarista y traductor de Aristóteles, tarea que le había granjeado todo su éxito y popularidad anterior, y se centra en el papel de cronista del Emperador,

cargo que no recibiría de manera oficial hasta Abril de 1.536. Su primer contacto con el Emperador fue en Agosto de 1.529, cuando viajó a Italia para ser coronado por el Papa Clemente VII. A partir de ese momento, las relaciones entre ambos fueron bastante frecuentes.

Por esta época también comienza la correspondencia de Sepúlveda con Erasmo. En total son ocho cartas escritas entre 1.532 y 1.536, año de la muerte del humanista holandés, y centradas en tres temas principales: la enemistad de Erasmo con Alberto Pío, el amigo íntimo de Sepúlveda, la polémica de Erasmo con López de Stúñiga y la exégesis de algunos pasajes del Nuevo Testamento. Ambos eruditos no llegaron a conocerse personalmente y, por lo que se puede deducir de la correspondencia entre ellos, no simpatizaron excesivamente.²

Tras ser nombrado oficialmente cronista en 1.536 se embarca, junto con el Emperador, para España en Diciembre del mismo año. Una vez allí, pasaba los veranos en la corte de Valladolid desempeñando su cargo oficial y los inviernos en Córdoba, dedicado a sus tareas literarias y a la agricultura, actividad a la que era muy aficionado. También ejercía como calificador del Santo Oficio, tanto en Córdoba como en Valladolid.

En 1.542 el Emperador lo eligió, junto con Honorato Juan, como ayudante de Silíceo en la educación del príncipe Felipe. En cartas posteriores Sepúlveda recordaba el poco

² La diversidad de pareceres de uno y otro humanista sobre las diversas cuestiones morales relacionadas con el tema del honor y la gloria serán estudiadas en los capítulos siguientes.

aprovechamiento que sacaba el príncipe de las clases de latín, lengua que, por cierto, desconocía su padre el Emperador.

En 1.545 concluyó el Democrates secundus, obra en la que justificaba el dominio español sobre las tierras americanas recientemente descubiertas. Desde este momento surgiría la polémica con los adversarios de su tesis, especialmente con Bartolomé de las Casas.

Su traducción y comentario de la Política de Aristóteles, dedicada al príncipe Felipe, aparece en París en 1.548. Seis años más tarde se publica la traducción comentada de la Ética de Aristóteles realizada por Pedro Serrano, compañero de Sepúlveda en los años de Alcalá, y surge entre ambos la polémica sobre la posibilidad de salvación de los filósofos paganos, de la que nos ocuparemos brevemente más adelante.

La llegada a Yuste de Carlos V se produjo en Febrero de 1.557. Sepúlveda viajó hasta allá para saludar al Emperador y, posiblemente, para consultarle algunas cuestiones relacionadas con su Crónica.

De 1.557 a 1.563 no hay casi noticias de su vida. En 1.565 sabemos, por una carta que escribe a su amigo Oliván, que tenía terminada la traducción y comentario de la Ética de Aristóteles, además de una obra política, De regno, y otra religiosa, De republica christiana. Le confiesa que, debido al miedo existente a la Inquisición, teme por la publicación de dichas obras. Efectivamente, sólo De regno llegó a

publicarse en 1.571, mientras que las otras dos obras nunca vieron la luz. Además, la Ética fue reprobada por la Inquisición de Alcalá en los dos años siguientes.

Muere en Pozoblanco el 17 de Noviembre de 1.573.

1 . 2

GINES DE SEPULVEDA , HUMANISTA

Puesto que hacer una simple presentación de toda la extensa y variada obra de Sepúlveda nos llevaría demasiado espacio, veremos a continuación unos apuntes en torno a la faceta que aquí más nos interesa, el Sepúlveda humanista.

A) FILOLOGO

A pesar de representar la parte más relevante de la producción literaria de Sepúlveda, su obra filológica como traductor y comentarista de Aristóteles ha sido prácticamente ignorada por la crítica posterior.

Angel Losada explica este hecho de la manera siguiente:

En personalidades tan polifacéticas como la de nuestro sabio, la crítica no pocas veces ha sufrido una deplorable tergiversación; se ha fijado en la parte de más relumbrón y ha olvidado la más importante y esencial. Así estamos acostumbrados a que nos presenten y estudien a Sepúlveda como "historiador, arqueólogo, polemista, defensor de nuestro Imperio, cronista, etc..." y olviden la parte más esencial de su obra: al traductor y comentarista de Aristóteles. ¿Cuál ha sido la causa ? Sin analizar otras de más envergadura, una sola justifica el fenómeno: el haberse perdido en el fondo de las bibliotecas sus ediciones, casi todas ellas del

siglo XVI, y la falta de bríos por parte de los eruditos españoles para despolvarlas y lanzar una edición completa, como debió hacerse el año 1.780, cuando la Academia de la Historia publicó los cuatro tomos de su Opera, sin incluir las traducciones y comentarios filosóficos.³

Ciertamente, antes de que Losada escribiese estas palabras, apenas un par de estudios se habían centrado en esta importante faceta de su producción:

Otis H. Green, en un breve trabajo de 1.940⁴, resaltó la buena opinión que mereció la traducción de la Política de Aristóteles realizada por Sepúlveda a dos importantes editores y críticos de la obra de Aristóteles en el siglo XVII y XIX.

Pocos años más tarde, Angel Losada volvió a ocuparse de la labor filológica del humanista cordobés, con un estudio muy completo de toda su labor como traductor y comentarista.⁵

En resumen, la labor de traductor de Sepúlveda está representada en las siguientes obras:

- 1) Parvi Naturales, de Aristóteles. Bolonia. 1522.

³ *Op. cit.* p. 40.

⁴ "A note on spanish humanism: Sepúlveda and his translation of Aristotele's Politics", en Hispanic Review, vol. VIII, 1.940, pp. 339-342.

⁵ "Juan Ginés de Sepúlveda, traductor y comentarista de Aristóteles" en Revista de Filosofía t. VII n° 26 (1.946) pp. 499-536.

- 2) De ortu et interitu, de Aristóteles. Bolonia. 1.523.
- 3) De mundo, de Aristóteles. Bolonia. 1.523.
- 4) Los comentarios de Alejandro de Afrodisia a los doce libros de la Metafísica de Aristóteles. Traducción latina. Roma. 1.527.
- 5) Libri meteorum, de Aristóteles. París. 1.532.
- 6) Política, de Aristóteles. París. 1.548.
- 7) Ética, de Aristóteles.⁶

Por último, en este capítulo habría que añadir la atribución a Ginés de Sepúlveda de la traducción al castellano del diálogo satírico Palinurus, también denominado Dialogus de Felicitate et Miseria, del humanista italiano Maffeo Vegio.⁷

⁶ No se conoce ninguna edición ni se sabe si llegó a editarse. Por una carta a Martín de Oliván de 1.565 sabemos que en esa fecha ya la tenía acabada pero que, dado el gran temor de los editores castellanos a la Inquisición, estaba pensando publicarla en Venecia o en Francia. El tiempo le daría la razón a Sepúlveda. En 1.566 su obra sufrió un proceso de censura por la Inquisición, promovido por el dominico fray Juan de la Fuente y, a pesar de que el dictamen final era favorable a Sepúlveda, la obra parece que no se llegó a imprimir nunca.

⁷ CALVO KANEKO, Aurora. El diálogo satírico en el siglo XVI. J.G. de Sepúlveda y la traducción del Palinuro. The University of Michigan. 1.988.

B) DEFENSOR DE LA CULTURA CLASICA

Esta faceta de la personalidad intelectual de Sepúlveda la podemos apreciar a través de dos interesantes cartas, una dirigida a Martín de Oliván y otra a Pedro Serrano.

En la primera de ellas⁸ responde a las acusaciones que Martín de Oliván hace a la cultura griega como causante de los movimientos heréticos surgidos en Alemania, pues, como afirmaba Catón, corrompe todo aquello en lo que penetra.

Naturalmente, Sepúlveda rechaza de plano esta opinión. En primer lugar, a las palabras de Catón no hay que darles excesivo valor por los prejuicios que sentía hacia todo lo que fuese griego. La corrupción de las costumbres en Roma no surgió por la invasión cultural griega, sino por el mal uso que los romanos hicieron del largo período de paz y bienestar de que gozaron tras sus conquistas. La paz puede ser un arma de doble filo, pues puede conducir a la molicie a los espíritus menos valerosos⁹. Para evitarlo, Sepúlveda propone la actividad filosófica, que hace crecer en el hombre una inclinación natural hacia la virtud.

En consecuencia, las herejías alemanas no han surgido por el cultivo de las lenguas clásicas, sino por el mal uso que se ha hecho de ellas en manos de unas personas

⁸ ~~Opera~~. Vol. III. Libro V. Ep.II.

⁹ Vid. *infra* cap. 2.3.4.C.

imprudentes e impías. La cultura clásica no es culpable de ello.

Igitur eloquendi facultas et Graecarum latinarumque litterarum scientia honestissimis facultatibus iure optimo annumerantur.¹⁰

Por otro lado, la ausencia en Alemania de una institución como la Inquisición ha hecho que dichas herejías florecieran impunemente.

Acaba la carta con una nueva y encendida defensa de la cultura griega por haberle abierto las puertas del conocimiento no sólo de los filósofos, sino del Nuevo Testamento:

Quanquam enim litteras Graecas, quibus me a puero dedi, nihil habeo quod accusem, quin potius eis magnam habeo gratiam, quod ipsarum beneficio tum in Graecorum philosophorum libris, tum in sacris praesertim novi Testamenti litteris ita sum versatus...¹¹

La segunda carta a la que me he referido la dirige Sepúlveda a Pedro Serrano, que acaba de editar un Comentario al primer libro de la Etica de Aristóteles. La divergencia fundamental entre ambos surge porque, para Serrano, es indudable que ningún filósofo pagano ha podido lograr la salvación. Sepúlveda lo niega con los siguientes argumentos:

¹⁰ *Ibid.* p. 232.

¹¹ *Ibid.* p. 234.

La bondad y misericordia infinitas de Dios ha querido que todos los hombres de cualquier tiempo y lugar puedan salvarse:

Quarum rationum caput est nullum fuisse genus humanum cui Deus Optimus Maximus et idem clementissimus, qui vult omnes homines salvos fieri et ad veritatis agnitionem, ut Paulus ait, venire non aliquid iuris legumque praesidium praeberet, quo salvi esse possent, Deum venerando et iussis eius obsequendo.¹²

Además de la ley escrita de Moisés, Dios grabó en el alma humana la ley natural, que nos guía hacia la justicia y la virtud:

Constat autem ab orbe condito ad Christi adventum duo dumtaxat iura a Deo mortalibus esse data, unum quod moribus constaret ad normam rectae rationis, quae imago est aeternae legis mentibus hominum naturaliter consignata, directis; quod ius naturale dicitur, perpetuum et immutabile, quo mortales omnes uterentur.¹³

El cumplimiento de esa ley es, para Sepúlveda, motivo suficiente para la salvación.

La última parte de la carta es una apasionada defensa y un encendido elogio de la figura y la obra de Aristóteles, paradigma de filósofo, que en su Ética logró definir esa infusa ley natural eterna e inmutable que conduce al comportamiento humano hacia la verdad y la felicidad.

¹² Opera. Vol III. Libro VII. Ep. I.

¹³ Ibid. p. 315.

Este aspecto del humanismo de Sepúlveda coincide, en cierta medida, con el pensamiento de Erasmo, que en más de una ocasión defiende a los filósofos clásicos, especialmente a Platón, como compatibles con las ideas cristianas. Ahora bien, no he visto que llegue a defender la salvación de esos filósofos, como tan radical y evidentemente lo hace Sepúlveda.¹⁴ La cuestión, por otro lado, debió ser motivo de arduas discusiones entre los teólogos de la época. Ya incluso mucho antes que Sepúlveda, **Alonso de Cartagena** escribía:

...elocuentes oradores antiguos, los cuales, aunque no alcanzaron verdadera lumbre de fe, hobieron centella luciente de la razón natural, la cual siguiendo como guiadora, dijeron muchas cosas notables en sustancia y compuestas so muy dulce estilo, y tales que allegadas y sometidas a la fe y a las otras virtudes teologales, excitan el espíritu, animan el corazón y avivan y esfuerzan la voluntad a los actos virtuosos...¹⁵

Por su lado, **Bartolomé Carranza** afirma en el Catecismo Cristiano, editado cuatro años después de que Sepúlveda dirigiera a Pedro Serrano la carta que acabamos de comentar:

...Sócrates, Platón y Cicerón y otros hombres de esta profesión, aunque fueron hombres virtuosos, no fueron miembros de la Iglesia porque no tuvieron fe en el Redentor.¹⁶

¹⁴ Vid. Marcel Bataillon. Erasmo y España. México. 1.966. pp. 305 y ss.

¹⁵ Introducción al De Senectute. Vid. Marcelino Menéndez y Pelayo. Bibliografía hispano-latina clásica. Vol.II p. 315.

¹⁶ Catecismo Cristiano. Ed. crítica y estudio de J.I. Tellechea. Madrid. 1.972. L.9432.

C) TEOLOGO Y HUMANISTA

La tarea filológica de Sepúlveda aparece en algunos momentos enfrentada a su labor como teólogo. Fernando Núñez, el Pinciano, escribió una carta al humanista cordobés aconsejándole que se dedicara plenamente al estudio de la literatura clásica y que abandonara los quehaceres teológicos. Sepúlveda le contesta que, aunque no se ha alejado por completo de la filología, la teología es su dedicación fundamental y a la que subordina cualquier otra área del conocimiento humano:

Non igitur doctrinarum, quibus me a puero dederam, curam deposui aut magnopere remisi, sed me ita comparavi ut ceteras esse velim velut ancillas et administras theologiae, quae mores etiam, ut nostri, non modo religionem moderatur, utilissimam philosophiae partem, cui ab illis est nomen complexa.¹⁷

Además, al reproche que le hace el Pinciano de leer preferentemente a teólogos que escriben en un latín de muy escasa calidad literaria, Sepúlveda repone que, para él, siempre estará por encima el contenido de una obra sobre su expresión formal:

Quos ego, ut saepe quosdam legi, sic mihi saepius etiam legendos puto, sed ita, ut aequiore animo sin verborum artificio, quam scientia rerum cariturus.¹⁸

¹⁷ *Opera*. Vol. III. Libro III. Ep. XVI. p. 173.

¹⁸ *Ibid.* p. 174.

Pero, ¿ en cuál de las corrientes teológicas de la época se puede incluir a Sepúlveda ? Es éste un aspecto de la personalidad de Sepúlveda como teólogo que convendría destacar en este lugar y es lo que podríamos denominar su enfrentamiento con los "modernos".

En el prólogo del Democrates, una de sus obras capitales, publicada en Roma en 1.535, hallamos unas palabras muy reveladoras de lo que acabo de comentar. Sepúlveda nos dice que fueron las constantes guerras con los moros la causa de que los nobles cristianos se despreocuparan de las tareas intelectuales, pero que, lograda la paz, muchos caballeros tratan de alcanzar la gloria de sus antepasados mediante la actividad literaria o intelectual.

No obstante, observa que muchos de ellos se ven atormentados a causa de una serie de prejuicios o escrúpulos de tipo religioso:

Sed illum fuit permolestum, quod ipsorum non paucos perspexi scrupulis quibusdam religionem attingentibus sollicitari, quos mihi traxisse videbantur ex quorundam commercio, qui studio rerum novarum inflammati magnos hac memoria tumultus in Dei Ecclesia concitarunt.¹⁹

Las novedades que esos **studio rerum novarum inflammati** han tratado de conculcar en la mente de los cristianos y que Sepúlveda denuncia a continuación son dos fundamentalmente: la incompatibilidad de la milicia con la religión cristiana, idea que Sepúlveda combatirá a lo largo de la obra en

¹⁹ Opera. Vol. IV, p. 225.

cuestión, y la ilicitud moral del deseo de gloria, error que tratará de combatir en el Gonsalus, como estudiaremos en los siguientes capítulos.

Conociendo la forma de pensar de Sepúlveda no es difícil adivinar quiénes son esos causantes de **magnos hac memoria tumultus in Dei Ecclesia**. Sin duda se refiere a las corrientes de espiritualidad interior que por aquella época surgían en la Iglesia, desde los místicos a los erasmistas. Como se verá a lo largo de este trabajo, el rechazo del deseo de gloria y de honor es una constante de ambas corrientes y la crítica que les dirige Sepúlveda es durísima.

Por otro lado, algunos datos de su biografía nos revelan claramente hasta qué punto estaba alejada la sensibilidad de Sepúlveda de la de esas nuevas formas de espiritualidad: De un lado, su inmensa fortuna. Angel Losada la describe así:

Nació pobre, de familia humilde. En la universidad de Alcalá su nombre aparece en el libro de "colegiales pobres" y al morir es inmensa su fortuna, tanto que le lleva a fundar un Mayorazgo para transmitir su nombre y apellido a las generaciones sucesivas.²⁰

De otra parte, su preocupación, manifestada ya desde mucho antes de su muerte, por el epitafio de su sepultura, cuyo texto, compuesto por el mismo Sepúlveda, es sumamente laudatorio. O bien, los abundantes detalles en torno a su

²⁰ *Op. cit.*, p. 153.

enterramiento que aparecen en su testamento y que Sepúlveda desea que sea lo más suntuoso y pomposo posible.²¹

D) GINES DE SEPULVEDA, ¿"ANTI HUMANISTA"?

Henri Mechoulan, profesor del Centre National de la Recherche Scientifique de Paris, publicó en 1.974 un estudio sobre la figura de Sepúlveda y su significación intelectual en la España del siglo XVI.²²

La obra está llena de juicios de valor negativos, y a mi juicio desenfocados, sobre nuestro humanista, que concluyen en el calificativo de **antihumanista**. Sepúlveda, para Mechoulan, fue básicamente un intelectual, como diríamos hoy, "al servicio del poder", defensor del ideal de la monarquía universal y enfrentado a las nuevas corrientes de pensamiento representadas en la Reforma y el humanismo:

Pendant sa longue vie qui recouvre presque les deux règnes les plus glorieux de l'Espagne, celui de Charles Quint et celui de Philippe II, Sepúlveda s'est battu sur tous les terrains pour défendre des positions philosophiques que les assauts de l'humanisme et de la Réforme rendaient de plus en plus difficiles à tenir.

²¹ Vid. Angel Losada. Op. cit. pp. 129 y 130.

²² MECHOULAN, Henri. L'antihumanisme de J.G. de Sepúlveda (Étude critique du Democrates primus). Paris. 1.974.

L'humanisme de la Renaissance, qui fut une véritable révolution intellectuelle, morale et politique, ainsi que la Réforme, contrariaient les intérêts fondamentaux de l'Espagne qui avait à remplir encore la totalité de la mission divine dont elle se croyait investie: la monarchie universelle.

L'enjeu n'était pas mince. L'accomplissement de cette mission providentielle ne pouvait tolérer le changement et le progrès.²³

Por otro lado, Mechoulan se opone a J.A. Maravall, que en su obra Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento (Madrid, 1.960) calificaba como moderna la actitud de Sepúlveda al separar el plano religioso y el mundano:

Nous reconnaitrons volontiers avec J.A. Maravall que Sepúlveda, en mariant des impératifs culturels, des raisons de tactique, de pouvoir, de richesse, appartient bien à son siècle. Mais la séparation authentique des deux domaines cités plus haut ne se réalise pas dans son oeuvre, loin de là. Elle appartient en propre à Machiavel, car Sepúlveda, avant d'être aristotélicien, est fondamentalement un catholique orthodoxe, qui met au service de la mission impériale espagnole toutes les ressources de la théologie et de la philosophie.²⁴

Cualquiera que haya leído los últimos capítulos del Gonsalus, especialmente el XXXIII, difícilmente podrá dudar

²³ Ibid. p. 10.

²⁴ Ibid. p. 77.

de la clara separación que establece Sepúlveda entre la esfera civil y la religiosa.²⁵

Centrándonos en el tema que estudiamos, el debate sobre la licitud moral del deseo de gloria, el juicio que expone Mechoulan sobre la postura favorable de Sepúlveda resulta, a nuestro juicio, totalmente erróneo:

Si Sepúlveda éprouve le besoin de justifier cet appétit de gloria, c'est qu'il est en retard sur son temps, ou qu'il n'est que le contemporain des idéaux de sa société, ce qui revient au même. D'autres penseurs réfutent déjà ces valeurs périmées. Si l'homme de la Renaissance tente de se récupérer, après avoir été longtemps perdu en Dieu, ce n'est certes pas pour placer son bonheur dans l'approbation d'autrui, fût-il même l'un des siens en aristocratie. D'autre part, la honra-gloria est-elle bien compatible avec les préceptes chrétiens ? Les hommes nouveaux en doutent fortement. Erasme, Vives et, sur un autre plan, Th. More, font peu de cas des fringales de renommée que veut valoriser Sepúlveda.²⁶

Según el hispanista francés, Sepúlveda, al defender el deseo de gloria, trata de reivindicar un **valeur périmé** rechazado por los **hommes nouveaux** como Erasmo, Vives o Moro. En cambio, la conclusión que se puede extraer de esta tesis es justamente la contraria: la negación del afán de gloria como móvil de las acciones humanas es, durante todo el siglo XVI, un lugar común en el pensamiento de los principales humanistas y, en este aspecto, coinciden con la postura

²⁵ Vid. *infra* cap. 2.3.6.B

²⁶ *Ibid.* pp. 162-163.

tradicional de la Iglesia. Así pues, en esta cuestión poco tienen de **nouveaux**.

Por el contrario, Sepúlveda se enfrenta sin reparos a este estado de opinión y, desde una postura plenamente humanística, retomando las ideas de clásicos como Aristóteles y Cicerón, realiza una apología del deseo de gloria que, en el ambiente ideológico de la España del siglo XVI, debió resultar algo plenamente renovador.

EL GONSALUS SIVE
DE APPETENDA GLORIA DIALOGUS

2 . 1

EL PRAEFATIO

A) DEDICATORIA

La obra está dedicada a Luis Fernández de Córdoba y a su esposa Elvira, duques de Sessa. Este hecho explica, en parte, que Sepúlveda haya dado el título de Gonsalus a su diálogo, pues fue precisamente D. Gonzalo de Córdoba el personaje al que los Reyes Católicos concedieron en 1.507 el título de duque de Sessa. A su muerte, ocurrida en 1.516, pasó a su hija Elvira, que casó con Luis Fernández de Córdoba y son ambos los destinatarios de la dedicatoria de Sepúlveda.

A juzgar por las primeras palabras de la presentación,

Cum nuper inducias, dum se calores aestivi remittunt, cum studiis severioribus pactus, quae convertendis e Graeco in Latinum exponendisque Aristotelis quibusdam de naturali philosophia scriptis impendebam,...¹

¹ Opera. Vol.IV p. 185 . Todas las referencias al texto están basadas en la edición de la obra completa de Sepúlveda realizada por la Real Academia de la Historia en Madrid en 1.780. (Para conocer las circunstancias en torno a esta magna tarea puede consultarse el trabajo de Luis Gil Fernández "Una labor de equipo: la Editio Matritensis de Juan Ginés de Sepúlveda" en Cuadernos de Filología Clásica 3, 1.975, pp. 93-129. Recogido también en el volumen Estudios de humanismo y tradición clásica, Madrid.1.984. pp. 127-162.) El Gonsalus se halla en el Vol.IV pp. 185-220.

la obra pudo haberse redactado durante el verano de 1.523, después de su salida del Colegio de San Clemente de Bolonia, aprovechando una pequeña interrupción en su labor de traductor y comentarista de las obras de Aristóteles.

Por esta época ya contaba Sepúlveda con la protección de una familia aristocrática española, a la que dedica en agradecimiento el diálogo que comentamos.

B) LOS ESPAÑOLES Y EL DESEO DE GLORIA

El tema que se propone tratar, la licitud moral del deseo de gloria, era, según el mismo Sepúlveda nos confiesa, muy debatido en los círculos que frecuentaba:

*Coepi mecum sermonem de gloria altius repetere, quem fere multis in ore esse animadverteram, et in quo paucis ante diebus a quibusdam meis familiaribus neque imprudentibus neque ineruditis hominibus nonnumquam dissenseram.*²

Parte nuestro autor de la constatación de un hecho indiscutible: los españoles son un pueblo ávido de gloria, pero que se ha despreocupado a lo largo de la historia por dejar constancia en la literatura de sus hazañas:

² *Ibid.*

...dum admoniti Hispanorum ingenio, qui prae ceteris mortalibus, ut sunt, sic esse gloriae studiosissimi creduntur, eam mentionem frequenter usurparemus.³

Este hecho lo explica Sepúlveda por dos posibles motivos: la escasez de escritores o la negligencia de la nobleza castellana, que se ha ocupado únicamente de las tareas guerreras, olvidando casi por completo las intelectuales:

Nunc enim praeclara a nostris olim edita facinora tanta oblivione obruta sunt scriptorum inopia, ut tamquam nulla fuerint, ignorata sileantur: praeter admodum pauca, quae vix cum fide ad nostram notitiam transmissa sunt: quod non facile dixerim scriptorumne incuria factum sit, an principum culpa, qui gloriam bellicam affectantes, litteras litterarumque studiosos negligebant.⁴

En el Praefatio del Democrates primus repite Sepúlveda este mismo argumento, pero añade que la paz conseguida por los Reyes Católicos está logrando que muchos jóvenes de la nobleza busquen la gloria a través de las letras:

Prius enim rarissimum erat hispanum hominem illustri loco natum videre, qui vel litteras latinas didicisset: credo propter bella, quae iam olim a nostris intra Hispaniam ipsam cum Christianae religionis hostibus paene continenter gerebantur. Nam studia doctrinarum pacis otia fere perseguuntur: sed postquam haec optimorum religiosorumque Principum Fernandi et Isabellae virtute

³ Ibid.

⁴ Ibid. p. 186

et sapientia data nobis est et confirmata, hostibus partim subjugatis, partim etiam deletis, in dies, ut video, frequentiores adolescentes ex nobilitate existunt, qui contentur bellicam maiorum laudem quoque doctrinae more veterum Romanorum cumulare.⁵

Este tipo de reflexiones poseen, como vamos a ver, una larga tradición:

Cicerón afirmaba que la existencia de buenos escritores hace que unos pueblos, como los griegos, parezcan más gloriosos que los romanos, sólo por el hecho de que sus gestas han sido más difundidas:

Nam, si quis minorem gloriae fructum putat ex Graecis versibus percipi quam ex Latinis, vehementer errat, propterea quod Graeca leguntur in omnibus fere gentibus, Latina suis finibus exiguas sane continentur. Quare, si res eae quas gessimus orbis terrae regionibus definiuntur, cupere debemus, quo manus nostrorum et tela pervenerint, eodem gloriam famamque penetrare, quod cum ipsis populis de quorum rebus scribitur haec ampla sunt, tum iis certe qui de vita gloriae causa dimicant hoc maximum et periculorum incitamentum est et laborum.

Quam multos scriptores rerum suarum magnus ille Alexander secum habuisse dicitur! Atque is tamen, cum in Sigeo ad Achillis tumulum adstitisset: O fortunate, inquit, adulescens, qui tuae virtutis Homerum praeconem inveneris!⁶

⁵ El Democrates primus fue editado en Roma en 1.535. Vid. Opera. Vol. IV. p. 225. Por otro lado, las palabras de Sepúlveda recuerdan a las del Prólogo de la Gramática Castellana de Nebrija ("Después de los enemigos de nuestra fe vencidos por guerra e fuerza de armas (...) no queda ya otra cosa sino que florezcan las artes de la paz.") y parecen confirmar su carácter premonitorio.

⁶ Pro Archia X, 23-24.

La célebre anécdota de Alejandro junto a la tumba de Aquiles que menciona Cicerón también es recordada por Sepúlveda:

At vero id quam longe abhorreat a summorum imperatorum institutis, nemo valeat dubitare, qui meminerit, Alexander Macedo, cum in Sigaeum venisset ad Achillis sepulcrum, quibus verbis honorem habuerit Homero.⁷

La causa de esta situación la explica el mismo Cicerón por la mayor consideración social de que gozaba en Grecia la labor del literato, plasmada en el célebre *honos alit artes*, sobre el que volveremos en más de una ocasión.⁸

En cambio, para Salustio la explicación es muy distinta: es la fortuna, el destino, el que ha configurado el carácter romano de manera diferente al griego. Los romanos prefieren que otros pueblos ensalcen sus hazañas, en lugar de ensalzar él mismo las de los demás:

Sed profecto fortuna in omni re dominatur; ea res cunctas ex lubidine magis quam ex vero celebrat obscuratque. Atheniensium res gestae, sicut ego aestumo, satis amplae magnificaeque fuere, verum aliquanto minores tamen quam fama feruntur. Sed quia provenere ibi scriptorum magna ingenia, per terrarum orbem Atheniensium facta pro maxumis celebrantur. Ita eorum qui fecere virtus tanta habetur, quantum eam verbis potuere extollere praeclara ingenia. At populo romano nunquam ea copia fuit, quia prudentissimus quisque maxime

⁷ Op. cit. p. 186. Sobre la difusión de este *exemplum* en la literatura europea medieval a partir del *Pro Archia*, véase M.R. Lida *La idea de la fama...* p. 31, nota 2 y *La tradición clásica...* p. 184, nota 17.

⁸ Vid. *infra* cap. 2.3.2.D

negotiosus erat, ingenium nemo sine corpore exercebat, optumus quisque facere quam dicere, sua ab aliis bene facta laudari quam ipse aliorum narrare malebat.⁹

La misma idea la hallamos en Horacio:

Grais ingenium, Grais dedit ore rotundo
Musa loqui, praeter laudem nullius avaris.
Romani pueri longis rationibus assem
discunt in partis centum diducere.¹⁰

Curiosamente, muchos siglos después, Nebrija atribuirá a los italianos esa misma característica que Horacio achacaba a los griegos, al afirmar que "de nada son más codiciosos que de gloria".¹¹

Erasmus difiere del juicio de Nebrija. Para él, todos los pueblos tienden a vanagloriarse de algo. Los italianos, de su cultura literaria:

Itali bonas litteras et eloquentiam asserant. Atque hoc nomine sibi suavissime blandiantur omnes, quod soli mortalium barbari non sint. Quo quidem in genere felicitatis Romani primas tenent, ac veterem illam Romam adhuc iucundissime somniant.¹²

⁹ De Catilinae coniuratione, VIII.

¹⁰ De arte poetica, vv. 323-326.

¹¹ Citado por O. di Camillo, *op. cit.* p. 292.

¹² Stultitiae laus, XLIII.

Los españoles, de su gloria militar:

Hispani bellicam gloriam nulli concedunt.¹³

Así pues, en esta cuestión coinciden Erasmo y Ginés de Sepúlveda.

En cuanto al desinterés de los españoles por dejar constancia escrita de sus hazañas, también existía una larga tradición en distintas obras castellanas de los siglos XIV y XV. En el prólogo de la Crónica de Enrique IV, obra de Diego Enríquez del Castillo (B.A.E. t. 70 p. 99), se puede leer:

E si los altos ingenios de los escritores, la viva luz de sus renglones e la dulzura de su estilo hicieron loables a los griegos e notables a los romanos, cuya perdurable fama ni el pincel de los pintores, ni el martillo de los plateros, ni el hierro de los sculpidores pudieran hacer inmortal si la heroica pluma de aquellos olvidada la dexara, no menos el resplandor de nuestros invictísimos godos, la pujanza de su grandeza e la excelencia de sus obras merecen alcanzar memoria.(...) Mas como entre aquellos haya sido más cierto el efecto belicoso e la costumbre de la guerra que el estilo del hablar, más de continuo fatigaron sus manos en el uso de las armas, mayor deleite sintieron en el menear de las espadas que en el rodear de la pluma. E así, menospreciando lo uno que famoso nombre les diera, e anteponiendo lo otro que sangrienta muerte traía, dieron exercicio a sus fuerzas e adurmieron sus memorias.

¹³ Ibid.

Fernán Pérez de Guzmán afirma:

Non quedó España callada
e muda en las istorias
por defectos de vitorias
nin de virtudes menguada,
mas porque non fue dotada
de tan alto pregonero
como fue Grecia de Omero
en la famosa Iliada.
Tanto son más ensalzados
los varones excelentes,
quanto de los diligentes
sabios fueron más notados;
e tanto más obligados
somos a los coronistas
quanto de las sus conquistas
nos fazen más avisados.
España non careció
de quien vertudes usase,
mas menguó et fallesció
en ella quien las notase;
para que bien se igualase,
devían ser los cavalleros
de España, e los Omeros
de Grecia que los loase.¹⁴

La misma queja por la falta de autores que celebren las gestas de los españoles la pronuncia **Juan de Mena**:

¹⁴ Lores de los claros varones de España, Estrofas 11-13. N.B.A.E. Vol. 19, t. I p. 707

Las grandes fazañas de nuestros mayores,
la mucha costancia de quien los más ama,
yaze en tinieblas dormida su fama,
dañada de olvido por falta de autores.¹⁵

Treinta y cuatro años después de la aparición en Roma del Gonsalus, publicó en París **Sebastián Fox Morcillo** su diálogo De Historiae institutione cuya finalidad es la definición de la historia como género literario. En sus primeras páginas también hallamos unas reflexiones muy semejantes a las expresadas por Sepúlveda. La ocasión para la disertación de Fox se la brinda un extranjero que le pregunta por la causa de la gran escasez de historiadores existente en España. El humanista sevillano apunta en su detallada repuesta las siguientes causas:

La falta de preparación literaria de los historiadores:

Quippe cum autorum plaerique vel negligentes ornatum veritate solum contenti fuissent, vel quod indocti atque ignari artis, se temere ad scribendum contulissent.¹⁶

Las continuas guerras externas e internas:

Quinetiam nostros dixi, cum alias, tum hac aetate multis atque gravissimis bellis et intestinis et externis implicatos.¹⁷

¹⁵ Laberinto de fortuna. Estrofa IV e-h (vv. 29-32)

¹⁶ De historiae institutione. Paris (apud Martinum Iuvenem). 1557. p.4

¹⁷ Ibid.

La ausencia de recompensas para los hombres de letras. Sólo estaban bien vistos los picapleitos y charlatanes:

*Tum pauca nullaque fere doctis hominibus praemia fuisse antehac proposita, nisi leguleis quibusdam ac rabulis forensibus.*¹⁸

El temperamento español, orgulloso y poco propenso al estudio, que prefiere buscar los honores y las riquezas:

*Nostra item ingenia natura elata et fervida, studiorum laborem nequaquam diu ferre quin sese relictis litteris, ad ambitionem, divitias honoresque quarendos statim convertant.*¹⁹

Por último, Fox Morcillo apunta los mismos motivos esgrimidos por Sepúlveda: la incultura y las guerras , que habían llevado a las artes a un estado de total abandono. Aunque éstas empiezan a ser reconstruídas, Fox opina que ese progreso es lento debido a que el carácter español es **tenax** y le cuesta mucho admitir los cambios, lo que no sucede entre otros pueblos:

Quinetiam perturbatione et ignorantia hominum barbarorum omnes artes foedatas incultasque hucusque sicuti ubique apud nostros fuisse, nisi quod nostra memoria paulatim restitui et coli coeptae sint, ut iam pene ad extremam perfectionem adductae videantur; nostros vero qui semper caeteris nationibus institutorum antiquorum

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

extiterint tenaciores, sic illas nunc etiam artes retinere, ut in
barbaro illo atque horrido saeculo accepissent.²⁰

C) FORMA DIALOGADA Y "CICERONIANISMO" DE SEPULVEDA

En otro lugar del prólogo Sepúlveda nos presenta a los personajes del diálogo: Gonzalo Fernández de Córdoba, que llevará la mayor parte del peso del diálogo y a través del cual el autor irá transmitiendo sus opiniones sobre el tema de la gloria. Junto a él, otros dos miembros de la familia de Córdoba, Jacobo y Luis, el duque de Sessa, a quien ya hemos visto que iba dedicada la obra. Por último, también aparece un amigo de ambos, Pedro.

Al haber escogido la forma de diálogo, Sepúlveda, como él mismo nos confiesa, no ha hecho sino seguir los principios de su maestro, Cicerón:

Quare, cum genus hoc sermonum (quod Cicero doctissime, ut cetera, dixit) positum in hominum veterum auctoritate, et eorum illustrium, plus nescio quo pacto habeat gravitatis.²¹

²⁰ *Ibid.* p. 5

²¹ *Op. cit.* p. 185.

Años más tarde, en una carta dirigida a Sebastián León, volverá a manifestar que su estilo literario ideal es el de Cicerón, al que siempre ha tratado de imitar:

Quod scribis, tibi esse in animo meis monitis parere, qui te peramanter hortatus sum, ut in studiis litterarum stilique ratione tibi optimum quemque, id est, Ciceronem Ciceronisque aequales ad imitandum proponeres, consilium tuum, cum ex meo manet, non possum non probare.²²

Por contra, critica a los **recentiores**, que sólo buscan **novissima**:

...istis recentioribus, quibus levi et praepostero consilio novissima quaeque maxime placent.²³

Estas afirmaciones nos llevan a que digamos unas palabras sobre el **ciceronianismo** de Sepúlveda, siguiendo las opiniones expuestas en este sentido por Menéndez Pelayo.²⁴

Según el insigne polígrafo, el **ciceronianismo** consiste en la búsqueda de un estilo literario que imite conscientemente a Cicerón. Este término puede aplicarse, en sentido amplio, a toda la prosa latina desde los Padres de la Iglesia del siglo IV hasta la escolástica del siglo XII. Pero, más concretamente, alude a un movimiento literario

²² Opera. Vol.III. Libro III. Ep. XI, p. 167.

²³ Ibid.

²⁴ MENENDEZ PELAYO, Marcelino. Apuntes sobre el ciceronianismo en España y sobre la influencia de Cicerón en la prosa latina de los humanistas españoles. En Bibliografía hispano-latina clásica. Santander. 1.950. Vol.III. pp. 177-271

surgido en Italia en el siglo XIV y que se desarrolla especialmente en las dos centurias posteriores.

La primera y gran figura del movimiento sería Petrarca, al que seguirían Leonardo Aretino, Poggio, Eneas Silvio, Lorenzo Valla, Bembo , etc...²⁵ En España el gran representante de esa corriente sería precisamente Juan Ginés de Sepúlveda, además de Vives, los hermanos Vergara, etc...

Erasmus, en su conocido Ciceronianus sive de optimo genere dicendi, publicado en 1.528, criticó los excesos de todos esos ciceronianos, especialmente de los italianos. En cuanto a los españoles, elogia a Sepúlveda, joven al que augura un gran porvenir, y silencia a Vives, hecho que extraña a Menéndez Pelayo y que pone de manifiesto las no muy buenas relaciones entre ambos humanistas.

²⁵ L.D. Reynolds y N.G. Wilson (Copistas y filólogos, Madrid. 1.986. Especialmente, pp. 186 y 214) estudian la oposición de Poliziano al ciceronianismo de Valla y cómo a mediados del siglo XVI empezó a decaer el movimiento.

CONCLUSIONES

- 1) Sepúlveda se lamenta de que las gestas militares de los españoles no hayan tenido su reflejo en la literatura, bien por negligencia o bien por escasez de autores. Es éste un tópico que aparece ya en la antigüedad (Cicerón y Salustio), renace en la literatura castellana de los siglos XIV y XV y es motivo de reflexión de los humanistas del XVI, bien en alusiones más o menos breves (Erasmus), o bien en disertaciones más extensas (Fox Morcillo).

- 2) Sepúlveda confiesa su voluntad de imitar la forma dialogada de las obras filosóficas de Cicerón. Este "ciceronianismo", adquirido probablemente en sus años de estancia en Italia y manifestado ya abiertamente en una de sus primeras obras, el Gonsalus, habría de ser una característica fundamental de su estilo, hasta el punto de que Menéndez Pelayo lo considerase el principal representante en España de dicho movimiento.

PRIMERA PARTE (I - XVIII)

De los treinta y siete capítulos de que consta el diálogo, según la división introducida en la edición de la Real Academia de la Historia de 1.780 que manejamos, se puede establecer una clara clasificación en dos partes bien diferenciadas: del I al XVIII y del XIX al final.

Esta primera parte del diálogo se distingue por su carácter marcadamente retórico más que ideológico. Hay pocas ideas, pero infinidad de nombres, anécdotas, referencias laudatorias, etc... En cambio, en la segunda, como veremos, se halla el núcleo temático de la obra.

Dentro de los dieciocho capítulos que la componen, podemos, a su vez, hacer una subdivisión:

Del I al VIII los contertulios rememoran algunas hazañas de los caballeros cristianos en la lucha con los moros, que llevan a Gonzalo a afirmar que la gloria que se alcanza tras una gesta militar es un bien que, para alcanzarlo, merece la pena arriesgar la vida. Al oír estas palabras, Jacobo le pide que exponga sus ideas sobre la gloria, a lo que Gonzalo accede.

Desde el capítulo IX empieza su disertación Gonzalo con una primera idea básica: los hombres practicamos la virtud buscando el premio de la gloria y, por ello, los estados

deben fomentar ese sentimiento reconociendo públicamente las acciones más valerosas de sus ciudadanos. A continuación enumera una larga serie de ejemplos de personajes que, movidos por el deseo de gloria, se han destacado ante los demás por su valor en la guerra, por su labor literaria, por su sentido de la justicia, por su templanza o por su generosidad. Se cierra esta primera parte con un cálido elogio de la figura humana de Gonzalo por parte de Jacobo.

A) LOS "EXEMPLA"

Desde el punto de vista de los procedimientos literarios, el hecho más relevante de todos estos capítulos - y, que, aunque en menor grado, tampoco faltará en la segunda parte del diálogo -es, sin duda, el uso constante y abundante de **exempla** para demostrar las ideas que se exponen.

La evocación de un personaje o de una acción relevantes para reforzar con datos concretos de la realidad aquellos principios que se trata de demostrar fue, ya desde la antigüedad, un recurso muy utilizado en la literatura y recomendado por los teóricos de la oratoria.

Quintiliano lo define de la siguiente manera:

Potentissimum autem est inter ea quae sunt huius generis, quod proprie vocamus exemplum, id est rei gestae aut ut gestae utilis ad persuadendum id quod intenderis commemoratio.¹

En otro lugar habla de la necesidad de que el orador utilice esos **exempla**:

In primis vero abundare debet orator exemplorum copia cum veterum, tum etiam novorum, adeo ut non ea modo, quae conscripta sunt historiis aut sermonibus velut per manus tradita, quaeque cotidie aguntur, debeat nosse, verum ne ea quidem, quae sunt a clarioribus poetis ficta, negligere (...) Sciat ergo quam plurima.²

La misma recomendación la hallamos en **Cicerón**:

Tenenda praeterea est omnis antiquitas exemplorumque vis, neque legum ac iuris civilis scientia neglegenda est.³

En consecuencia, **Valerio Máximo** compuso su Factorum et dictorum memorabilium libri novem, a modo de gran repertorio de **exempla** y para uso en las escuelas de retórica.

E.R. Curtius estudió el uso del **exemplum** en la literatura medieval y cómo se llegó a fijar un canon de personajes del mundo clásico, prototipo cada uno de ellos de

¹ Institutio oratoria V, XI

² Ibid. XII, IV

³ De oratore I, 18

una virtud o de un pecado y que todo poeta culto de la época debía conocer y dominar.⁴

Petrarca se sirvió constantemente de **exempla** para componer sus obras históricas, especialmente los Rerum memorandarum libri, cuya fuente principal es Valerio Máximo. No obstante, **Francisco Rico**, en la introducción a la edición de las obras en prosa del humanista italiano⁵, resaltó un hecho importante que, como veremos, se vuelve a dar en la obra de Ginés de Sepúlveda: el empleo, junto a **exempla** de la antigüedad, de otros **exempla moderna**, contemporáneos del propio Petrarca.

El propio **Sepúlveda**, en una carta a Martín de Oliván de la que ya nos hemos ocupado, afirma que el recuerdo de las acciones ejemplares de los antepasados es un gran acicate para la práctica de la virtud:

At viris probis et honestatis amatoribus, quis sanus neget plurimum esse adiumenti ad colendas virtutes, tum in paterna maiorumque virtute et gloria, tum in rerum optimarum scientia? Cum haec virtutis viam ostendat, illae ad ingrediendum domesticis exemplis adhortentur.⁶

Por otro lado, en el prólogo del Gonsalus se lamenta de tener que recurrir a **exempla externa** por haberse

⁴ Op. cit. pp. 94 y ss.

⁵ PETRARCA. Obras. Prosa. Madrid. 1.984.

⁶ Opera. Vol. III. Libro V. Ep. II, p. 233

despreocupado los españoles de dejar constancia escrita de sus gestas, no por ausencia de éstas:

Quod officium si maioribus nostris in singulis aetatibus curae fuisset, parum fortasse in explicandis virtutibus externa exempla requireremus.⁷

La utilización de los **exempla** de la antigüedad era una cuestión que excedía del mero marco de la preceptiva literaria para entrar de lleno en el plano de la disputa moral.

Lorenzo Valla, en De vero falsoque bono, obra que Sepúlveda, aunque sin citarla, debió tener muy presente en la composición del Gonsalus y sobre la que volveremos en repetidas ocasiones, rechaza el valor moral de casi todos los **exempla** de la literatura clásica presentados habitualmente como paradigmas de patriotismo. Según él, todos los personajes que han realizado grandes acciones por la patria lo han hecho guiados por alguna recompensa:

Hoc dixisse satis est: universos ad preclare de patria merendum aliquo premio fuisse evocatos.⁸

Por ello, rechaza la supuesta ejemplaridad de Catón y de Escipión, de Lucrecia cuyo suicidio fue consecuencia

⁷ Op. cit. p. 186

⁸ VALLA, Lorenzo. De vero falsoque bono. Libro II, VIII, 1. Ed. Maristella de Panizza Lorch. Bari. 1.970. p.

únicamente del miedo al qué dirán las otras mujeres, de Mucio Escévola, de Decio, de Régulo, etc...

Erasmus, en la Institutio principis christiani, obra editada por primera vez en Basilea en 1.516 y dedicada al príncipe D. Carlos, previene a los preceptores del príncipe cristiano sobre lo impropio de proponer a éste como modelos a seguir a los grandes personajes de la antigüedad:

Alioqui quid fingi possit insanius, quam hominem Christi sacramentis initiatum, Alexandrum, Julium aut Xerxem sibi proponere, quorum vitam incessunt etiam ethnici scriptores, si quibus iudicium fuit paulo sanius? A quibus ut superari turpissimum est, si quid recte gesserunt, ita totos imitari velle Christianum Principem, extremae dementiae sit.⁹

Los **exempla** de la antigüedad también eran muy tenidos en cuenta en el terreno de la predicación. Fray Agustín Salucio, dominico que vivió entre 1.523 y 1.601 y que alcanzó enorme fama como predicador, compuso unos Avisos para los predicadores del Santo Evangelio que reúnen un doble valor: el teórico, como manual de composición de un buen sermón, y el histórico, por la cantidad de datos sobre los predicadores del siglo XVI y sus costumbres.

Al tratar de la materia sobre la que ha de versar todo sermón, afirma:

⁹ Opera omnia. Leyden. 1.703-1.706. Vol.IV. p. 588

Las historias que tenemos de nuestros reinos, pues no son para ignorarse más que las de los romanos y griegos, si supo lo que dijo quien afirmó que no fueron menores que los del Africano los hechos del Cid.¹⁰

Más adelante, hablando de la manera en que se ha de predicar y, concretamente, de cómo debe ser el exordio de todo sermón, desaconseja el uso de ejemplos de la literatura clásica con unas palabras llenas de humor:

También, y más, se ha de mirar en que no sea profano o con alguna nota de vanidad este exordio. Profanos llamo yo a los que comienzan por alguna fábula o novela tomada del paganismo; o, si es historia, la dicen con gran suntuosidad de palabra, como si dijésemos: "La ínclita Reina y en todo valerosa Semíramis, cuyas aventajadas proezas condenaron a perpetuo silencio las bocas de aquellos claros oradores de sus tiempos, para que no osasen hablar de los hechos que no podían igualar con palabras, etc..." "Solía el celebrado Apeles en las más acabadas de sus obras y que, con gran ventaja, dejaban tras sí las que hasta sus tiempos los otros artistas habían obrado, etc..." "Sentencia fue de Epicteto, filósofo entre los estoicos aventajado, y aunque de fortuna servil, pero de espíritu libre y en todo atinado, etc..." "Acuérdome haber leído en aquella obra llamada *Symposion*, en que el gran filósofo Platón dio muestras de lo que tan soberano ingenio, como era el suyo, pudo hacer cuando le puso espuelas el cuidado, etc..."¹¹

¹⁰ SALUCIO, Fr. Agustín, O.P. Avisos para los predicadores del Santo Evangelio. Ed. Alvaro Huerga. Barcelona. 1.959. p. 146

¹¹ *Ibid.* p. 201

El predicador ha de vencer la tentación de mostrarse ante el auditorio **humanista y leído** y servirse con sumo cuidado de los ejemplos de la antigüedad:

Por estos y por semejantes modos convendrá usar de las sentencias o ejemplos o documentos o doctrinas de los paganos como de las vajillas y joyas de los egipcios, tomadas de ellos como de injustos poseedores, con más moderación de la que algunos usan por mostrarse **humanistas y leídos**, o porque se les quedó muy fijo en la memoria lo que estudiando gramática tomaron de coro, o porque hay ingenios que no pueden perder la golosina de las ollas y legumbres de Egipto, aunque tengan el sabrosísimo y lindísimo maná delante de los ojos en tanta copia.¹²

B) DESARROLLO TEMATICO

a) Presentación de personajes y tema (I-VIII)

El diálogo entre los tres contertulios se produce al llegar a Córdoba Gonzalo, una vez acabada la guerra en Nápoles. Jacobo se felicita de que, por fin, los españoles hayan logrado expulsar a los moros de la península y, así, confirmar la opinión general existente sobre su gran gloria militar. Gonzalo le da la razón, pero advirtiéndole que jamás se debe despreciar al enemigo:

¹² Ibid. p. 202

Sed numquam Gallos contemsi; numquam Italos parvi feci; Germanorum virtutem semper probavi. Nam Granatenses (etsi Mahumetaeos) quos spernamus, nihil est, nisi velimus Hispanos contemnere...¹³

A continuación enumera una larga lista de personajes de la nobleza que se distinguieron en diversas acciones bélicas: D. Rodrigo, marqués de Cádiz, su hermano D. Manuel, el duque de Medina Sidonia, D. Bernardino Velasco, condestable de Castilla, D. Pedro Manrique, duque de Nájera, Jacobo López Pacheco, marqués de Villena, el marqués de Camarasa, etc...

Esta lista de **exempla moderna**, siguiendo la costumbre que, como vimos, había iniciado Petrarca, viene a ser una demostración de la valentía en la guerra de los nobles hispanos:

Sic enim mihi persuadeo, nulla post hominum memoriam aetate tot simul principes viros fortissimos, strenuos et ad bella gerenda natos, Hispaniam virorum alioquin feracissimam protulisse.¹⁴

La mención al valor del padre de Pedro por parte de Gonzalo hace que el ánimo de aquél se vea dominado por la tristeza y la melancolía ante el recuerdo de su difunto padre. Gonzalo trata de animarlo y le dice que no debe lamentarse porque con su muerte alcanzó una gloria inmortal, al igual que le sucediera a Escipión, ejemplo moral para gran número de escritores romanos al preferir una muerte gloriosa a una vida ignominiosa.

¹³ *Op. cit.* p. 187

¹⁴ *Ibid.* p. 188

Pedro se muestra en desacuerdo con las palabras de Gonzalo y afirma que habría deseado que su padre hubiese actuado como Varrón que, aunque huyó del combate, fue alabado por sus compatriotas. Gonzalo rechaza tajantemente esta objeción de Pedro citando como **exemplum in contrarium** a Demóstenes que, al ser censurado por haber huído del combate, respondió cínicamente que "vir fugiens iterum pugnabit".

Además, añade un encendido elogio de la gloria al afirmar que el padre de Pedro ha logrado con su muerte el mayor de los bienes que puede conseguir una persona:

...quem ad vitam cum beatis degendam credimus evolasse, quique inter homines illa morte inmortalem gloriam est consecutus, qua gloria nihil potius, nihil optabilius esse debet homini liberaliter instituto.¹⁵

Al oír estas palabras, Jacobo pide a Gonzalo que exponga sus opiniones sobre la cuestión de la gloria, a lo que éste en un principio se muestra renuente.

b) Los estados deben glorificar a los ciudadanos más destacados (IX-XI)

Gonzalo accede por fin a la solicitud de sus contertulios. Afirma que su discurso estará basado en la

¹⁵ *Ibid.* p. 192

experiencia y en el sentido común y no será farragoso como el de los filósofos. Añade un toque de modestia al afirmar "Agam enim mea, id est, rudi et inculta Minerva".¹⁶

Empieza su argumentación indicando que los estados que han establecido la gloria como premio para las buenas acciones de sus ciudadanos siempre han sido los que más han progresado. En cambio, aquellos que la han sustituido por el odio o por cualquier otra pasión han acabado desapareciendo:

Qui cum praesentia et preterita tempora animo complector, optima quaeque regna et clarissimas respublicas non aliorum opera vel initio conditas vel deinde auctas esse video, quam illorum qui sibi suorum laborum praemium solam gloriam proponebant; contra vero ab iis labefactas et funditus eversas, quibus odium vel cupiditas aliave libido, quam gloria et existimatio fuit antiquior.¹⁷

Este razonamiento ya lo hallamos en **Aristóteles**. Hablando del valor, afirma:

δοκοῦσιν γὰρ ὑπομένειν τοὺς κινδύνους οἱ πολῖται διὰ τὰ ἐκ τῶν νόμων ἐπιτίμια καὶ τὰ ὀνειδέη καὶ διὰ τὰς τιμὰς· καὶ διὰ τοῦτο ἀνδρεϊότατοι δοκοῦσιν εἶναι παρ' οἷς οἱ δειλοὶ ἄτιμοι καὶ οἱ ἀνδρεῖοι ἔντιμοι.¹⁸

¹⁶ Ibid. p. 194. Posiblemente tuviese presentes Sepúlveda las palabras de Lelio en De amicicia V,19 ("Agamus igitur pingui Minerva, ut aiunt.")

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Etica a Nicómaco 1.116 a

Las mismas ideas las volvemos a encontrar en el tratado De Republica de Cicerón y, aunque Sepúlveda no pudo conocer el texto completo de la obra, algunos fragmentos de la misma que aluden al tema están citados por San Agustín en De civitate Dei. Por ejemplo, la necesidad de que los dirigentes estén motivados por el deseo de gloria:

*Principem civitatis gloria esse alendum et tam diu stare
republicam quam diu ab omnibus honor principi exhiberetur.*¹⁹

El deseo de gloria como motor del progreso social también aparece en la obra de Salustio. Al desaparecer la monarquía, la libertad y el afán de gloria son los causantes del auge de Roma:

*Sed civitas incredibile memoratu est, adeptas libertate, quantum
brevis creverit: tanta cupido gloriae incesserat.*²⁰

Erasmus, en la Institutio principis christiani, afirma que, aunque la virtud debe ser practicada por sí misma, las leyes deben fomentar la virtud proponiendo recompensas para las buenas acciones y castigos para las malas. Además, distingue entre **qui generoso sunt animo**, cuya motivación es esencialmente el honor, la gloria, y los **sordidiore animo**, movidos por el dinero. A ambos deberá estimular la ley para que actúen rectamente:

¹⁹ De Republica V, 7 y De civitate Dei V, 13

²⁰ De Catilinae coniuratione, VII,3

Quamquam autem egregii cives est vel nullo proposito praemio, quod optimum est, sequi, tamen expedit huiusmodi illectamentis, rudium adhuc civium animos ad honesti studium inflammare. Qui generoso sunt animo, honore magis capiuntur; qui sordidiore, lucro quoque ducuntur. Omnibus igitur hisce rationibus lex sollicitabit, honore et ignominia, lucro ac damno (...) Ad huiusmodi honoris et ignominiae sensum iam inde a pueritia adsuescant cives, ut intelligant non opibus aut stemmatis deberi praemium, sed recte factis.²¹

El mismo año en que fue publicada la obra de Erasmo que acabamos de citar, 1.516, es editada también en Lovaina la Utopía de Tomás Moro. En ella se puede leer:

Non poenis tantum deterrent a flagitiis, sed propositis quoque honoribus ad virtutes invitant, ideoque statuas viris insignibus et de republica praeclare meritis in foro collocant, in rerum bene gestarum memoriam simul ut ipsorum posteris maiorum suorum gloria calcar et incitamentum ad virtutem sit.²²

Muchos años después, fray Luis de Granada repetirá este mismo pensamiento en la Introducción al símbolo de la fe, obra editada en Salamanca en 1.583:

Entre las cosas principales que ha de tener la verdadera y perfecta ley es dar grandes favores a los buenos y grandes desfavores y castigos a los malos. Porque como el fin de la ley sea refrenar y extirpar los vicios y hacer a los hombres virtuosos, para esto

²¹ Op. cit. p. 597

²² MORO, Tomás. Utopía. Ed. Joaquín Mallafre. Barcelona. 1.977. p. 436

conviene que la virtud sea muy privilegiada y favorecida y galardonada y el vicio muy aviltado y desfavorecido, para que así los hombres con amor de lo uno y temor de lo otro aborrezcan el vicio y amen la virtud.²³

Una vez expuesto el principio de la conveniencia de que los estados glorifiquen a sus ciudadanos más sobresalientes, dedica Sepúlveda el resto del capítulo IX y todo el X a enumerar una larga lista de personajes o *exempla*, tanto de la antigüedad como contemporáneos suyos, a los que el deseo de gloria llevó a realizar acciones notables. Tras citar a algunos clásicos (Aristides, Temístocles, Bruto, Curio, Fabricio, Metelo, Escipión, etc...), Jacobo le advierte que también podría mencionar hechos ejemplares de caballeros españoles, contradiciendo en cierto modo lo expresado anteriormente por Gonzalo²⁴:

Nam et domesticis exemplis confirmare possumus, amorem gloriae maximum esse incitamentum ad res praeclaras gerendas.²⁵

Gonzalo le da la razón y enumera, de nuevo, una larga serie de personajes de la nobleza hispana que, movidos por la gloria, llevaron a cabo hechos sobresalientes: Enrique de Guzmán, Jacobo de Ribera, Rodrigo Girón, y

²³ GRANADA, fray Luis de. Introducción al símbolo de la fe. Parte 2ª, cap. VII. Obras Completas. Ed. fr. Justo Cuervo. Madrid. 1.908.

²⁴ Vid. supra cap. 2.2.A

²⁵ Op. cit. p. 195

...multosque in clarissimis Cerdarum, Guzmanorum, Manricorum, Velasorum, Mendoziorumque familiis pari damnabis infelicitate, nec pauciores ex Albornotiis, Toletanis, Cabreris, Carrilis, Paciechis, Carvajalibus, Astugniqis, Portocarreris, ceterisque Hispaniae illustribus familiis, quas sigillatim commemorare longum esset...²⁶

Añade Gonzalo que el recuerdo de todos estos grandes hombres ha de servir de ejemplo a todo el mundo y especialmente a sus descendientes:

Nam cum aliis ignavis esse non licet, tum illis est turpissimum, quos maiorum suorum virtus gloriaque ad res magnas cohortatur.²⁷

Por último, Jacobo da la razón a Gonzalo y reconoce que a todos esos personajes no hay que llorarlos sino felicitarlos por haber logrado la gloria con su muerte heroica.

c) **El deseo de gloria fomenta la práctica de la virtus (XII-XVIII)**

A través de estos siete capítulos, Sepúlveda desarrolla la idea expresada anteriormente de que el deseo de gloria espolea a los hombres a la práctica de distintas virtudes:

²⁶ *Ibid.* p. 196

²⁷ *Ibid.* Esta idea la repetirá casi al final de la obra, en el capítulo XXXVI, y entonces le dedicaremos un estudio más detallado. Vid. *infra* cap. 2.3.7.

1) Fomenta la **actividad literaria:**

Numquam ego eos, qui in studio litterarum maxime floruerunt, Homerum, Socratem, Platonem, Aristotelem, Demosthenem ex Graecis ad eam claritatem perventuros fuisse crediderim, non magis quam ex Romanis M. Varronem, Ciceronem, Virgilium, Plinium, aut nostrae nationis Quintilianum, Martialem, Melam, Silium, civesque nostros Galleones, Senecas, Lucanum, Averroem, nisi summos labores continua pervigilia spe non periturae gloriae lenivissent.²⁸

Para reforzar su tesis, añade como **exempla** dos anécdotas, una de Aristóteles y otra de Empédocles, una cita de Ovidio y a la misma figura de Cicerón, cuya ardiente pasión por la gloria le hacía temer aparecer ante los demás como **gloriosus**:

...maximus orator adeo cunctis in rebus gloriam affectavit, vix ut ab eo vitio valeat vindicari, ne gloriosus fuisse videatur.²⁹

2) Fomenta la **justicia:**

Iam qui iustitiam sanctissime coluisse memorantur, quid aliud quam gloriam secuti sunt?³⁰

²⁸ *Ibid.* p. 197. Curiosamente, en la edición de Roma de 1.523 aparece mencionado en la lista de paisanos (cives nostros) de Gonzalo y de Sepúlveda, Avicena junto a Averroes. Como acabamos de comprobar, su nombre fue excluido en la edición de 1.780.

²⁹ *Ibid.* p. 198

³⁰ *Ibid.*

Recuerda a continuación, para demostrar este principio, **exempla** de Junio Bruto, Torcuato, Zeleuco, Aristides, Marco Régulo y de su contemporáneo García Gómez Carrillo.

3) Fomenta la **templanza**:

*Nec temperantiae dubitari posse video, quin clarissima exempla ediderit appetitus gloriae.*³¹

Aparte de citar los **exempla** de Escipión con la mujer de Indíbil y de Xenócrates, Gonzalo afirma que él mismo podría haberse puesto como ejemplo, pero su conducta tiene menos mérito que la de aquellos que, aun desconociendo los principios cristianos, practicaron esa virtud:

*Sed quia nobis sacratissimae nostrae religionis, quae talia fieri arctissime prohibet, in primis est habenda ratio, eorum libentius facta hoc in loco refero qui parum aut nihil religione tangebantur.*³²

4) Fomenta la **generosidad**:

*Neque de liberalitate dubitari posse video, cum constet neminem hac virtute excelluisse, qui non idem maxime duceretur, ut ab Alexandro Macedone, Pyrrho, Scipione, Caesare exemplum peti potest.*³³

³¹ *Ibid.* p. 199

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.* p. 200

Dos observaciones convendría hacer a propósito de este fragmento: La primera, que ya Cicerón había expresado esta misma idea, es decir, la relación de la generosidad con el deseo de gloria, pero con una finalidad totalmente opuesta: el deseo de brillar ante los demás lleva a muchas personas a confundir generosidad con ostentación y vanagloria:

Videre etiam licet plerosque non tam natura liberales quam quadam gloria ductos, ut benefici videantur, facere multa quae proficisci ab ostentatione magis quam a voluntate videantur. Talis autem simulatio vanitati est coniunctior quam aut liberalitati aut honestati.³⁴

La segunda hace referencia a la figura de Alejandro Magno como ejemplo moral, pues ya desde el mismo mundo clásico su persona fue utilizada como ejemplo, tanto a favor como en contra, según la mentalidad de cada escritor.³⁵

María Rosa Lida estudió la cuestión en el marco de la literatura medieval europea³⁶. Para Petrarca, por ejemplo, Alejandro representaba todo lo contrario del ideal estoico de la aequanimitas. Respecto a los exempla de la generosidad de Alejandro, afirma:

...las mismas anécdotas con que Séneca, llevado de la animosidad de la diatriba estoica, fustiga la liberalidad de Alejandro como

³⁴ De officiis I, XIV, 44

³⁵ Mientras que Tito Livio lo alababa (Vid. IX, XVII-XIX), para Séneca era el prototipo de la ambición (Vid. Epístola 94).

³⁶ La leyenda de Alejandro en la literatura medieval, en La tradición clásica en España, pp. 165-197

un alarde de vanidad, contrario a la razón y a la filantropía, llegan a ser testimonios de su generosidad ejemplar gracias al concepto judeocristiano de la caridad.³⁷

Acaba esta primera parte del diálogo con un prolijo y caluroso elogio de todas las virtudes de Gonzalo por parte de Jacobo.

³⁷ *Ibid.* p. 168. Esta afirmación debería ser matizada, pues, mientras que para Sepúlveda Alejandro Magno puede ser utilizado como ejemplo moral (véase además el capítulo XXVII), Petrarca no era de la misma opinión. Fox Morcillo decía a este respecto que sólo era elogiable en la conducta de Alejandro su costumbre de rodearse de los mejores escritores para que relatasen sus hazañas: "...quanquam aliis in rebus intemperans, tamen in hoc multum laudandus est..." (De *Historiae institutione*. p. 85)

CONCLUSIONES

- 1) Los **exempla**, tanto clásicos como contemporáneos, son el recurso literario más significativo utilizado por Sepúlveda. Su empleo ya era recomendado en los manuales clásicos de retórica - Cicerón y Quintiliano - y prosiguió en la Edad Media acentuando su carácter pedagógico. Este hipotético valor moral de los **exempla** clásicos defendido por Sepúlveda fue rechazado por algunos humanistas, como Valla o Erasmo.

- 2) En cuanto al contenido de esta primera parte, dos ideas resalta Sepúlveda:
El deseo de gloria de los ciudadanos actúa como motor del progreso de los estados, reflexión que ya aparece en Aristóteles y Salustio. Erasmo y Moro, en lugar de destacar su valor como factor de avance social, insisten en que el deseo de gloria debe ser aprovechado para fomentar la virtud.
El deseo de gloria o de honor, tal como afirman Moro y Erasmo, puede hacer a los hombres más virtuosos.

2.3
SEGUNDA PARTE
(XIX-XXXVII)

2.3.1
EL DESEO DE GLORIA, UNA
CUESTION MORAL (XIX-XX)

En la estructura general del diálogo, estos dos capítulos juegan un papel muy importante, pues en ambos quedarán planteadas las principales interrogantes de tipo moral a cuya respuesta dedicará Sepúlveda la mayor parte del resto de la obra.

A) COMPATIBILIDAD DE HONESTAS Y GLORIA

Comienza el primero de ellos con la confesión por parte de Gonzalo de que todo lo que ha realizado en la vida lo ha hecho persiguiendo tanto la **honestas** como la **gloria** y que, si ambas son el verdadero fin de nuestras acciones, no hay por qué rechazar las riquezas, el poder o los honores. En cuanto a la preeminencia de una sobre la otra, Gonzalo afirma que ningún espíritu grande y elevado deberá plantearse esa cuestión:

Ego vero, Jacobe, quaecumque bello vel pace gessi, quae qualiacumque sunt, certe longe inferiora istis laudibus esse cognosco, ita equidem gessi, ut praeter honestatem et gloriam nihil ex rebus humanis mihi vel quaerendum vel optandum putarem. Opes enim et honores divitiaeque non sunt, illa quidem si sequantur, admodum repudianda, quippe quibus adiuti optimi viri res clarissimas gessere. At ubi honestas vel gloria praeponderabit, magnis erectisque animis pro nihilo erunt habenda.¹

El primer problema que se apunta en este fragmento es el de la incompatibilidad entre **honestas** y **gloria**. Fue ésta una cuestión muy debatida desde la antigüedad hasta el Renacimiento, como vamos a ver a continuación, y centró la atención tanto de los filósofos estoicos como de los epicúreos.

Sucintamente, el debate se plantea en los siguientes términos: para los estoicos el bien superior al que deben aspirar los hombres es la práctica de la **virtus**, la **honestas** en la lengua de Cicerón. Respecto a la gloria, coexisten dos opiniones opuestas: la aprobación como recompensa por la **virtus**, y el rechazo como obstáculo para su práctica.

Por el contrario, los epicúreos, para los que el bien supremo es el placer, la **voluptas**, no dan ninguna validez a esa **honestas** de los estoicos y aprueban la gloria únicamente en función de su utilidad, es decir, de las ventajas que pueda reportar. Detengámonos brevemente en la exposición de ambas posturas:

¹ *Op. cit.* p. 202

a) La opinión de los filósofos estoicos

Cicerón, siguiendo las opiniones del estoico Panecio de Rodas, afirma en el libro primero de De officiis que el alma humana posee, además de la razón, una parte instintiva que hace que el hombre busque la verdad, la sociabilidad, la preeminencia y la armonía. Derivadas de estos cuatro impulsos, surgen las correspondientes virtudes: sabiduría, justicia, magnanimidad y templanza. La honestas nace de la práctica de esas cuatro virtudes. Sólo ella ha de ser objeto de nuestra aspiración en la vida y su materialización concreta consiste en el cumplimiento de los deberes, así como en su incumplimiento la turpitud, el peor de los males posibles para el hombre:

...in eoque [officio] et colendo sita vitae est honestas omnis et neglegendo turpitud.²

En las Tusculanae vuelve a identificar honestas con virtus:

Hoc posito et verborum concertatione sublata, tantum tamen excellet illud, quod recte amplexantur isti, quod honestum, quod rectum, quod decorum appellamus, quod idem interdum virtutis nomine amplectimur.³

² De officiis I, II, 4

³ Tusculanae disputationes II, XIII, 30

Respecto al deseo de gloria, a la que los filósofos estoicos griegos denominaban εὐδοξία, el mismo Cicerón nos testimonia la disparidad de criterios existente entre ellos:

De bona autem fama, quam enim appellant εὐδοξίαν aptius est bonam famam hoc loco appellare quam gloriam, Chrisippus quidem et Diogenes detracta utilitate ne digitum quidem eius causa porrigendum esse dicebat, quibus ego vehementer assentior. Qui autem post eos fuerunt, cum Carneadem sustinere non possent, hanc quam dixi bonam famam ipsam propter se praepositam et sumendam esse dixerunt, esseque hominis ingenui et liberaliter educati velle bene audire a parentibus, a propinquis, a bonis etiam viris, idque propter rem ipsam, non propter usum.⁴

Como queda apuntado en este fragmento, Cicerón distingue entre la auténtica gloria y la fama popularis. Sólo la primera está relacionada con la virtus y la honestas y, en consecuencia, es válida moralmente:

Est enim gloria solida quaedam res et expressa, non adumbrata: ea est consentiens laus bonorum, incorrupta vox bene iudicantium de excellenti virtute, ea virtuti resonat tamquam imago (...); illa autem quae se eius imitatricem esse vult, temeraria atque inconsiderata et plerumque peccatorum vitiorumque laudatrix, fama popularis, simulatione honestatis formam eius pulchritudinemque corrumpit.⁵

⁴ De finibus III, 57

⁵ Tusculanae disputationes III, II

A pesar de la claridad de estos términos, en otros lugares de la obra del mismo Cicerón podemos hallar opiniones contrarias a la licitud moral del deseo de gloria:

En De republica el afán humano por conseguir el honor y la gloria es considerado una alteración del espíritu contrario a la razón y equiparado con la ira y la avaricia (I,XXXVIII,60). Además, es absurdo desear la gloria si pensamos en lo poco que representa, en espacio y en tiempo, nuestro entorno vital comparado con el universo y con la eternidad (I,XVII,26). Este mismo argumento será repetido en el denominado Somnium Scipionis del libro sexto (VI,XIX,20). En De amicitia el deseo de gloria aparece repetidas veces como el causante de la ruptura de buenas amistades (X,34; XVII,64). Incluso es calificada de inanis res (XIV,49). En Tusculanae disputationes el afán de gloria es considerado una enfermedad como la avaricia o la mulierositas (IV,XI,25). Por último, en De officiis también se reconoce la ilicitud moral de este afán (I,XXI,71). Incluso se le considera incompatible con la justicia (I,VIII,26).

En definitiva, el bien supremo al que han de ir encaminadas todas nuestras acciones es, para los estoicos, la práctica de la virtus, la honestas en la terminología de Cicerón. En cuanto a la gloria, junto a afirmaciones inequívocas de su bondad moral como testimonio de la virtus siguiendo fielmente a Aristóteles, hallamos igualmente la postura contraria de considerar su deseo una enfermedad de la mente y un obstáculo para la honestas.

b) La opinión de los filósofos epicúreos

De la gran cantidad de tratados compuestos por Epicuro, sólo una ínfima parte de su producción ha podido llegar hasta nosotros. La mayor parte de su obra suponemos que se perdió ya antes del siglo IV d.C. No obstante, la huella de su pensamiento estará presente en una gran cantidad de escritores de siglos posteriores. Tanto en el estudio de Carlos García Gual⁶, como en la introducción a la edición de la Defensa de Epicuro de Francisco de Quevedo realizada por Eduardo Acosta Méndez⁷, se puede hallar una exposición clara y sucinta de la repercusión del pensamiento de Epicuro en la cultura occidental con bibliografía al respecto.

A grandes rasgos, dicha huella se puede resumir en los siguientes datos:

Las principales fuentes clásicas para conocer el pensamiento epicúreo son Lucrecio, Filodemo, Diógenes de Esnoanda y Diógenes Laercio. Tras la aparición del cristianismo, la figura de Epicuro sufrió un rechazo total, especialmente en la Edad Media, como símbolo del hedonismo sensual, probablemente a partir de la lectura de fuentes como Plutarco y Cicerón. Esta visión negativa llegó a España hasta el siglo XV (Alonso de Cartagena, Juan de Lucena, etc...) y se prolongó durante el siglo XVI (Diálogo de la dignidad del hombre, de Fernán Pérez de Oliva).

⁶ GARCIA GUAL, Carlos. Epicuro. Madrid. 1.988. Especialmente, pp. 223-254.

⁷ QUEVEDO, Francisco de. Defensa de Epicuro contra la común opinión. Madrid. 1.986

Por el contrario, la reivindicación del filósofo griego se produce en la Italia del siglo XV, a raíz del redescubrimiento en 1.417 del De rerum natura de Lucrecio y de la traducción al latín de las Vitae philosophorum de Diógenes Laercio en 1.427. Este movimiento culminó en 1.431 con el De vero falsoque bono de Lorenzo Valla, obra en la que se defiende la identificación del bien con el placer y la perfecta compatibilidad de esta tesis con el cristianismo. La rehabilitación de Epicuro continuaría en el siglo siguiente, especialmente con el Epicureus de Erasmo, de 1.533, diálogo en el que se identifica el placer de los epicúreos con la tranquilidad de conciencia del cristiano.

Centrándonos en el tema que estamos estudiando, examinaremos a continuación dos testimonios fundamentales del mundo clásico -Lucrecio y Cicerón - y la postura de Lorenzo Valla.

1) Lucrecio

En la obra de Lucrecio no sólo hallamos una exposición de todas las cuestiones relacionadas con "la naturaleza de las cosas", sino que, a través de ella, se nos manifiestan las ideas básicas de la filosofía epicúrea sobre el comportamiento humano. Por ello, no es extraño que en diversos lugares de la misma aparezcan interesantes reflexiones sobre la cuestión que nos ocupa, el deseo de honor y de gloria.

Para él, la figura de Epicuro es esencial porque ha mostrado a los hombres el camino de la verdadera felicidad, que no consiste en la riqueza ni en la gloria ni en los honores, pues observó que los corazones de los poderosos están frecuentemente invadidos por la angustia:

Nam cum vidit hic ad victum quae flagitat usus
omnia iam ferme mortalibus esse parata
et, proquam possent, vitam consistere tutam,
divitiis homines et honore et laude potentis
adfluere atque bona gnatorum excellere fama,
nec minus esse domi cuiquam tamen anxia cordi,
atque animi ingratis vitam vexare...⁸

Puesto que el bien supremo para los hombres es el placer, es un error concebir la existencia como un continuo enfrentamiento por conseguir honores y riquezas. Si la felicidad consiste en la ausencia de preocupaciones, ¿para qué perseguir la gloria o el poder?

Quapropter quoniam nil nostro in corpore gazeae
proficiunt neque nobilitas nec gloria regni,
quod superest, animo quoque nil prodesse putandum.⁹

Por otro lado, para Lucrecio el afán de acumular poder y gloria está íntimamente unido al miedo a la muerte, pues tanto la pobreza como la ausencia de renombre vienen a asemejarse en nuestras conciencias a un tipo de muerte. En

⁸ De rerum natura VI, vv. 9-15

⁹ Ibid. II, vv. 37-39

consecuencia, si logra despejar de nuestras mentes ese temor al más allá, simultáneamente nos liberará de la ambición y del deseo de gloria, fuentes inagotables de crímenes:

Denique avarities et honorum caeca cupido
quae miseros homines cogunt transcendere fines
iuris et interdum socios scelerum atque ministros
noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes, haec vulnera vitae
non minimam partem mortis formidine aluntur.¹⁰

2) El testimonio de Cicerón

En De finibus realiza Cicerón una exposición resumida de las ideas de las diversas escuelas filosóficas - epicúreos, estoicos y peripatéticos y académicos - sobre el tema del sumo bien. Por ello, las posturas que adoptan esas escuelas sobre la cuestión de la gloria son mencionadas y, en su caso, criticadas.

En el libro primero uno de los interlocutores, Torcuato, va desarrollando la teoría epicúrea del placer como bien superior. En función de la ausencia de placer, son consideradas como enfermedades del espíritu los desmedidos deseos de gloria y de poder:

¹⁰ *Ibid.* III, vv. 59-64

Quodsi corporis gravioribus morbis vitae iucunditas impeditur, quanto magis animi morbis impediti necesse est? Animi autem morbi sunt cupiditates immensae et inanes divitiarum, gloriae, dominationis, libidinosarum etiam voluptatum.¹¹

Esta es, básicamente, la misma idea que desarrolla también Lucrecio, como acabamos de ver. No obstante, hallamos en esta exposición de la doctrina epicúrea una vertiente utilitarista que no aparece en el poema de Lucrecio y que recogerá posteriormente Lorenzo Valla. Para Torcuato, todas las gestas militares no se han realizado por amor a la virtus, sino buscando la utilidad de la gloria:

Quae fuerit causa, mox videro; interea hoc tenebo, si ob aliquam causam ista, quae sine dubio praeclara sunt, fecerint, virtutem iis per se ipsam causam non fuisse:

- Torquem detraxit hosti.
- Et quidem se texit ne interiret.
- At magnum periculum adiit.
- In oculis quidem exercitus.
- Quid ex eo est consecutus?
- Laudem et caritatem, quae sunt vitae sine metu degendae praesidia firmissima.¹²

¹¹ De finibus I, 59

¹² *Ibid.* I, 35

3) La crítica de Lorenzo Valla a la honestas estoica

La diatriba más completa contra la **honestas** de los filósofos estoicos como fin último de las acciones humanas la realiza Lorenzo Valla en el libro segundo de su De vero falsoque bono. Muy probablemente, las palabras de Gonzalo anteriormente citadas ("...ita equidem gessi, ut praeter honestatem et gloriam nihil ex rebus humanis mihi vel quaerendum vel optandum putarem. (...)At ubi vel honestas vel gloria praeponderabit, magnis erectisque animis pro nihilo erunt habenda.") representan una crítica al pensamiento de Valla.

Para el humanista italiano, **honestas** es un término que carece de significado y no añade nada nuevo al concepto de **virtus**:

Quid porro honeste ? Id ipsum quod cum virtute agere.(...) Ex quo plane constat honestatem vocabulum quoddam esse inane et futile, nihil expediens, nihil probans et propter quod nihil agendum est.¹³

No tiene sentido contraponer **honestas** a **gloria**, pues aquélla deriva del término **honorem**, que es sinónimo de **gloria**. Por este motivo Epicuro identificó **honestum** con **gloriosum**:

¹³ Op. cit. p. 62

At ea (gloria) comes est honestatis ideoque honestas ab honore, hoc est a gloria, nomen traxit.(...) Eleganter igitur Epicurus id honestum putavit quod esset populari fama gloriosum.¹⁴

Al mismo tiempo que rechaza la **honestas** de los estoicos, arremete contra Aristóteles, que sostenía que el hombre está guiado por tres tendencias básicas: **honorem**, **voluptatem** y **mentem**, según la terminología empleada por Leonardo Aretino en la traducción de la Ética, obra a la que Valla dedica grandes elogios. La tendencia al placer y la tendencia al **honos** no se diferencian en nada, pues ésta última no es más que una forma de la primera:

Horum autem trium finium ab Aristotele constitutorum duo, voluptarium et civile sive honorificum, quod fere ad gloriam refertur, ostendimus nihil inter se dissidere, sed posteriorem esse prioris speciem.¹⁵

En lo que se refiere a la tercera tendencia, que nos conduce a la actividad especulativa, propia de los filósofos, el fin auténtico de la misma es también el placer. Así pues, para Valla las tres inclinaciones humanas apuntadas por Aristóteles se reducen, en realidad, a una sola: el placer. El desprecio hacia el filósofo griego y sus seguidores queda plasmado en esta frase que, sin ninguna duda, no debió gustar nada a Sepúlveda:

¹⁴ *Ibid.* p. 53

¹⁵ *Ibid.* p. 76

Utinam qui Aristotelis opinionem sequuntur et genus quoque mortis
persequantur.¹⁶

Volviendo a la **honestas**, Valla justifica su inexistencia basándose en los siguientes argumentos:

1) Tal como vimos al estudiar el debate surgido en torno al empleo de los **exempla** de la antigüedad, Valla rechaza que el fin de esas supuestas acciones ejemplares fuese la **honestas** o la **virtus**. En realidad, todos actuaron guiados por algún interés concreto, bien material o bien para conseguir la gloria.¹⁷

2) La **honestas** no puede ser el fin de la actuación humana porque no hace a los hombres felices, sino "de mármol":

Honestas precipit nec dolere nec letari. Quid ergo aliud quam
marmoreum esse ? ut recte dici possit, preceptum stoicum caput
meduseum quod inspectantes homines convertit in marmor.¹⁸

3) El hecho de que los legisladores establezcan premios para las acciones virtuosas y castigos para las malas nos lleva a la conclusión de que la mayoría de las personas no actúan por la **honestas**, sino por la utilidad, es decir, para lograr el premio y evitar el castigo:

¹⁶ *Ibid.* p. 80

¹⁷ *Vid. supra* cap. 2.2.A

¹⁸ *Ibid.* p. 47

*Ergo pars illa legis que metum ostendit non a turpitudine nos revocat sed a damno nostro. Simili quoque modo altera cum premia promittat, qualia sunt corone statue honores ceteraque id genus, non ad honestatem hortatur sed ad utilitatem.*¹⁹

4) Todos los escritores de la antigüedad que hablaron del más allá afirman que las almas de los buenos gozan de toda clase de placeres. Aunque Valla, apoyándose en Cicerón, cree que eso es absurdo, señala que es otro argumento a su favor de que el bien superior no es la **honestas** sino el placer:

*Non invenerunt sapientissimi viri aliud bonum sive apud inferos sive apud superos quam voluptatem. Nec erubescunt isti nos inculpare qui ea sequimur quibus qui potiuntur beati appellantur.*²⁰

5) Cuando los hombres invocan a los dioses lo hacen para pedirles no **honestatem** sino diferentes formas de placer: salud, riqueza, fama, etc...²¹

6) El hecho de que los filósofos estoicos, incluido Cicerón, "se machacaran" los sesos tratando de demostrar que lo útil surge de la **honestas** se debe precisamente a que ésta no es más que una palabra sin contenido:

¹⁹ *Ibid.* p. 69

²⁰ *Ibid.* p. 85

²¹ *Ibid.* pp. 87-89

In quo illud admonendum est non modo sua officia non esse anteferenda nostris sed inanem prorsus illam fuisse de utili et honesto questionem qua se tantopere philosophi maceraverunt, cum non modo utilitatem preferendam sed etiam honestatem nihil esse docuerimus.²²

En conclusión, una vez negada toda validez al concepto estoico de la **honestas**, la postura epicúrea de Valla sobre la gloria es clara: sólo es un bien para el hombre, no por su supuesta relación con la **honestas-virtus**, idea que sostiene Sepúlveda, sino porque es una de las formas de **voluptas**:

Retexo orationem meam, nego gloriam nihil esse atque adeo affirmo esse rem magnam atque appetendam, sed ita ut speciem voluptatis esse fateamur. Nam si species honesti non sit, quod nemo negat, sequitur ut sit species voluptatis.²³

²² *Ibid.* p. 89

²³ *Ibid.* p. 57

B) ARGUMENTOS CONTRA EL DESEO DE GLORIA

Tras haber afirmado Gonzalo la compatibilidad entre **honestas y gloria**, Jacobo se muestra en perfecto acuerdo con él, pues, en esta cuestión, prefiere alejarse con Gonzalo del sentir de la mayoría:

Nam tua mihi auctoritas pro summa ratione est. Qui tecum me hercule vel errare malim hoc in loco, quam cum aliis multis recte sentire.²⁴

No obstante, le recuerda que muchos escritores han mostrado su rechazo hacia la gloria amparándose básicamente en tres argumentos que, como veremos, Sepúlveda irá refutando a partir del capítulo XXI:

Primero: desear la gloria es propio del hombre ambicioso:

Aliunt enim gloriam appetere ambitiosi hominis esse, ambitionem autem inter vitia numerari, non esse igitur gloriam appetendam.²⁵

Segundo: el término gloriosus es un insulto:

²⁴ *Op. cit.*, p. 202

²⁵ *Ibid.*

Deinde gloriosum hominem appellare in probris esse, non in laudibus: quid autem esse gloriosum hominem, nisi gloriam appetentem?²⁶

Tercero: el deseo de gloria fue motivo de muchas guerras:

Tum appetitione gloriae bella omni peste humano generi perniciosiora exorta saepe fuisse contendunt.²⁷

C) EL CUARTO ARGUMENTO: INCOMPATIBILIDAD CON LA MORAL CRISTIANA

En el capítulo XX Pedro añade a los tres argumentos citados anteriormente uno nuevo de particular trascendencia: la supuesta incompatibilidad entre el deseo de gloria y la moral cristiana:

Mihi vero videtur: nam qui religionem Christianam sanctius colunt, hanc ipsam religionem in primis opponunt, qua iubemur omnes res humanas contemnere et omnia nostra tum dicta tum facta ad solum Deum referre. Itaque gloriam istam, quam illi caducam inanemque

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

vocant, appetere hominis esse irreligiosi et divinatorum praeceptorum contentoris.²⁸

¿ Quiénes son esos qui religionem Christianam sanctius colunt y cuyo denominador común es el considerar que perseguir la gloria va contra los principios de la moral cristiana ?

El conjunto total de personajes aludidos lo podemos clasificar en tres grupos diferentes:

a) **Escritores eclesiásticos**, más o menos contemporáneos de Sepúlveda y representantes de las diversas tendencias de espiritualidad que se desarrollaron en la Iglesia española en la primera mitad del siglo XVI. A ellos dedicaremos un capítulo más adelante, en el que se repasará la actitud ante el deseo de gloria adoptada por **Francisco de Osuna**, **fray Luis de Granada**, **Juan de Avila**, **Bartolomé Carranza**, etc...

b) **Grandes figuras del humanismo europeo.**

Aunque, en principio, englobar a los humanistas en la denominación **qui religionem Christianam sanctius colunt** podría resultar impropio, en el caso de los tres personajes aquí incluidos -**Petrarca**, **Erasmus** y **Vives** -, dicha atribución es perfectamente posible, pues una característica esencial del pensamiento de todos ellos es la de compaginar

²⁸ *Ibid.* p. 203

su labor humanística, su pasión por el mundo clásico, con la defensa constante de los principios cristianos.

En la obra de estos tres grandes pensadores, de enorme influencia en toda la Europa del siglo XVI, aparece como tema casi omnipresente la crítica hacia el deseo de los hombres por conseguir la gloria, por destacar sobre los demás.

A lo largo de la tesis van apareciendo constantes alusiones a algunas de las principales obras de Erasmo - especialmente a Enchiridion militis christiani, Stultitiae laus y a Institutio principis christiani - y de Vives - sobre todo a De concordia et concordia, Introductio ad sapientiam, De causis corruptarum artium, De tradendis disciplinis y al Epistolario -, pues las cuestiones que aborda Sepúlveda en el Gonsalus también son puntos básicos de referencia en las obras mencionadas. Por este motivo no insistimos más aquí sobre el contenido de las mismas. Sí merece la pena, en cambio, decir unas palabras sobre Petrarca.²⁹

Aparte de reflexiones esporádicas en De vita solitaria, en De sui ipsius et multorum ignorantia o incluso en los diversos epistolarios, son dos las obras en las que Petrarca aborda con más detenimiento la cuestión de la gloria:

En la tercera parte de De contemptu mundi, también denominado Secretum, su obra más importante desde el punto de vista moral, se tratan las dos mayores pasiones del autor

²⁹ Todas las citas posteriores de las obras de Petrarca están tomadas de su Opera omnia, editada en Basilea en 1.581

a lo largo de su vida: el amor y la gloria. San Agustín (A) va convenciendo a su interlocutor, Petrarca (F), de que el afán de gloria es la peor enfermedad que puede apoderarse de un espíritu cristiano:

A.: *Gloriam hominum et immortalitatem nominis plus debito cupis.*

F.: *Fateor plane neque hunc appetitum ullis remediis frenare queo.*

A.: *At valde metuendum est ne optata nimium hic inanis mortalitas verae immortalitatis iter obstruxit.(...) Nullum profecto maiorem tibi morbum inesse noveris...³⁰*

Su única preocupación ha de ser obrar virtuosamente, a pesar de que eso, inevitablemente, vaya acompañado de la gloria:

Haec igitur tibi servanda lex erit, virtutem cole, gloriam negligere, illam tamen interea quod de M. Catone legitur, quo minus appetes, magis assequeris.³¹

La otra obra a la que me he referido es De remediis utriusque fortunae, de cuyo éxito en España dan idea las numerosas reimpresiones de la traducción castellana realizada por Francisco de Madrid y editada en Valladolid en 1.510.³²

³⁰ *Ibid.* p. 410

³¹ *Ibid.* p. 414

³² Vid. M. Bataillon. *Op. cit.* p. 50

En varios de los más de doscientos cincuenta diálogos de que consta la obra se trata la cuestión de la gloria y la fama (De scriptorum fama (44), De spe famae post obitum(117), De gloria ex aedificiis sperata (118), De sperata gloria ex convictu (119), etc...). Pero tal vez sea en el diálogo titulado precisamente De gloria (92), producido entre Gozo (G) y Razón (R), donde más claramente se expongan las ideas de Petrarca sobre el tema:

El valor de la gloria, en espacio y en tiempo, es insignificante. Moralmente es irrelevante y sólo debemos preocuparnos de merecerla, no de alcanzarla:

G.: Quam conditio mea fert gloriam sum adeptus.

R.: Si indignam, brevem hercle, at si dignam gaude, non quod habeas, sed quod meritus sis.³³

Por otro lado, la verdadera gloria nada tiene que ver con la falsa, identificada con el éxito popular:

G.: Multum est gloriae.

R.: Cave ne quam gloriam veram putas, imago falsa sit gloriae. In rebus hominum multa regnat illusio.³⁴

³³ Ibid. p. 93

³⁴ Ibid.

c) Los formadores de la doctrina oficial de la Iglesia en esta cuestión, cuya postura influyó decisivamente a lo largo de toda la Edad Media. Detengámonos a examinar brevemente qué decían Boecio, San Agustín y Santo Tomás sobre el tema que estamos estudiando.

1) Boecio

Conocer el pensamiento de Boecio en torno al problema moral del deseo de gloria es fundamental, dada la enorme influencia que tuvo su obra hasta el siglo XV. Por otro lado, su rechazo hacia la gloria no supone, como suele repetirse tópicamente, una novedad o una ruptura con el mundo antiguo, sino una continuidad con una línea de pensamiento que ya hemos visto manifestada en Lucrecio y Cicerón y que también aparece en Séneca (Ad Lucilium, epístolas 21, 52, 79 y 123), Juvenal (Sátira X), etc... En este sentido, M. Bataillon afirma al hablar del ambiente religioso y cultural de la España de fines del siglo XV y principios del XVI:

Aristóteles y Boecio, Séneca y Petrarca: la filosofía de todos ellos, por igual, se considera como una preparación para la imitación de Cristo. A Boecio se le tiene por santo y mártir.³⁵

Así pues, Boecio sería un destacado representante de esa **philosophia Christi** defendida por Erasmo y sus ideas sobre la cuestión de la gloria encajarían perfectamente en esa corriente.

³⁵ Op. cit. p. 50

En el libro segundo de De philosophiae consolatione, para disuadirnos del afán de notoriedad, emplea los mismos argumentos que Cicerón en el Somnium Scipionis: lo limitado en el espacio y el tiempo de nuestras vidas:

In hoc igitur minimo puncti quodam puncto circumsaepi atque conclusi de pervulganda fama, de proferendo nomine cogitatis, ut quid habeat amplum magnificumque gloria tam angustis exquisisque limitibus artata ?³⁶

Videsne igitur quam sit angusta, quam compressa gloria, quam dilatate ac propagare laboratis ?³⁷

Además, ¿ qué interés puede tener para una persona que no crea en la inmortalidad la búsqueda de la gloria ?

Nam si, quod nostrae rationes credi vetant, toti moriuntur homines, nulla est omnino gloria, cum is cuius ea esse dicitur non extet omnino.³⁸

En el metro final nos recuerda que la muerte inexorablemente iguala a todos los hombres, idea que sería muy repetida en toda la literatura medieval:

³⁶ De philosophiae consolatione II, 7, 6

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid. II, 7, 22

Mors spernit altam gloriam
involvit humile pariter et celsum caput
aequatque summis infima.³⁹

Siguiendo esta misma línea, dedica Boecio el libro tercero a tratar de hacernos ver la futilidad de las cosas en las que los hombres solemos poner nuestra felicidad ("opes, honores, potentiam, gloriam, voluptates." III, 2, 12). En esta ocasión, la gloria no sale mejor parada que en el libro anterior; casi siempre es engañosa, pues surge de las falsas opiniones de la gente:

Gloria vero quam fallax saepe, quam turpis est ! (...) Plures enim magnum saepe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt.⁴⁰

2) San Agustín

Dedica San Agustín varios capítulos del libro quinto de De civitate Dei a reflexionar sobre la licitud moral del deseo de gloria. La idea fundamental de San Agustín es la oposición entre la gloria mundana, moralmente rechazable y que domina en la ciudad de los hombres, y la verdadera gloria del cristiano, que únicamente ha de referirse a Dios y que es propia de la ciudad de Dios.

³⁹ *Ibid.* II, metro VII, vv. 12-14

⁴⁰ *Ibid.* III, 6, 1-2

Parte San Agustín reconociendo algo evidente para un conocedor profundo del mundo clásico como era él: el imperio romano se levantó gracias al afán de gloria que anidaba en los corazones de los grandes personajes de la historia de Roma. Refiriéndose a esa gloria, afirma:

Hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac emori non dubitaverunt; ceteras cupiditates huius unius ingenti cupiditate presserunt. Ipsam denique patriam suam, quoniam servire videbatur inglorium, dominari vero atque imperare gloriosum, prius omni studio liberam, deinde dominam esse concupiverunt.⁴¹

Tras citar diversos testimonios en el mismo sentido, especialmente de Salustio, concluye:

Ista ergo laudis aviditas et cupido gloriae multa illa miranda fecit, laudabilia scilicet atque gloriosa secundum hominum existimationem.⁴²

Pone de relieve el hecho de que el mismo Cicerón, que en unas partes de su obra rechaza abiertamente el afán de gloria, en otras confiesa estar poseído por esa pasión (V, 13, 3). Pero, a pesar de todo ello, San Agustín destaca algo importante: incluso los mismos romanos reconocían que el verdadero camino hacia la gloria es el de la virtud. Este pensamiento, procedente de Aristóteles, le sirve a San Agustín para desarrollar su doctrina sobre la verdadera gloria del cristiano: ésta no ha de identificarse con el

⁴¹ De civitate Dei V, 12, 2

⁴² *Ibid.* V, 12, 4

aplauzo de la gente sino que sólo ha de consistir en la aprobación de nuestra propia conciencia. Para demostrarlo, no duda en servirse de testimonios tanto de Salustio como del Nuevo Testamento. Al igual que Catón, que despreciaba el aplauzo de los demás, el cristiano sólo debe buscar su propia aprobación:

Melius laudatus est Cato. De illo quippe ait: "Quo minus petebat gloriam, eo illum magis sequebatur". Quando quidem gloria est, cuius illi cupiditate flagrabant, iudicium hominum bene de hominibus opinantium; et ideo melior est virtus, quae humano testimonio contenta non est nisi conscientiae suae. unde dicit apostolus: " Nam gloria nostra haec est: testimonium conscientiae nostrae"⁴³

Así pues, a pesar de que es una fuerte tentación, el cristiano debe huir del afán de gloria humana, "**hoc vitium inimicum piae fidei**", y la medicina que propone San Agustín para vencer ese impulso es el amor a la verdad y a la justicia, aunque muchas veces, parafraseando a Cicerón (Tusculanae I,II,4), "**iacent quae apud quosque improbantur**":

Huic igitur cupiditati melius resistitur sine dubitatione quam ceditur. Tanto enim quisque est Deo similior, quanto et ab hac immunditia mundior. Quae in hac vita etsi non funditus eradicatur ex corde, quia etiam bene proficientes animos temptare non cessat, saltem cupiditas gloriae superetur dilectione iustitiae, ut, si alicubi iacent quae apud quosque improbantur, si bona, si recta sunt, etiam ipse amor humanae laudis erubescat et cedat amori

⁴³ *Ibid.* V, 12, 13

veritatis. Tam enim est hoc vitium inimicum piae fidei, si maior in corde sit cupiditas gloriae quam Dei timor vel amor...⁴⁴

3) Santo Tomás

Titula Santo Tomás la cuestión 132 de la Summa Theologiae, De inani gloria. Ya el epíteto del título nos da a entender el contenido de los cinco artículos de que consta dicha cuestión.

Empieza señalando que, aparentemente, no debería ser pecado el deseo de gloria por tres motivos: nadie peca por aquello en que se asimila a Dios; además, y cita textos del Nuevo Testamento y de Cicerón, nadie peca en aquello por lo que es impulsado a hacer el bien; por último, y repite de nuevo el testimonio de Cicerón y del Nuevo Testamento, la gloria va unida al buen nombre y éste es un bien deseable según el Evangelio.

A estas razones se responde a sí mismo Santo Tomás con los siguientes argumentos: Dios no busca su gloria por él , sino por nosotros:

Unde patet quod Deus suam gloriam quaerit non propter se, sed propter nos.⁴⁵

⁴⁴ Ibid. V, 14, 1-2

⁴⁵ Summa Theologiae. Quaestio 132, art. 1

El hombre verdaderamente virtuoso no obra buscando la gloria:

Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriae humanae, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum: non tamen est vere virtuosus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur.⁴⁶

Lo que digan los demás de nosotros no afecta a nuestra perfección como personas y, por lo tanto, no debe ser objeto de preocupación por nuestra parte. Por otro lado, en un sentido amplio, la gloria no sólo es el aplauso de otras personas, sino también la aprobación de nuestras mismas conciencias:

Largius tamen accepto nomine gloriae non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum vel unius aut sui solius, dum scilicet aliquis proprium bonum considerat ut dignum laude.⁴⁷

En consecuencia, siempre que se trate de algo moralmente bueno, el aplauso tanto propio como de los demás no es reprobable. Lo que sí es pecado es desear la **inanis vel vana gloria**:

Sed appetitus inanis vel vanae gloriae vitium importat: nam quidlibet vanum appetere vitiosum est...⁴⁸

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

En qué consiste esa **inanis gloria** nos lo resumea continuación:

*Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est, quod aliquis gloriatur in his quae non sunt, quod pertinet ad falsitatem; vel in rebus terrenis vel caducis, quod pertinet ad cupiditatem; vel in testimonio hominum, quorum iudicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam.*⁴⁹

Es decir, es **inanis** toda **gloria** que se basa, bien en el engaño, bien en cosas efímeras o bien en el juicio de los hombres. Además, no sólo califica de pecado mortal esta pasión por la gloria, sino que afirma que toda buena acción que haya sido hecha con esa meta pierde su mérito:

*Ad primum ergo dicendum quod nullus peccando meretur vitam aeternam. Unde opus virtuosum amittit vim merendi vitam aeternam si propter inanem gloriam fiat, etiam si illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter amittit aeternam mercedem propter inanem gloriam, et non solum quantum ad unum actum, tunc inanis gloria est peccatum mortale.*⁵⁰

Por último, advierte que el peligro de esta pasión no reside tanto en ella misma cuanto en los pecados que a causa de ella se pueden cometer:

⁴⁹ *Ibid.* art. 2

⁵⁰ *Ibid.* art. 3

Ad tertium dicendum quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum non tam propter gravitatem sui, quam etiam propter hoc quod est dispositio ad gravia peccata.⁵¹

⁵¹ *Ibid.*

CONCLUSIONES

- 1) Gloria y honestas son, para Sepúlveda, perfectamente compatibles, idea que habían rechazado los filósofos epicúreos y muy especialmente Lorenzo Valla.

- 2) Sepúlveda enumera en estos capítulos las críticas que se han vertido contra la licitud del deseo de gloria y que posteriormente irá rebatiendo. Entre ellas destaca especialmente su supuesta incompatibilidad con la moral cristiana, tal como sostuvieron Padres de la Iglesia como San Agustín o Santo Tomás, escritores eclesiásticos más o menos contemporáneos a Sepúlveda y grandes figuras del humanismo como Petrarca, Erasmo o Vives.

2.3.2
REFUTACION DEL PRIMER
ARGUMENTO: DESEO DE GLORIA Y
AMBICION (XXI-XXII)

Gonzalo, antes de emprender la argumentación, vuelve a curarse en salud recordando a sus interlocutores que no lo hace por su propia voluntad, sino ante los ruegos de sus contertulios:

*Modo meminertis negotium a me causa vestra, non sponte mea fuisse susceptum. Ut si qua erunt, ut certe multa erunt, a me inepte ac imprudenter dicta, eam culpam non meae temeritati, sed iniquiori rogatui vestro assignetis.*¹

Asímismo, les previene sobre un hecho que han de tener muy presente:

A) CONTRADICCION ENTRE VIDA Y OBRA DE LOS FILOSOFOS

Según Gonzalo, los filósofos, para conseguir sus fines, son capaces de utilizar todo tipo de argucias argumentales:

¹ *Op. cit.* p. 203

Ad summam nihil est a communi hominum sensu tantum abhorrens, quod isti suarum argutiarum praestigiis non persequantur.²

Pero precisamente aquellos que en sus obras hablan del desprecio por la gloria son los menos fiables, pues, al poner sus nombres en sus escritos, incurren en una evidente contradicción:

Sed qui de contemnenda gloria libros scripserunt, iis eo minime credendum est, quoniam iidem affectione gloriae illis ipsis libris sua nomina adscribentes, insigni inconstantia fidem sibi derogarunt.³

A los hombres se les conoce por los hechos, no por las palabras:

Nec tam interest, ut philosophos confirmare video, ad veritatem constituendam, quid homines loquantur, quam quid faciant.⁴

Esta reflexión aparece por primera vez en la obra de Cicerón y merece la pena que nos detengamos a examinar su repercusión:

² *Ibid.*

³ *Ibid.* p. 203-204

⁴ *Ibid.* p. 204

a) Cicerón

La idea expresada por Sepúlveda la hallamos, en muy parecidos términos, en el discurso en defensa del poeta Archias:

Neque enim est hoc dissimulandum quod obscurari non potest, sed prae nobis ferendum: trahimur omnes studio laudis et optimus quisque maxime gloria ducitur. Ipsi illi philosophi etiam in iis libellis quos de contemnenda gloria scribunt nomen suum inscribunt; in eo ipso in quo praedicationem nobilitatemque despiciunt praedicari de se ac nominari volunt.⁵

Ahora bien, como testimonio de la posición claramente contradictoria que adopta Cicerón sobre esta cuestión, en Tusculanae encontramos una afirmación muy parecida, pero con la finalidad opuesta:

Quotus enim quisque philosophorum invenitur, qui sit ita moratus, ita animo ac vita constitutus, ut ratio postulat? qui disciplinam suam non ostentationem scientiae sed legem vitae putet? qui obtemperet ipse sibi et decretis suis pareat? Videre licet alios tanta levitate et iactatione, ut iis fuerit non didicisse melius, alios pecuniae cupidos, gloria non nullos, multos libidinum servos, et cum eorum vita mirabiliter pugnet oratio. Quod quidem mihi videtur esse turpissimum.⁶

En muchos casos, afirma Cicerón, la oratio de los filósofos no tiene nada que ver con su vita.

⁵ Pro Archia poeta XI, 26

⁶ Tusculanae disputationes II, IV, 11-12

Es decir, en el Pro Archia se censura la teoría de esos filósofos, mientras que en Tusculanae lo que se critica es que no lleven a la práctica en sus vidas lo que proponen en sus escritos. Dicho de otra manera, en el Pro Archia se aprueba el deseo de gloria, mientras que en Tusculanae se censura.

Es éste un dato sumamente revelador de la postura de Cicerón sobre la cuestión que nos ocupa: la contradicción entre el filósofo y el hombre. Cuando habla el primero - De republica, De officiis, Tusculanae disputationes - hallamos una clara postura de rechazo hacia la gloria, entendida como el aplauso de la gente, el honor, el éxito. En cambio, cuando habla el hombre - Ad familiares V, XII; Ad Atticum V, XVII, etc...- se nos manifiesta inequívocamente poseído por esta pasión. Esta contradicción, puesta especialmente de manifiesto tras el descubrimiento del Pro Archia (1.333) y las Epistulae ad Atticum (1.345), fue la que llevó a Petrarca a renegar de la figura de Cicerón, tan admirada por él hasta ese momento.⁷

b) Lorenzo Valla

La misma denuncia contra los filósofos la hallamos también en la obra de Valla. Fiel a su pensamiento epicúreo, opina que aquellos filósofos que hablan de la actividad especulativa como el fin superior del hombre, en realidad lo que van persiguiendo es la gloria personal. En este sentido,

⁷ Vid. PETRARCA. Obras. Prosa. Madrid. 1.984. p. XXVI

menciona a Aristóteles y a Cicerón, citando el mismo fragmento del Pro Archia que, como hemos visto, sirvió de fuente a Ginés de Sepúlveda:

Glorie cupidus videri nolebas [Aristoteles], studiorum amator videri volebas, cum tamen studia non propter se sed propter gloriam precipue amares. Cicero autem ingenue magis ubi non tanquam philosophus sed tanquam orator locutus est. Ait enim tum de se ipso: " Nulla enim virtus aliam mercedem laborum periculorumque desiderat preter hanc laudis et glorie. Qua quidem detracta, quid est quod in tam exiguo vite curriculo tantis nos in laboris exerceamus?" Tum de philosophis: "Ipsi illi philosophi etiam illis libellis quos de contemnenda gloria scribunt nomen suum inscribunt. In eo ipso in quo predicationem nobilitatemque despiciunt predicari de se ac nominari volunt."⁸

c) Vives

El desprecio por la gloria es un tema constante en los escritos de Vives. En concreto, en De concordia, obra publicada en 1.529, es decir, seis años después del Gonsalus y en la que más adelante nos detendremos con más atención, el afán de sobresalir aparece como una de las causas principales de las discordias entre los hombres.

Movidos por la soberbia, por el afán de sobresalir, muchos filósofos, que deberían dar ejemplo de paz y

⁸ De vero falsoque bono II, XXVIII, 17. Op. cit. p. 79

ecuanimidad, se enemistan entre ellos y persiguen la gloria al mismo tiempo que dan preceptos para despreciarla:

Iam in ipsa philosophia quae affectus moderatur et mores componit, quam Socrates devocasse de coelis et in coetus hominum ac civitates introduxisse, iure laudatur, quomodo dissentiunt, ut concitasse videatur perturbationes omnes animi et frena excussisse, illa, quae reperta in hoc fuerat, ut sedaret et cohiberet? Agitur de modestia ac moderatione; omnia sunt immodestissima (...) In eo ipso maxime gloriam expetunt, cum maxime de rejicienda ac repudianda gloria praecepta tradunt.⁹

Ahora bien, al igual que ocurría al examinar la personalidad de Cicerón, en Vives se da una doble postura contradictoria en torno a la gloria: mientras que en la mayor parte de su producción filosófica abundan las expresiones de rechazo, en algunas de sus cartas confiesa abiertamente haberla perseguido en algún momento de su vida. Escribe a Erasmo en una de ellas:

Itaque aliquando famam procul aspectam admirabar, sequebar, nunc propius adnotam et prope contrectatam, intelligo rem esse vanissimam, vaniores qui captant.¹⁰

También a Erasmo le confiesa que, a pesar de lo que pueda creer, no ha tenido tiempo de preocuparse de la gloria, aunque no le han faltado ganas para ello:

⁹ Opera omnia. Valencia. 1.782. Vol.V p. 246

¹⁰ *Ibid.*, Vol.VII p. 194

...nec gloria tam servivi, quam forsam putas, etsi non nihil quoque est ei datum, sed neque tempus neque operis ratio magnopere me de gloria siverunt cogitare; plus enim voluissem temporis ad opus, quam quod totum aurae tribueretur et nomini.¹¹

B) DESEO DE GLORIA Y AMBITIO

Una vez realizada esta importante advertencia preliminar, se dispone Gonzalo a rebatir la primera objeción, la identificación de deseo de gloria con ambición. El problema planteado no debía suponer ninguna dificultad para un conocedor profundo de la obra de Aristóteles como era Sepúlveda.

En la Etica a Nicómaco, Aristóteles aplica el principio del término medio, *μεσότης*, al deseo de gloria. El que la desea excesivamente es el *φιλότιμος* y el que la rechaza el *ἀφιλότιμος*, mientras que no existe un término en la lengua griega para definir a la persona que persigue la gloria de una manera moderada:

ἔστι γὰρ ὡς δεῖ ὀρέγεσθαι τιμῆς καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἥττον· λέγεται δ' ὁ μὲν ὑπερβάλλον ταῖς ὀρέξεσι φιλότιμος, ὁ

¹¹ *Ibid.* p. 163

δ' ἔλλείπων ἀφιλότιμος, ὁ δὲ μέσος
ἀνώνυμος.¹²

Planteada en estos términos, la cuestión es más semántica que estrictamente moral: al carecer de un calificativo concreto, a la persona que desea la gloria en su justa medida unas veces se le llama φιλότιμος y otras veces ἀφιλότιμος:

καὶ ἡμεῖς δὲ ἔστι μὲν ὅτε τὸν μέσον
φιλότιμον καλοῦμεν ἔστι δ' ὅτε
ἀφιλότιμον, καὶ ἔστι μὲν ὅτε ἐπαινοῦμεν
τὸν φιλότιμον, ἔστι δ' ὅτε τὸν
ἀφιλότιμον.¹³

Parecidos razonamientos hallamos en otros lugares de la misma Ética (1.123 b y 1.125 b). Así pues, el desear la gloria moderadamente no es un vicio, sino una virtud.

El problema semántico se mantiene en latín, pues la **ambitio** se asimila al excesivo deseo de gloria, al carecer la lengua de un término para expresar el justo medio. Quizás por este motivo, **Salustio** llega a afirmar que la ambición, aunque es un vicio, está muy próxima a la virtud, pues el alcanzar la gloria es una meta que persiguen tanto el **bonus** como el **ignavus**. La diferencia consiste en el camino para alcanzarla; mientras aquél emplea sólo las **bonae artes**, éste se sirve de engaños y mentiras:

¹² Ética a Nicómaco, 1.107 b

¹³ *Ibid.*

Sed primo magis ambitio quam avaritia animos hominum exercebat, quod tamen vitium propius virtutem erat. Nam gloriam honorem imperium bonus et ignavus aequae sibi exoptant, sed ille vera via nititur, huic quia bonae artes desunt, dolis atque fallaciis contendit.¹⁴

En consecuencia, ni el deseo moderado de gloria puede ser calificado de ambición y, por ello, de vicio ni la verdadera gloria, que es el premio de la virtud, puede alcanzarse por medios ilícitos, lo que lleva a Gonzalo a afirmar:

Ego enim eam gloriam appeti volo, quae altis radicibus innitatur, quae per solam virtutem contigit, immo quae sola, ut doctissimis viris placere video, virtutis est praemium.¹⁵

Esta gloria fue la que persiguieron y alcanzaron grandes personajes de la antigüedad (Aristides, Temístocles, Catón, Escipión) y de la historia de España (el Cid, Fernán González, Iñigo López de Mendoza, Rodrigo Villandrado, Alfonso Pérez de Guzmán, Gil de Albornoz). En resumen, concluye Gonzalo, si desear esa gloria es propio del ambicioso, no se opone a que le atribuyan tal calificativo:

Quod si huiusmodi gloriam affectare ambitio est, nihil ego recusem, quominus ambitiosus et habear et appeller.¹⁶

¹⁴ De Catilinae coniuratione, XI

¹⁵ *Op. cit.* p. 204

¹⁶ *Ibid.* pp. 204-205

Otra idea muy distinta tenía Séneca. En la Epístola 94, previniéndonos del peligro de la **ambitio**, causa de innumerables calamidades para los hombres, utiliza como **exempla** de ese vicio a Alejandro Magno y a tres grandes personajes de la reciente historia de Roma: Pompeyo, Mario y César. Al hablar de éste último, afirma:

Quid C. Caesarem in sua fata pariter ac publica inmisit ? gloria
et ambitio et nullus supra ceteros eminendi modus.

Es decir, el afán de gloria queda equiparado, sin más, con la **ambitio**.

C) PREEMINENCIA DEL MILITAR Y DEL POLITICO SOBRE EL FILOSOFO

La apología que acaba de realizar Gonzalo de la gloria y el recuerdo de personajes, a modo de **exempla**, que realizaron grandes gestas movidos por ella, le llevan a expresar, sin ningún tipo de pudor, la primacía de la vida activa sobre la contemplativa, sin excluir expresiones claramente despectivas hacia los filósofos: sus sutilezas verbales no han comportado nada de utilidad para la vida de los hombres:

Et si quis me reprehendat philosophorum, hanc culpam excusabo
omnium exemplo, qui tum in bellis gerendis, tum in rebuspublicis
administrandis praestantissimi fuerunt. Quibus ego numquam
committam ut philosophorum, quos ego magnifacio, quemquam

anteponam. Ego enim quod viris praestantissimis natisque ad iuvandum mortalitatem et ad civitates coetusque hominum conservandos in omni memoria placuit, id legem esse naturae certum habeo; non si quid ingeniosi homines, sed parum valentes usu rerum in scholis et otio contra communem hominum opinionem excogitarunt. An me magis moveant Socratis aut Platonis artificiose et subtiliter dicta, quam Fabricii aut Scipionis Marcellive fortiter et sapienter facta ?¹⁷

Curiosamente, en esta disputa entre vida activa y contemplativa las dos grandes referencias clásicas de Sepúlveda, Aristóteles y Cicerón, mantienen posiciones encontradas. Por un lado, las palabras de **Cicerón** recuerdan mucho a las que acaba de pronunciar Gonzalo:

Profecto omnis istorum disputatio, quamquam uberrimos fontes virtutis et scientiae contineat, tamen collata cum horum actis perfectisque rebus, vereor ne tantum videatur attulisse negotiis hominum quantam oblectationem otii.¹⁸

En cambio, para **Aristóteles** la actividad del filósofo es más perfecta y valiosa que la del político o la del militar, pues no busca recompensa y produce felicidad por sí misma:

ὅτι δ' ἔστι θεωρητικὴ, εἴρηται (...) κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἢ ἐνέργεια (...) εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ

¹⁷ *Ibid.* p. 205

¹⁸ De republica I, 1. Transmitido por Lactancio en Institutiones divinae III 16,5

κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὐταὶ
δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινός ἐφίενται.¹⁹

Abundando en esta misma idea, añade Gonzalo una interesante reflexión de carácter psicológico acerca de la prevalencia del militar sobre el filósofo. Basándose en el ejemplo de César, afirma que sólo las personas de **spiritus invictusque animus**, que buscan la gloria y tratan de destacar sobre los demás, son capaces de realizar grandes acciones:

Nec mihi magnarum virtutum spem illa indoles dabit, quae non gloria excitetur, quae vinci se opinione ab aequalibus aequo animo patiatur. Malim - inquit Caesar cum esset in Celtiberiae ignobili vico - hic esse primus, quam Romae secundus.²⁰

Este mismo rasgo de la personalidad de César ya fue severamente censurado por Séneca en la recientemente mencionada Epístola 94 :

Unum ante se ferre non potuit, cum res publica supra se duos ferret.²¹

¹⁹ *Op. cit.* 1.177 a-b

²⁰ *Op. cit.* p. 205

²¹ Este tipo de reflexiones recuerdan mucho a las palabras que pronunció otro famoso militar, Lope de Aguirre, en respuesta a un fraile que representaba a Felipe II y que cita Julio Caro Baroja (*Op. cit.* nota 47 p. 92): " porque, despues de creer en Dios, el que no es más que otro no vale nada."

D) " HONOS ALIT ARTES... "

Para reforzar la idea de que sólo las personas que actúan movidas por afán de gloria realizan acciones destacadas, menciona el hecho de que las actividades intelectuales o artísticas (música, pintura o escultura) se desarrollan más en aquellos lugares en los que son recompensadas con el honor, es decir, con la gloria, con el reconocimiento público y recurre a un famoso fragmento de **Cicerón**:

Sed quantum in maximis rebus gloriae valeat appetitus, tum magis intelligetis, si idem in parvis contemplari libuerit. Pingendi pingendique arte maxime mortalium Graeci quondam valuerunt, iidem vocum fidiumque cantu ceteris longe praestitere. Cur tandem? nempe quoniam his artibus excellere gloriosum inter ipsos putabatur: adeo ut principes Graeciae, qui ista ignorarent, paulo rusticiores, ut Cicero testatur, habiti fuerint. Ut merito illud eruditissimi viri elogium laudetur: "Honos alit artes omnesque incenduntur ad studia gloria..."²²

Aparte de la cita literal, el paralelismo del texto del Gonsalus con Tusculanae I, II es palpable:

An censemus, si Fabio, nobilissimo homini, laudi datum esset, quod pingeret, non multos etiam apud nos futuros Polyclitos et Parrhasios fuisse? Honos alit artes omnesque incenduntur ad studia gloria, iacentque ea semper, quae apud quosque improbantur. Summam eruditionem Graeci sitam censebant in nervorum vocumque cantibus

²² Op. cit. p. 205

(...) Themístoclesque aliquot ante annos cum in epulis recusaret lyram, est habitus indoctior. Ergo in Graecia musici floruerunt discebantque id omnes, nec, qui nesciebat, satis excultus doctrina putabatur.

Estas palabras de Cicerón a propósito de la gloria como incentivo de la actividad artística las veremos utilizadas más adelante por aquellos autores que, como Sepúlveda, defienden la licitud moral de desear la gloria: Fox Morcillo o el autor del Lazarillo. En cambio, los escritores que rechazan ese afán critican duramente a los literatos y artistas que ponen en la gloria su meta y el principal acicate para su trabajo.

Ya San Agustín utilizaba la cita de Cicerón como *exemplum in contrarium*, es decir, para arremeter contra el deseo de gloria:

Quamquam nec in ipsis philosophiae libris Tullius ab hac peste dissimulet, ubi eam luce clarius confitetur. Cum enim de studiis talibus loqueretur, quae utique sectanda sunt fine veri boni, non ventositate laudis humanae, hanc intulit universalem generalemque sententiam: " Honos alit artes omnesque accenduntur ad studia gloria iacentque ea semper, quae apud quosque improbantur." Huic igitur cupiditati melius resistitur quam ceditur. Tanto enim quisque est Deo similior, quanto et ab hac inmunditia mundior.²³

Veamos a continuación otros tres ejemplos significativos:

²³ De civitate Dei V 13,4

a) Vives

En el libro I del tratado De causis corruptarum artium Vives da la razón y parafrasea el dicho de Cicerón, reconociendo que es un principio vigente en cualquier tiempo y en cualquier tipo de sociedad humana:

acutissime illud in hominum moribus ac natura deprehendit, qui dixit honore ali artes: excellere enim quisque cupit et honore affici; quare, ut id consequatur, ei se tradit studio, quod in precio esse videt; ita fit; quam recte, non disputo; nec solum in magnis civitatibus ac populis, sed in quocumque coetu, in quacumque consuetudine et familiaritate hominum, virorum, feminarum, senum, iuvenum; sic eloquentia maxime in liberis civitatibus floruit, velut Athenis et Romae, quod is certissimus esset gradus ad maximos honores ac potentiam.²⁴

Más adelante abunda en la misma idea:

Honore artibus detracto, artes iacuerunt; illae solae sunt excoltae, quae essent in precio, ut oratoria propter forum et curiam, et ius civile ad constitutiones formularum et litium, reliquam eruditionem, qui magni et honesti cupiebant esse in populo, vel negligebant prorsus, vel si quam dedicissent, occultabant ne se proferret, et tam solícite litteras tegebant, quam erant discendae.²⁵

²⁴ *Op. cit.* Vol.VI p. 15

²⁵ *Ibid.* p. 76

A primera vista, estas palabras de Vives pueden resultar llamativas proviniendo de una persona que mantiene como constante en casi toda su producción la crítica hacia el afán de gloria. No obstante, creo que hay una clara explicación: en esta obra Vives no habla como moralista sino como observador del comportamiento humano. No dice cómo debemos actuar; únicamente constata cómo actuamos (recordemos el "ita fit; quam recte, non disputo" del primer fragmento).

Comprenderemos mejor esta doble postura si nos fijamos en el pequeño tratado De vita et moribus eruditi, incluido en el Libro V de De tradendis disciplinis. Aquí Vives no habla como notario de la realidad, sino como censor y en el primer capítulo, que trata de la finalidad de los estudios, dedica un amplio espacio a rechazar la gloria como meta de los mismos: aunque durante la juventud puede ser el estímulo para realizar grandes y honestas acciones, frecuentemente es la causa de muchos males, pues hace que el hombre esté más pendiente de los ojos de los demás que de su propia conciencia:

Sunt alii qui studiis non pecuniam venantur, sed gloriam; generosius sane quiddam fateor, verum quae ut in adolescentia et iuventute maximos subdit stimulos ad honestas actiones, ita multorum deinceps est malorum causa et origo, sicuti alias ostendi, quod omnia oculis intuentium tribuimus, nihil conscientiae, qua non aliud quidquam de nobis iudicat incorruptius.²⁶

Y, tras recordar lo vano y efímero de esa gloria a la que se aspira, reafirma su idea básica sobre el tema: el

²⁶ *Ibid.* p. 421

verdadero reconocimiento a nuestras obras sólo debe provenir de nuestra conciencia y, a través de ella, de Dios:

O doctum ! O facundum hominem ! immo vero, o levem et vanum hominem ! si tam levem aurulam praemium tibi litterati laboris proponis : quod situ, neglectis humanis laudibus, conscientiae tuae volueris servire, et per illam Deo, ¡ quanto solidior tibi et diuturnior gloria continget si te laudarit Deus vivens viventem, praesens praesentem, immortalis immortalem.²⁷

b) Petrarca

Titula Petrarca De scriptorum fama al diálogo XLIV de De remediis utriusque fortunae, obra, como ya hemos señalado, de gran influencia en el humanismo español, sobre todo desde que Francisco de Madrid publicara su traducción en 1.510.

A lo largo del diálogo entre los dos personajes alegóricos, **Gozo y Razón**, Petrarca censura reiteradamente ese vano afán que, como enfermedad contagiosa, afecta a gran número de personas. Afirma la Razón:

Morbus publicus, contagiosus, insanabilis. Omnes sibi usurpant scribendi officium, quod paucorum est. Unus hoc correptus malo multos inficit.²⁸

²⁷ Ibid. p. 422

²⁸ Op. cit. p. 55

El motivo de que esa enfermedad se extienda a tantas mentes es la búsqueda de la fama, de la gloria:

G.: Scribo et hinc famam spero

R.: Dixi iam melius forsitan arares aut foderes messem sperans. Humi enim tutius quam in vento seritur. Atqui fame studium, et pertinax scribendi opera, ut quosdam claros, sic innumerabiles stultos atque inopes in senium misit, nudosque et loquaces spectaculum vulgo fecit.²⁹

c) Erasmo

Las mismas ideas expuestas por Vives o por Petrarca son las que desarrolla Erasmo en la Stultitiae laus. La única diferencia reside en el tono humorístico y mordaz de la crítica del humanista holandés. Por un lado, produce risa el espectáculo que ofrecen los literatos y artistas en general corriendo tras el premio de la gloria:

Iam vero ut de artibus dicam, quid tandem mortalium ingenia ad excogitandas prodendasque posteris tot egregias, ut putant, disciplinas excitavit, nisi gloriae sitis? Tantis vigiliis, tantis sudoribus, famam, nescio quam, qua nihil esse potest inanius, redimendam putarunt homines vere stultissimi. Sed interim Stultitiae tot iam egregia vitae commoda debetis quodque est longe dulcissimum, aliena fruimini insania.³⁰

²⁹ Ibid. p. 57

³⁰ Cap. XXVIII.

Además, la *Stultitia* es la consejera tanto de los buenos escritores que se pasan la vida retocando y perfeccionando sus obras buscando el reconocimiento de los lectores cultos, como de aquellos otros que escriben la primera majadería que les viene a la cabeza. La *Stultitia*, al incitar al artista a conquistar la gloria, no distingue entre buenos y malos escritores:

Huius farinae sunt et isti qui libris edentis famam immortalem aucupantur. Hi cum omnes mihi plurimum debent, tum praecipue qui meras nugae chartis illinunt. Nam qui erudite ad paucorum doctorum iudicium scribunt, quique nec Persium nec Laelium iudicem recusant, mihi quidem miserandi magis quam beati videntur, ut qui sese perpetuo torqueant: addunt, mutant, adimunt, reponunt, (...) ac futile praemium, nempe laudem, eamque perpaucorum, tanti emunt, tot vigiliis somnique rerum omnium dulcissimi tanta iactura, tot sudoribus, tot crucibus.³¹

³¹ Cap. L

E) ELOGIO DE LA AGRICULTURA Y MENOSPRECIO DEL COMERCIO

Para Sepúlveda existe una clara correspondencia entre la dedicación al comercio y la despreocupación por las armas. No sólo en la antigüedad, sino también en su momento presente, los estados que se dedican preferentemente a lo primero necesitan echar mano de mercenarios para su defensa:

Sed ne vetera repetamus, videre licet nostra tempestate in maximis civitatibus, in quibus mercatura et cura rei familiaris in primis curatur, militia et cura armorum negligitur, plurimos divitiis affluere, et amplissima patrimonia possidere, ac vicissim viros fortes et strenuos adeo desiderari, ut bellum nisi externo mercenarioque milite, nec inferre possint nec illatum propulsare.³²

Esta situación no sucede en España, y mucho menos en Córdoba, fundamentalmente porque se desprecia la actividad comercial y, en cambio, se atiende más a la agricultura, tal como hicieron los romanos:

Quod contra fit cum in plerisque aliis Hispaniae populis, tum vel in primis in nostra civitate, in qua mercatura negligitur, armis excellere pulcherrimum putatur. Itaque non alia est maior tuendae rei familiaris cura, quam agricultura honestissimum studium et maxime naturale, quodque solet hominum et animos et corpora ad labores bellaque durare; denique quod antiquitas adeo omni

³² *Op. cit.* p. 205

mercaturae praeferebat, ut Romani consules plerumque dictatoresque ab aratris excirent.³³

Estas palabras de Sepúlveda puestas en boca de Gonzalo fueron interpretadas por **Américo Castro** como fruto del sentimiento antijudío de los castellanos. Antes de citar la traducción del fragmento que acabo de exponer, añade la siguiente explicación:

El retorno a la agricultura y al campesino, doctrinal y literariamente, se debía a haberse identificado el hacer y el no hacer de la persona con el hecho de pertenecer a la casta digna o a la indigna. Según se dice más adelante en este libro, ya en el siglo XV alardeaba el judío castellano de ser más apto que la gente de casta cristiana para los menesteres que requerían usar la inteligencia. A ello replicaba el cristiano que el judío era "per se" cobarde y, por tanto, inepto para la guerra (...), partiendo de esa creencia se llegó a la idea de que sólo la tarea de labrar la tierra, o de ocuparse de ella, estaba a salvo de la sospecha de un ancestral judaísmo, o - "last but not least" - de ser cobarde (...) Mucho antes de Lope de Deza (1.618), había escrito Juan Ginés de Sepúlveda: "En nuestra Córdoba se desatiende al comercio..."³⁴

Independientemente de la veracidad o no de la teoría de Castro, en las palabras pronunciadas por Gonzalo sin duda resuenan las numerosas alabanzas a la agricultura que aparecen a lo largo de la literatura latina. Aparte de las

³³ *Ibid.* pp. 205-206

³⁴ *Op. cit.* p. XXI

obras de Catón y Varrón, habría que mencionar especialmente las Geórgicas de Virgilio y, cómo no, las alusiones en la obra de Cicerón:

En De officiis I, XLII hace una valoración moral de las distintas profesiones y, tras censurar la actividad comercial al por menor - curiosamente, esta ocupación sólo merece la aprobación de Cicerón si se realiza a gran escala -, afirma:

Omniū autē rerū ex quibus aliquid acquiritur, nihil est agricultura melius, nihil uberius, nihil dulcius, nihil homine, nihil libero dignius.

Por otro lado, en De senectute XV pone en boca de Catón nuevos elogios a la agricultura, contraponiéndola implícitamente al comercio, como parece indicar el empleo del término "usura" ("la agricultura nunca devuelve lo que recibe sin ganancia"):

Venio nunc ad voluptates agricolarū, quibus ego incredibiliter delector: quae nec ulla impediuntur senectute et mihi ad sapientis vitam proxime videntur accedere. Habent enim rationem cum terra, quae nunquam recusat imperium, nec unquam sine usura reddit quod accepit, sed alias minore, plerumque maiore cum foenore.

Y, más adelante, prosigue:

*In agris erant tum senatores, id est senes. Siquidem aranti L. Quintio Cincinnato nuntiatum est eum dictatorem esse factum (...)
A villa in senatum arcessebantur et Curius et caeteri senes.³⁵*

³⁵ Ibid. XVI

El hecho de que muchos célebres magistrados romanos fuesen anteriormente agricultores es algo que, como acabamos de apreciar, ponen de relieve tanto Cicerón como Sepúlveda, por boca de Catón y de Gonzalo respectivamente. En este sentido, convendría recordar que, en la época en que Sepúlveda escribe el Gonsalus, para poder llegar a ser consejero real, era necesario ser hijo o nieto de labradores.³⁶

Además, la agricultura aparece en la Utopía de **Tomás Moro** como la actividad fundamental del estado y para la que todos los ciudadanos han de estar preparados, lo que nos hace pensar que este tópico que repite Sepúlveda no parece guardar relación, en principio, con las disputas etno-religiosas entre cristianos y judíos:

Ars una est omnibus viris mulieribusque promiscua agricultura, cuius nemo est expers. Hac a pueritia erudiuntur omnes, partim in schola traditis praeceptis, partim in agros viciniore urbi, quasi per ludum educti...³⁷

Con la misma finalidad, también se podrían citar aquí las constantes bendiciones a la agricultura que aparecen en el Menosprecio de corte y alabanza de aldea, de **fray Antonio de Guevara**, publicado por primera vez en 1.539.

³⁶ Vid. Américo Castro. *Op. cit.* pp. XXI y XXV

³⁷ *Op. cit.* p. 410

Como conclusión de todo lo expuesto, sostiene Gonzalo que no debe ser motivo de preocupación tener ciudadanos más valerosos que opulentos:

Ne nos interim pigeat in nostra civitate fortiores cives habere,
quam opulentiores.³⁸

Este viejo y debatido tópico de la despreocupación por el dinero de la nobleza española ya aparece en una de las primeras figuras del humanismo castellano, **Alonso de Cartagena**, que, en el discurso que pronunció en el Concilio de Basilea, afirma:

...que non son de allegar riquezas donde se trata de la virtud e del honor que es a la virtud devido. Ca los antiguos non posieron las riquezas entre las virtudes, ante disen muchas cosas contra ellas (...) Pero respondiendo digo que los castellanos non acostumbraron tener en mucho las riquezas, mas la virtud; nin miden la honor por la cantidad del dinero, mas por la qualidad de las obras fermosas.³⁹

³⁸ *Op. cit.* p. 206

³⁹ Discurso de D. Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, sobre la precedencia del rey católico sobre el de Inglaterra en el Concilio de Basilea, en Prosistas castellanos del siglo XV. Ed. Mario Penna. Madrid. 1.959. p. 228

CONCLUSIONES

- 1) Basándose en Aristóteles, Sepúlveda rechaza que desear la gloria sea ambición.
- 2) Siguiendo casi literalmente las palabras de Cicerón, critica la incongruencia de muchos filósofos al rechazar el afán de gloria y afirma que ésta es el principal estímulo en la actividad intelectual. Ambas ideas también aparecen en la obra de otros humanistas, especialmente en Vives.
- 3) El aprecio por el honor hace que los españoles busquen la gloria de las armas, rechacen la actividad comercial y, en cambio, aprecien especialmente la agricultura. Américo Castro interpretó este desprecio por el comercio como fruto de un sentimiento antijudío. No obstante, son abundantes los testimonios clásicos y contemporáneos de Sepúlveda que repiten esa misma idea.

2.3.3

REFUTACION DEL SEGUNDO ARGUMENTO: LA GLORIA DEL MILITAR (XXIII-XXIV)

A) POSTURA DE SEPULVEDA

Empieza Gonzalo aseverando que no sólo la ciudad de Córdoba, sino en general todos los pueblos de España producen héroes ejemplares por su valor en la guerra:

Dixi de nostra civitate, ut domesticis exemplis et nobis notioribus uterer. Idem licet de tota fere Hispania dicere, in qua cum viri fortes in maximo semper honore fuerint, semper viri fortissimi extitere magna copia.¹

Cita el caso extremo, presenciado por él mismo, de un soldado que llegó a perder las dos manos en su afán por no abandonar el estandarte que portaba. El ansia por lograr la gloria le hizo olvidarse del dolor que sentía:

qui, cum parta victoria ad me vocatus venisset, egoque ipsum pro tanto facinore collaudassem et esse macte virtute iussissem, visus est mihi prae gaudio tantae gloriae partae maximorum vulnerum dolorem non sentire, nec membrorum orbitatem meminisse.²

¹ *Op. cit.* p. 206

² *Ibid.*

Es ese afán de gloria precisamente el causante de las grandes gestas militares:

Atque hos quidem et similes partus edere solet appetitus gloriae semel animo conceptus.³

Todos los soldados valerosos compiten en acciones arriesgadas por conseguir la gloria:

inter quos cum est ad bella perventum, nulla est maior contentio, quam quis primus murum conscendat, quis plures interficiat hostium, quis maius periculum sponte subeat, quis impetum hostium fortissime sustineat.⁴

Por otro lado, la defensa del soldado que busca la gloria le lleva a Gonzalo a criticar al mercenario que sólo lucha por ganar dinero:

Cum interim videre liceat mercenarios milites, quorum animus praedam tantum et mercedem, non etiam gloriam sequitur, minimo quoque oblato periculo, signa deserere, detrectare proelium; aut commisso, de fuga magis quam de victoria cogitare.⁵

En resumen, como defensa ante la segunda objeción que le había hecho Jacobo, Gonzalo concluye que este soldado ejemplar que arriesga su vida por conseguir la gloria no es

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.* pp. 206-207

en modo alguno equiparable al **miles gloriosus**, fanfarrón y jactancioso:

Sed qui huiusmodi gloriam appetit, nunquam erit gloriosus. Nam quid aliud est gloriosum esse, nisi iactabundum esse, inanes gloriolas flare, et quae non fecit, sibi verbis arrogare; aut si qua fecit, saepe accersita etiam occasione in maius extollere...?⁶

Este **gloriosus**, **iactabundus miles** suele caer muy mal entre la gente porque los hombres soportan de muy mal grado las alabanzas de los demás y especialmente si se las hace uno mismo:

Fit enim, nescio quo pacto, ut homines aliena vitia libenter audiant, laudes utcumque non aequis auribus accipiant: de se vero importune praedicantem ferre neutiquam possint.⁷

Sólo se debe hablar de las virtudes de uno mismo, concluye Gonzalo, en tres circunstancias: para defenderse de una falsa acusación, para darse a conocer entre personas desconocidas y para proporcionar ejemplos de virtud a los jóvenes.

⁶ *Ibid.* p. 207

⁷ *Ibid.*

B) REFERENCIAS CLASICAS

Desde Tirteo, la mayor recompensa que puede conseguir el soldado que arriesga su vida en el combate es la gloria que le otorga su patria, en este caso la polis:⁸

Αὐτὸς δ' ἐν προμάχοισι πεσὼν φίλον ὤλεσε θυμὸν
ἄστυ τε καὶ λαοὺς καὶ πατέρ' εὐκλείσας, ...
οὐδέ ποτε κλέος ἐσθλὸν ἀπόλλυται οὐδ' ὄνομ' αὐτοῦ,
ἀλλ' ὑπὸ γῆς περ ἔων γίγνεται ἀθάνατος, ...
Εἰ δὲ φύγη μὲν Κῆρα τανηλεγέος θανάτοιο, ...
πάντες μιν τιμῶσιν ὁμῶς νέοι ἠδὲ παλαιοί, ...

Así traduce Rodríguez Adrados estos versos:

Mas si cayendo en la vanguardia pierde su vida, dando gloria a su ciudad, a su pueblo y a su padre, (...) jamás su gloria ni su nombre perecen, sino que aún estando bajo tierra alcanza la inmortalidad (...) Y si escapa a la Ker de la muerte que abate por tierra y, triunfador, alcanza la gloria esplendorosa de la lanza, todos le honran, tanto los jóvenes como los viejos, ...⁹

Aristóteles afirma que el valiente no teme a la muerte en el combate porque lucha por un fin noble y es recompensado con la gloria por su patria:

⁸ Vid. W. Jaeger. *Op. cit.* pp. 97 y ss.

⁹ RODRIGUEZ ADRADOS, Francisco. Líricos griegos. Vol I. Madrid. 1.981. p. 139

...τοιούτοι δὲ οἱ ἐν πολέμῳ· ἐν μεγίστῳ γὰρ καὶ καλλίστῳ κινδύνῳ. ὁμόλογοι δὲ τούτοις εἰσὶ καὶ αἱ τιμαὶ αἱ ἐν ταῖς πόλεσι καὶ παρὰ τοῖς μονάρχοις.¹⁰

Un poco más adelante (1.116 a) repite, en similares términos, la misma idea.

El deseo de gloria como móvil del militar también aparece en Cicerón:

Quare, si res eae quas gessimus orbis terrae regionibus definiuntur, cupere debemus, quo manus nostrorum et tela pervenerint, eodem gloriam famaque penetrare, quod cum ipsis populis de quorum rebus scribitur haec ampla sunt, tum iis certe qui de vita gloriae causa dimicant hoc maximum et periculorum incitamentum est et laborum.¹¹

Como ya señalamos anteriormente, para Salustio fue el deseo de sobresalir ante los demás, la gloria en una palabra, la causa del gran desarrollo experimentado en Roma tras la etapa monárquica. Ese afán de gloria también se plasmaba en las acciones militares pues la juventud, adiestrada para la milicia, rivalizaba en acciones heroicas para conseguir esa distinción:

Sed civitas incredibile memoratu est, adepta libertate, quantum brevi creverit: tanta cupido gloriae incesserat. Iam primum

¹⁰ Ética a Nicómaco 1.115 a

¹¹ Pro Archia X, 23

iuventus, simul ac belli patiens erat, in castris per laborem usum militiae discebat, magisque in decoris armis et militaribus equis quam in scortis atque conviviis lubidinem habebant (...) Sed gloriae **maximum** certamen inter ipsos erat: se quisque hostem ferire, **murum** ascendere, conspici dum tale facinus faceret, properabat.¹²

Las expresiones **hostem ferire, murum ascendere** de Salustio nos remiten inevitablemente a las palabras antes citadas de Gonzalo (**quis primus murum conscendat, quis plures interficiat hostium**).

En la guerra contra Yugurta, una diferencia esencial entre el ejército romano y el de los nómadas consistía en que aquél luchaba **pro gloria atque imperio** y éste únicamente **pro salute**:

Interim omnibus, romanis hostibusque, proelio intentis, magna utrinque vi pro gloria atque imperio his, illis pro salute certantibus, repente a tergo signa canere.¹³

Fruto de ese afán de gloria,

...avidus gloriae certantes **murum** petere neque quemquam omnium praeda morari.¹⁴

¹² De Catilinae coniuratione VII, 3-6

¹³ Bellum Iugurthinum XCIV, 5

¹⁴ *Ibid.* XCIV, 6

Por otro lado, la gloria aparece constantemente en las arengas de Catilina como un acicate para el valor de sus soldados:

Quin igitur expergiscimini? En illa, illa quam saepe optastis libertas, praeterea divitiae, decus, gloria in oculis sita sunt.¹⁵

Quem neque gloria neque pericula excitant, neququam hortere: timor animi auribus officit (...) Qua propter vos moneo, uti forti atque parato animo sitis et cum proelium inhibitis meminertis vos divitias, decus, gloriam ... portare.¹⁶

El mismo móvil, según Livio, empleaba Aníbal para animar a los hispanos en la lucha:

ita enim hae gentes non pacis solum sed etiam victoriae bonis florebut, si ex aliis gentibus praedam et gloriam quaeremus (...) Primo vere edico adsitis, ut diis bene iuvantibus bellum ingentis gloriae praedaeque futurum incipiamus.¹⁷

¹⁵ De Catilinae coniuratione XX, 14

¹⁶ *Ibid.* LVIII 2 y 8

¹⁷ XXI, 21, 4-6

C) DISPARIDAD CON OTROS HUMANISTAS

Si, para reforzar su defensa de la gloria como móvil del soldado, Gonzalo pudo basarse en gran cantidad de testimonios clásicos, veremos a continuación cómo fue éste uno de los principales puntos de confrontación con algunas de las principales figuras del humanismo, desde el epicureísmo cínico de Valla hasta el pacifismo integral de Erasmo y de Vives.

a) Lorenzo Valla

Si para Sepúlveda la gloria es el premio que recibe el soldado que arriesga e incluso llega a perder su vida en el combate para defender a su patria, en De vero falsoque bono Lorenzo Valla expone unas ideas totalmente opuestas:

Dar la vida por la patria es una insensatez. Hablando de los héroes legendarios que ofrecieron su vida por ella, escribe:

Hos, ut dixi, tu in celum evehis, ego autem non video, mehercule, causam quamobrem bene eos ac bono exemplo fecisse dicamus. Quod labores, quod iacturas, quod discrimina, quod mortem denique non recusem, quod mihi tandem premium aut quem finem proponis ? Respondes: incolumitatem, dignitatem, amplitudinem patrie ! Hoc ergo bonum ostendis ? Hoc precio me remuneras ? Propter hanc spem

ad obeundam mortem adhortaris ? (...) At vide quam latus est error iste tuus, si error potius quam malicia appellanda est.¹⁸

Es absurdo luchar por lograr unos bienes para la patria de los que no se va a disfrutar, pues se muere en esa lucha:

Non queo satis intelligere cur quis pro patria mori velit. Tu moreris quia non vis ut patria moriatur, quasi vero tibi pereunti non et patria occidat.¹⁹

Por otro lado, si la patria no es sólo el lugar donde uno nace, sino también los hombres que allí habitan, ¿ por qué dar la vida por ellos si lo más importante para cada uno es su propia vida ?

Quod si igitur pro his quos modo nominavi ad oppetendam mortem nulla me humana ratio compellit, an pro aliis mori debebo et salutí mee alienam anteferre ? (...) Non solum in periculis vite fugiendis sed etiam in bonis fortune adipiscendis, nemo non malit sibi bonum quam alteri.²⁰

En resumen, para Valla la gloria del militar no es más que una cortina de humo que esconde los intereses de determinados personajes:

¹⁸ Libro II, I, 2-3. *Op. cit.* p. 45

¹⁹ L.II, I, 5. *Ibid.*

²⁰ L.II, I, 6-8. *Ibid.* p. 46

Nostris vero temporibus plerique ad id nos hortantur a quo ipsi refugiunt. Itaque nunquam desunt hi magistri quasi e loco superiore precipientes: " Quid tamen, o viri, extimescetis pro communi patria mortem oppetere, cum semper a nobis fama celebrandi sitis, semper in gloriosa memoria victuri? Recordemini tot fortissimos viros Epaminondam, Themistoclem, Scipiones, Marcellos, Fabios aliosque innumerabiles qui ut plurimum prestiterunt ita maximo in honore sunt." Horum magistrorum aliquem unum mihi dari velim cui non aliter respondeam: " Quid tu ventosam istam non reprimis linguam? (...) Et quem ignorare putas cur istud facias? Certe ut tibi regnum, opes utilitatesque contingant. Cur tu non tibi potius pugnas? Cur tu non studes huic glorie comparande? ²¹

b) Erasmo

Las críticas a la gloria como recompensa de la actividad militar aparecen en la obra más sarcástica de Erasmo, la Stultitiae laus. Esa gloria por la que se han realizado grandes gestas no es la verdadera gloria, sino la *inanis gloria*, pendiente únicamente de la opinión de la masa:

Tum autem quae res Decius persuasit ut ultro sese Diis Manibus devoverent? Quid Q. Curtium in specum traxit nisi inanis gloria, dulcissima quaedam Siren, sed mirum quam a sapientibus istis damnata? Quid enim stultius, inquiunt, quam supplicem candidatum blandiri populo, congiariis favorem emere, venari tot stultorum

²¹ L.II, VIII, 4-5. *Ibid.* p. 53

applausus, acclamationibus sibi placere, in triumpho veluti signum aliquod populo spectandum circumferri, aeneum in foro stare ?²²

En otro lugar, recordando tal vez las palabras de Salustio ("Sed diu magnum inter mortales certamen fuit vine corporis an virtute animi res militaris magis procederet." De Catilinae Coniuratione I,5), se opone a los que afirman que en la guerra es fundamental el papel de la inteligencia. Para Erasmo, los ejércitos están compuestos por la hez de la sociedad:

Sed consilium, inquiunt, in bellis plurimum habet momenti. Equidem fateor in duce, verum id quidem militare, non philosophicum; alioqui parasitis, lenonibus, latronibus, sicariis, agricolis, stupidis, abaeeratis et huiusmodi mortalium fece res tam praeclara geritur, non philosophis lucernariis.²³

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

In bellis istis insanis, quae cum hominibus homines, vel ferina rabie, vel certe misera necessitate gerunt, nonne vides si quando militum animos vel praedae promissae magnitudo, vel formidata victoris crudelitas, vel approbatae pudor ignaviae, vel laudum denique cupido stimulavit, quam alacribus studiis, quidquid est laboris exhauriant, quam vilem habeant vitam, quanto ardore

²² Cap. XXVII

²³ Cap. XXIII

certatim in hostem adversum rapiantur ? Et quantula, quaeso te, merces miseris tanto discrimine tantoque studio petitur ?²⁴

c) Vives

Estudia Vives en el libro primero de De concordia et discordia las causas por las que la guerra ha sido, a lo largo de la historia, compañera inseparable del hombre. Para él, la razón - como veremos más detenidamente en el capítulo siguiente al comentar la refutación de Gonzalo al tercer argumento -, es el afán de sobresalir, el de deseo de gloria.

Fue éste, más que las riquezas o el poder, el motivo de la mayoría de las guerras de la antigüedad. El hombre más violento, el soldado más cruel, era el más reconocido y todos se afanaban por conseguir los honores que se tributaban a los héroes de la guerra:

Fuit quidem error ille humanarum mentium, quae se honorem laudemque consecuturas per hominum caedem sperarent (...) ita non optinus erat in precio ob amorem virtutis, sed promptissimus ad nocendum, cum metuerent omnes iis rebus, quas haberent quam virtutem cariorea; ergo partim quod interna non viderent, externa tantum suscipere, partim quod se putarent iuvare, partim adulatione, in quam prona est adversum potestates multitudo, omne honorum, decoris, laudum, gloriae genus in facinora est militaria congestum; appellata virtus

²⁴ Op. cit. Vol.V p. 3

et nominati viri fortes, viri boni, patriae vindices, dominatores gentium, sublati in coelum et culti pro diis...²⁵

Más adelante, en el libro segundo, parafraseando -aunque sin citarlo- el célebre **honos alit artes** de Cicerón, afirma que, al haber sido siempre reconocido y recompensado el valor del soldado, la actividad militar es la única que no ha sufrido altibajos en su desarrollo sino que ha ido siempre progresando. Es decir, si el militar se mueve por la gloria y ésta siempre le es tributada por su patria, se forma un círculo vicioso del que es muy difícil salir:

Bellica inventa, artes, stratagemata, doli, crudelitas, omnia manent etiam hominum ingeniis aucta in melius, hoc est, in peius (...) in bello semper evigilavit ratio, iudicium, cogitatio, meditatione, usu, exercitatione; homines socordissimi et qui hominum nihil habere videbantur praeter faciem, ingeniis tardissimis, pectore frigidissimo et inertis, in hac una arte ceteros omnes antecellebant (...) Et reliquae omnes artes habent suas exercitationes, suas remisiones, sua tempora, quibus honestae et praeclarae vigent, mox decedente precio atque hominum aestimatione, languescunt ac iacent, post redit honos, reparantur; "belli", sicut ille queritur, "nullae feriae".²⁶

²⁵ *Op. cit.* Vol.V pp. 213-214

²⁶ *Ibid.* p. 242

CONCLUSIONES

Para Sepúlveda, el deseo de gloria es el principal estímulo del militar. Esta idea ya aparece en la lírica griega (Tirteo), la recoge Aristóteles y es repetida por muchos autores latinos (Cicerón, Salustio, Livio).

Por el contrario, Valla, Erasmo y Vives rechazan por completo el supuesto valor de esa gloria.

2.3.4

REFUTACION DEL TERCER ARGUMENTO: LA GUERRA COMO CUESTION MORAL (XXV-XXVII)

A) EL DESEO DE GLORIA Y LAS CAUSAS DE LA GUERRA. POSTURA DE SEPULVEDA

A partir de este capítulo aborda Sepúlveda una de las cuestiones que habría de ser el tema fundamental de alguna de sus obras posteriores más significativas: el problema moral de la guerra.

La tercera objeción que le había planteado Jacobo consistía precisamente en que el deseo de gloria era la causa de la mayor parte de las guerras:

At bella illata saepe initium habent ab appetitione gloriae.¹

Para rechazar este argumento, Gonzalo lo combina con el debate sobre las causas justas de la guerra: el deseo de gloria no tiene ninguna relación con las causas injustas de la guerra, a pesar de lo que algunos hayan escrito:

Nam quod quidam scripsere, multos bella saepe quaesisse propter gloriae cupiditatem idque magnis animis ingenisque contingere, non

¹ *Op. cit.* p. 207

est de iniustis bellis accipiendum. Haec enim gerentibus seu victis
seu victoribus ignominiam potius quam gloriam parere solent.²

Todas las guerras que a lo largo de la historia han sido
injustamente emprendidas han tenido un mismo origen, la
avaricia, y, en menor grado, la ira:

Quae vero per iniuriam inferuntur, vetera novaque exempla animo
complectimini, et veras causas investigate, nulla reperietis quae
non fuerint ab avaritia profecta; nisi si quos furor iraque ad arma
concitavit.³

Estas pasiones nada tienen que ver con el afán de
gloria:

Quae cupiditas quantum distet a gloriae cupiditate, hinc licet
existimare, quod multi maximis populis dominantes non modo inglorii
vixerunt sed turpissima etiam ignominia pleni.⁴

Por el contrario, el deseo de gloria aparece como
compañero inseparable de aquellas guerras realizadas por
motivos justos, como son la defensa de la religión, de la
patria, del orden o de la dignidad:

sed de iis, quae iustis de causis suscepta sunt, ut pro religione
contra impios, pro patria, pro imperio contra violentos, ut denique
pro dignitate contra contumeliosos.⁵

² Ibid. p. 208

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

En consecuencia, si se da alguno de estos cuatro motivos, no debe ponerse ningún tipo de reparos a la declaración de guerra y el verdadero militar acudirá a ella por su propia voluntad:

*huiusmodi enim bella quaerere, hoc est, sponte suscipere nec exspectare, dum se vel principes vel magistratus ad id munus invitum destinaverint, summae indolis est et spe maxima plenae.*⁶

Como ejemplos de guerras emprendidas por causas justas cita Gonzalo las habidas para expulsar a los moros de la península y las que mantuvieron los romanos con los cartagineses "ob imperii aemulationem".

En general, la posición que adopta Sepúlveda tanto en el Gonsalus como en el resto de su obra en torno a la cuestión de la licitud moral de la guerra se puede resumir en tres grandes ideas fundamentales:

1) El deseo de gloria no es el culpable de que existan las guerras.

2) Existen causas justas de las guerras. Las ideas que en este sentido apunta en el Gonsalus serán ampliadas en la que quizás sea su obra más conocida y polémica, el Democrates secundus o De iustis belli causis, escrita como justificación de la conquista americana.

⁶ *Ibid.*

3) La milicia es perfectamente compatible con la religión cristiana. Esta cuestión, que será abordada en unos capítulos posteriores del Gonsalus, constituirá el tema central del Democrates primus sive de convenientia militaris doctrinae cum christiana religione. Recordemos que, como el mismo Sepúlveda afirma en el prólogo de esta obra, la escribió al observar los prejuicios o escrúpulos de muchos jóvenes para compaginar milicia y religión:

Sed nulla erat maior illorum iuvenum sollicitudo, quam quod se vereri profitebantur, ne non posset miles generosus simul officio militari, simul praeceptis Christianae religionis satisfacere.⁷

B) ENFRENTAMIENTO CON OTROS HUMANISTAS

Al defender inequívoca y contundentemente estos tres argumentos, Sepúlveda tomó una postura diametralmente opuesta a la de algunas de las grandes figuras del humanismo contemporáneas a él, como lo demuestran las propias palabras de Gonzalo antes citadas ("**quod quidam scripsere bella saepe quaesisse propter gloriae cupiditatem...**").

Veamos algunos ejemplos, empezando por el que quizás sea el más significativo, Erasmo.

⁷ Op. cit. Vol.IV p. 225

a) Erasmo

La preocupación por el tema de la guerra es constante a lo largo de casi toda la producción del humanista holandés. Quizás sea la Querela pacis la obra en la que se manifiesta más nítidamente el sentimiento de Erasmo en torno a esta delicada cuestión.⁸ En concreto, el dato que conviene resaltar aquí son las alusiones claramente contrarias a la existencia de causas justas para la guerra:

Los cristianos, cuando les interesa, se buscan motivos según ellos justificadísimos para emprender una guerra, a pesar de los mandatos de Cristo:

Et Christiani sibi videntur, qui ob quantumvis leuem iniuriolan, magnam orbis partem in bellum pertrahunt ? (...) Atque his temporibus hae vel iustissimae suscipiendi belli causae videntur. Profecto haud aliud agit Christus, iubens ut unum quiddam a se discant, miti esse animo, minimeque feroci.⁹

Si para los antiguos el deseo de gloria era la causa principal de las guerras, a los príncipes cristianos les mueven motivos mucho más despreciables:

Iam Ethnicos Tyrannos fere gloriae sitis ad bellum exstimulabat, atque hi tamen sic barbaras atque efferas nationes subigebant, ut vinci expediret, et victor de victis bene mereri studeret. Dabant operam, ut quam fieri posset, incruenta esset victoria, quo simul

⁸ Un buen resumen del contenido de la misma y de su repercusión puede verse en M. Bataillon. *Op. cit.* pp.86-91

⁹ *Op. cit.* Vol.IV p. 631

et victori honesta fama praemium esset et victis solatium victoris benignitas. At pudet meminisse quam pudendis, quam frivolis de causis, Christiani Principes orbem ad arma concitent.¹⁰

Ninguna causa puede justificar la cantidad de calamidades que origina la guerra:

Sed finge causam iustissimam, finge exitum belli prosperrimum, rationem fac in eas omnium incommodorum quibus gestum est bellum et commoditatum quas peperit victoria, et vide num tanti fuerit vincere.¹¹

Igualmente injustificables son las guerras por motivos religiosos. Si queremos convertir a los herejes, afirma Erasmo, hagámoslo con el testimonio de nuestras buenas acciones, no con la espada:

Si cupimus Turcas ad Christi religionem adducere, prius ipsi simus Christiani.¹²

Titula Erasmo al último capítulo de la Institutio principis christiani, De bello suscipiendo y en él aconseja al príncipe sobre todas las cuestiones relacionadas con la declaración de una guerra. El deseo de gloria vuelve a aparecer como causante de muchas guerras en la siguiente recomendación:

¹⁰ *Ibid.* p. 633

¹¹ *Ibid.* p. 639

¹² *Ibid.* p. 640

Eam gloriam semper affectet bonus Princeps, quae sit incruenta et cum nullius coniuncta malo.¹³

Además de recordar la larga serie de desgracias que ocasiona cualquier guerra y que deben agotarse todos los medios para tratar de evitarla, de nuevo pone en duda la existencia de causas justas. Por un lado, es difícil encontrar una que no haya sido originada por la ambición, la ira o la avaricia:

Id longe iustius fiet in bellis, quorum etiam si possit aliquod esse iustum, tamen ut nunc sunt res mortalium, haud scio an ullum eiusmodi reperire liceat, hoc est, cuius auctor non sit ambitio, aut ira, aut ferocitas, aut libido, aut avaritia.¹⁴

Lo enrevesado de las matizaciones (" si possit aliquod esse iustum, tamen ut nunc sunt res mortalium, haud scio an ullum eiusmodi reperire liceat ") nos hace pensar que Erasmo tenía muy presente el carácter eminentemente práctico y didáctico de la obra, la *institutio principis*.

Además, continúa Erasmo, si concediéramos la existencia de esas causas justas, cualquiera podría buscarse un motivo más o menos justificado para emprender la guerra, en vista de la enorme complejidad de los asuntos políticos:

Sic principes quidam imponunt sibi; est omnino bellum aliquod iustum, et mihi causa iusta est suscipiendi. Primum an omnino

¹³ *Ibid.* p. 609

¹⁴ *Ibid.* p. 608

iustum sit bellum, in medio relinquemus, cui non videtur sua causa iusta? En inter tantas rerum humanarum mutationes ac vicissitudines, inter tot pacta foederaque nunc inita nunc rescissa, cui possit deesse titulus, si qualiscumque titulus satis est ad movendum bellum?¹⁵

En otro lugar de su producción, los Adagia, al comentar el titulado **Dulce bellum inexpertis**, vuelve a comparar, como en la Querela pacis, los motivos de los antiguos para emprender las guerras - el deseo de gloria - con los de los monarcas cristianos, mucho más despreciables:

Quod si Monarchas Christianos cum Ethnicis conferas, quanto nostra causa deterior. Illi praeter gloriam nihil ambiebant. Gaudebant florentiores reddere provincias, quas bello subegissent (...) Caeterum quae geruntur in bellis Christianorum et obscoeniora sunt et atrociora, quam ut sint hic commemoranda.¹⁶

En conclusión, para Erasmo la única guerra que le está permitida a los cristianos es contra sus propios pecados, como la avaricia, la ambición o el temor a la muerte:

Iudaeis permissum est bellum sed ita quemadmodum et repudium, nimirum ob duritiam ingenii. At postea quam Chistus iussit recondi gladium, non decet pugnare Christianos, nisi pulcherrimum illud

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Op. cit.* Vol.II p. 962

proelium, cum teterrimis hostibus Ecclesiae, cum studio pecuniae, cum iracundia, cum ambitione, cum metu mortis.¹⁷

También en esta misma obra, apunta Erasmo una de las causas principales de que algunos cristianos traten de justificar las guerras: **el vano intento de aglutinar la moral cristiana con la de Aristóteles**. Aquí reside el meollo de la cuestión y el origen de la total disparidad de criterios entre Erasmo y un aristotélico hasta la médula como Sepúlveda.

Los que siguen a Aristóteles, afirma Erasmo, tratan de justificar, en contra de la doctrina cristiana, el uso de la violencia, aprueban el comercio y consideran la guerra como una actividad noble. Piensan que la felicidad perfecta del hombre sólo se puede conseguir con los bienes corporales y de fortuna y que no puede progresar aquella sociedad en la que **sint omnia communia**. Tanto la obra como la propia vida de Sepúlveda representan la negación rotunda de estas palabras de Erasmo. Por su gran interés, cito completo el fragmento:

Tandem huc processum est ut in **media Theologia** totus sit receptus Aristoteles, et ita receptus ut huius auctoritas pene sanctor sit **quam Christi**. Nam si quid ille dixit parum accommodum ad vitam nostram, licet interpretamento detorque; caeterum exploditur illico, qui vel leviter ausit Aristotelicis oraculis refragari. Ab hoc didicimus non esse **perfectam hominis felicitatem**, nisi corporis et fortunae bona accesserint. Ab hoc didicimus non posse florere

¹⁷ *Ibid.*

republicam in qua sint omnia communia. Huius omnia decreta, cum Christi doctrina conamur adglutinare, hoc est aquam flammis miscere (...) At hae permittunt vim vi repellere, suum quemque ius persequi; probant negotiationem, recipiunt usuram modo moderatam, bellum ceu rem praeclaram efferunt, modo iustum. Iustum autem esse definiunt quod indictum sit a Principe, quam libet puero aut stulto.¹⁸

Por último, mencionaremos uno de los Colloquia familiaria, el que se desarrolla entre el soldado y el monje - Militis et carthusiani -, pues, aparte de dudar de la licitud de cualquier guerra, niega tajantemente la moralidad del trabajo del mercenario. Si matar por la patria quizás pueda ser lícito, jamás lo será hacerlo por dinero:

Ca.: Utrum vero putas infelicius iugulare Christianum hominem ob mercedulam a quo numquam sis laesus, an te ipsum et corpus et animam in aeternum exitium mittere ?

Mi.: Fas est occidere hostem.

Ca.: Fortassis est, si impetat patriam tuam. Tum pius videri potest pugnare pro liberis et uxore, pro parentibus et amicis, pro aris et focus, pro tranquillitate publica. Quid istuc ad tuam militiam mercenariam ?¹⁹

¹⁸ *Ibid.* p. 961

¹⁹ *Op. cit.* Vol.I p. 709

b) Tomás Moro

En 1.516, el mismo año de la publicación de la Institutio principis christiani de Erasmo, ve la luz en Lovaina la Utopía de Tomás Moro. En ella, como en otras obras del mismo autor, aparece como preocupación fundamental el tema de la guerra. Si en Erasmo el pacifismo era una consecuencia de las exigencias de la conciencia cristiana, en Moro ese pacifismo "utópico" aparece mezclado con ingenuas contradicciones:

Por supuesto, los habitantes de Utopía odian la guerra y ninguna gloria les parece más indigna que la conquistada en la guerra:

*Bellum utpote rem plane beluinam nec ulli tamen beluarum formae in tam assiduo atque homini est usu, summopere abominantur contraque morem gentium ferme omnium nihil aequè ducunt inglorium atque petitam e bello gloriam.*²⁰

Ahora bien, reconoce que puede haber ocasiones en que la guerra sea inevitable, como para defender el territorio de una agresión exterior o para liberar a otro pueblo de una tiranía injusta. En ese caso, procuran vencer al enemigo a base de astucia, sin emplear la fuerza, lo que para ellos es indigno. Sólo recibe honores el militar que no usa la violencia para derrotar al contrario:

Cruentae victoriae non piget modo eos , sed pudet quoque, reputantes inscitiam esse quamlibet preciosas merces nimio emisse,

²⁰ Op. cit. p. 439

arte doloque victos, oppressos hostes impendio gloriantur,
triumphumque ob eam rem publicitus agunt et velut re strenue gesta,
tropheum erigunt.²¹

Los soldados de Utopía (¡ qué diferencia con el "bella ... sponte suscipere" de Gonzalo !) prefieren evitar el peligro por todos los medios antes que buscar la gloria en el combate:

Hos propositi sui scopos destinant, quos mature petunt, at ita tamen, uti prior vitandi periculi cura, quam laudis aut famae consequendae sit.²²

c) Vives

Ya hemos visto, al comentar el capítulo XXIII, cómo Vives observaba con tristeza que desde la antigüedad el héroe guerrero ha sido siempre honrado y glorificado y, por ello, la actividad bélica ha ido inseparablemente unida a la vida de los pueblos.

Después de que Sepúlveda publicara en Roma su Gonsalus en 1.523, dos sucesos trascendentales - la captura en 1.525 del monarca Francisco I en Pavía y, especialmente, la del Papa Clemente VII en mayo de 1.527 tras el saco de Roma - debieron llevar a Vives a redactar su De concordia et discordia entre 1.526 y 1.529.

²¹ *Ibid.* p. 440

²² *Ibid.*

Naturalmente, debió tener muy presentes las constantes alusiones de Erasmo a la cuestión, estudiadas en el apartado anterior. No obstante, Vives no se limita a repetir las ideas de aquél, sino que su reflexión sobre la paz pretende hallar las causas profundas de las discordias entre los hombres. En este sentido, la diferencia fundamental entre uno y otro es la siguiente:

Para Erasmo la solución debe partir básicamente de los estamentos dirigentes, que constantemente recurren a la guerra para solucionar sus diferencias. Si estas personas cambian de actitud, su ejemplo irá imponiéndose en la sociedad desde arriba hacia abajo. En cambio, para Vives la paz, más que un problema político, es una cuestión de orden psicológico y moral. No concierne única ni primordialmente a los monarcas, sino a todas las personas. Ya en la dedicatoria a Carlos V deja muy claro este punto:

Tibi haec visum est dicare, in cuius manu et voluntate maxima est sita pars concordiae ac quietis hominum; currentem, ut spero, adhortor, verum non uni Tibi scribuntur, sed omnibus per Te, et privatis et Principibus, ut communibus rebus adeo fractis perditisque, mature subveniant...²³

La raíz profunda de la discordia se halla en la soberbia humana, en el deseo constante de sobresalir, de destacar sobre los demás:

²³ Op. cit. p. 192

Unde ergo tantum per universum hominum genus dissidiorum, tantum discordiarum, inimicitiarum, odiorum (...) ? Infinita est in nobis antecellendi cupiditas, non una aliqua in re, sed in omni quacumque videmus esse in precio, qualiscumque demum ea sit, modo placeat, modo approbetur.²⁴

A continuación describe cómo ese deseo de sobresalir provoca enemistades a todos los niveles de las relaciones humanas: entre los religiosos, entre los sabios, etc... Hasta el militar, cuya tarea consiste en causar la destrucción a los demás, quiere la gloria como recompensa:

Quid sceleratius letrociniis, caedibus, adulteriis, fraudibus, imposturis? et haec precium receperunt, et qui fecere, praedicanda ducunt et amplam se ad suos posteros nominis sui gloriam credunt transmittere, ut inter maiorum suorum laudes ista concelebrent.²⁵

C) BENEFICIOS MORALES DE LAS GUERRAS

La decidida defensa de la licitud moral de las guerras emprendidas por justas causas efectuada en el capítulo XXV tiene como colofón la afirmación de Gonzalo - aunque matizada con un enrevesado "ut mihi nonnumquam veniat in mentem subdubitare" - de que las guerras son una ocasión inmejorable

²⁴ *Ibid.* pp. 201-202

²⁵ *Ibid.* p. 204

para practicar una serie de virtudes que, en épocas de paz, difícilmente pueden ejercitarse y, por ello, desaparecen:

Saepe enim magnarum virtutum indoles latuit, drivata rerum gerendarum facultate. Virtutum namque igniculi, quos hominibus a natura datos philosophi docent, non modo non lucent, nisi excitentur exerçanturque, sed etiam languescunt et interdum extinguuntur.²⁶

Por este motivo, a veces ha llegado a pensar si no hubiese sido preferible, en lugar de expulsar a los moros de la península, dejarles que permanecieran para que ese peligro constante que suponían hiciese que las virtudes antes mencionadas, al ser practicadas continuamente en la guerra, no decayeran:

quae causa facit, ut mihi nonnumquam veniat in mentem subdubitare, an optabilius fuerit nostris Granatense imperium stare quam penitus corruisse. Nam etsi regnum nostrum propagavimus, hostem ultra mare submovimus, magna tamen nostrorum virtutis exercitamenta sustulimus, uberem triumphorum materiam delevimus. Itaque subvereor, ne in tanto otio et securitate multorum virtus languescat.²⁷

Para dar más autoridad a su opinión, aduce el ejemplo de Escipión que, contra la opinión de Catón, se oponía a la destrucción de Cartago por esos mismos motivos.

²⁶ Op. cit. p. 208

²⁷ Ibid.

En parecidos términos se expresará Sepúlveda en la carta dirigida a Martín de Oliván en diciembre de 1.547 y de la que ya nos hemos ocupado en la presentación del autor. Defendía nuestro humanista a las letras griegas de la acusación de ser culpables de los movimientos heréticos surgidos en Alemania. La causa profunda es, para Sepúlveda, el mal uso que hacen los hombres de la paz y de la libertad:

Nam in rerum difficultatibus bellicisque laboribus atque periculis homines fere incommoda calamitatesque patienter ferre, pericula subire, voluptatibus abstinere coguntur, qua consuetudine virtutes quaedam ingenerantur; sed pace redita et confirmata, ut iam mores et studia, non necessitas et timor sed consilium et voluntas moderetur, multi, nullis honestatis adminiculis suppetentibus, se inertiae ac turpitudini per licentiam dedunt, pauci vel bonitate naturae (...) virtutem libenter colunt.²⁸

Tanto en estas palabras de Sepúlveda como en las de Gonzalo resuena claramente el testimonio de Salustio: Cuando Roma alcanzó su máximo poder y logró deshacerse de su gran rival, Cartago, la despreocupación y la riqueza se convirtieron en los grandes enemigos:

Sed ubi labore atque iustitia res publica crevit, reges magni bello domiti, nationes ferae et populi ingentes vi subacti, Carthago, aemula imperi Romani, ab stirpe interiit, cuncta maria terraeque patebant; saevire fortuna ac miscere omnia coepit. Qui labores

²⁸ Opera omnia. Vol.III p. 229

pericula, dubias atque asperas res facile toleraverant, eis otium divitiae, optanda alias, oneri miseriaeque fuere.²⁹

El mismo pensamiento lo hallamos también en Bellum Iugurthinum:

Nam ante Carthaginem deletam populus et senatus Romanus placide modesteque inter se rem publicam tractabant, neque gloriae neque dominationis certamen inter civis erat; metus hostilis in bonis artibus civitatem retinebat. Sed ubi illa formido mentibus decessit, scilicet ea, quae res secundae amant, lascivia atque superbia incessere. Ita quod in adversis rebus optaverant otium, postquam adepti sunt, asperius acerbisque fuit.³⁰

La huella de Salustio también aparece, aunque con la finalidad opuesta, en **Tomás Moro**, quien, al criticar en el libro primero de la Utopía la costumbre de algunos estados de mantener un gran ejército permanente de mercenarios, retoma estos argumentos para mostrar su total oposición a los mismos:

neque enim confidunt inexercitatis quicquam, ut vel ideo quaerendum eis bellum sit, ne imperitos habeant milites et homines iugulandi gratis, ne (ut habet facete Salustius) manus aut animus incipiat per ocium torpescere.³¹

Es interesante observar cómo **fray Luis de Granada**, años más tarde, se hizo eco de esta controversia y, al tratar

²⁹ De Catilinae coniuratione X, 1-3

³⁰ XLI 2-4

³¹ *Op. cit.* p. 386

sobre la gloria que alcanzaron los mártires cristianos víctimas de las persecuciones, escribe:

...y conociendo nuestro Señor cuánto mejor le iba a su Iglesia con la guerra que con la paz, porque la guerra y la persecución hacía mártires, mas la paz y la prosperidad hacía a los hombres flojos, ambiciosos y deliciosos, procuraba más para su Iglesia lo que le convenía que lo que la dañaba.³²

Para H. Mechoulan, estas ideas de Sepúlveda sobre la guerra son una muestra más de su "antihumanismo" y, en lugar de ver en ellas una posible reminiscencia clásica, destaca su paralelismo con pensadores alemanes como Kant o Hegel:

La guerre possède des vertus hygiéniques et roboratives, vertus que célèbrent en commun Sepúlveda, Kant et Hegel. Les étincelles de vertu que la nature a données aux hommes risquent de s'éteindre si elles ne sont pas entretenues (...) Une telle remarque souligne davantage encore la parenté spirituelle de Sepúlveda avec les philosophes allemands cités.³³

³² Introducción al símbolo de la fe. Parte segunda. Cap. XVI.

³³ *Op. cit.* pp. 87-88

D) EL EXEMPLUM DE ALEJANDRO MAGNO

Tras habernos recordado en los dos capítulos anteriores que el deseo de gloria sólo acompaña a aquellas guerras que son emprendidas por motivos justos y los beneficios de orden moral que dichas guerras pueden reportar a la sociedad, dedica Gonzalo todo el capítulo XXVII a la figura de Alejandro Magno, como *exemplum* de personaje legendario al que el deseo de gloria llevó a realizar las más excelsas gestas guerreras:

Non igitur gloriae cupiditas iniusta bella excitare solet, sed iuste suscepta, victis difficultatibus, fortissime ac strenue conficere. An putamus Alexandrum Macedonem, cuius post hominum memoriam in gerendis bellis excepto Caesare prima sine controversia laus est, ad illam claritatem fuisse perventurum, nisi gloriae inexplebili cupiditate ductus fuisset? ³⁴

A continuación reproduce un largo fragmento de **Quinto Curcio** con las palabras pronunciadas por Alejandro Magno en respuesta a los consejos de sus generales de que no arriesgara tanto su vida en los combates. En el texto citado por Gonzalo, Alejandro insiste en una idea básica: la vida es un bien subordinado a la gloria y su valor no se debe medir por la cantidad, sino por la calidad de las acciones que en ella se realicen:

³⁴ *Op. cit.* p. 209

Ego, inquit, me metior non aetatis spatio, sed gloriae. Licuit paternis opibus contento intra Macedoniae terminos per otium corporis exspectare obscuram et ignobilem senectutem (...) Verum ego, qui non annos meos, sed victorias numero, si munera fortunae bene computo, diu vixi (...) In his operibus extingui me, si fors ita feret, pulchrum est. Ea stirpe sum genitus, ut multam prius, quam longam vitam debeam optare.³⁵

Estas palabras de Quinto Curcio puestas en boca de Alejandro Magno nos remiten inequívocamente al preceptor de éste último, a Aristóteles, que, al tratar de la φιλαυτία, de la autoestima, afirma que el hombre virtuoso, el ἀγαθός, prefiere vivir un solo año καλῶς que muchos en la mediocridad y realizar una sola acción grande a muchas sin valor:

ὀλίγον γὰρ χρόνον ἡσθῆναι σφόδρα μᾶλλον ἔλλοιτ' ἂν πολὺν ἡρέμα, καὶ βιώσαι καλῶς ἐνιαυτὸν ἢ πόλλ' ἔτη τυχόντως, καὶ μίαν πράξιν καλὴν καὶ μεγάλην ἢ πολλὰς καὶ μικράς.³⁶

En parecidos términos se expresa al describir el carácter del magnánimo: es capaz de exponer su vida a grandes peligros porque cree que ésta no debe vivirse de cualquier manera:

³⁵ Historiae Alexandri Macedonis IX, VI, 19-23 y Gonsalus p. 209

³⁶ Ética a Nicómaco 1.169 a

...και ὅταν κινδυνεύη, ἀφειδῆς τοῦ βίου
ὡς οὐκ ἄξιον ὄν πάντως ζῆν.³⁷

Resulta evidente, al cotejar las palabras de Aristóteles con las de Alejandro Magno, que el fragmento de Curcio debió resultar muy atractivo a un aristotélico como Sepúlveda.

³⁷ *Ibid.* 1.124 b

CONCLUSIONES

Para Sepúlveda existen guerras justas e injustas y el deseo de gloria acompaña únicamente a las primeras. Esta idea choca frontalmente con el pacifismo de grandes figuras del humanismo como Vives, Moro y, muy especialmente, Erasmo. Incluso llega a afirmar que el estado de guerra puede proporcionar algunos beneficios morales a la sociedad, argumento ya utilizado por Salustio y rechazado por Moro.

2.3.5

CUALIDADES DE LA VERDADERA GLORIA (XXVIII-XXIX)

Al mismo tiempo que va refutando las diversas objeciones hechas a la licitud del deseo de gloria, Gonzalo intercala en diversos lugares del diálogo, a modo de estribillo, las dos características básicas de la gloria que él defiende:

- 1) Premio de la virtud
- 2) Distinta de la fama popular

Ambas ideas, como veremos a continuación, provienen de Aristóteles y aparecen en bastantes lugares de la obra de Cicerón. Por ello no es nada extraño que Sepúlveda, deudor ideológicamente del primero y no sólo formalmente del segundo, las repita en varias ocasiones.

Este "ciceronianismo" no sólo formal al que acabo de referirme lo podemos apreciar claramente cotejando las palabras de Gonzalo para definir la verdadera gloria con las empleadas por Cicerón. Dice **Gonzalo**:

*Ea vero est, ut doctissimi viri definierunt, consentiens laus bonorum, incorrupta vox bene iudicantium de excellente virtute. Res videlicet solida et expressa, non adumbrata, non inanis et quae nec ab stultorum errore pendet...*¹

¹ Op. cit. p. 210

Y Cicerón:

Est enim gloria solida quaedam res et expressa, non adumbrata: ea est consentiens laus bonorum, incorrupta vox bene iudicantium de excellenti virtute, ea virtuti resonat tanquam imago.²

Parece evidente que Sepúlveda no tomó muchas precauciones para tratar de disimular la fuente. Probablemente, ni lo pretendía.

A) LA GLORIA, PREMIO DE LA VIRTUD

Advierte Gonzalo que el término gloria es muy amplio y puede parecer que significa cualquier tipo de aplauso, de éxito, cuando, en realidad, él únicamente se refiere a la verdadera gloria, que es el resultado de practicar la virtud:

Ad summam ne ambiguitate sermonis erremus, cum gloriae intellectus latissime patere videatur, ad omnemque laudem pertinere, illam gloriam magnis viris expetendam esse dico, quae virtutem sequitur et recte factorum est comes (...) Non igitur per vitia ad claritatem pervenitur: virtutis via est, quae ad veram gloriam perducit.³

² Fusculanae disputationes III, II, 3

³ *Ibid.*

a) Aristóteles

La noción de τιμή, es decir, de honor o de gloria entendida como prestigio o preeminencia de una persona sobre el resto de la sociedad es una de las referencias básicas de la ética aristotélica.

Para Aristóteles, los hombres buscan su propio bien de tres maneras diferentes: la masa lo identifica con al placer, los que llamaríamos hoy "intelectuales" con el conocimiento y, por último, los hombres de vida pública ponen su meta en la τιμή, pues, añade, tal es el fin al que se aspira en la actividad política:

οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμὴν· τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος.⁴

Ahora bien, parece que los hombres persiguen ese honor o gloria para convencerse a sí mismos de su propia valía, lo que lleva a pensar que, por encima de la τιμή, existe un bien superior, la ἀρετή, la virtud:

ἔτι δ' εὐοίκασι τὴν τιμὴν διώκειν ἵνα πιστεύσωσιν ἑαυτοὺς ἀγαθοὺς εἶναι· (...) δῆλον οὖν ὅτι κατὰ γε τούτους ἢ ἀρετῆ κρείττων.⁵

⁴ Ética a Nicómaco 1.095 b

⁵ *Ibid.*

Así pues, ambas aspiraciones van indisolublemente unidas en el hombre virtuoso, de modo que la τιμή - la gloria, el honor - es el premio únicamente de la virtud:

τῆς ἀρετῆς γὰρ ἄθλον ἢ τιμή, καὶ ἀπονέμεται τοῖς ἀγαθοῖς.⁶

Por ello, la τιμή es el bien supremo al que aspiran los magnánimos, personas dotadas de un altísimo grado de perfección moral, pues es el mayor de todos los bienes exteriores, como lo demuestra el hecho de que se lo asignemos a los dioses, que sea la meta a la que aspiran los hombres con cargos públicos y que con él se premien las acciones más excelsas:

μέγιστον δὲ τοῦτ' ἂν θείημεν ὁ τοῖς θεοῖς ἀπονέμομεν, καὶ οὐ μάλιστα ἐφίενται οἱ ἐν ἀξιώματι, καὶ τὸ ἐπὶ τοῖς καλλίστοις ἄθλον.⁷

Parecidas ideas hallamos en la Retórica. Define en el libro primero Aristóteles la τιμή como la señal inequívoca que acompaña a todo aquel que ha obrado rectamente:

τιμή δ' ἐστὶν μὲν σημεῖον εὐεργετικῆς εὐδοξίας, τιμῶνται δὲ δικαίως μὲν καὶ μάλιστα οἱ εὐεργετικότες.⁸

⁶ Ibid. 1.123 b

⁷ Ibid.

⁸ 1.361 a

b) Cicerón

La idea que acabamos de estudiar en Aristóteles aparece repetida en diversos lugares de la obra de Cicerón. Ahora bien, convendría llamar la atención sobre un hecho de gran importancia: mientras que la ἀρετή de Aristóteles es siempre la **virtus** en Cicerón, la τιμή unas veces aparece traducida como **gloria** y otras como **honos**, e incluso en más de una ocasión figura como sinónimo de ambos el término **laus**.

Aparte de la importancia que pueda tener este dato para comprender el sentido exacto de esos conceptos en Cicerón, debe ser muy tenido en cuenta al estudiar los textos humanísticos, pues, por poner un ejemplo especialmente revelador, cuando Ginés de Sepúlveda escribe De appetenda gloria y Fox Morcillo De honore, están refiriéndose, básicamente, a la misma realidad.

Por otro lado, en la literatura castellana que aborda el tema que estudiamos, es frecuente el uso indistinto de **gloria**, **honor-honra** y **alabanza**. Es decir, que en el castellano del siglo XVI encontramos reproducida la misma trilogía **honos-gloria-laus** del latín clásico para el campo semántico del honor y la gloria.

La **gloria** y la **laus** aparecen en Pro Archia XI,28 como recompensa de la **virtus**:

Nullam enim virtus aliam mercedem laborum periculorumque desiderat praeter hanc laudis et gloriae; qua quidem detracta, iudices, quid est quod in hoc tam exiguo vitae curriculo et tam brevi tantis nos in laboribus exerceamus ?

En Tusculanae I, XLV, 109 laus y gloria acompañan como una sombra a la virtus:

Quamquam enim sensus aberit, tamen suis et propriis bonis laudis et gloriae, quamvis non sentiant, mortui non carent. Etsi enim nihil habet in se gloria cur expetatur, tamen virtutem tanquam umbra sequitur.

Esto sucede aunque no se pretenda:

Qua re licet etiam mortalem esse animum iudicantem aeterna moliri, non gloriae cupiditate, quam sensurus non sit, sed virtutis, quam necessario gloria, etiam si tu id non agas, consequatur.⁹

En el libro tercero la gloria es la compañera de las buenas acciones:

quae quia recte factorum plerumque comes est...¹⁰

Este fragmento también sirvió de fuente directa a Sepúlveda. Recordemos las palabras de Gonzalo recientemente citadas ("quae virtutem sequitur et recte factorum est comes.")

⁹ *Ibid.* I, XXXVIII, 91

¹⁰ *Ibid.* III, III, 4

En De republica III,28,40 es el **honor** la recompensa de la **virtus**:

Vult paene virtus honorem; nec est virtutis ulla alia merces.

Lo mismo ocurre en Ad familiares X,X,2:

Is autem qui vere appellari potest honor non invitamentum ad tempus sed perpetuae virtutis est praemium.

B) GLORIA Y FAMA POPULAR

La segunda condición básica de la gloria que defiende Gonzalo es que no tenga nada que ver con la fama popular. La persona que busca la auténtica gloria desprecia lo que el vulgo pueda opinar de ella:

Hanc igitur qui cupiunt, virtutem in primis amplectantur, necesse est et saepe sinistros vulgi rumores sed vanos contemnant (...) Nam illud excelsi magnique animi est, ut Aristoteli quoque magno in primis philosopho audio placuisse, res magnas gerere parum laborantem quid de se vulgus interim opinetur.¹¹

Efectivamente, como apunta Gonzalo, para **Aristóteles** uno de los rasgos principales del carácter del magnánimo es el

¹¹ Op. cit. pp. 210-211

preocuparse sólo de la verdad y no tener en cuenta la opinión de los demás sobre él:

καὶ ἀμελεῖν τῆς ἀληθείας μᾶλλον ἢ τῆς δόξης.¹²

Por ello sólo aprecia la τιμή que le tributen las personas virtuosas y desprecia la que pueda venir de cualquier otra clase de personas:

μάλιστα μὲν οὖν περὶ τιμᾶς καὶ ἀτιμίας ὁ μεγαλόψυχός ἐστι· καὶ ἐπὶ μὲν ταῖς μεγάλαις καὶ ὑπὸ τῶν σπουδαίων μετρίως ἡσθήσεται (...) τῆς δὲ [τιμῆς] παρὰ τῶν τυχόντων καὶ ἐπὶ μικροῖς πάμπαν ὀλιγωρήσει.¹³

Al igual que vimos en el punto anterior, Cicerón se hizo eco de esa idea y habla despectivamente de la **popularis gloria**, de la **fama popularis**, imitadora únicamente en la forma de la verdadera gloria:

cum vero eodem quasi maximus quidam magister populus accessit atque omnis undique ad vitia consentiens multitudo, tum plane inficimur opinionum pravitate a naturaque desciscimus, ut nobis optime naturae vim vidisse videantur, qui nihil melius homini, nihil magis expetendum, nihil praestantius honoribus, imperiis, populari gloria iudicaverunt (...) illa autem, quae se eius imitricem esse vult,

¹² Ética a Nicómaco 1.124 b

¹³ Ibid. 1.124 a

temeraria atque inconsiderata et plerumque peccatorum vitiorumque
laudatrix, fama popularis, simulatione honestatis formam eius
pulchritudinemque corrumpit.¹⁴

Más adelante expresa el mismo pensamiento por medio de
una paronomasia:

Intelligendum est igitur nec gloriam popularem ipsam per sese
expetendam nec ignobilitatem extimescendam (...) Constantem hominem
et gravem qui gloriatur a gloria se auisse!¹⁵

El desprecio por la opinión popular, aplicado al campo
de la milicia, lo ejemplifica Gonzalo con el personaje de
Fabio Máximo:

Neque enim Fabius Maximus, de quo paulo ante mentionem, Jacobe,
fecisti, dum rumores eorum sperneret, qui se timidum et cunctatorem
vocitabant, gloriam non appetebat. Sed vir prudens et magnanimus
praesentem vulgaris aurae reflatum vincens, cunctando ad veram
gloriam properabat.¹⁶

Este **exemplum** está tomado de **Tito Livio** y concretamente
corresponde al discurso de **Fabio Máximo** recomendando a **Paulo
Emilio** prudencia y serenidad en la guerra contra **Aníbal**. Tan
enemigo, insiste **Fabio**, puede ser éste como la insensatez del
otro cónsul, **Varrón**:

¹⁴ Tusculanae disputationes III, 3-4

¹⁵ *Ibid.* V, 104

¹⁶ *Op. cit.* p. 210

Resistes autem, si adversus famam rumoresque hominum satis firmus steteris, si te neque collegae vana gloria neque tua falsa infamia moverit. Veritatem laborare nimis saepe aiunt, extinguere numquam; gloriam qui spreverit, veram habebit. Sine timore pro cauto, tardum pro considerato, imbellem pro perito belli vocent. Malo te sapiens hostis metuat quam stulti cives laudent.¹⁷

No obstante, Sepúlveda no debía estar muy de acuerdo con las últimas apreciaciones de Fabio Máximo, pues inmediatamente Gonzalo nos advierte que muchas veces es difícil separar la prudencia de la cobardía ("sed hic locus anceps est et lubricus") y que muchos cobardes se sirven de aquélla como excusa:

...sic plerosque videas, qui, cum timore periculi hosti parum decore cesserint, ita excusant ignaviam suam, ut prudenter se, non timide fecisse contendunt (...) indubitata pericula effugere prudentis non solum sed fortis etiam animi esse. Et cunctationem Fabii Maximi laudant...¹⁸

Para Sepúlveda es preferible pasarse de audaz, como consecuencia del deseo de gloria, que de prudente:

Cedendo enim pauci magnam laudem meruere, audendo multi res clarissimas gesserunt. Erit autem ad audendum promptior, ut quisque gloriae cupiditate maxime ducetur.¹⁹

¹⁷ XXII, 39, 18-20

¹⁸ *Op. cit.* p. 211

¹⁹ *Ibid.*

C) LA CRITICA DE LORENZO VALLA

Ya mencionamos, al comentar el capítulo XIX, la oposición que mostraba Lorenzo Valla a la **honestas** de los filósofos estoicos. Convendría en este momento recordar que las dos ideas básicas sobre las que Sepúlveda - siguiendo a Aristóteles y a Cicerón - basa el concepto de la auténtica gloria fueron también rechazadas por Valla.

Para el humanista italiano no tiene ningún sentido tratar de distinguir entre verdadera y falsa gloria:

Si quis vero curiosior discrimen mihi faciat inter veram gloriam et non veram, hic nihil attulerit.²⁰

El motivo es que la gloria y la virtud no se relacionan de ninguna manera. Los hombres persiguen la gloria sin preocuparse de los métodos para lograrla:

Nec me sane perturbat quod plurimos auctores a diversa parte stetit dicat: plus ego exemplis credam quam preceptis, rebus quam verbis. Neminem enim video unquam delectum habuisse quoque modo forent dummodo forent gloriosi.²¹

Y aduce el ejemplo de Ovidio, que consiguió la gloria que ansiaba a base de "**licentiosissimis omnium libris**".²²

²⁰ ~~De vero falsoque bono~~ II, XI, 1 Op. cit. p. 58

²¹ Ibid.

²² Ibid. p. 59

CONCLUSIONES

Sepúlveda sigue fielmente a Aristóteles y a Cicerón - a éste casi literalmente - a la hora de definir las dos condiciones esenciales de la gloria: que sea premio de la virtud y distinta de la fama popular.

2.3.6

REFUTACION DEL CUARTO ARGUMENTO: DESEO DE GLORIA Y MORAL CRISTIANA (XXX-XXXIV)

A) COMPATIBILIDAD DE AMBOS

En el capítulo XX había expuesto Sepúlveda por boca de Pedro una cuarta e importante objeción al deseo de gloria: su incompatibilidad con la moral cristiana. Asimismo, comentamos la gran repercusión que esta idea tuvo en las grandes figuras del humanismo europeo.¹ Próximo ya el final del diálogo, se dispone Sepúlveda a rebatir esa opinión:

Quid igitur sibi vult religiosorum hominum et eorum prudentium censura, qui tam constanter appetitionem gloriae insectantur? An hos volumus levitatis et stultitiae damnare? Minime vero: sed quid illi accusent, est etiam atque etiam considerandum.²

Los argumentos utilizados por Gonzalo son los siguientes:

1) No existe oposición entre la gloria mundana y la gloria del cielo, bien supremo para todos los cristianos. Si no lo creyese así, jamás habría deseado la primera:

¹ Vid. *supra* cap. 2.3.1.C

² *Op. cit.* pp. 212-213

Religionem ipsam tanti esse apud me, ut si mihi unquam persuasum fuerit, hanc, cum appetitur, gloriae non posse cohaerere, protinus sine de sententia discessurus.³

Por otro lado, no sólo no son incompatibles, sino que la una ha ido unida siempre a la otra: el que ha despreciado la religión, jamás ha alcanzado la verdadera gloria y todas las grandes figuras gloriosas del pasado han sido **suae religionis observantissimi**, como Marco Régulo o Metelo. Si eso sucedió entre los paganos, con mayor razón ocurrirá entre los cristianos:

Quod si illi, qui tanto in deorum errore versabantur, tam diligentes se deorum cultores exhibebant, quanto nobis Christianis pietas est studiosius colenda? quibus omni tali errore explicitis, munere divino unius Dei cultus, ac vera religio a Christo Deo tradita est? ⁴

2) Una y otra se consiguen por medio de la virtud:

Sed si vera gloria, ut saepe dico, per virtutes exquiritur et religio Christiana per virtutes maxime colitur, quid obsecro potest obesse, quo minus religionem simul colere et gloriam appetere honeste valeamus? ⁵

³ *Ibid.* p. 211

⁴ *Ibid.* p. 212

⁵ *Ibid.*

3) Desear el bien supremo no impide desear también otros bienes:

Sed quid vetat alia diligere, cupere, desiderare, quae si non ultimi finis, certe mediocris boni honestique rationem habeant, cum bonarum rerum, ut docent philosophi, bonus sit appetitus seu desiderium? ⁶

4) Aparte del bien supremo, lo más importante para el hombre es la virtud y unidos a ella siempre van el honor y la gloria como recompensas:

Post summum igitur bonum, quo referri debent cetera bona, prima dignitas virtutis est, sed proxima honoris et gloriae. Quae idcirco est a nobis in primis expetenda, ut hoc quasi invitamento excitati promptiores simus ad virtutes citra laboris sensum colendas. ⁷

5) Las críticas de los moralistas deben estar referidas únicamente a los que persiguen el aplauso popular sin más, esté o no motivado por una buena acción:

Etenim videre licet plerosque tam perverse rebus uti, ut dum ab hominibus parum recte iudicantibus aliquam laudem mereantur, quid contra Christiana religio iubeat, parum laborent. ⁸

Esta tentación, añade Gonzalo, hace que el militar confunda el auténtico valor con la ferocidad:

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.* p. 213

Vidi ego nonnullos qui, dum stulte fortis et maximi animi laudem affectarent, vim inferre non lacessiti gauderent, rapinas exercerent nihil indigentes, homicidia frequenter, nulla vel minima offensa irritati patrarent.⁹

Probablemente, estas últimas palabras de Sepúlveda estarían destinadas a contrarrestar las críticas de Erasmo o de otros humanistas, tal como vimos anteriormente.¹⁰

Por otro lado, también los gobernantes tienden a confundir la verdadera gloria con la presunción:

qui tunc sibi maxime placent et beati esse videntur, cum aliis imperitant et facienda praescribunt eaque gloria, si gloria vocari debet, turgent et pueriliter intumescunt.¹¹

La característica común de esos gobernantes es que anteponen la apariencia a la esencia, que se preocupan más de aparentar que de ser:

Sic affecti, ut nihil dignum putent, in quod vel mediocre studium aut operam conferant, ex quo velut mercedem laboris certam laudem non exspectent petantque; et quae virtutes alias videri possent, iis non ob ipsarum honestatem funguntur, sed ob hoc tantum, ut inde

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Vid. supra cap. 2.3.3.C y 2.3.4.B*

¹¹ *Ibid. p. 214*

laudem indispiscantur, dum scilicet boni videri, quam esse malunt.¹²

Indudablemente, Sepúlveda debió tener presentes los consejos de Cicerón: tal como afirmaba Sócrates, el gobernante sólo podrá alcanzar la confianza y la admiración de su pueblo y, con ellas, la gloria si se esfuerza por ser en realidad tal como quiere aparecer ante los demás:

Quamquam praeclare Socrates hanc viam ad gloriam proximam et quasi compendiarium dicebat esse, si quis id ageret ut, qualis haberi vellet, talis esset.¹³

Justamente lo contrario de lo que propondrá **Maquiavelo** (El príncipe XV):

Por ello el príncipe, si quiere mantenerse en el poder, debe aprender a poder ser no bueno y a usar o no usar esta capacidad en función de la necesidad.¹⁴

¹² *Ibid.* p. 213

¹³ De officiis II, XII, 43

¹⁴ Aunque El príncipe fue publicado por primera vez en 1.531, cuatro años después de la muerte de Maquiavelo, sabemos que la obra había sido redactada el año 1.513. Por ello, no es descabellado suponer que Sepúlveda, de una u otra manera, la hubiese conocido durante sus ocho años de estancia en Bolonia (1.515-1.523)

**B) DOS CODIGOS MORALES DIFERENTES:
EL DEL MILITAR Y EL DEL MONGE**

Hacia la mitad del capítulo XXXII aborda Sepúlveda una cuestión sumamente delicada y escabrosa desde el punto de vista de la moral cristiana: los caminos para alcanzar la perfección. ¿Existe una única norma de conducta para todos los cristianos o depende ésta de la función o del cargo desempeñado por cada persona? La respuesta de Sepúlveda es la siguiente:

a) Diversidad de caminos hacia la perfección cristiana

Las acciones humanas, afirma Gonzalo, no son inmorales en sí mismas, sino en función de quién las realice. Cada uno debe respetar su **persona** en la vida con honestidad y, de este modo, cumplirá con su deber hacia Dios y hacia los hombres:

*Neque enim omnibus eadem vel turpia vel honesta sunt. Ergo quam sibi quisque personam induerit, hanc cum honestate et constantia sustineat; sic veram gloriam adipiscetur; sic divinis simul ac humanis legibus serviet.*¹⁵

¹⁵ *Op. cit.* p. 214

La verdadera gloria se alcanza practicando la **pietas** y las **virtutes** y éso sólo se consigue cuando cada individuo cumple con los deberes de su **ordini et dignitati**:

Ut intelligatur id demum esse veram gloriam, pietatem et virtutes colere. Has porro tum maxime coli, cum officia colimus, quae suo cuiusque ordini et dignitati maxime conveniunt.¹⁶

Por lo tanto, tan cumplidor con los preceptos cristianos puede ser el monge como el gobernante o el militar. Incluso deja entrever la posibilidad de que la actividad de estos últimos sea más meritoria que la de aquél:

Nequis eos tantum religionem colere putet, qui beatorum Francisci, Dominici, Benedicti et ceterorum, quorum sanctitas est nobilitata, vestigiis insistunt, facta et vitam velut ad praescriptum aemulantur. Qui etiamsi iure laudantur et merito vocantur religiosi, nescio tamen an melius de Christiana religione mereantur, quam qui liberiore in vita rempublicam sapienter ac iuste moderantur aut qui iusta bella pro patria, pro regno proque ipsa religione gerunt strenue.¹⁷

En resumen, los caminos para alcanzar la perfección cristiana son anchos, no estrechos, y cada uno tiene el suyo. Lo que para uno es vituperable, para otro puede ser loable:

Quorsum haec tam multa ? Nempe ut appareat religionis cultum non angustiis quibusdam iniquioribus contineri (...) sed patere

¹⁶ Ibid. p. 215

¹⁷ Ibid.

latissime et aliam alii colendi Deum honestam viam ostendere et multa huic concedere quae illi fortasse negantur. Nam quod alterum non decet forsitan, id in altero iure laudatur.¹⁸

Llevando este principio al problema de la licitud del deseo de gloria, afirma Sepúlveda que renunciar a él tal vez sea conveniente para los monges, pero de ninguna manera lo será para los hombres de letras y para los gobernantes y militares, que se verían privados de su principal recompensa:

Itaque appetitus gloriae siquis monachorum et omnino eorum ordini qui se huic saeculo, ut ipsi loquuntur, renuntiasse profitentur, parum convenire contendat, haud equidem ponam in magno discrimine (...) Illis autem, qui se ad litterarum studia excolenda, vel ad rempublicam pace aut bello administrandum contulere, qui non solum ceterarum rerum cupiditatem adimit, sed etiam sine spe gloriae et appetitione res praeclaras agere praecipit, is mihi iubere videtur onerariam navim remis tantum impellere.¹⁹

La cuestión que acaba de tratar Sepúlveda había sido y era en época de nuestro humanista motivo de controversia. Veamos algunos ejemplos:

En la literatura castellana medieval, **Don Juan Manuel** repite en varios lugares de su obra la idea de que cada individuo puede salvarse en su estado. En el Libro de los estados afirma:

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

Et non cuidedes que vos yo digo esto [cómo averiguar el mejor modo de salvar el alma] porque haya talante de dejar el mundo, nin mudar el estado en que me Dios puso; mas querría catar manera cómo en este estado pudiesse fazer en guisa porque mi alma fuesse guardada, ca cierto es que pues Dios tovo por bien que hobiese emperadores et reyes en la tierra, que non querría él que non hobiese manera para poder guardar sus almas; de más que de mucho emperadores et reys dicen que fueron sanctos.²⁰

Jorge Manrique escribe:

El bivar que es perdurable
no se gana con estados
mundanales,
ni con vida delectable
donde moran los pecados
infernales;
mas los buenos religiosos
gánanlo con oraciones
e con lloros,
los cavalleros famosos
con trabajos e aflicciones
contra moros.²¹

Por el contrario, **Petrarca**, en una de sus más importantes obras de carácter moral, De otio religioso, considera la vida monacal el camino más firme para lograr la perfección cristiana:

²⁰ Citado por M^a Rosa Lida. La idea de la fama, p. 209 nota 51

²¹ Copla 36

"Vacate" ille [Deus] iubet, cui obstare fas non est (...) Vacate fratres mei, praeceptum breve, non difficile, non praecipitur ut pugnetis, ut navigetis, ut aretis, ut ambiatis, ut congregetis aurum, famam, litteras inanes, instrumenta libidinum inutilia, nocitura.²²

En este punto, como en tantos otros, la mentalidad de Sepúlveda choca frontalmente con la de **Erasmus**. Para éste sólo existe un camino hacia la perfección cristiana y, por lo tanto, el código moral ha de ser el mismo para todos:

Ne velis temet ipsum partiri duobus, mundo et Christo. Non potes duobus dominis servire.²³

Y, más adelante,

Non est alius episcoporum, alius magistratuum civilium Dominus; eiusdem vices gerunt utrique, eidem utrique reddenda erit ratio.²⁴

²² *Op. cit.* p. 295

²³ Enchiridion militis christiani, cap.VIII canon II. *Op. cit.* vol.V p. 22

²⁴ canon VI *Ibid.* p. 47

b) El deber del soldado y el del monge

Como consecuencia de lo expuesto anteriormente, la obligación moral del soldado es distinta a la del monge. Aquél debe poseer un carácter fiero y dispuesto a rechazar de inmediato cualquier ofensa, mientras que éste ha de "poner la otra mejilla":

Aliud enim militem decet, aliud monachum; perferet hic ignominias patientissime, iniuriam sibi facientes ne verbo quidem ulciscetur, vulnera intentantem fugiet solum, non armis contra pugnabit; hoc monacho honestum erit, hoc gloriosum, hoc laudabile. Idem in milite forti, quis bonus laudet Imperator? Immo vero quis non vituperet et contra militis officium et decus esse proclamet? At pius est et evangelicum non resistere malo; fateor atque id optimum esse dico et perfectae pietatis, sed haec perfectio in nullo minus desiderari videtur quam in milite, in quo ferox in primis, excelsus invictusque contra omnem violentiam animus exposcitur.²⁵

Como *exempla* añade dos muy significativos: por un lado, San Juan Bautista que, al ser preguntado por unos soldados qué debían hacer para vivir rectamente,

nihil aliud respondit aut praecepit quam ne cui vim aut calumniam inferrent.²⁶

²⁵ *Op. cit.* p. 214

²⁶ *Ibid.*

Es evidente que ese *nihil aliud respondit aut praecepit* pretende llamar la atención sobre el hecho de que San Juan Bautista no les ordenó en ningún momento que abandonaran su condición de soldados.

Por otro lado, Gonzalo recuerda el caso del conde de Belalcázar que, después de largos años de vida militar, tomó el hábito de San Jerónimo y, posteriormente, el de San Francisco, soportando por ello una clase de vida tan miserable,

*quae, dum personam principis sustinebat, perferre idem turpe sibi et ignominiosum putasset.*²⁷

El problema de la actitud del cristiano ante la violencia es, al igual que el tratado en el punto anterior, muy antiguo: Ya **San Gregorio Nacianzeno**, en la epístola 17, cuenta que Juliano el Apóstata abandonó el cristianismo porque, al contrario que el paganismo, fomentaba la sumisión y la humillación de los hombres. Incluso un contemporáneo de Sepúlveda como el célebre teólogo **Melchor Cano** acusaba en 1.557 a los jesuitas de convertir en "gallinas" a toda persona que caía en sus manos.²⁸

En esta cuestión, como en tantas otras, la referencia a **Aristóteles** es imprescindible. Al tratar en el libro IV de la Ética a Nicómaco sobre la ira, afirma que el soportar impasible la violencia es propio de esclavos:

²⁷ *Ibid.* p. 215

²⁸ Citado por Adolfo de Castro. Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II. Cádiz. 1.851. p. 413

οἱ γὰρ μὴ ὀργιζόμενοι ἐφ' οἷς δεῖ
ἠλίθιοι δοκοῦσιν εἶναι (...) τὸ δὲ
προπηλακίζόμενον ἀνέχεσθαι καὶ τοὺς
οἰκείους περιορᾶν ἀνδραποδῶδες.²⁹

La mansedumbre, πραότης, más que el término medio respecto de la ira, es el vicio por defecto:

ἐπὶ τὸ μέσον τὴν πραότητα φέρομεν, πρὸς
τὴν ἐλλείψιν ἀποκλίνουσιν, ἀνώνυμον
οὔσαν.³⁰

Como era de esperar, Erasmo adopta una postura totalmente opuesta. Ya vimos cómo en los Adagia rechazaba la moral de Aristóteles, entre otros motivos, por aprobar la violencia y la venganza ("At hae permittunt vim vi repellere, suum quemque ius persequi") y criticaba a los que vanamente tratan de compaginar las ideas de aquél con el cristianismo.³¹ En el Enchiridion militis christiani escribe:

Ergo Christianum decretum sit cum omnibus amore, mansuetudine, beneficio certare. Contentione, odio, obtreptione, contumelia, iniuria, vel infimis etiam libenter cedere.³²

²⁹ 1.126 a

³⁰ Ibid. 1.125 b

³¹ Vid. supra cap. 2.3.4.B.a

³² Op. cit. p. 47

Lo mismo afirma el erasmista **Juan de Valdés**:

Antronio : ¿Cómo que tan puro es menester que sea el hombre que ni aún rencor no ha de tener por los males que le hacen?

Arzobispo: Digo que tan puro porque ninguna cosa inmunda ha de entrar en el reino de los cielos. Pues oíd más, que no solamente conviene que en tal caso el hombre cristiano no se mueva a ira, sino es menester que diga bien de los que dicen mal de él; y que haga bien a los que le persiguen y ruegue por ellos.³³

Ideas semejantes las hallamos en **Luis Vives**. Para no detenernos excesivamente en este punto, me remito al capítulo XII del libro IV de De concordia, dedicado a demostrar la ilicitud de la venganza.³⁴

En la misma línea de pensamiento que Sepúlveda y lejos de las opiniones de Erasmo y Vives se había mostrado el célebre humanista italiano **Giovanni Pico della Mirandola**. Al hablar en el libro IV del Heptaplus de las tendencias del alma humana, menciona y aprueba la ira, la venganza y el honor:

...quod genus sunt quae ad honores, ad iram, ad ultionem et cognatas his reliquas affectiones nos vocant; neccesaria haec et utilia modice utentibus; irascendum enim, sed intra modum; et ultio

³³ Diálogo de doctrina cristiana. Madrid. Editora Nacional. 1.979. p. 54

³⁴ *Op. cit.* pp. 384 y ss.

saepe opus iustitiae et sua unicuique tuenda dignitas nec recusandi honores qui honestis artibus comparantur.³⁵

El capítulo XXXIV viene a ser una especie de resumen de los argumentos expuestos en los cuatro anteriores. Al igual que hizo en el XXVIII, Sepúlveda vuelve a recurrir a la idea aristotélica de la gloria como premio de la virtud y a la indisolubilidad de ambas:

... quae gloria adeo cum virtute coniuncta mihi esse videtur, ut qui virtutem amet, is gloriam amare et qui gloriam cupit, virtutem idem cupere videatur.³⁶

Insiste en la perfecta compatibilidad de la esencia con la apariencia, es decir, de la virtud con la gloria, tal como hizo en el capítulo XXI:

At hoc ipsum optare, ut gloria sequatur honestatem, id est, qui bonus vir sit, ut bonus idem haberi velit, vituperare, nonne ambitiosae cuiusdam severitatis est et imperiosae morositatis?³⁷

En resumen, desconoce qué pretenden esos **tetrici magistri** que constantemente rechazan el deseo de gloria:

³⁵ *Opere*. Ed. Eugenio Garin. Florencia. 1.942. pp. 282-284

³⁶ *Op. cit.* p. 216

³⁷ *Ibid.*

Isti officiorum tetrici magistri, pietatis ac virtutum severi doctores, qui tam ieiunos et aridos fines appetitioni nostrae praescribunt, quid cupiant, ignoro.³⁸

³⁸ *Ibid.*

CONCLUSIONES

- 1) Desear la gloria es perfectamente compatible con la moral cristiana.
- 2) Tanto la vida contemplativa del monge como la activa del militar o del político son caminos lícitos para alcanzar la perfección cristiana. Sepúlveda relativiza los valores morales al afirmar que la mansedumbre o el rechazo de la gloria pueden ser convenientes al monge, pero de ningún modo al militar. Es éste un nuevo motivo de enfrentamiento con Erasmo.

2.3.7

LA GLORIA Y LA NOBLEZA (XXXV-XXXVII)

A) PRESENTACION DEL PROBLEMA

Dedica Sepúlveda la última parte del diálogo a tratar una de las cuestiones que por aquel entonces resultaba más polémica: la nobleza heredada. Si el capítulo anterior acababa con las críticas a los *tetrici magistri* que constantemente rechazan el deseo de gloria, el capítulo XXXV comienza con un nuevo argumento en contra de esos severos maestros: el honor o la gloria siempre han sido en cualquier comunidad humana el premio a las acciones brillantes.

Ya desde la antigua Atenas, afirma Gonzalo, se erigían estatuas en honor de los personajes destacados para que sirvieran de ejemplo a los demás y, a este propósito, recuerda la anécdota del llanto de César ante la imagen de Alejandro Magno, tomada evidentemente de *Suetonio*:

Dice Gonzalo:

...ut Caesarem conspecta Gadibus Alexandri Macedonis effigie, ad quam intuens fertur ingemuisse, quasi pertaesus ignaviam suam, quod nihil tum a se memorabile actum esset in ea aetate, qua totum paene orbem Alexander subiecisset.¹

Y Suetonio:

Quaestori ulterior Hispania obvenit; ubi cum mandatu praetoris iure dicundo conventus circumiret Gadisque venisset, animadversa apud Herculis templum Magni Alexandri imagine, ingemuit et quasi pertaesus ignaviam suam, quod nihil dum a se memorabilem actum esset in aetate qua iam Alexander orbem terrarum subegisset.²

Continuando con su discurso, recuerda Gonzalo que los cartagineses, como signo honorífico, llevaban un anillo por cada una de las expediciones militares en las que hubieran intervenido. En cambio, en España era costumbre en otro tiempo levantar ante el sepulcro de alguien tantos obeliscos como enemigos a los que hubiese dado muerte. De ese modo se consigue una doble finalidad: recompensar al que lo merece y, lo que es más importante, estimular a las generaciones venideras a imitar a esos personajes gloriosos:

Quo in loco plurimum valet maiorum, si qua exstat, virtus et gloria commemorata. Mirum est enim qua mortalium animi alacritate sic admoniti ad aemulandam maiorum suorum gloriam incendantur.³

¹ *Op. cit.* p. 217

² Divus Iulius 7,1

³ *Op. cit.* p. 218

Ese deseo de emular las gestas de los antepasados se produce tanto a nivel de comunidad como, sobre todo, de individuo. Ahora bien, en este punto Sepúlveda establece una interesante diferencia entre dos clases de personas:

a) Los "claris parentibus orti"

Los hijos de familias nobles se sienten obligados a igualar o, si es posible, superar la gloria de sus antepasados, a no ser que se trate de personas **degeneri**, es decir, que han perdido los valores de su linaje:

...promptiores existunt ad virtutes capessendas, quod illi, nisi plane degeneri et abiecto animo sunt, non se sua familia suoque nomine dignos arbitrantur, nisi paternam claritatem, quam maxime possint, paribus virtutibus sustineant, vel si possint, etiam adaugeant.⁴

Esta idea, como vimos, ya había sido apuntada anteriormente por Gonzalo en el capítulo X:

Nam cum aliis ignavis esse non licet, tum illis est turpissimum, quos maiorum suorum virtus gloriaque ad res magnas cohortatur.⁵

En la literatura clásica podemos ratrear una gran cantidad de posibles fuentes:

⁴ *Ibid.* pp. 218-219

⁵ *Ibid.* p. 196 Vid. *supra* cap. 2.2.B.b

Aristóteles afirma que los nobles desean más el honor y la gloria - la τιμή - porque todos tendemos a aumentar aquellos bienes que poseemos y la nobleza surge, precisamente, de la gloria ganada por los antepasados:

εὐγενείας μὲν οὖν ἦθος ἐστὶ τὸ φιλοτιμότερον εἶναι τὸν κεκτημένον αὐτήν· ἅπαντες γάρ, ὅταν ὑπάρχη τι, πρὸς τοῦτο σωρεύειν εἰώθασιν, ἢ δ' εὐγένεια ἐντιμότης προγόνων ἐστίν.⁶

En **Plauto** también hallamos esa misma reflexión:

...eo sum genere gnatus; mea me facinora decet efficere,
quae post mihi clara et diu clueant.⁷

Igualmente, escribe **Salustio**:

Nam saepe ego audivi Q. Maximum, P. Scipionem, praeterea civitatis nostrae praeclaros viros solitos ita dicere, quom maiorum imagines intuerentur, vehementissime sibi animum ad virtutem accendi.⁸

Tito Livio dice de Tulo Hostilio que

Cum aetas viresque tum avita quoque gloria animum stimulabat.⁹

⁶ Retórica 1.390 b

⁷ Pseudolus II, I

⁸ Bellum Iugurthinum IV, 5

⁹ I, XXII, 2

Más adelante aplica a Anco Marcio el calificativo de "avitae gloriae memor".¹⁰

Por último, también Boecio, al hablar de la nobilitas nos dice que lo único positivo que ve en ella es la obligación moral que se impone a la persona noble de no desmerecer de la virtud de sus antepasados:

Quodsi quid est in nobilitate bonum, id esse arbitror solum, ut imposita nobilibus necessitudo videatur ne a maiorum virtute degeneret.¹¹

b) Los "humili loco nati"

De estos últimos nos dice Gonzalo en un primer momento que no suelen preocuparse de ganar renombre:

Hi vero nullo tali ad res magnas irritamento excitati, iacent plerumque, non sibi turpe putantes in paterna obscuritate delitescere.¹²

A pesar de ello, añade una interesantísima reflexión, que estudiaremos a continuación:

¹⁰ I, XXXII, 2

¹¹ De philosophiae consolatione III, 6, 9

¹² *Op. cit.* p. 219

B) LA VIRTUS, FUENTE DE NOBLEZA

Inmediatamente después del fragmento que acabamos de citar, aparece la siguiente frase en la que podemos ver clara e inequívocamente tanto al Sepúlveda filósofo como al hijo de un humilde curtidor de pieles de Pozoblanco que con sus estudios busca abrirse camino entre la nobleza:

Nisi si quis, quae extra se sunt, ad se nihil pertinere ratus, ita fuerit affectus, ut nobilitatem in sola virtute positam esse putet seque ita comparaverit, ut claritatem, quam a maioribus non acceperit, sibi parere posterisque tradere summa sit ope conaturus.¹³

Es decir, si la **virtus** es la causa de la **gloria** y ésta a su vez es la fuente de la **nobilitas**, cualquier persona puede buscar la nobleza que no ha recibido de sus antepasados por sus propios méritos individuales.

Incluso, añade Sepúlveda, son las personas de origen no ilustre las más predispuestas a realizar hechos valerosos precisamente para ganar esa **nobilitas**. Ejemplo de ello pueden ser no sólo los grandes personajes de la historia de Roma como Catón, Mario, Cicerón, etc..., sino también la inmensa mayoría de familias nobles españolas, pues todas ellas "descienden de la misma fuente":

¹³ Ibid.

Atque hos quidem et alios Romani hoc in loco commemorant, Graeci suos, Galli suos, suos Germani, suos natio quaeque solet fama celebrare. Verum nescio, an ulla tot possit, quot nostra in testimonium adducere: quos sigillatim referre nihil est necesse, cum constet, fere clarissimam quamque familiam, quae maxima in regno copia est, ab huiusmodi fonte dimanasse.¹⁴

Así pues, la auténtica nobleza, el **animus ingenuus**, no lo proporciona el linaje sino la valía personal de cada uno:

Quae a me idcirco dicta sunt, ne quis vestrum putet, cum appetitionem gloriae ingenuis animis insitam esse dico, hos me tantum intelligere, qui claro aut summo loco nati sunt.¹⁵

Además, es frecuente observar a muchos hijos de familias ilustres que, en lugar de emular a sus antepasados, consideran su nobleza como una **licentiam peccandi**. Por todo ello, concluye Gonzalo, la condición de **generosus**, es decir, la del auténtico buen linaje, no depende de la cuna sino de la **virtus**, de la valía de cada individuo:

¹⁴ *Ibid.* Del contexto sólo se puede deducir que esa fuente, para Sepúlveda, es la "virtus". Resulta muy interesante comparar estas palabras con las declaradas por Alonso de Cartagena en el Discurso pronunciado en el Concilio de Basilea: "E así, pues de los reyes descende toda nobleza civil e fidalguía (...) síguese que los reyes tienen la cumbre e soberana altura de la nobleza civil, pues que de ellos, como de fuentes, descenden los arroyos de la nobleza civil e fidalguía." (*Op. cit.* p. 208) Es decir, a Sepúlveda le interesa el trasfondo moral del debate sobre la nobleza hereditaria, mientras que Cartagena, inmerso plenamente en una sociedad estamental, persigue sobre todo la defensa del sistema monárquico.

¹⁵ *Ibid.*

Ergo generosos appello optima indole praeditos, liberaliter institutos, turpia et indignitatem respicientes, et qui ad officium omne pronti sunt, ad omnem virtutem parati.¹⁶

La postura de Sepúlveda, que puede parecer - y de hecho lo era - avanzada en su contexto cultural, venía arropada no obstante por la autoridad de los clásicos:

Aristóteles, en el libro IV de la Ética a Nicómaco, nos recuerda que los bienes de fortuna, tales como la riqueza o la nobleza, pueden hacer que alguien se considere más digno de honor o de gloria - τιμή - que los demás, pero, en realidad, sólo el virtuoso es digno de honor:

κατ' ἀλήθειαν δ' ὁ ἀγαθός μόνος
τιμητός.¹⁷

Por otro lado, en la Retórica (1.390 b) afirma que las familias nobles, aunque tienen su origen en la virtud de algún antepasado, tienden irremediablemente a degenerar.

La otra gran fuente de argumentos de que sin duda se sirve Sepúlveda es **Salustio**. Una constante en la obra de éste, que, recordémoslo, era de familia adinerada pero plebeya, es la censura a los nobles por considerar que, por el hecho de nacer en el seno de una familia determinada, se posee el derecho a recibir honor y gloria sin necesidad de méritos personales que avalen esa aspiración:

¹⁶ Ibid. p. 220

¹⁷ 1.124 a

Por boca del tribuno Memio se les acusa de acaparar el poder, las riquezas y la gloria por medios ilícitos (Bellum Jugurthinum XXXI,9). Además, se oponen por principio al derecho de cualquier otra persona no noble a acceder a los honores, como se pone de manifiesto en la oposición de Metelo a que Mario presente su candidatura al consulado (*Ibid.* LXIV,2). Quizás donde de forma más completa se manifiesta este sentimiento es, dentro de la misma obra, en el discurso que pronuncia Mario ante el pueblo. Aquí, por boca del personaje citado, Salustio va expresando sus propias opiniones sobre la nobleza:

En primer lugar, deja muy clara la misma idea fundamental que sostiene Sepúlveda:

...ex virtute nobilitas coepit.¹⁸

Por ello, continúa Mario, si alguien siente envidia de su honor, de su rango, que trate de imitarlo también en sus cualidades, en su esfuerzo:

Invident honori meo; ergo invideant labori, innocentiae (...) quoniam per haec illum cepi.¹⁹

En fin, al igual que para Sepúlveda los **generosos** no dependen de su cuna sino de su valía personal, Mario concluye:

¹⁸ *Ibid.* LXXXV, 17

¹⁹ *Ibid.* LXXXV, 18

Quamquam ego naturam unam et communem omnium existimo, sed fortissimum quemque generosissimum.²⁰

Por la época en que Sepúlveda escribió el Gonsalus, la cuestión que estamos estudiando era muy controvertida. Juan de Lucena afirmaba: "La nobleza nace de la virtud y no del vientre de la madre." Areusa, en La Celestina: "Las obras hacen linaje, que al fin todos somos hijos de Adán y Eva. Procure cada uno ser bueno por sí y no vaya a buscar en la nobleza de sus pasados la virtud."²¹

Pero la postura contraria tampoco carecía de defensores. Juan de Arce, en la Summa nobilitatis, defiende que la virtud de la nobleza se hereda y, en consecuencia, los descendientes de judíos y moros no pueden ser nobles.²²

Asímismo, una de las primeras figuras de nuestro humanismo, Alonso de Cartagena, se sirvió de la idea aristotélica del honor como premio de la virtud para defender a la nobleza hereditaria. En el Discurso pronunciado en el Concilio de Basilea en favor de la precedencia del rey de Castilla sobre el de Inglaterra, tras recordar que "...fablando propiamente la honor no es devida a cosa alguna si non a la virtud"²³, se pregunta que

²⁰ Ibid. LXXXV, 15

²¹ Estos y otros muchos testimonios en el mismo sentido se pueden ver en J.A.Maravall. El mundo social de La Celestina pp. 122 y ss.

²² Citado por C.Chauchadis op. cit. pp. 112 y ss.

²³ Aunque se conserva algún manuscrito latino del discurso, el texto que cito es el de una traducción castellana cuya transcripción publicó Mario Penna. Op. cit. p. 206

...porque la virtud es una cosa escondida e puesta dentro en el ánima (...) ¿cómo el ome discreto la determinaría? ²⁴

Pues bien, Cartagena invierte hábilmente el argumento de Aristóteles y nos dice:

E por quanto en esto hay muchos errores e engaños, ca algunos son avidos por buenos en non lo son (...) por ende trabajamos por presumir e conocer dónde ay virtud, por algunas presunciones e señales, pues non lo podemos saber de cierto (...) La primera [presunción o señal] es la nobleza de linaje.²⁵

Es decir, para Aristóteles la virtud tiene como recompensa la gloria y el honor únicamente a nivel individual. En cambio, Cartagena sostiene que a toda persona que haya heredado un determinado honor hay que presuponerle necesariamente la virtud.

Por otro lado, en el Defensorium unitatis christianae, obra escrita en favor de los judíos conversos, vuelve a servirse de Aristóteles para afirmar que todos los hombres pueden acceder a los honores gracias a la virtud:

²⁴ *Ibid.* p. 207

²⁵ *Ibid.*

Nam sicut Aristoteles voluit, honor propter virtutem consideratur.²⁶

Por ello, añade Cartagena, todo judío que se bautice puede acceder a los mismos honores que cualquier otro cristiano. Ahora bien, ese acceso al honor no depende únicamente de la **virtus** del individuo, como sostiene claramente Sepúlveda, sino que en Cartagena está aún muy determinado por las estrictas condiciones que impone el sistema estamental:

Non ergo ambigere licet, quemcumque israelitam, sicut et ceteros, per baptismi aquam ab infidelitatis sorde mundatum suo correspondenti modo tam ecclesiastici quam secularis honoris fore participem, ut rusticus cum rusticis, plebeius cum plebeis, popularis cum popularibus, mercator cum mercatoribus, miles cum militibus, nobilis cum nobilibus, sacerdos cum sacerdotibus, et sic deinceps per omnes ecclesiastice et politice gubernationis gradus discurrendo pariter numeretur, nobilium virorum ac excellentum familiarum honore et preeminencia semper servatis.²⁷

²⁶ Defensorium unitatis christianae, Ed. Manuel Alonso, S.I. Madrid. 1.943. p. 202

²⁷ Ibid. p. 203

CONCLUSIONES

En el debate en torno a la nobleza hereditaria, la postura de Sepúlveda es clara: la verdadera fuente de nobleza es la *virtus*. Los hijos de familias nobles suelen tender a emular esa *virtus* de sus antepasados - idea que hallamos ya en Aristóteles, Salustio, Livio y Boecio - pero, y ésta es la reflexión que destaca especialmente Sepúlveda, los descendientes de familias no nobles también pueden acceder a ella por su propia valía individual.

SEGUNDA PARTE

**EL TRATADO DE HONORE
DE SEBASTIAN FOX MORCILLO**

1

EL AUTOR

1.1

SEBASTIAN FOX MORCILLO, UN ILUSTRE DESCONOCIDO

¿Por qué este título aparentemente contradictorio para hacer la presentación del humanista sevillano Sebastián Fox Morcillo? Precisamente porque son los dos adjetivos que pueden definir mejor lo que la crítica ha aportado sobre Fox Morcillo a lo largo de la historia.

Pocos humanistas y filósofos españoles del siglo XVI fueron tan alabados por los historiadores de la cultura europeos de los siglos XVI y XVII como Fox Morcillo. En las obras de Antonio Possevino, Alberto Mireo, Gerardo Juan Vossio o Gabriel Naudé se menciona muy elogiosamente a nuestro humanista, como bien apunta Nicolás Antonio.¹

A pesar de ello, en España la figura y la obra de Fox cayó casi en el olvido,² hasta que a finales del siglo pasado fue recordada por estudiosos como Valera, Gumersindo Laverde o, especialmente, Marcelino Menéndez Pelayo que, en su afán por definir una hipotética ciencia o filosofía española, se ocupó de la obra de Fox Morcillo en la Historia de las ideas estéticas en España y en La ciencia española.

¹ ANTONIO, Nicolás. Bibliotheca Hispana Nova, sive Hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruerunt notitia. Madrid. 1.783-1.788. Vol.II pp. 280-281

² Exceptuando unas pocas referencias aisladas, como la de Francisco Cerdán en el Commentarius de praecipuis rhetoribus hispanis, publicado como prólogo de la Rhetorices contractae de Vossio. Madrid. 1.781

Pocos años después, **Urbano González de la Calle** realizó el que hasta hoy es el único estudio monográfico sobre Fox.³ La obra contiene apuntes biográficos - no originales -, estudios sobre sus ideas filosóficas, así como la reproducción y traducción de algunos fragmentos de sus obras. Lógicamente, muchos de los datos y opiniones vertidas en este estudio están hoy superados.

Con el nuevo siglo volvió a decaer el interés sobre Fox Morcillo. A este respecto resultan interesantes las palabras de **Antonio Palau y Dulcet**:

Todas las obras de Fox Morcillo, tan ensalzadas por la crítica moderna, son raras en comercio, pero debemos advertir a los libreros que, si bien estos libros son útiles a las buenas bibliotecas, no obtienen por ahora gran valor comercial.⁴

Especialmente, si las comparamos con las que había escrito años antes Menéndez Pelayo refiriéndose a una edición de la obra De imitatione, de Fox Morcillo:

...además de ser grande objeto de codicia bibliográfica, son un primor de arte y de estilo.⁵

³ GONZALEZ DE LA CALLE, Urbano. Sebastián Fox Morcillo. Estudio histórico-crítico de sus doctrinas. Madrid. 1.901

⁴ PALAU Y DULCET, Antonio. Manual del librero hispanoamericano. Barcelona. 1.951. p. 479

⁵ MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. Historia de las ideas estéticas en España. Madrid. C.S.I.C. 1.974. Vol.I p. 639

Todos los manuales actuales sobre la historia de la filosofía o del pensamiento español (G. Fraile, A. Guy, J.L. Abellán, etc...) repiten las mismas ideas expresadas por los críticos anteriores y no aportan nada nuevo.

En cuanto al adjetivo "desconocido", el motivo de su empleo en el título es doble. En primer lugar, como se puede deducir de lo dicho hasta ahora, porque, a pesar de los juicios elogiosos de los historiadores de la filosofía, su obra en buena medida sigue siendo ignorada. En segundo lugar, por las incógnitas que rodean su biografía, como veremos en el capítulo siguiente.

1.2

BIOGRAFIA

Todas las biografías de Sebastián Fox Morcillo que podemos consultar en cualquiera de los estudios antes mencionados, incluida la Bibliotheca Hispana Nova de Nicolás Antonio, repiten los datos que proporciona Andrés Schott, conocido también como Andrés Escoto, célebre jesuita nacido en Amberes en 1.552, que estudió en Lovaina y Salamanca y fue profesor en Roma y Amberes antes de morir en 1.629.⁶ A su vez, las noticias que nos transmite Escoto sobre la vida de Fox están tomadas de la misma obra de éste, excepto las referidas a su muerte. Dichos datos los podemos agrupar en torno a tres circunstancias y, de forma sintética, son los siguientes:

1. ORIGEN

Sebastián Fox Morcillo nació en Sevilla en 1.528 y era descendiente de una familia noble, los Fox de Aquitania, que marcharon a España y, en tiempos de los Reyes Católicos, se establecieron en Sevilla.

⁶ SCHOTT, Andrés (bajo pseudónimo de A.S. Peregrinus). Hispaniae Bibliotheca seu de Academiis... Frankfurt. 1.608. Vol.III pp. 54-55

2. ESTUDIOS

Aprende las primeras letras en Sevilla y marcha a Lovaina, en cuya Universidad estudia Filosofía y entabla amistad con dos de sus maestros, Pedro Nannio y Cornelio Valerio. Allí compone la mayor parte de sus obras y recibe la visita de su hermano Francisco.

3. MUERTE

El prestigio ganado con sus obras hace que sea llamado a España por Felipe II para ser preceptor del príncipe Don Carlos. Durante el viaje de vuelta se levanta una tempestad y Sebastián Fox Morcillo muere en el naufragio.

Sobre alguno de los datos aportados por Andrés Schott se pueden hacer unas precisiones:

Urbano González de la Calle propone como año probable de nacimiento de Fox el de 1.526, basándose en las fechas de composición de algunas de sus obras que el mismo autor menciona en el tratado De iuventute. Su conclusión es que "la partida de nacimiento resolvería todo género de dudas; pero, aun conociendo la parroquia en que probablemente sería bautizado nuestro autor, las investigaciones se harían muy

difíciles y por lo mismo no hemos intentado nada en tal sentido."⁷

Hoy sabemos con seguridad que tal intento sería inútil, pues la obligatoriedad de llevar un archivo parroquial nació en el Concilio de Trento y la disposición llegó a España en 1.564. A pesar de que se solían llevar registros sacramentales con anterioridad a dicha disposición, en el caso de la parroquia de San Miguel, que González de la Calle propone como probable lugar de bautismo de Fox Morcillo, el primer libro de bautismos comprende desde el año 1.539 hasta 1.552.⁸

En cualquier caso, tampoco Andrés Escoto propone con total seguridad la fecha de 1.528, pues sus palabras son "natus Hispali circa annum 1.528".

Igualmente, desconocemos qué, dónde y con quién estudió en España antes de marchar a la Universidad de Lovaina. Un hecho parece claro: Si H. de Vocht⁹ da la fecha de 1.548 para la llegada de Fox a Lovaina y en 1.550 se publican sus comentarios a los Topica de Cicerón, parece claro que el humanista sevillano debía saber bastante latín antes de su marcha a los Países Bajos. De todas formas, ignoro de dónde deduce de Vocht la fecha de 1.548, pues en la misma obra nos

⁷ Op. cit. p. 15

⁸ MORALES PADRON, Francisco. Los archivos parroquiales de Sevilla. Sevilla. 1.982

⁹ VOCHT, Henry de. History of the foundation and the rise of the Collegium Trilingue Lovaniense, 1.517-1.560. Lovaina. 1.951-1.955. Vol.IV pp. 438-441

dice, refiriéndose a Fox Morcillo y a Andrew Gail que "are not mentioned in any College document".¹⁰

En nuestras pesquisas sólo hemos hallado mención a su hermano Francisco, que en 1.545 aparece matriculado en el Colegio de San Ildefonso, de Alcalá de Henares, y en el de San Antonio de Portaceli, de Sigüenza.¹¹

Aparte de estas puntualizaciones a los datos que aporta Escoto, en los años sesenta se publicaron dos trabajos fundamentales sobre la vida de Fox Morcillo. Uno echa por tierra las noticias de Andrés Schott - tomadas, como ya he dicho, de la misma obra de Fox - sobre el origen de su familia. El otro abre unas enormes e inquietantes dudas sobre las circunstancias de su muerte.

El primero fue realizado por la historiadora americana Ruth Pike¹². En él se demuestra que Sebastián Fox Morcillo cambió deliberadamente el orden de sus apellidos para tratar de encubrir el origen judío converso de sus ascendientes paternos:

¹⁰ *Op. cit.* p. 510

¹¹ RUJULA Y OCHOTORENA, J. Indice de los colegiales del mayor de San Ildefonso y menores de Alcalá. Madrid. 1.946. Sobre las circunstancias de los estudiantes colegiales de San Ildefonso, además de esta obra, se puede consultar a Marcel Bataillon. *Op. cit.* p. 14

¹² " The converso origin of Sebastián Fox Morcillo " en Hispania, LI (1.968) pp. 877-882

In the first place, we note that the Sevillian humanist reversed the order of his paternal and maternal names, placing the maternal before the paternal name, a standard "converso" practice in the sixteenth century.¹³

Por lo tanto, esa ilustre genealogía que el mismo Fox se atribuye a sí mismo en su obra De imitatione y que Escoto repite sin dudar, es falsa:

...cui Foxii comites tui Francisce gentiles, e quorum familia maiores tui origine ducta, in Hispaniam Tarraconensem initio, in Baeticam postea migrantes progressu temporis Hispali sub Ferdinando V Hispaniae rege consedere, summa cum gloria diu imperarunt...¹⁴

En realidad, los Morcillo eran una familia de artesanos conversos pertenecientes al gremio de la ropa. Como la misma Ruth Pike afirma en otro trabajo,

La mayor parte de las familias que afirmaban su condición de hidalgos en esa época eran de ascendencia comerciante y, en muchos casos, conversos. El estigma de su origen era cuidadosamente escondido mediante cuadros genealógicos hábilmente trazados.¹⁵

¹³ *Ibid.* p. 877

¹⁴ De imitatione seu de informandi styli ratione. Amberes. 1.554. p. 26

¹⁵ PIKE, Ruth. Aristócratas y comerciantes. La sociedad sevillana en el siglo XVI. Barcelona. 1.978. p. 44

Las palabras de Ruth Pike nos recuerdan a otras escritas por Américo Castro refiriéndose a los estudiantes de origen judío en la España de los siglos XVI y XVII:

Indicio de oriundez judaica era, entre otros, el pasar largo tiempo en el extranjero ocupado en tareas intelectuales, a veces sin volver nunca más a España. Otro sería la incertidumbre o penumbra en cuanto a la ascendencia de los estudiosos, o el forjarse una ascendencia fabulosa (Nebrija, Suárez, Vélez de Guevara).¹⁶

El otro trabajo al que me refería se debe a J. Ignacio Tellechea Idígoras y consiste en la publicación y estudio de un valiosísimo documento perteneciente al proceso inquisitorial contra el arzobispo Carranza, con la declaración del dominico Baltasar Pérez presentada en Sevilla en 1.558.¹⁷

En él se nos hace un retrato del clima religioso reinante entre los estudiantes españoles en la Universidad de Lovaina durante los años en que residió allí Fox Morcillo y se ofrecen unos datos enormemente interesantes sobre el humanista sevillano que hacen dudar de la veracidad de las circunstancias de su muerte transmitidas por Escoto.

¹⁶ *Op. cit.* p. 170

¹⁷ "Españoles en Lovaina en 1.551-1.558" en Revista Española de Teología, 23 (1.963) pp. 21-45

Antes de transcribir las noticias que Baltasar Pérez presenta sobre Fox en su declaración, conviene recordar las circunstancias que rodean a la misma:¹⁸

Felipe II se hallaba en Flandes desde 1.555 ocupado entre los asuntos de Inglaterra y las luchas con Francia. Unos pocos años antes había sido descubierto el primer foco luterano en Sevilla, promovido por Juan Gil, "el doctor Egidio", y, a su muerte, por Constantino Ponce de la Fuente. Al poco tiempo también se descubrió el segundo foco, en Valladolid, lo que provocó la alarma en la Corte. Carlos V, desde su retiro en Yuste, hace todo lo posible para sofocar el movimiento herético y Felipe II hace lo propio en Flandes.

Para ello, no duda en hacer venir a Bartolomé Carranza desde Inglaterra. Este llega en julio de 1.557 y es informado por Ruardo Tapper, decano de la Universidad de Lovaina, de la dudosa conducta de algunos universitarios españoles. Entonces es llamado desde España el dominico Baltasar Pérez para investigar a esos supuestos herejes.

¹⁸ Aparte del artículo mencionado, para conocer el ambiente religioso en los Países Bajos en la década comprendida entre 1.550 y 1.560, se pueden consultar otros trabajos de J.I. Tellechea:

"Bartolomé Carranza en Flandes. El clima religioso en los Países Bajos." en Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin, Münster. 1.965. pp. 317-343

Tiempos recios. Inquisición y heterodoxos. Salamanca. 1.977

El arzobispo Carranza y su tiempo. Madrid. 1.968. 2 vols.

Fray Bartolomé Carranza. Documentos Históricos. Madrid. 1.962-1.963. (En Archivo Documental Español, tomos XVIII y XIX).

La declaración, como dije, fue presentada por escrito en Sevilla el 26 de mayo de 1.558. Al mencionar a Fox Morcillo como uno de esos estudiantes sospechosos, en una nota al margen se dice:

Este Sebastián Morzillo está aora en Sevilla y es natural de aquí y un su hermano fraile de San Ysidro mochacho está preso en este Castillo [de Triana]. Y este Sebastián Morzillo también a tenido conversación en San Ysidro.

Y, más adelante, continúa:

De este Sebastián Morzillo que reside aquí en esta ciudad, por la connycacyon que tenya con estos, se tubo allá gran sospecha: porque, abiéndole hecho el Rey maestro de sus pajes, estando ya en su oficio, salió aquel libro que he dicho de aquel Ceriolario. Por amor de aquél, començaron a recatarse en la Corte de todos los que estubieron en lobayna y enbió don Antonio de Toledo, cavalleriço mayor de Su Magestad, un capellán de los pajes para que preguntase y se ynformase de la doctrina del dicho Morcillo. Y truxo señaladas ciertas personas a quien avía de preguntar. (...)

Yo no sé si otros le ynformaron de algo, que dentro de brebe tienpo se bino el dicho Sebastián Morcillo a España con nombre de que tray cinco meses de licencia y nunca más a buelto allá.

Lo que yo puedo dezir dél, de más de que hera uno de los de la Junta todo tienpo que estubo allá, es que en conbersaciones particulares, así él como todos los de aquel escuela, heran prontos en dezir mal del regimiento de los perlados de la Yglesia y que se les debía quitar sus rentas, pues ya más son tiranos que pastores; y tras esto se daban tras las reliqiones y los frayles y muy muchas

bezes murmuraban del Santo Officio de la Inquisición de España, unas veces diciendo que no hera sino carnerería y que abía muchas vezes juzzios falsos y que si una bez prendían un onbre, aunque no ubiese hecho, porque le abían de lebantar algo porque no pareciese que lo abían prendido libiamente, y así otras mill baxezas.(...)

Agora digo lo que se me acuerda, y es que un día estábamos juntos este Morcillo, que está aquí, en la cámara del doctor Joverio y bino a plática tratar de los boctos. Y este Morcillo syguiendo a quien le pareció, dixo allí que no abía más de dozientos años que se usaba en la Yglesia obligarse los religiosos a perpetua castidad y a obediencias, y así lo demás; y de aquí se ynfería que antiguamente avía más libertad (...)

Allí bozeamos un poco sobre esto y ténome que sin probecho.

En resumen, de la declaración de Baltasar Pérez se deducen los siguientes datos:

- 1) Sebastián Fox Morcillo fue nombrado maestro de los pajes del rey, no preceptor de príncipe Don Carlos, como afirmaba Escoto. Efectivamente, el preceptor del príncipe fue Honorato Juan y su nombramiento se produjo en julio de 1.554.
- 2) Se sospechó de él en la Corte a partir de la publicación del Bononia de Furió Ceriol, realizada en Basilea en 1.556.

- 3) El resultado de la investigación fue el regreso a España "en nombre de que trae cinco meses de licencia y nunca más ha vuelto allá".

- 4) Baltasar Pérez resalta en su declaración tres hechos:
 - a) Sebastián Morcillo (y no Fox, lo que viene a corroborar lo dicho por Ruth Pike) se encuentra en ese momento en Sevilla.

 - b) "Ha tenido conversación en San Ysidro", es decir, se ha relacionado con el principal foco luterano de Sevilla, el convento de jerónimos de San Isidoro.

 - c) Declara formalmente haber oído de labios de Sebastián Morcillo palabras injuriosas contra los prelados de la Iglesia y contra la Inquisición, así como opiniones en contra del celibato. Si las dos primeras acusaciones ya eran gravísimas, también lo era la tercera.¹⁹

La conclusión que se extrae de la declaración de Baltasar Pérez es que las noticias transmitidas por Andrés Schott sobre la muerte de Fox Morcillo son muy probablemente

¹⁹ La Inquisición también actuaba severamente contra los que se oponían al celibato. Véase Henry C. Lea. Historia de la Inquisición española. Madrid. 1.983. Vol.III cap.XVI y Juan Antonio Llorente. Historia crítica de la Inquisición española. Madrid. 1.980 (1ª ed. 1.817). Vol.II cap.XIV

falsas y que la Inquisición no debió ser ajena a la desaparición del humanista sevillano en torno a 1.558.²⁰

Las sospechas, desgraciadamente, no han podido ser confirmadas:

En la abundante bibliografía sobre las actividades de la Inquisición a mediados del siglo XVI para la represión del movimiento luterano no aparece mencionado Sebastián. Sí, en cambio, su hermano Francisco, que murió en el auto de fe realizado en Sevilla el 24 de septiembre de 1.559.²¹

Por otro lado, mi búsqueda en el Archivo Histórico Nacional también ha resultado infructuosa, pues casi toda la documentación referente a las actividades de la Inquisición en Sevilla en los siglos XVI y XVII se ha perdido. En concreto, no se ha conservado ni uno solo de los muchos procesos de fe que se abrieron. Sí hallé, en cambio, en el legajo 2.942, fol. 62, una carta fechada el 7 de Abril de 1.559 del tribunal de Valladolid a los inquisidores de Sevilla en la que se menciona la existencia de un proceso contra Francisco Morcillo, al que no se refiere Schäfer ("recibimos vuestra carta de 20 de marzo con los procesos de Pedro Medel y de Fray Francisco Morcillo...").

²⁰ No sería ésta la única ocasión en que Andrés Schott falsea la realidad: Véase A. Morel-Fatio, Études sur l'Espagne IV. 1.925. p. 282, sobre el encubrimiento deliberado de la muerte en las cárceles de la Inquisición del humanista Pedro Galés por parte de Escoto.

²¹ SCHAFFER, Ernst. Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrhundert nach den Original-Akten in Madrid und Simancas. Gütersloh. 1.902. Vol.II p. 356

Asimismo, en la correspondencia conservada entre los diversos tribunales de la Inquisición con el de Sevilla en 1.558 y 1.559 se alude en diversas ocasiones a la declaración de Baltasar Pérez.

Por todo ello, si existió un proceso contra Francisco, persona de mucha menor relevancia que su hermano y, por otro lado, las gravísimas acusaciones de Baltasar Pérez contra Fox Morcillo eran conocidas en los diversos tribunales, es muy difícil pensar que nuestro humanista se hubiese librado de la persecución.

1.3 OBRA

Al comparar la corta biografía de Sebastián Fox Morcillo con la lista de sus obras la primera conclusión a la que llegamos es que nos hallamos ante un autor enormemente prolífico. Él mismo nos lo confiesa por boca de Pedro Nannio, su interlocutor en el diálogo De historiae institutione:

Nullum equidem vestris ex hominibus aut facultate in dicendo, vi copiaque maiori aut acumine ac promptitudine in scribendo celeriori vidi te unquam; cum per dies fortasse 15 aut 20 soleas librum tanta facilitate, copia, elegantia ornatuque scribere, ut nesciam an idem materna lingua praestare possis.²²

Todas sus obras fueron editadas fuera de España, lo que no resulta nada extraño conociendo su biografía. De ellas se nos han conservado todas excepto los comentarios a los Topica de Cicerón, su primera obra compuesta y publicada, que cita el mismo Fox en un pasaje del tratado De iuventute, el único testimonio que conservamos sobre la fecha de composición de alguno de sus escritos:

Hoc studio et industria vix annos natus XIX paraphrasim illam et scholia in Ciceronis Topica scripsi: immatura quidem illa atque adhuc lima egentia, sed quae non malae indolis esse indicio tunc poterant; post in Timeum Platonis commentarios XXIII aetatis anno

²² De historiae institutione, Paris. 1.557. p. 7

composui; tum de Philosophia morum tres libros; deinde quinque illos de Naturae philosophia (...) nunc autem vix annum, ut scis, XXVIII ago...²³

El total de su producción lo podemos clasificar de la siguiente manera:

A) Obras filosóficas

Constituyen la faceta más conocida de la actividad de Fox Morcillo, especialmente por su intento de hacer compatibles las ideas de Platón y de Aristóteles. Como afirma López Rueda,

Nuestros humanistas conocen a Platón, pero no lo traducen o, al menos, no publican sus traducciones. Sabemos que Páez de Castro se hallaba empeñado en conciliar las ideas de los dos grandes filósofos griegos, pero no llegó a publicar nada sobre el asunto. En cambio, sí lo hizo Sebastián Fox Morcillo, que editó en Lovaina en 1.554 De naturae philosophia (...) Fox Morcillo es el único humanista español que se ocupa especialmente de Platón.²⁴

Dentro de este apartado se pueden englobar los siguientes escritos:

²³ De iuventute. Basilea. 1.556. p. 33

²⁴ LOPEZ RUEDA, José. Helenistas españoles del siglo XVI. Madrid. 1.973. p. 365

- 1) De Naturae Philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione. Lovaina. 1.554.
- 2) Ethices Philosophiae Compendium, ex Platone, Aristotele aliisque optimis quibusque auctoribus collectum. Basilea. 1.554.
- 3) De Studii Philosophici ratione. Lyon. 1.621.
- 4) De Usu et Exercitatione Dialecticae. Basilea. 1.556.
- 5) De Demonstratione eiusque necessitate ac vi. Basilea. 1.556.

B) Obras de teoría literaria

- 6) De Historiae institutione. París. 1.557.
Tratado sobre los principios de composición de las obras históricas.
- 7) De Imitatione seu de informandi styli ratione. Amberes. 1.554.
Desarrolla la idea de la *imitatio* del estilo de los clásicos como forma de depurar el propio estilo.

C) Comentarios de obras clásicas

- 8) In Topica Ciceronis Paraphrasis et Scholia. Amberes. 1.550. Obra perdida, citada por Nicolás Antonio.
- 9) In Platonis Timaeum seu de Universo Commentarius. Basilea. 1.554.
- 10) In Platonis dialogum qui Phaedo seu de animorum immortalitate inscribitur, Commentarii. Basilea. 1.556.
- 11) Commentatio in decem Platonis libros de Republica. Basilea. 1.556.

D) Obras de moral

- 12) De Iuventute. Basilea. 1.556.
Defensa de las virtudes de la juventud, en patente oposición al De Senectute de Cicerón.
A este respecto, escribe J.A. Maravall:

Lo cierto es que la juventud siempre había tenido a su favor las más de las opiniones, frente a la inclinación de un moralismo banal. Por lo menos desde el siglo XV, en el que Hernando del Pulgar escribe su carta en elogio de la juventud, y, en la centuria

siguiente, en la que, contradiciendo nada menos que a Cicerón, compone Fox Morcillo su diálogo De Iuventute.²⁵

- 13) De Regni Regisque institutione. Amberes. 1.556.

Escrito de teoría política, en la misma línea de otros humanistas de la época. Por ejemplo, de Ginés de Sepúlveda, que también escribió un De regno et regis officio, publicado en Lérida en 1.571.

- 14) De Honore. Basilea. 1.556. Obra que estudiaremos a continuación.

²⁵ MARAVALL, José Antonio. La literatura picaresca desde la Historia Social. Madrid. 1.986. p. 462

2

EL TRATADO DE HONORE

NOTA BIBLIOGRAFICA

Según Nicolás Antonio¹, existió una primera edición del tratado De honore realizada en 1.554 en Lovaina, pero, al menos en las más importantes bibliotecas españolas, no se halla ningún ejemplar de la misma.

Conocemos hoy el texto del tratado por una edición de Basilea de 1.556 en la que, junto al mencionado De honore, se publicaron otras tres obras de Fox Morcillo: De demonstratione eiusque necessitate ac vi, De usu et exercitatione Dialecticae y De iuventute. En la portada de la misma, refiriéndose a estos cuatro títulos, nos dice su editor, Joannes Oporinum: "Omnia nunc primum edita, cum locuplete rerum et verborum memorabilium." Estas palabras nos hacen dudar de la veracidad de la información de Nicolás Antonio y nos hacen pensar en un posible error de lectura (MDLVI por MDLIV).

Para todas las referencias al texto del tratado De honore que aparezcan en los próximos capítulos he seguido esta edición múltiple de Basilea de 1.556, de la que se conserva un ejemplar en la Biblioteca Nacional y otro en la Biblioteca de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense.

¹ Op. cit.

2 . 1

EL PRAEFATIO

Al igual que hacía Ginés de Sepúlveda al comienzo del Gonsalus dedicando la obra a los duques de Sessa, otro tanto, aunque con mayor amplitud y en tono mucho más laudatorio, hace Sebastián Fox Morcillo ofreciendo el tratado a Ruy Gómez de Silva, príncipe de Éboli y esposo de Ana Mendoza de la Cerda, la famosa princesa de Éboli.

Este noble portugués, que había llegado a España en el séquito de Isabel de Portugal en 1.526, creció junto al príncipe Felipe desde la niñez de éste - sólo le llevaba ocho años -, y habría de ser, como afirma Pfandl, "su único amigo y confidente".² Acompañaría al futuro rey en su primer viaje a los Países Bajos en 1.548. También viajaría junto a él en 1.554 a Inglaterra para celebrar el matrimonio con María Tudor. Fue testigo de la represión del movimiento luterano en Flandes llevada a cabo por Bartolomé Carranza.³ En 1.564 fue nombrado ayo y primer mayordomo del príncipe Don Carlos, uno de los puestos más ambicionados por los cortesanos y cuatro años más tarde sería encargado por Felipe II de vigilar la prisión de su infeliz heredero. Por todo ello, llegó a ser conocido como "Rey Gómez".⁴

² PFANDL, Ludwig. Felipe II. Bosquejo de una vida y de una época. Madrid. 1.942. p. 58

³ Así lo demuestran sus declaraciones en el proceso al arzobispo Bartolomé Carranza. Vid. J.I. Tellechea. Fray Bartolomé Carranza. Documentos históricos. Vol. II.

⁴ GACHARD, Prospère. Don Carlos y Felipe II. El Escorial. 1.984 p. 128

Así pues, no es nada extraño que Sebastián Morcillo, estudiante destacado en Lovaina y con grandes deseos de buscarse los favores de los personajes más influyentes de la Corte, le dedicase esta obra en los términos más elogiosos. Además, en la misma dedicatoria queda bien claro que la figura de Ruy Gómez Silva es el puente imprescindible para llegar hasta Felipe II:

Es él, "...cuius et virtus et probitas et prudentia (...) te omnium optimo atque excellentissimo Principi arctissime colligavit."⁵ Es por su "...prudentiae, benignitati, liberalitati authoritati denique tuae qua multum apud optimum Principem excellis."⁶ Por si hubiese alguna duda, el mismo Fox Morcillo se presenta a sí mismo como "...qui eiusdem ipsius Principis me et studiosissimum et admiratorem summum esse prae me feram."⁷

Indudablemente, el nombramiento como maestro de los pajes del rey al que aludía Baltasar Pérez en su declaración debía estar muy próximo, si no se había producido ya.

Una vez realizada la dedicatoria, confiesa Fox cuál es la finalidad de la obra: demostrar que, en contra de lo que opinan algunos "socordes abiectosque", desear el honor es perfectamente lícito desde el punto de vista moral:

⁵ *Op. cit.*, p. 3

⁶ *Ibid.* p. 4-5

⁷ *Ibid.* p. 5

In ipso autem hoc libro (...) docere contra socordes abiectosque homines est institutum moderatam honoris cupiditatem non modo honestam esse, sed etiam omnibus bonis seu corporis seu fortunae, virtute una excepta cuius est comes, praeferendam.⁸

Igualmente, nos anuncia que la mayor parte de sus argumentos estarán basados en las ideas de los filósofos peripatéticos y, en menor medida, de los académicos:

...sunt enim haec omnia ex philosophorum Peripateticorum praesertim et Academicorum schola deprompta.⁹

Es decir, que la fuente esencial de su pensamiento en torno a la cuestión del honor será, al igual que vimos en Sepúlveda, Aristóteles.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

2.2

ALABANZA DEL HONOR (I)¹⁰

Tal como indica el título (*De honoris laude*), este primer capítulo consiste en una serie de elogios y alabanzas hacia el honor, en los que el autor abandona por unos momentos el quehacer del filósofo para mostrarse como un orador. Este paréntesis en el contenido propiamente dicho del tratado venía a ser una especie de requisito formal, tal como el mismo Fox Morcillo nos da a entender: Ya al final del prefacio había escrito:

...aliquantum oratorum exemplo a proposito evagatus, per eiusdem honoris laudum amoenum ac latum campum ad ipsas disputationis angustias te ducam.¹¹

Ahora, al final de este primer capítulo, afirma como si se sintiera liberado de una obligación:

...ne, dum in eo nimis laudando longe oratio nostra evagatur, non sequi philosophos, quod est hic institutum, sed oratorem agere potius videar.¹²

Las **laudes** dedicadas al honor son las siguientes:

¹⁰ La numeración latina corresponde a los capítulos en que está dividido el tratado en la edición de Basilea de 1.556.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.* p. 14

1) Origen divino:

Nada material ni humano puede explicar ese deseo innato de conseguir honor que poseen los hombres:

...sic ego initium honoris a Deo possum arcessere quando nullam eius in terris originem, nullam in rebus anima carentibus, nullam in brutis animalibus, nullam in hominibus ipsis, sed in uno tantum Deo videamus.¹³

Si rendimos honor a Dios es porque no hay nada más grande en nosotros que le podamos ofrecer. Del mismo modo, el honor es el bien más grande que nos ha conferido a los hombres el mismo Dios.

En resumen, el carácter divino del honor es el que hace que tanto Dios como los hombres lo busquemos y nada hay en nosotros que nos haga más semejantes a Dios que el honor:

Ita fit ut, quia Deo atque iis etiam qui ei sint quam simillimi, honorem ut praestantissimum quid exhibeamus, divinum esse illud quiddam atque omni laude excellentius iudicetur.¹⁴

¹³ *Ibid.* p. 6

¹⁴ *Ibid.*

2) Estímulo para la virtud.¹⁵

El hombre, por sí mismo, no estaría inclinado a practicar la virtud si no existiera el acicate del honor como premio:

Quis enim virtus, sublato honore, possit consistere? Quis illam tanto labore et molestia, quantam eadem parit, amplectatur?¹⁶

Gracias al honor, afirma Fox Morcillo, se mantienen los estados, se conservan unidas las familias, está en paz y es defendida la sociedad, el arte de la guerra se desarrolla y florecen las letras. Por el contrario, si no existiera el deseo de honor, las leyes serían despreciadas y los cargos públicos se corromperían.

2) "Honos alit artes..."¹⁷

Al igual que Sepúlveda o que el anónimo autor del Lazarillo, también Fox Morcillo se sirve de la conocida sentencia de Cicerón para aludir al honor como un estímulo para toda actividad artística ("Quin et M.Tullius, Romanae linguae parens: "Honos, inquit, alit artes...").¹⁸

¹⁵ Vid. *supra* Parte I cap. 2.2.B.b

¹⁶ *Ibid.* p. 7

¹⁷ Vid. *supra* Parte I cap. 2.3.2.D

¹⁸ *Ibid.* p. 8

4) El bien más próximo a la felicidad

Quod si autem foelicitate nihil ab homine melius cogitari potest atque honor bonum est excellentissimum, sequitur ipsum et felicitati coniunctum et bonis omnibus, saltem externis, anteponendum esse.¹⁹

5) Causa del progreso de los estados

Al igual que el deseo de honor llevó a los romanos a conseguir el imperio más grande de la antigüedad, "**quid nostros etiam ad coelum sustulit quam honor?**"²⁰

Observa Fox que todas las naciones desarrolladas tienen en común el deseo de sus ciudadanos por sobresalir, por ganar gloria ante los demás. En cambio, las más bárbaras e incultas muestran gran desinterés por el honor:

Videbis politas fere omnes nationes et cultas, summo laudis studio elatas, egregia multa et praeclare, quancumque se in partem vertant, efficere; contra barbaras et stupidas, nullo penitus honoris sensu aut stimulo motas, abiectas esse veluti belluas ad pastum, fugam, inertiam, desidiam, metum, perfidiam atque alia huiusmodi vitia sordidissima.²¹

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.* p. 10

²¹ *Ibid.*

6) La tendencia más noble del alma humana

Por todo lo dicho anteriormente, si gracias al honor se practica la virtud, se desarrollan las artes y progresan los estados, no hay duda de que "...nihil ea [honoris cupiditate] melius aut necessarium magis tributum."²²

Por último, para reforzar su razonamiento no duda en aportar testimonios tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento en los que el honor y la gloria aparecen como un bien para los hombres. El verdadero fin del honor ha de ser la glorificación de Dios a través de nosotros:

Cum enim honor filiorum ad patres quoque pertineat nosque filii Dei simus, ut ipse ait saepenumero, honorem certe expetere, ut ipse idem de nobis gloriatur, merito possumus.²³

De este modo, este primer capítulo del tratado, que había comenzado con la defensa del origen divino del honor, se cierra con nuevos argumentos teológicos en el mismo sentido.

²² Ibid. p. 11

²³ Ibid. p. 14

2.3

DEFINICION DEL HONOR (II-III)

A) HONOR Y VIRTUD ²⁴

Sin citar expresamente la fuente, Fox Morcillo sigue fielmente la relación aristotélica entre honor, *τιμή*, y virtud, *ἀρετή*. La diferencia que introduce es la consideración del honor no como un premio o recompensa a la virtud, sino como su **testimonio**:

Est igitur honor, ut hinc nostra ducatur oratio, testimonium quoddam virtutis, per seipsam splendentis, iudicio studioque honorum de aliquo latum.²⁵

Por lo tanto, se equivocan aquellos que niegan la licitud moral del deseo de honor, pues la virtud, añade Fox, no puede permanecer oculta ni puede ser verdadera virtud aquella cuyos actos no se manifiestan ante los demás. Si la virtud sólo se ejerciera con uno mismo, no tendría sentido la amistad, la equidad, la generosidad, la justicia y todas las demás virtudes que se practican en comunidad.

Por otro lado, incluso aquellas personas que, practicando la virtud, intentan evitar el honor no lo

²⁴ Vid. *supra* Parte I cap. 2.3.5.A

²⁵ *Ibid.* p. 15

consiguen porque éste acompaña irremediablemente a toda persona que, aunque no lo persiga, se ha hecho merecedor a él:

...ille ipse honor quem fugis, ex modestiae nomine nascitur sequiturque fugientem? (...) Ergo magna virtutis est vis, quae non modo ipsum honorem mediocriter cupientes honore afficiat, sed etiam fugientes ac negligentes.²⁶

B) DIFERENCIA ENTRE HONOR Y GLORIA

Observa Fox Morcillo que los que buscan la gloria sin virtud sólo consiguen la enemistad de los demás y aduce como **exemplum** el de Herostrato, que incendió el templo de Diana en Éfeso simplemente para conseguir renombre.²⁷

El ejemplo le sirve para explicar la diferencia existente entre honor y gloria, términos que, según Fox, tienden a confundirse con mucha frecuencia. Dicha diferencia es sustancialmente, como puede deducirse del ejemplo de Herostrato, que el honor deriva únicamente de la práctica de la virtud, mientras que la gloria, la celebridad, puede surgir, aunque no necesariamente, de conductas reprobables. Lo característico de la gloria es la búsqueda del renombre, de la distinción ante los demás, mientras que el honor sólo persigue la aprobación de las personas de bien:

²⁶ Ibid., pp. 16-17. Recordemos las palabras de Cicerón (Tusculanae I, XXXVIII, 91): "...sed virtutis, quam necessario gloria, etiam si tu id non agas, consequatur."

²⁷ Tomado de Valerio Máximo. Factorum, VIII, 14, ext. 5

Etenim gloriae proprium est quod alicuius nomen magnopere apud multos celebretur, quodque diffundatur latissime et illustre sit atque rarum. Honor contra simplici approbatione bonorum, paucorum fortasse, contentus, nec magnificentiam ullam et famam quaerit nec magnis laudibus praedicari vult.²⁸

Por este motivo, la gloria sólo pueden conseguirla unas pocas personas y, en cambio, todos podemos aspirar al honor, pues éste se conforma con la aprobación de una mente que razone con rectitud:

Unde gloriam famam, splendor, celebritas, apparatus, magnificentia comitantur; honorem vero sola rationis rectae iudicio facta approbatio et praedicatio.²⁹

C) FINALIDAD

El honor no es un fin último, no debe ser buscado por sí mismo, lo que demuestra Fox con una serie de enrevesados argumentos. Únicamente como muestra, veamos uno de ellos:

...negemus vero, propter se solum debere expeti, primo quia id omne quod propter se solum expeditur collocetur in nobis oportet. Frustra enim id expeteretur, si in nobis esse non posset; at honor

²⁸ *Ibid.* p. 17

²⁹ *Ibid.* p. 18

non est tam in nobis quam etiam in honorante ipso; non igitur est propter se solum cupiendus.³⁰

El verdadero fin del honor, como ya había afirmado Fox en el capítulo precedente, es la glorificación de Dios. Cristo quiere que nuestras acciones reluzcan ante los demás para que así el Padre sea alabado a través de nosotros:

Et ut parenti, quemadmodum ait Salomon, gloriae est filius sapiens, quia quicquid in filio est boni, ad parentes aequè pertinet: ita honor cuiusque ad Deum etiam, qui pater est omnium, ut ipse fatetur, pertineat necesse est.³¹

D) ORIGEN

La tendencia al honor es consustancial e innata en la persona humana. Ahora bien, a diferencia de otros autores que hablan de una tendencia natural en el hombre a distinguirse y sobresalir ante los demás, el fundamento del honor es para Fox Morcillo el instinto de búsqueda del bien y de lo honesto:

Qui enim ita nos esse natos animadvertat, ut turpia naturae vi horreamus, honesta et decora sequamur, intelliget profecto quae honoris origo sit et ut omnes natura duce illum appetant turpitudinemque fugiant.³²

³⁰ Ibid. p. 20

³¹ Ibid.

³² Ibid. p. 22

Esta tendencia al honor derivaría, según Fox, de la parte irascible del alma humana, siguiendo las ideas de Platón al respecto, pues en nosotros se produce una doble aspiración, a la excelencia y a la virtud:

...eadem sane illa secunda [iracundia] honoris esse radix videtur. Nam cum appetitione honoris coniuncta est honesta quaedam animi elatio, quae ad virtutem proposito eius splendore accenditur; eademque, ut Plato inquit, ex iracundia humani animi parte proficiscitur, eo quod ipse excellentiae aviditate incitatus, ducitur honestate, offenditur turpitudine.³³

E) EL TERMINO MEDIO³⁴

A la hora de definir el verdadero honor Fox Morcillo sigue fielmente a Aristóteles³⁵, que, según vimos, aplica la idea del término medio, *μεσότης*, al deseo de honor, *τιμή*, y afirma que el *φιλότιμος*, el ambicioso, peca por exceso y el *ἀφιλότιμος*, su polo opuesto, lo hace por defecto; por su parte, el término medio ideal carece de nombre, *ἀνόνημος*. Más adelante escribe que una de las características del magnánimo es desear el honor en su justa medida, a diferencia del vanidoso, *χαυνός*, y del pusilánime, *μικρόψυχος*.³⁶

³³ *Ibid.* p. 23

³⁴ *Vid. supra* Parte I cap. 2.3.2.B

³⁵ Ética a Nicómaco 1.107 b

³⁶ *Ibid.* 1.123 b

Éstas son las palabras de Fox Morcillo:

Vituperatur ambitiosus, quod avidus quam oporteat, honorem expetat, dignitates ac magistratus, praeferrere aliis semper quacumque in re studeat, nullam denique gloriae vel assequendae vel retinendae occasionem praetermittat. Abiectus contra, quem, quoniam nullum erat eius aliud nomen, ἀφιλότιμον vocat Aristoteles, idcirco etiam reprehenditur, quod neque ob recte facta in honore esse velit (...) Quo fit ut si utrunque improbetur tamquam vitiosum, statuenda sit mediocritas aliqua, longe ab utroque distans extremo et virtutem utrinque attingens.³⁷

En consecuencia, es lícito aquel deseo de honor que está enmarcado en ese término medio e ilícito el que se inclina hacia uno de los dos extremos. Pero frecuentemente suele ocurrir que el vicio tome la apariencia de la virtud y, así, el ambicioso es considerado magnánimo y el pusilánime humilde. Nuestra inteligencia, añade Fox, debe estar preparada para lograr el juicio perfecto, reconocer la imperfección de los extremos y llegar al punto medio razonable.

Como **exempla** de personajes ambiciosos Fox Morcillo menciona a César y recuerda su llanto ante la estatua de Alejandro en Cádiz, anécdota tomada de Suetonio (Divus Iulius 7,1) y también citada por Ginés de Sepúlveda:

Velut cum C. Caesar, conspecta Gadibus statua Alexandri Macedonis, fertur plorasse quod ipse illo maior natu, vix quicquam adhuc laude

³⁷ *Ibid.* p. 24

dignum gessisset: nonne arrogans fuit in primis atque insolens, qui non tam illius virtutem, si quae fuit, imitari, quam nominis celebritatem assequi voluit?³⁸

También cita a Alejandro Magno y a Temístocles, que no podía dormir por la noche pensando en los trofeos de Milciades.³⁹ Diógenes el cínico, en cambio, es considerado un ejemplo de persona pusilánime por su actitud de despreciar el honor.

Como comportamientos dignos de aplauso e imitación Fox Morcillo presenta dos. Por un lado, Pompeyo, que marchó a Africa a combatir contra Domicio, le venció y, al ser aclamado como emperador por los soldados, rechazó aquel honor porque creía no merecerlo estando aún en pie la empalizada de los enemigos.⁴⁰ Pompeyo, concluye Fox, buscaba la virtud como verdadera causa del honor y no el aplauso de los soldados, fácilmente manipulable. El otro ejemplo es Marcio Coriolano, que, al serle ofrecida una parte del botín después de una victoria militar, la rechazó afirmando que se conformaba con el honor y la aprobación que merecía de sus superiores.⁴¹

³⁸ *Ibid.* p. 29. Compárese el tono crítico de las palabras de Fox Morcillo con el ánimo ejemplificador de Sepúlveda: Vid. *supra* Parte I cap. 2.3.7.A

³⁹ Anécdota extraída de Plutarco. Moralia 84 B y 92 C y Vida de Temístocles III, 113 B

⁴⁰ La fuente es Plutarco. Moralia 203 D y Vida de Pompeyo XI-XII 624 C

⁴¹ La anécdota no aparece en Tito Livio. Sí, en cambio, en Plutarco. Vida de Coriolano X-XI

F) CLASIFICACION DE LOS BIENES

Puesto que no cabe duda de que el honor es un bien, pues su fundamento es la "elucetem virtutis speciem", Fox Morcillo se pregunta a qué clase de bienes pertenece. Puesto que son tres dichas clases de bienes - lo honesto, lo feliz y lo útil -, el honor parece que está en relación con los tres. Es honesto porque va unido a la virtud y es buscado por sí mismo; produce felicidad, como dice Aristóteles, porque no puede existir mayor placer que el que se siente por las alabanzas recibidas por algún bien nuestro; finalmente, también es útil porque sólo con ser testigo de la virtud proporciona una gran ventaja a la persona que lo posee.

Por otra parte, siguiendo a Aristóteles (Ética a Nicómaco 1.098 b), los bienes también pueden clasificarse en exteriores, espirituales y corporales. De acuerdo con esta división, para Fox Morcillo el honor es un bien externo que debe ser antepuesto a todos los demás:

Etenim expetuntur opes ut utare; amici, ut fruare; liberi, ut posteritati consulas; robur, vires, pulchritudo, sanitas aliaque corporis bona, ut vivas commodius; clientes, magistratus, dignitates, nobilitas, caeteraque generis eiusdem, propter honorem ipsum. Quo fit ut cum bona corporis omnia atque fortunae, vel ob usus vitae necessarios, vel ob honorem ipsum expetantur, honor idem omnibus sit anteponendus.⁴²

⁴² *Ibid.* p. 28

G) EL HONOR COMO DIGNIDAD SOCIAL

Es ésta una cuestión que Fox Morcillo aborda muy de pasada y cuyo tratamiento no resulta nada convincente.

En el fragmento que acabamos de citar se nos dice que los hombres buscan los cargos públicos, las dignidades y la nobleza para conseguir **honor**. Ahora bien, puesto que no es impensable suponer que alguna dignidad pueda recaer en una persona poco virtuosa, ¿qué tiene que ver ese **honor** que acompaña a los cargos públicos con el **honor** premio de la virtud? Fox Morcillo no responde con argumentos, sino que se limita a hacer profesión de fe en el sistema aristocrático afirmando que el derecho humano y el divino nos obligan a presuponer el honor del hombre virtuoso en toda persona que ocupe una dignidad:

*Esse vero in honore principes viros, magistratus probosque omnes, non solum humana iura sed etiam Divina praecipunt, ne cum ignominia personae, virtutis aut potestatis dignitas minuatur.*⁴³

⁴³ *Ibid.* pp. 30-31

2.4

PSICOLOGIA DEL HONOR EL "SENTIRE HONOREM" (IV)

Titula Fox Morcillo este breve pero interesante cuarto capítulo "en qué personas recae el honor y de quiénes está ausente". Parte de la idea de que los hombres admiten diversas graduaciones en cuanto a su ingenio e inteligencia, bien debido a la propia naturaleza individual o bien al entorno físico en que se desenvuelven. Por ello, en función de su mayor o menor capacidad intelectual, Fox distingue dos tipos de personas. Uno, los de escasas dotes intelectuales, que desconocen el **sentimiento del honor**:

E quibus quidem illi potissimum, qui sunt abiecto ingenio, aut honorem minus sentire, aut eo duci rarius solent, quia ut habetudo ingenii acumen in iudicando tollit, sic honoris, qui bonis omnibus corporis atque fortunae antecellit, vis et splendor ab iisdem ignoratur.⁴⁴

Otro, los hombres inteligentes y cultos, que buscan ante todo el honor y rehuyen el vicio:

Quibus ex rebus perspicitur, nulla re magis politos homines et ingeniosos quam honore moveri aut quam turpitudine consternari.⁴⁵

⁴⁴ *Ibid.* pp. 32-33

⁴⁵ *Ibid.* p. 34

Esta diversidad de caracteres humanos tiene, para Fox, su reflejo en los comportamientos sociales. Así, las naciones bárbaras aceptan con más facilidad la dominación de los tiranos porque, como son poco inteligentes, sienten admiración por ellos. En cambio, las naciones más cultas sólo obedecen al que es buen consejero y les puede dirigir con justicia. Ésto explica también el que aquellas naciones busquen el honor menos que éstas y sean dominadas con más facilidad:

Et quemadmodum Barbarae nationes tyrannorum dominationi facilius parent, quoniam, ut sunt stupidae, ita eos nimis admirantur; contra vero cultiores ac ingeniosiores nemini parere, nisi praecipienti, docenti, iusteque ac modeste imperanti volunt; sic etiam illae honore minus quam hae ducuntur, faciliusque compressa feritate in servitute rediguntur.⁴⁶

Por otro lado, las naciones desarrolladas suelen aprovechar el sentido del honor de sus ciudadanos estableciendo certámenes literarios, deportivos o de ingenio, como hicieron en otro tiempo griegos y romanos. Los legisladores de esos estados obraron con acierto en la idea de que, como sus ciudadanos poseían un espíritu orgulloso, sentirían más estímulo para realizar grandes acciones si existieran concursos cuyo fin fuese el ganar honor y en los que todos trataran de destacar sobre los demás.

Pero, añade Fox, para observar el sentimiento del honor no hace falta acudir a ejemplos de la antigüedad, sino que puede descubrirse en un dicho que los niños aprenden desde

⁴⁶ *Ibid.* pp. 33-34

la más tierna infancia, "**cum honore cadere melius esse quam cum ignominia vivere**":

Quin et id satis honorem apud plerosque magni esse momenti argumento est, quod vel iam inde ab infantia pene cum lacte illud haurimus, a parentibus atque civibus omnibus auditum: Cum honore cadere melius esse quam cum ignominia vivere.⁴⁷

En este mismo sentimiento del honor se basa la idea de la nobleza, pues es el causante de que los individuos pertenecientes a familias nobles tiendan a realizar acciones dignas de la virtud de sus antepasados:

Quorsum enim tam multa in plerisque civitatibus bene institutis privilegia nobilitatis, monimenta et stemmata praeclaris viris et de Republica bene meritis sunt concessa, nisi quod sic docere velint, eorum posteros ad virtutem domestici honoris exemplo debere esse alacriores?⁴⁸

⁴⁷ Ibid. p. 35

⁴⁸ Ibid. p. 36. Vid. supra Parte I cap. 2.3.7.A

2.5

ADQUISICION DEL HONOR (V)

A) LOS DOS VALORES DEL HONOS Y DE LO HONESTUM

El honor, comienza afirmando Fox Morcillo, es una realidad con dos caras o facetas diferentes, pues se halla en la manifestación tanto de la virtud poseída por alguien como de la aprobación de las personas de bien, ya que ese honor que se suele decir que pertenece a alguien no sólo se halla en él, como si ambos estuviesen unidos inseparablemente, sino también en aquellos que admiran y alaban la virtud que ha originado ese honor.

Así pues, el honor se manifiesta de una manera interior, el simple testimonio de la virtud, y de otra exterior, el reconocimiento público de esa virtud. En función de estos dos aspectos, las cosas que proporcionan honor - Fox Morcillo emplea el término neutro *honesta* - pueden ser de dos clases: por sí mismas y según la estima de los hombres. Las primeras dependen de la "virtus" del individuo:

*Honestorum autem alia per se omnino et honesta sunt et dicuntur, alia aestimatione institutoque hominum. Superioris generis exemplo sunt, quae suapte natura apud omnes honesta iudicantur turpiaque illorum contraria, ut honeste moderateque loqui, decenter agere quod sit agendum, vivere demum secundum virtutem.*⁴⁹

⁴⁹ *Ibid.* p. 37

Además de la práctica de la virtud, también los bienes exteriores, corporales o materiales, proporcionan honor y, por ende, pertenecen a este primer grupo de cosas "honestas". Entre ellos Fox menciona las riquezas, la nobleza, la buena estimación, la belleza, la fuerza, etc... Como ejemplos de personajes alabados en todas partes del mundo y que, por lo tanto, alcanzaron el honor derivado de la "virtus" universal, se citan, entre otros, a Catón, a Gonzalo Fernández de Córdoba- el protagonista del diálogo de Sepúlveda - y al emperador Carlos V.

El segundo grupo de cosas "honestas", moralmente indiferentes, varía según las costumbres de cada comunidad humana:

Secundū vero illa, quae quidem per se nec turpia sint nec honesta, sed ut institutione atque more cuiusque gentis sint usurpata, ita habeantur.⁵⁰

Ejemplo de estas últimas sería, en España, el poseer gran cantidad de sirvientes y , en Alemania y Bélgica, el recibir a muchos invitados en numerosos y espléndidos banquetes. Es decir, algo puede ser "**honorificum**" en un lugar y no serlo en otro. Por ello, añade Fox, debemos respetar y no despreciar las costumbres de cada sociedad. No obstante, es denominador común en todos los grupos humanos civilizados la preocupación por el honor, debido a un universal deseo de sobresalir que la naturaleza ha grabado en nuestros espíritus. Este afán de destacar es el que se esconde tras la segunda faceta del honor:

⁵⁰ *Ibid.*

Cum diversarum nationum diversa ingenia sint moresque diversi, quod experientia docet ipsa, omnibus tamen propter communem illam excellentiae cupiditatem, animis a natura insitam, summum est honoris studium summaque cura: ut alii in famulatio multo et externo apparatu cultuque eum constituent; alii in abundantia rerum familiae necessariarum (...) Quibus in rebus honorem versari etiam perspicuum est, licet eodem modo non apud omnes.⁵¹

Como consecuencia de todo ello, se debe considerar personas con honor tanto a las que poseen esa imagen de la virtud que es común para todos como a las que están rodeadas de las cualidades que, según sus costumbres, son las idóneas para atraer honor. Por contra, son personas carentes de honor las que en ambos casos ni lo poseen ni son consideradas dignas de él.

B) CONDICIONES PARA CONSEGUIR EL HONOR

Vimos en el capítulo anterior que Fox Morcillo dividía todos los bienes en tres clases: espirituales, corporales y materiales. Al lado de esta clasificación, también menciona los tres condicionamientos que toda persona puede tener para adquirir esos bienes: su propia naturaleza (*natura*), la destreza (*ars*) y la costumbre (*consuetudo*).

⁵¹ *Ibid.* pp. 39-40

Puesto que el honor acompaña necesariamente a la posesión de alguno de los mencionados bienes, los condicionamientos de toda persona para conseguir el honor serán los mismos que para lograr alguno de esos bienes.

Condicionados por la naturaleza son todos aquellos bienes que no se pueden conseguir voluntariamente, sino que están con nosotros desde el mismo momento de nacer, como la fuerza, la agilidad, el ingenio o la belleza. De la destreza dependen todos aquellos que se adquieren a base de esfuerzo o de habilidad, como pueden ser las riquezas o las dignidades. Por último, existe un tercer grupo de bienes que sólo se pueden lograr a base de trabajo y formación continuada. Entre estos últimos se hallan la sabiduría y la prudencia.

C) FORMA DE DESEAR EL HONOR

Al igual que existía un término medio ideal en la búsqueda del honor equidistante de los dos extremos opuestos, también existe ese justo medio en la forma de buscarlo. En consecuencia, si perseguimos el honor de esta manera moderada y razonable, también alcanzaremos el verdadero y justo término medio del honor. Para ello, Fox Morcillo nos da una serie de consejos:

En primer lugar, evitar la ostentación de cualquiera de los bienes que se posean, sean del tipo que sean. El que incurre en este vicio peca de arrogancia. La "virtus", añade Fox, se manifiesta por sí misma con su propio esplendor y no necesita nuestra ayuda para hacerse visible. Por ello, casi nunca es lícito alabarse a sí mismo:

Hinc patet vitiosos eos esse qui aut genus aut opes aut scientiam aut alia huiusmodi bona in se laudent praedicentve apud alios, cum ipsi sese laudare (licet aliquando sine vitio possint) honeste semper non possint.⁵²

Como ejemplo de moderación en la forma de desear el honor menciona a Catón y recuerda sus palabras al rechazar la erección de una estatua en su honor en el Foro de Roma.⁵³

La segunda recomendación va dirigida a aquellos que realizan obras de beneficencia para ganarse el favor popular:

Haec enim ipsa ad honoris adeptionem permagni momenti sunt, nisi quod moderato et sincero animo fieri debent, ne idem insolenter ad cupiditatem, ostentationem popularemve gratiam captandam efferatur, ut solent ii qui venari populi studia ad magistratus, dignitates, potentiam caeteraque id genus alia student.⁵⁴

⁵² *Ibid.* p. 43

⁵³ Tomado de Plutarco. *Moralia* 198 F y 820 B y *Vida* de Catón XIX, 347 C

⁵⁴ *Ibid.* p. 44

El último consejo es respetar a todas las personas y no despreciar jamás a nadie ni pública ni privadamente. El honor de una persona jamás debe suponer el deshonor de otra:

...cum honoris adeptio non sit in eo sita, ut contemptui quis habeatur debetove honore privetur.⁵⁵

D) DESEO DE HONOR Y MORAL CRISTIANA

Las repercusiones que en el ámbito de la moral cristiana tiene la cuestión del deseo de honor, tan amplia y polémicamente tratadas por Ginés de Sepúlveda, apenas si son mencionadas por Fox Morcillo. Se limita simplemente a dejar constancia de la diversidad de posturas:

Ex quo nascitur illud quod dubium adhuc existit quodque subtiliter D. Augustinus quodam in loco disserit, numquid viro Christiano honor sit expetendus nec ne; ac si expetendus, quo pacto idem cum humilitate consistat.⁵⁶

Es éste un debate en el que Fox Morcillo no quiere entrar y cuyo estudio no está previsto en el plan general de la obra, como lo revela en las palabras que siguen al fragmento que acabamos de citar: "Quo quidem exposito, in promptu erit id quod institutum nobis est..."

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.* pp. 45-46

No obstante, sin dar ni quitar la razón a nadie, Fox vuelve a repetir su idea básica sobre el deseo de honor: es lícito buscarlo, pero no por el deseo de celebridad, sino por representar el testimonio de la virtud:

Expeti honorem posse, ita nos semper intelligimus, ut non tam nomen et celebritatem, quae ex testimonio virtutis nascatur, quaeramus, quam testimonium ipsum et approbationem.⁵⁷

⁵⁷ Ibid. p. 46

2.6

FORMAS DEL HONOR (VI)

Comienza Fox Morcillo este sexto capítulo con la enumeración de todas aquellas actividades o realizaciones que proporcionan honor a la persona, basándose, como él mismo reconoce, en Aristóteles:

Aristoteles, vir magnus et excellens, (...) partes eiusdem [honoris] esse has inquit: sacrificia, monumenta, commemoraciones, tum carmine tum soluta oratione factas, aut quocumque alio denique modo celebratas, praemia, delubra, sepulcra, imagines, publica alimenta et victum suppeditatum, caeteraque id genus alia.⁵⁸

El término "partes" utilizado por Sepúlveda, aunque hubiese sido más apropiado hablar de formas o manifestaciones del honor, se explica por tratarse de una traducción casi literal de un fragmento de Aristóteles, en el que éste emenumera las μέρη del honor:

μέρη δὲ τιμῆς θυσίαι, μνήμαι ἐν μέτροις καὶ ἄνευ μέτρων, γέρα, τεμένη, προεδρίαι, τάφοι, εἰκόνες, τροφαὶ δημόσιαι, τὰ βαρβαρικά, οἶον προσκυνήσεις καὶ ἐκοτάσεις, δῶρα τὰ παρ' ἐκάστοις τίμια.⁵⁹

⁵⁸ *Ibid.* pp. 47-48

⁵⁹ *Retórica* 1.361 a

De todas las manifestaciones o partes posibles del honor, Fox Morcillo distingue entre aquellas que sólo son apropiadas a Dios y las que pueden ser tributadas a los hombres. Entre las primeras se hallan los sacrificios, templos, ceremonias, etc... Si alguien llegara a pretenderlas para sí, como hicieron algunos reyes y emperadores romanos, caería en el gran pecado de la impiedad. En cuanto a las segundas, Fox vuelve a insistir en que deben ser recibidas con moderación, "ne nostra mens suapte natura insolens, nimium iactetur et efferatur."⁶⁰ A continuación pasa a examinar cada una de las partes del honor antes mencionadas:

1) El recuerdo en los libros

El desear ser immortalizado en obras literarias, bien sean propias o ajenas, aunque puede ser conveniente para algunos pocos grandes personajes, de ninguna manera es apropiado para la mayoría de las personas por su proximidad al pecado de la ambición:

Nam commendari velle aliorum scriptis (...) decet quidem nonnumquam magnos viros et eos quorum exempla posteritati conducant; semper tantum a quovis homine expeti, haud equidem probarim, quando id nescio quid ambitiosae cupiditatis habet, quod in sapientem hominem cadere non debeat.⁶¹

Para demostrar lo expuesto aduce dos ejemplos:

⁶⁰ *Op. cit.* p. 48

⁶¹ *Ibid.* p. 49

El primero, Cicerón, tan deseoso de gloria inmortal que pedía al historiador Luceyo que escribiera elogiosamente de su consulado.⁶² El segundo, las palabras de Alejandro Magno ante la tumba de Aquiles confesando su envidia por el hecho de haber tenido un cantor de sus hazañas como Homero.⁶³

2) Los premios o recompensas públicas

Son un acicate para la práctica de la "virtus" y, por ello, deben ser instituidos y fomentados por los estados.

3) Los cargos públicos

La persona que es nombrada para desempeñar un cargo público debe ser digna de dicho honor. Por este motivo, sólo deben ser nombrados aquellos individuos a los que se les supone poseedores de los méritos suficientes para ello. No obstante, el mismo Fox reconoce la dificultad que entraña esa elección, pues no sólo ha de ser valorada la virtud del candidato, sino también su buen sentido para gobernar bien el estado. En cualquier caso, sea cual fuere el elegido, deberá anteponer el bien común a cualquier ambición personal para ser digno del honor que desempeña:

⁶² Tomado de Ad familiares V, XII, 1

⁶³ Vid. *supra* Parte I cap. 2.1.B nota 7

Qui hoc ad Rempublicam animo accesserit nullumque ambitioni aut populari laudi locum reliquerit, is veram honoris veri assequendi viam ingredietur.⁶⁴

4) Los monumentos

Ya desde la antigüedad, griegos y romanos solían honrar a sus personajes distinguidos con magníficas estatuas o edificios como eterno testimonio de reconocimiento a su valía. De la misma manera, añade Fox, también los cristianos veneramos con imágenes a los santos que se han distinguido por su conducta intachable o por haber entregado sus vidas por defender la fe.

Al igual que sucedía con el deseo de ser recordado en las obras literarias, Fox Morcillo advierte que este tipo de honores son sumamente peligrosos porque, debido al afán de inmortalidad que anida en nuestros espíritus, pueden hacer que caigamos en el pecado de la ambición:

At vero haec honoris forma, quae a cunctis magna censeatur et tacito quodam studio immortalitatis ametur, nec omnes quidem decet nec illos etiam qui ea ipsa digni iudicentur. Si enim quis approbatione honorum non contentus, velit adhuc diutius suum nomen praedicari aut publico aliquo posteritatis monumento ornari, ambitiosus profecto sit, quando modum cupiditatis suae non statuatur.⁶⁵

⁶⁴ *Ibid.* p. 51

⁶⁵ *Ibid.* pp. 52-53

5) La beneficencia

Como ya había señalado en el capítulo quinto, el peligro de la beneficencia está en la intención con que se haga. Si el fin es ganarse el favor popular, el deseo de gloria, no es lícita:

Spectandum est tamen quo animo dentur [beneficia]: num videlicet gratiae populari servias (...) non studio civium iuvandorum, sed aviditate tantum gloriae an ut opibus tuis multorum egestati consulas.⁶⁶

Sólo es buena la beneficencia que no espera ninguna recompensa y que es realizada únicamente buscando el bienestar de las gentes, "ut qui xenodochia aedificant, publicas instituunt litterarum scholas publicaue alimenta studiosis egenis praebent."⁶⁷

⁶⁶ *Ibid.* p. 53

⁶⁷ *Ibid.* p. 54

2.7

FORMA DE TRIBUTAR HONOR (VII)

A) PREMISAS BASICAS

Todos los capítulos anteriores han estado dedicados a tratar los aspectos relacionados con la persona que busca el honor. Este séptimo y último capítulo, en cambio, versará sobre los deberes de la persona que ha de tributar honor a otros. El hecho fundamental que hay que tener en cuenta, señala Fox, es que quien atribuye honor a otra persona se convierte a sí mismo en el juez de la virtud ajena. Por ello, deberá juzgar y sopesar los méritos del otro sin ningún tipo de prejuicio para que el honor tributado sea exactamente el que merezca su virtud. En consecuencia, tratará de contener las simpatías, odios, envidias, rencores y todo cualquier otro sentimiento que pueda entorpecer o impedir un correcto razonamiento:

*Invidia profecto, ut vel agnitam alterius virtutem occultes atque extenues, efficit; odium, ut ne noscas quidem, quia cuncta in eo prava et viciosa iudicas; simultas vel ex contentione vel alia ex causa orta, eodem modo; amicitia, ut fortasse plus tribuas quam meritorum ratio postulet.*⁶⁸

⁶⁸ *Ibid.* p. 56

También se deben evitar los juicios temerarios sobre cualquier persona, basados en las habladurías de la gente. Este es un defecto muy extendido, pues "plerique multitudinis veluti concursationem sequantur."⁶⁹

En resumen, se han de dejar a un lado todos los prejuicios referentes a la persona y hemos de considerar que no se juzga al hombre sino a su virtud:

...coqitesque non de homine ipso qui sit honorandus, sed de illius virtute iudicandum.⁷⁰

B) GRADUACION DEL HONOR

Una vez sentadas las condiciones básicas que ha de reunir la persona que tributa el honor, se detiene nuestro autor a tratar otro principio fundamental: la graduación del honor. Por un lado, todos los hombres tienen derecho al honor y nadie debe ser despreciado en ese sentido:

Siquidem illi bene praecipunt, qui omnes in honore habendos, nullum autem omnino contemnendum censent.⁷¹

Por otro lado, puesto que la virtud es la causa principal para atribuir honor a una persona, la mayor

⁶⁹ Ibid. p. 57

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid. pp. 58-59

cantidad de bondad será mayor motivo para tributar honor y la menor cantidad, menor motivo. Ahora bien, como los bienes pueden ser no sólo espirituales, sino también corporales y materiales, el poseer mayor número de bienes externos, como la nobleza o la riqueza, en principio presupone mayor motivo para merecer el honor porque "es preciso para el mantenimiento del orden en el estado que existan estas graduaciones del honor para no colocar en el mismo lugar al plebeyo y al noble...al duque y al rey". A todas las dignidades sociales les tributamos honor porque debemos presuponer en ellas la virtud; todos los demás bienes externos que les rodean - riqueza, boato, etc...- tienen un valor no por sí mismos sino porque van unidos a la virtud de la persona que los posee:

Itaque cui ad virtutem, animi atque alia corporis bona, genus, opes, divitiae, potentia, magistratus, caeteraque eiusdem generis accesserint, maior est honor habendus, quam illi qui re tantum una excellant. Hinc fit ut principes viros atque adeo omnes eos qui aliis praesint ac praestent re aliqua, honorem magnum deferamus, non quod in his esse virtutem summam putemus, sed quia haec magnarum virtutum si non sint, saltem esse debeant, ornamenta; quodque ad dignitatem atque ordinem Reipublicae tuendum hos esse honorum gradus oporteat, ne eodem in loco sit plebeius et nobilis, privatus et magistratus, aedilis et consul, dux et rex.⁷²

En definitiva, estas significativas palabras de Fox Morcillo son una defensa del sistema aristocrático, tal como ya había hecho en el segundo capítulo (Vid. *supra* cap.

⁷² *Ibid.* pp. 59-60

2.3.G), matizada por las férreas normas impuestas por la sociedad estamental. En este sentido, el paralelismo con las ideas de Cartagena son evidentes (Vid. *supra* Parte I cap. 2.3.7.B). Sobre este aspecto ahondaremos más adelante (Vid. *infra* cap. 3.2).

C) EPILOGO. APELACION A RUY GOMEZ SILVA

Termina este séptimo y último capítulo con un breve pero sustancioso párrafo, a modo de epílogo, en el que Fox Morcillo pretende dejar claras dos cuestiones: La primera, que todas las ideas expuestas a lo largo de la obra, basadas en las teorías de los principales filósofos, son respetuosas con el *usum civilis vitae* y con los *nostrae religionis decreta*. La segunda, que el honor no surge del brillo de los antepasados, sino de la virtud de cada individuo. Para ello, no duda en escudarse en la figura del personaje al que dedicó la obra, Ruy Gómez Silva:

Haec sunt, clarissime Roderice, quae hoc loco de Honore dicenda mihi, philosophorum acumen et usum civilis vitae atque nostrae religionis decreta spectanti, visa sunt. Restat, ut sic honorem ipse, quo semper es usus amplissimo, tueare, ut eum iam non in luce maiorum tuorum, sed tuis in virtutibus situm esse, sicut cogitare coepisti, arbitrere.⁷³

⁷³ Ibid. p. 62

CONCLUSIONES

Los rasgos esenciales de la obra de Fox Morcillo serán desarrollados en el capítulo siguiente. De manera muy esquemática, se pueden resumir en cuatro:

Uno, en cuanto al tono general de la obra, la total ausencia del afán polémico que caracterizaba el diálogo de Sepúlveda, el cuidado exquisito en no molestar ni a personas ni a estamentos.

Los otros tres tienen que ver con el contenido y serían:

- a) La postura - empleando la terminología hoy al uso - "conservadora" en la cuestión de la nobleza heredada.
- b) Las diferencias entre la noción de "honor" y de "gloria".
- c) La aparición de un nuevo e importante concepto: el "sentido del honor".

ESTUDIO COMPARATIVO

3 . 1

EL ESTILO

A) TONO POLEMICO (Sepúlveda) - TONO CONCILIADOR (Fox)

Es una de las diferencias básicas que caracterizan a una y otra obra. El fin del tratado de Fox Morcillo es definir el honor desde un plano teórico o filosófico, sin descender a excesivas cuestiones concretas o problemas morales derivados. Sepúlveda, en cambio, busca a propósito la **polémica**. Su finalidad es la defensa de la licitud moral del deseo de gloria. Por ello, el conjunto de cuestiones que se abordan en el diálogo de Sepúlveda es mucho más variado e interesante que en la obra de Fox Morcillo.

Éste no pretende enfrentarse a nadie, persona o estamento. Antes bien, en su obra se tiende a aunar posturas aparentemente contrapuestas: no sólo aparecen juntos como fuentes de su pensamiento Aristóteles y Platón, sino que también hallamos diversos testimonios bíblicos para reforzar sus tesis. Como él mismo afirma al final del tratado, todas las ideas las ha expresado "**philosophorum acumen et usum civilis vitae atque nostrae religionis decreta spectanti**".

Por el contrario, Sepúlveda, tanto al defender la licitud del deseo de gloria como al tratar las otras cuestiones derivadas de él - la moralidad de las guerras, los caminos hacia la perfección cristiana, etc...- no duda en llegar a la confrontación tanto con lo que podríamos

denominar la "ortodoxia oficial" de la Iglesia como con figuras aisladas tan relevantes como Erasmo o Vives.

B) LA LENGUA

A pesar de hallarnos ante dos tratados de filosofía moral, el latín que apreciamos en uno es bastante diferente al que podemos observar en el otro. En Sepúlveda las frases fluyen de manera más natural, los períodos no se alargan en demasía, no se abusa del subjuntivo. Sus personajes parecen, efectivamente, españoles del siglo XVI hablando en latín.

En Fox Morcillo, por el contrario, abundan los términos filosóficos - a veces en griego -, los argumentos complejos y alambicados, los *ut* y *cum* como elementos casi únicos y omnipresentes de subordinación, los períodos excesivamente extensos y, a veces, las palabras sin significado muy preciso. (¿Cómo se pueden traducir, por poner un ejemplo, los *aedilis* y *consul* de la página 60 referidos a la sociedad española del siglo XVI?)¹. En ocasiones produce la impresión de hallarnos ante un mero ejercicio retórico. Las palabras casi nunca sobran en la obra de Sepúlveda; sí, en cambio, en la de Fox Morcillo.

Como la descripción exhaustiva de las características de la lengua de uno y otro sería motivo de un estudio monográfico y se apartaría del fin propuesto en este trabajo, únicamente como botón de muestra citaremos dos fragmentos

¹ Vid. *supra* cap. 2.7.B

correspondientes a las dedicatorias, que pueden ejemplificar con claridad los rasgos antes apuntados:

Ginés de Sepúlveda, al dirigirse a los duques de Sessa, escribe:

Nam cui dignius iustiusque liber de gloria dicari posset, quam vobis, qui gloriam in suo quisque ordine studiosissime colitis et maiorum vestrorum praeclara et gloriosissima gesta per summas virtutes imitamini? A me praesertim eiusdem urbis, quae vobis civibus merito gloriatur, alumno, quique semper vestrarum et virtutum admirator et laudum fui indefessus praedicator.²

Así empiezan y acaban las alabanzas de los personajes a los que se dedica la obra. En cambio, las "laudes" de Fox Morcillo a Rodrigo Gómez Silva empiezan en estos términos:

Singularis tua virtus et humanitas tum in bonos omnes studium, Roderice vir clarissime, adeo digna res est ut a cunctis scriptoribus celebretur ut, etsi me neque ingenii neque doctrinae abundantia parem esse illi praedicandae sentiam, dem tamen operam omnem ut quoad fieri possit, memoriae posteritatis per me commendetur. Nam si magnorum virorum virtutibus id suo quodam iure deberi omnes fatentur, ut eadem aeternitatis monumentis consecrentur praedicenturque a doctis omnibus, ne, ut Horatii verbis utar, paulum sepultae distet inertiae celata virtus, cui magis obsecro idipsum deberi censendum est, quam tibi, cuius et virtus et prudentia (ut omittam generis splendorem ac caetera

² Op. cit. p. 185

vitae tuae ornamenta) te omnium optimo atque excellentissimo
Principi arctissime colligavit?³

A Sepúlveda le bastan dos breves y claros períodos, con una oración interrogativa al principio a la que siguen otras cuatro relativas coordinadas. Muy al contrario, los dos párrafos citados de Fox Morcillo contienen abundantes elementos de subordinación utilizados de manera envolvente, polysyndeton, preterición, una cita de Horacio, etc...

C) FUENTES Y EXEMPLA

Del estudio que acabamos de realizar de las dos obras se deduce que **Aristóteles** es la fuente básica del pensamiento de ambos humanistas; además, en el caso de Sepúlveda, habría que citar a **Cicerón** y, en un plano inferior pero también destacado, **Salustio**.

El tono conciliador de la obra de Fox Morcillo, al que aludíamos en el primer apartado de este capítulo, también se manifiesta en el uso de **citas bíblicas** - principalmente de Proverbios, de las Epístolas a Timoteo de San Pablo y del Evangelió de San Mateo - inexistentes en el diálogo de Sepúlveda.

También son significativas en el tratado de Fox Morcillo las abundantes anécdotas tomadas de **Plutarco**, ausentes en la obra de Sepúlveda. Recordemos que muy pocos años antes de que

³ *Op. cit.* p. 3

apareciera el De honore se editaron las traducciones de las Morales de Plutarco (Alcalá, 1.548) por Diego Gracián de Alderete y de las Vidas, algunas por el mismo Gracián y otras por Francisco de Enzinas (Estrasburgo, 1.551).⁴

Por último, en cuanto al uso de **exempla**, recurso que, como hemos tenido ocasión de comprobar, utilizan constantemente nuestros dos humanistas, conviene indicar un hecho interesante: a veces Ginés de Sepúlveda y Fox Morcillo utilizan las mismas anécdotas de los mismos personajes con finalidades opuestas. Por ejemplo, los dos recuerdan las palabras de César ante la estatua de Alejandro Magno en Cádiz y las de éste ante la tumba de Aquiles. Pero, mientras que para Fox ambos personajes son el símbolo de la ambición, para Sepúlveda son ejemplos a imitar.

Asímismo, es importante destacar aquí que, mientras que en Sepúlveda - siguiendo una costumbre iniciada en Petrarca - era casi constante el uso de **exempla moderna**, es decir, de alusiones a personalidades más o menos célebres de su tiempo, Fox Morcillo, en cambio, sólo utiliza como **exempla** a personajes de la antigüedad.

⁴ Vid. M. Bataillon. Op. cit. pp. 624-5 y José López Rueda. Op. cit. pp. 386-393

3.2

EL HONOR COMO RANGO SOCIAL

Las diferentes mentalidades o sensibilidades de nuestros dos autores, de las que nos acabamos de ocupar en el capítulo anterior, también se manifiestan claramente a la hora de abordar una cuestión tan escabrosa como las repercusiones políticas de sus teorías sobre el honor. Si ambos consideran la **virtus** fundamento del honor y, por ende, de la **nobleza del individuo**, ¿cómo se justifica la sociedad estamental y la nobleza hereditaria?

En la obra de Fox jamás se afirma con rotundidad que cualquier persona, sea cual sea su origen, pueda conseguir honores - léase **nobleza** - gracias a su **virtus**. La única afirmación parecida se halla al final del tratado y escudándose en la supuesta opinión del personaje al que va dedicada la obra:

*Restat, ut sic honorem ipse, quo semper es usus amplissimo, tueare, ut eum iam non in luce maiorum tuorum, sed tuis in virtutibus situm esse, sicut cogitare coepisti, arbitrere.*⁵

Es decir, Fox Morcillo nos dice que Ruy Gómez Silva, **un noble**, empieza a comprender que su honor, su nobleza, no depende del brillo de sus antepasados sino de su propia **virtus**.

⁵ *Op. cit.* p. 62

Un poco antes nos había advertido que, aunque todas las personas tienen derecho al honor, deben existir diversas graduaciones del mismo para conservar el buen orden del estado. No es el mismo honor el del plebeyo que el del noble:

quodque ad dignitatem atque ordinem Reipublicae tuendum hos esse honorum gradus oporteat, ne eodem in loco sit plebeius et nobilis, privatus et magistratus, aedilis et consul, dux et rex.⁶

El paralelismo de estas palabras con las de Alonso de Cartagena ya anteriormente estudiadas es evidente:

Non ergo ambigere licet (...) suo correspondenti modo tam ecclesiastici quam secularis honoris fore participem, ut rusticus cum rusticus, plebeius cum plebeiis, (...) nobilis cum nobilibus, (...) et sic deinceps per omnes ecclesiastice et politice gubernationis gradus discurrendo pariter numeretur, nobilium virorum ac excellentum familiarum honore et preeminencia semper servatis.⁷

Además, si alguna dignidad social no se comporta debidamente, Fox Morcillo elude el problema afirmando que "la ignominia de la persona no debe disminuir la dignidad de la virtud o de la potestad":

⁶ *Ibid.* p. 60

⁷ *Vid. supra* Parte I cap. 2.3.7.B

Esse vero in honore principes viros, magistratus, probosque omnes, non solum humana iura sed etiam Divina praecipunt, ne cum ignominia personae, virtutis aut potestatis dignitas minuat. ⁸

La postura de Sepúlveda es mucho más radical. Por un lado, recuerda que los hijos de familias nobles, los "claris parentibus orti", tratan de imitar la gloria de sus antepasados. Es decir, el deseo de honor se lleva en la sangre. Ahora bien, insiste en una idea fundamental: lo que distingue a esos "claris parentibus orti" de los "humili loco nati" no es la posesión del honor sino su predisposición a conseguirlo, pues **cualquier persona** puede aspirar a la nobleza a través de su "virtus":

Nisi si quis, quae extra se sunt, ad se nihil pertinere ratus, ita fuerit affectus, ut nobilitatem in sola virtute positam esse putet seque ita comparaverit, ut claritatem, quam a maioribus non acceperit, sibi parere posterisque tradere summa sit ope conaturus. ⁹

Estas palabras, puestas en boca de Gonzalo, parecen una premonición de lo que habría de ser la gran preocupación de Sepúlveda a lo largo de su vida.

⁸ *Ibid.* pp. 30-31

⁹ *Op. cit.* p. 219

3.3

LA GLORIA DE SEPULVEDA Y EL HONOR DE FOX MORCILLO

En otro lugar del trabajo¹⁰, ya indicamos que el principio aristotélico de la τιμή como premio de la ἀρετή Cicerón lo traduce empleando sólo el término *virtus* para significar ἀρετή y, en cambio, para τιμή puede utilizar honos, gloria y laus. Es decir, el premio de la *virtus* es la gloria o el honos y, en este sentido, ambos términos son perfectamente equivalentes. La diferencia que establecía Cicerón era entre la *vera laus*, resultado siempre de la *virtus*, y la *inanis gloria*, asimilada a la celebridad, la fama, pero despojada de cualquier relación con la *virtus*. Ahora bien, la gloria sin ningún epíteto peyorativo, el aplauso de los demás, siempre que su origen sea la *virtus*, no posee en Cicerón ninguna connotación negativa.

Este mismo concepto de la gloria es el que vimos en la obra de Sepúlveda. El militar, el escritor, el político, por medio del trabajo bien hecho - ética y estéticamente hablando, que es lo que realmente quiere decir en latín el término *virtus* como traducción de ἀρετή -, alcanzan la gloria, la celebridad, el aplauso, y éste es más completo cuanto mayor sea su extensión en el espacio y en el tiempo.

Fox Morcillo, en cambio, aunque aparentemente utiliza los mismos razonamientos y los mismos términos, introduce dos

¹⁰ Vid. supra Parte I cap. 2.3.5.A.b

diferencias muy significativas. La primera es que el honor no es el premio de la virtud sino su testimonio:

Est igitur honor (...) testimonium quoddam virtutis, per seipsam splendidis...¹¹

El hombre virtuoso ha de practicar el bien sin esperar a cambio la recompensa del reconocimiento ajeno. Ese éxito exterior no tiene el menor valor moral.

La segunda diferencia deriva de ésta primera. Puesto que el aplauso popular no vale nada y lo importante de la *virtus* no es su recompensa sino su mero testimonio, Fox Morcillo deliberadamente emplea siempre el término honor y nunca gloria, al contrario de lo que hacía Sepúlveda. Además, asimila en cierto sentido la gloria a la *inanis gloria* de Cicerón, pues lo que persigue básicamente no es la *virtus* sino la celebridad:

Etenim gloriae proprium est quod alicuius nomen magnopere apud multos celebretur, quodque diffundatur latissime et illustre sit atque rarum.¹²

¿Porqué Fox Morcillo rehuye a propósito el término gloria con el mismo valor positivo que tenía en la obra de Sepúlveda?

¹¹ *Op. cit.* p. 15

¹² *Ibid.* p. 17

La cuestión planteada no es en modo alguno secundaria ni responde a la mera elección de un término u otro sin más. Antes bien, denota dos mentalidades, dos visiones del mundo muy dispares.

De un lado, la de Sepúlveda, que podríamos denominar la más "clásica" o más "renacentista" - aún a sabiendas de que, como ya explicamos en la introducción, aplicar estos calificativos con afán generalizador a la cuestión que nos ocupa no es nada exacto -. Para él, el aplauso de los demás como fruto de la **virtus** es bueno en sí. Es decir, el mundo, la gente, es capaz de apreciar esa **virtus** y, por ello, su reconocimiento es bueno y, cuanto mayor sea, mejor. En consecuencia, desear esa gloria no sólo es éticamente lícito sino que denota un alto grado de calidad moral.

Por otro lado, la postura de Fox Morcillo, que se amolda más a la ortodoxia de la época y del ambiente en que vivía. El reconocimiento popular, la **gloria**, es moralmente indiferente porque el mundo, los hombres en general, ni buscan ni saben apreciar la **virtus**. Por este motivo, el **honor**, que en Sepúlveda es sinónimo de **gloria** y premio que conceden los demás a la **virtus** de alguien, en Fox pasa a ser un concepto abstracto, el mero testimonio de la **virtus**, o bien, un **sentimiento** interior de autoaprobación del hombre de bien, el "**sensus honoris**", "**sentire honorem**", del que nos ocuparemos en el capítulo siguiente:

Unde gloriam famam, splendor, celebritas, apparatus, magnificentia
comitantur; honorem vero sola rationis rectae iudicio facta
approbatio et praedicatio.¹³

¹³ *Ibid.* p. 18

3.4

EL "SENTIDO" DEL HONOR

Acabamos de observar cómo el **honor** de Fox Morcillo va deslindándose de la idea de premio o recompensa social, sinónimo de **gloria**, y pasa a indicar un sentimiento interior de autoestima, independiente de la opinión ajena. Si para Sepúlveda el afán de gloria surge del deseo de toda persona de sobresalir sobre los demás, el origen del **honor** para Fox Morcillo es únicamente la tendencia hacia el bien:

Qui enim ita nos esse natos animadvertat ut turpia naturae vi horreamus, honesta et decora sequamur, intelliget profecto quae honoris origo sit et ut omnes natura duce illum appetant, turpitudinem fugiant.¹⁴

Para describir esta tendencia Fox, como hemos visto, llega a emplear las expresiones **sensus honoris**, **ratio honoris**¹⁵ o **sentire honorem**¹⁶, que equivalen tanto en la forma como en el contenido al "**sentido del honor**" de nuestra lengua. En cambio, en el diálogo de Sepúlveda no aparece ni un solo ejemplo de este nuevo uso.

Ese **sentido del honor** nos impulsa a practicar el bien, arriesgando incluso la vida, sin esperar ningún tipo de

¹⁴ *Ibid.* pp. 22-23

¹⁵ *Ibid.* p. 10

¹⁶ *Ibid.* p. 32

reconocimiento exterior. El mismo Fox Morcillo nos dice que los niños españoles suelen aprender desde sus primeros años que "cum honore cadere melius esse quam cum ignominia vivere".¹⁷

Muy lejos de este héroe anónimo de Fox, los personajes que aparecen en el diálogo de Sepúlveda como ejemplos arriesgan su vida para lograr el premio de la gloria, no movidos por una tendencia interior a practicar el bien.

A este nuevo valor del concepto "honor" independiente de la aprobación ajena es al que hemos aludido en el título de este capítulo "el sentido del honor". Es el mismo "honor" que Américo Castro estudió en la obra de Cervantes opuesto al honor-honra dependiente de la opinión de los demás y típico de la obra de Lope¹⁸ o que el "honor patrimonio del alma" de Calderón.

Estos dos sentidos del término "honor" son los que explican los dos significados de la palabra **honestum** que estudia Fox Morcillo¹⁹. Lo **honestum** derivado del honor=gloria equivale a **honorificum**. Algo es **honestum** porque proporciona honor o gloria. En cambio, en la segunda acepción, que deriva de este nuevo valor del "honor", lo **honestum** equivale a lo moralmente bueno, independiente de la opinión.

¹⁷ *Ibid.* p. 35

¹⁸ El pensamiento de Cervantes, Barcelona, 1.973. pp. 355-369

¹⁹ *Vid. supra* cap. 2.5.A

Ambos significados coexistían en latín clásico, pero el primero de ellos fue desapareciendo progresivamente, hasta el punto de que nuestro concepto **honesto** ha perdido completamente cualquier relación con la primera acepción.

El proceso lingüístico que acabamos de describir responde a un cambio en los esquemas mentales y en las escalas de valores del individuo que se produce desde la antigüedad: el paso de la noción del **honor** como **premio** que los demás conceden a la virtud de alguien, a la del **honor** como **sentimiento de autoaprobación** y como impulso hacia la virtud del hombre de bien.

Para entender bien este cambio es imprescindible resaltar previamente un hecho que resulta difícilmente comprensible para una mentalidad actual: la íntima relación entre **honor** y **virtud**, entre prestigio y valía moral que, ya desde los poemas homéricos, hallamos en infinidad de testimonios. **Bruno Snell** lo describe de la siguiente manera:

En la lucha competitiva por la virtud, la recompensa es, hasta bien entrados los tiempos clásicos, la gloria y el honor. Así resulta que la gloria, *τιμή*, juega en la conciencia moral un papel todavía más importante que la *ἀρετή*, ya que la gloria es algo que puede ser más visible y más demostrable que la simple capacidad. Desde su juventud, el joven se sentía exhortado a la búsqueda del honor y de la gloria. Ha de preocuparse de su buena fama, ha de cuidar que los demás le traten con el debido respeto, pues el honor es una planta delicada; si llega a desaparecer, la existencia moral de un hombre está hundida. Por ésto, el honor es más importante que la misma vida y, por tanto, el honor conculcado es causa de ira

incoercible. El noble está siempre dispuesto a jugarse la vida por el honor.²⁰

En este mismo sentido afirma **Werner Jaeger**:

Para Homero y el mundo de la nobleza de su tiempo la negación del honor era, en cambio, la mayor tragedia humana. Los héroes se trataban entre sí con constante respeto y honra. En ello descansaba su orden social entero. La sed de honor era en ellos simplemente insaciable, sin que ello fuera una peculiaridad moral característica de los individuos. Es natural y se da por supuesto que los más grandes héroes y los príncipes más poderosos demandan un honor cada vez más alto. Nadie teme en la Antigüedad reclamar el honor debido a un servicio prestado. (...) Pero el elogio y la censura fueron considerados por la ética filosófica de los tiempos posteriores como el hecho fundamental de la vida social, mediante el cual se manifiesta la existencia de una medida de valor en la comunidad de los hombres. Es difícil para un hombre moderno representarse la absoluta publicidad de la conciencia entre los griegos. En verdad, entre los griegos no hay concepto alguno parecido a nuestra conciencia personal. Sin embargo, el conocimiento de aquel hecho es la presuposición indispensable para la difícil inteligencia del concepto del honor y su significación en la Antigüedad. El afán de distinguirse y la aspiración al honor y a la aprobación aparecen al sentimiento cristiano como vanidad pecaminosa de la persona.²¹

²⁰ Las fuentes del pensamiento europeo. Madrid. 1.965. p. 238

²¹ *Op. cit.* p. 25

Dos observaciones cabría hacer a las palabras de Jaeger. Una, que, como hemos visto repetidamente, ya en la misma Antigüedad surgieron voces contra el afán de gloria y honor y, por lo tanto, no ha de identificarse esta postura únicamente con la moral cristiana, tópico ampliamente repetido. La segunda observación enlaza perfectamente con la cuestión que abordamos en este capítulo: el nuevo valor del honor como **sentimiento o consciencia de autoaprobación** del hombre virtuoso independiente de la opinión externa.

Acabamos de comprobar cómo Jaeger sostenía que "entre los griegos no hay concepto alguno parecido a nuestra **conciencia personal**". También Bruno Snell, al tratar de la ética griega, habla de "una época que no ha llegado todavía a conocer la **felicidad interior, espiritual**".²²

La misma idea es la que sostiene E.R.Dodds al definir a la sociedad homérica como una "**sociedad de vergüenza**":

El sumo bien del hombre homérico no es disfrutar de una conciencia tranquila, sino disfrutar de τιμή, de estimación pública: "¿Por qué habría yo de luchar", pregunta Aquiles, "si el buen luchador no recibe más τιμή que el malo?" Y la mayor fuerza moral que el hombre homérico conoce no es el temor de Dios, sino el respeto por la opinión pública, αἰδώς.²³

Según Dodds, la dificultad que entraña la comprensión del concepto de τιμή en la actualidad deriva de que "nosotros

²² Op. cit. p. 236

²³ Los griegos y lo irracional. Madrid. 1.981. p. 30

mismos somos los herederos de una antigua y poderosa **cultura de culpa** (aún cuando actualmente se halle en decadencia), hecho que quizás explique por qué a tantos eruditos les cuesta trabajo reconocer que la religión homérica es "religión".²⁴

Es éste un hecho esencial para comprender la noción del honor en la Antigüedad: empleando los términos de Dodds, el paso de una "cultura de vergüenza" a otra "cultura de culpa". Es decir, el **cambio del concepto del honor** entendido como el reconocimiento de los demás hacia uno ,la "cultura de vergüenza", a otro en el que el individuo busca únicamente la **aprobación de su propia conciencia** ,la "cultura de culpa".

Ahora bien, convendría matizar algo que Jaeger afirma claramente ("entre los griegos no hay concepto alguno parecido a nuestra conciencia personal") y Dodds algo más veladamente ("nosotros mismos somos los herederos de una antigua y poderosa cultura de culpa..."): ese paso de una cultura a otra o, si se quiere, la progresiva importancia de la conciencia personal como juez de las propias acciones ya se observa en no pocos escritos de autores clásicos:

Hemos visto a lo largo de la tesis a **Aristóteles** hacer una serie de afirmaciones que corroboran lo que acabamos de expresar: los hombres buscan el honor y la gloria especialmente para justificarse ante sí mismos, para demostrarse su propia valía (Ética a Nicómaco 1.095 b, 26); una de las cualidades fundamentales de la grandeza de

²⁴ *Ibid.* p. 37 nota 106

espíritu es el desprecio por la δόξα, la opinión de los demás (*Ibid.* 1.124 b, 27); la φιλαυτία, es decir, la autoestima hace que el hombre ponga το καλόν - el bien, la verdad, la belleza - por encima del honor, de la gloria y del dinero (*Ibid.* 1.169 a-b).

En la obra de Cicerón es aún más evidente la progresiva implicación de la conciencia individual en el concepto del honor. Citaremos aquí únicamente un fragmento que expresa resumida pero clarísimamente lo que estamos tratando de explicar:

Vera autem et sapiens animi magnitudo honestum illud quod maxime natura sequitur, in factis positum, non in gloria iudicat principemque se esse mavult quam videri; etenim qui ex errore imperitae multitudinis pendet, hic in magnis viris non est habendus.²⁵

Es decir, el que es verdaderamente grande de espíritu considera que el honor de una persona no radica en su celebridad sino en sus acciones y aspira a ser el mejor, no a parecerlo. Los hombres verdaderamente grandes despreciarán la opinión de la multitud.

Esta idea resultó muy atractiva a los ojos de la moral cristiana y, por ello, la vemos repetida en Boecio:

²⁵ De officiis I, XIX, 65

Quae [laudes] si etiam meritis conquisitae sint, quid tamen sapientis adiecerint conscientiae, qui bonum suum non populari rumore sed conscientiae veritate metitur.²⁶

Y en San Agustín, que se apoyaba en el testimonio de San Pablo:

; et ideo melior est virtus, quae humano testimonio contenta non est nisi conscientiae suae. Unde dicit apostolus: "Nam gloria nostra haec est: testimonium conscientiae nostrae"; et alio loco: "Opus autem suum probet unusquisque, et tunc in semet ipso tantum gloriam habebit et non in altero".²⁷

Esta definición de la verdadera gloria del cristiano equivale al nuevo concepto del honor que está reflejado en la obra de Fox Morcillo y que aparecerá en algunas obras fundamentales de la literatura castellana posterior. En este sentido, y para demostrar que no nos referimos a un mero concepto abstracto sin relación con la realidad o de vigencia muy limitada, citaremos para terminar un fragmento de los Episodios Nacionales de Pérez Galdós enormemente revelador de lo que estamos afirmando. Afirma Gabriel:

Yo soy hombre de honor, yo soy hombre que siente en mí una repugnancia invencible a toda acción fea y villana que me deshonoré a mis propios ojos (...), porque de nada vale que mil tontos me aplaudan si yo mismo me desprecio.²⁸

²⁶ De Philosophiae consolatione III, 6, 3

²⁷ De civitate Dei V, 12-13

²⁸ La corte de Carlos IV cap. XIX

TERCERA PARTE

**EL DEBATE
SOBRE EL HONOR Y LA GLORIA
EN LA LITERATURA CASTELLANA
DEL SIGLO XVI**

1

LA LITERATURA RELIGIOSA

Tras haber estudiado las diversas opiniones de Ginés de Sepúlveda y de Sebastián Fox Morcillo sobre la cuestión del honor y de la gloria, hemos considerado conveniente exponer las ideas de algunos de los principales escritores religiosos de la época sobre el tema por dos motivos:

En primer lugar, porque muchas de las reflexiones vertidas en las obras de los dos humanistas sólo son comprensibles si tenemos muy presente cuál era el estado general de opinión entre lo que podríamos denominar los formadores de conciencia de aquel momento. Es decir, sólo podremos comprender en su justo punto el sentido de la apología que realiza Sepúlveda del deseo de gloria si, al mismo tiempo, estudiamos por quiénes y mediante qué argumentos se negaba la licitud moral de dicho afán. En este sentido, es mucho más revelador examinar la obra de un solo predicador de la talla de fray Luis de Granada que rastrear en toda la literatura de ficción del siglo XVI.

En segundo lugar, porque en algunas de estas mismas obras religiosas se deja entrever la controversia que suscitaba la cuestión de la licitud moral del deseo de honor, incluso entre los mismos moralistas del momento.

Todo el florecimiento de la literatura espiritual en España en el siglo XVI parece tener un origen claro. Los principales estudiosos de ese período de nuestra literatura coinciden en señalar al **cardenal Cisneros** y sus reformas religiosas como el punto de arranque de todo un movimiento de renovación y búsqueda de la auténtica vida cristiana que se produjo a finales del siglo XV y principios del XVI en la Iglesia española.

Para **Marcel Bataillon**, todas las reformas entre las órdenes monásticas tendentes a una observancia más radical de las reglas crearon una minoría entregada a lo espiritual que luego simpatizaría con las ideas de Erasmo, cuya figura representaría la culminación de todo ese movimiento renovador. Por ello, rebate la tesis de Menéndez Pelayo de que, gracias a las medidas de los Reyes Católicos y de Cisneros, en España no fue necesaria la Reforma.¹

En cambio, para **Pedro Sáinz Rodríguez** la labor reformadora de Cisneros y, en especial, su apoyo a la difusión de obras de carácter místico, tuvieron mucha más influencia que la obra de Erasmo en todo ese movimiento.²

Sea como fuese, lo cierto es que entre los últimos años del siglo XV y los primeros del XVI se realizaron una gran cantidad de ediciones de obras ascéticas, cuyo denominador común es el "contemptus mundi", el desprecio por las honras

¹ *Op. cit.* pp. 1-10

² Introducción a la historia de la literatura mística en España, Madrid, 1.984. pp. 196 y ss.

y glorias del mundo, idea que, como hemos visto, combatirá con especial vehemencia Sepúlveda.

Junto a esas mismas obras ascéticas mencionadas por Sáinz Rodríguez, Bataillon incluye las numerosas traducciones de Aristóteles, Cicerón, Séneca y Boecio que igualmente se editaron por aquellos años, lo que demostraría que la "philosophia Christi" o "cristianismo eterno" defendido por Erasmo años más tarde en la Paraclesis, ya estaba vivo en las mentes que desarrollaron el movimiento renovador impulsado por Cisneros.³

Éste es, sin duda, el ambiente espiritual del que surgen las obras que a continuación comentaremos.

³ Op. cit. pp. 44-51

1 . 1

LA LITERATURA MISTICA

A continuación nos fijaremos en las obras más representativas de las tres figuras más importantes de la literatura mística castellana del siglo XVI: Francisco de Osuna, Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

De Francisco de Osuna afirma Melquiádes Andrés en el prólogo a la edición del Tercer abecedario espiritual, publicado en Toledo en 1.527, que "es el autor espiritual más leído entre 1.527 y 1.560. Sus obras en español alcanzaron cerca de cuarenta ediciones; veintitrés sus obras latinas."⁴ La vía espiritual que propone para llegar a la perfección cristiana es el "recogimiento", es decir, el alejamiento del mundo y la ascesis de la mortificación. Aunque el método fue practicado especialmente en los conventos franciscanos, hay que tener muy presente que los consejos espirituales de Osuna van dirigidos a todos los cristianos:

La causa que principalmente me movió a escribir este libro fue por traer a noticia común de todos este ejercicio del recogimiento; donde por esto puse en la letra esta palabra a todos, no siendo aceptador de personas, sino enseñando a todos cómo se ha de llegar al universal Señor, que quiere ser de todos servido y tener con todos amistad. (...) Algunos, empero, hay que no sufren con igual corazón que tan delicado ejercicio se comunique a personas envueltas en pecado y dadas a los deleites carnales y entremetidas

⁴ OSUNA, Francisco de. Tercer abecedario espiritual. Ed. Melquiádes Andrés. Madrid. 1.972

en los negocios mundanos... (...) Y así yo no tengo intento en este libro de hablar solamente a personas retraídas, sino a todas querría enseñar, y en especial a las personas que están en el mundo.⁵

La diferencia con Sepúlveda es clara: ambos afirman que todos los hombres pueden acceder a la perfección cristiana, pero, mientras que Osuna insiste en el recogimiento como vía hacia esa perfección, Sepúlveda, como tuvimos ocasión de comprobar, defiende la variedad de caminos y la validez de cada uno de ellos.⁶

Los principales enemigos para alcanzar ese recogimiento son la lujuria y la soberbia; ésta tienta al hombre con riquezas y honores:

; y contra éstos [los que han vencido a la lujuria] viene la segunda batalla de la soberbia con todas las dignidades y riquezas, honras y todo aparejo de semejante negocio...⁷

La virtud esencial para combatir ese ansia de honores es la humildad, de la que Osuna hace una ardiente defensa:

; porque, si miras en ello, la verdadera integridad del ánimo es la humildad, en la cual se esconden los varones espirituales, y tan escondidos, que cierran todas las puertas a las mundanas vanidades

⁵ Ibid. pp. 278 y 281

⁶ Vid. supra Parte I cap. 2.3.6

⁷ Ibid. p. 253

y alabanzas y honras para que no los hallen.(...) Así como la pobreza del espíritu no para en el menosprecio de las cosas terrenas, sino en la riqueza de las cosas celestiales, así la humildad no para en el menosprecio de las honras, sino en la sublimidad de las cosas espirituales.⁸

De igual manera nos previene **Santa Teresa** contra el "punto de honra", es decir, contra el deseo de sobresalir, en el Libro de la vida:

Así es en cosas de honra y en otras muchas, que crea vuestra merced que no todos los que pensamos estamos desasidos del todo, lo están y es menester nunca descuidar en esto. Y cualquiera persona que sienta en sí algún punto de honra, si quiera aprovechar, créame y dé tras este atamiento, que es una cadena que no hay lima que la quiebre...Veo a algunas personas santas en sus obras , que las hacen tan grandes que espantan las gentes. ¡Válame Dios! ¿por qué está aún en la tierra esta alma? (...) ¡Oh, que tiene un punto de honra! Y lo peor que tiene es que no quiere entender que le tiene y es porque algunas veces le hace entender el demonio que es obligado a tenerle.⁹

En Camino de perfección fustiga la pasión por la honra, que raramente va separada de la pasión por el dinero:

Daremos con todos al traste, porque tengo para mí que honras y dineros casi siempre andan juntos, y quien quiere honra no aborrece dineros, y que quien aborrece dineros que se le da poco de honra.

⁸ *Ibid.* pp. 536-7

⁹ SANTA TERESA DE AVILA. Obras completas. Madrid. 1.976 pp. 129-130

Entiéndase bien, que me parece que esto de honra siempre trai algún interesillo de tener rentas y dineros; porque por maravilla, u nunca, hay honrado en el mundo si es pobre; antes, aunque sea en sí honrado, le tienen en poco. La verdadera pobreza trai una honraza consigo, que no hay quien la sufra; la que es por sólo Dios, digo.¹⁰

Los dos conceptos opuestos del honor o la honra que estudiamos en Sepúlveda y Fox Morcillo, el reconocimiento exterior o el sentimiento de autoaprobación del hombre de bien, quedan reflejados claramente en estas palabras de Santa Teresa. Desear esa honra externa es un obstáculo insalvable para lograr la perfección cristiana:

Como de pestilencia huid de tales tentaciones del demonio, y procurad que esté poco con vos. Dios nos libre de persona que le quiere servir, acordarse de honra ni temer deshonra; mirad que es mala ganancia y, como he dicho, la misma honra se pierde con estos deseos, en especial en las religiones. Así no hay tóxico en el mundo que así mate como estas cosas la perfección.¹¹

La misma idea la hallamos en las Meditaciones sobre los Cantares:

Otros hay que han dejado todas las cosas por el Señor, y ni tienen casa ni hacienda ni tampoco gustan de regalos - antes son penitentes - ni de las cosas del mundo, porque les ha dado ya el Señor luz de cuán miserables son. Mas tienen mucha honra; no querrían hacer cosa que no fuese bien acepta a los hombres como al

¹⁰ *Ibid.* pp. 188-9

¹¹ *Ibid.* p. 220

Señor; gran discreción y prudencia. Puédense harto mal concertar siempre estas dos cosas; y es el mal que casi, sin que ellos entiendan su imperfección, siempre gana más el partido del mundo que el de Dios.¹²

Este vicio afecta, entre otros, a los predicadores:

Predica uno un sermón con intento de aprovechar las almas; mas no está tan desasido de provechos humanos, que no lleva alguna pretensión de contentar, u por ganar honra o crédito, u que si está puesto a llevar alguna calonjía por predicar bien.(...) Temen la persecución; quieren tener gratos los reyes y señores y el pueblo; van con la discreción que el mundo tanto honra.¹³

En la misma obra nos advierte que hemos de estar prevenidos no sólo contra el deseo de honra, entendida como prestigio o distinción sobre los demás, sino incluso contra las **alabanzas** que podamos recibir y que puedan avivar nuestra propia autoestima. Esta cuestión, como veremos más adelante, también será abordada por Domingo de Valtanás:

De la paz que da el mundo en honras, no tengo para que os decir nada, que pobres nunca son bien honrados. En lo que os puede hacer daño grande, si no tenéis aviso, es el las alabanzas, que nunca acaba de que comienza, para después abajaros más.¹⁴

¹² Ibid. p. 331

¹³ Ibid. p. 341

¹⁴ Ibid. p. 327

En la misma línea de Santa Teresa se hallan los consejos de **San Juan de la Cruz**. En Dichos de luz y amor insiste en el peligro que supone cualquier afán de sobresalir ante los demás:

Más agrada a Dios una obra, por pequeña que sea, hecha en escondido no teniendo voluntad de que se sepa, que mil hechas con gana de que las sepan los hombres; porque el que con purísimo amor obra por Dios, no solamente no se le da nada de que lo vean los hombres, pero ni lo hace porque lo sepa el mismo Dios.(20)

El espíritu bien puro no se mezcla con extrañas advertencias ni humanos respetos, sino solo, en soledad de todas las formas, interiormente...(32)

La perfección no está en las virtudes que el alma conoce de sí, mas consiste en las que nuestro Señor ve en el alma, la cual es carga cerrada; y así no tiene de qué presumir, mas estar el pecho por tierra acerca de sí.(118)

Si gloriarte quieres y no quieres parecer necio y loco, aparta de tí las cosas que no son tuyas, y de lo que queda habrás gloria. Mas, por cierto, si todas las cosas que no son tuyas apartas, en nada serás tornado, pues de nada te debes gloriarse si no quieres caer en vanidad.(127)¹⁵

En la Subida del Monte Carmelo, al tratar de las virtudes morales, San Juan no duda de su valor, testificado incluso en los escritos de los filósofos paganos:

¹⁵ SAN JUAN DE LA CRUZ. Obras completas. Madrid. 1.980. pp. 114-125

Y así, porque las virtudes por sí mismas merecen ser amadas y estimadas, hablando humanamente, bien se puede el hombre gozar de tenerlas en sí y ejercitarlas por lo que en sí son y por lo que de bien humana y temporalmente importan al hombre, porque de esta manera, y por esto, los filósofos y sabios y antiguos príncipes las estimaron y alabaron y procuraron tener y ejercitar.¹⁶

Ahora bien, mientras que esos sabios antiguos buscaban el premio de la gloria con la práctica de las virtudes, alusión clara a Aristóteles, el verdadero cristiano únicamente ha de buscar la gloria de Dios:

Y también muchos antiguos tuvieron muchas virtudes e hicieron buenas obras, y muchos cristianos el día de hoy las tienen y obran grandes cosas, y no les aprovecharán nada para la vida eterna, porque no pretendieron en ellas la gloria y honra que es de solo Dios.¹⁷

A continuación enumera los perjuicios que acarrea al alma humana el buscar el reconocimiento de los demás por practicar las virtudes:

El tercer daño es que, como en las obras miran al gusto, comúnmente no las hacen sino cuando ven que de ellas se les ha de seguir algún gusto y alabanza; y así, como dice Cristo, todo lo hacen ut videantur ab hominibus, y no obran sólo por amor de Dios. El cuarto daño se sigue de éste, y es que no hallarán galardón en Dios, habiéndole ellos querido hallar en esta vida de gozo o consuelo,

¹⁶ *Ibid.* p. 447

¹⁷ *Ibid.* p. 448

o de interés de honra o de otra manera, en sus obras.(...) Hay tanta miseria acerca de este daño en los hijos de los hombres, que tengo para mí que las más de las obras que hacen públicas, o son viciosas, o no les valdrán nada, o son imperfectas delante de Dios, por no ir ellos desasidos de estos intereses y respetos humanos. Porque, ¿qué otra cosa se puede juzgar de algunas obras y memorias que algunos hacen e instituyen, cuando no las quieren [hacer] sin que vayan envueltas en honra y respetos humanos de la vanidad de la vida, o perpetuando en ellas su nombre, linaje o señorío, hasta poner de esto sus señales y blasones en los templos, como si ellos se quisiesen poner allí en lugar de imagen, donde todos hincan la rodilla,...¹⁸

¹⁸ Ibid. p. 450

1 . 2

FRAY LUIS DE GRANADA

Constantes a lo largo de toda la obra de Fray Luis de Granada, la gran figura de la oratoria eclesiástica del siglo XVI, son las expresiones de rechazo hacia el deseo de gloria o de honra y hacia cualquier afán humano por sobresalir ante los demás. Su primer libro editado fue la Guía de pecadores (Salamanca, 1.547) y en él se puede leer:

Entre los cuales [vicios] el primero y más principal es la soberbia, que es apetito desordenado de la propia excelencia. Ésta dicen los sanctos que es la madre y reina de todos los vicios.¹⁹

En el libro segundo Fray Luis compone una serie de consejos para la vida virtuosa del cristiano. Al hablar de la mortificación de las pasiones, afirma:

Y aunque hayamos de tener siempre guerra con todos nuestros apetitos, pero especialmente la conviene tener con los deseos de honra, de deleites y de bienes temporales, porque éstas son las tres principales fuentes y raíces de todos los males.²⁰

Anteriormente, en el libro primero, nos había recordado las ventajas que se pueden obtener de la práctica de la virtud. Esas recompensas no son los denominados bienes

¹⁹ FRAY LUIS DE GRANADA. Guía de Pecadores. En Obras completas. Ed. fr. Justo Cuervo. Madrid. 1.906-1.908 Vol. I p. 348

²⁰ *Ibid.* p. 419

temporales o "bienes de fortuna", sino los bienes de la gracia. Entre ellos se halla la verdadera libertad del hombre virtuoso, lograda tras la victoria sobre las tres principales ataduras o fuentes de esclavitud: la lujuria, la avaricia y el afán de gloria y de honra:

Y no sólo en este vicio [la lujuria], mas en todos los otros hay esta misma tiranía. Si no, pon los ojos en el ambicioso y vanaglorioso que anda perdido por el humo de la honra; y mira cuán sujeto vive a ese deseo, cuán apetitoso de gloria, cuán diligente en procurarla; pues toda la vida y todas las cosas ordena para este fin: el servicio, el acompañamiento, el vestido, el calzado, (...) y finalmente todo cuanto hace, para este fin lo hace, pues de tal manera lo hace como más convenga para parecer mejor y ser loado y alcanzar ese soplo de viento.²¹

Al igual que vimos hacer a Santa Teresa, Fray Luis de Granada nos previene contra las alabanzas que podamos recibir de otras personas:

Por lo cual si alguna vez los hombres te alabaren y honraren, debes luego mirar si caben en ti esas cosas de que eres alabado, ó no. Porque si nada deso cabe en ti, ninguna cosa tienes de que gloriarse. Mas si por ventura cabe en ti, dí luego con el Apostol: Por la gracia de Dios soy lo que soy.²²

²¹ *Ibid.* p. 189

²² *Ibid.* pp. 349-350

La verdadera gloria no la proporciona el juicio de los hombres, sino el de nuestras propias conciencias y, a través de ellas, el de Dios:

Mira también cuán gran desvarío sea pesar tu valía con el parecer de los hombres, en cuya mano está inclinar la balanza a la parte que quisieren, y quitarte de aquí a poco lo que agora te dan, y deshonorarte los que agora te honran. Si pones tu estima en sus lenguas, unas veces serás grande, otras pequeño, otras nada, como quisieren las lenguas de los hombres mudables. Por lo cual nunca jamás debes medirte por loores ajenos, sino por lo que tu sabes de tí; y aunque los otros te levanten hasta el cielo, mira lo que de tí te dice tu consciencia, y cree más a tí que te conoces mejor, que a los otros que te miran de lejos y juzgan como por oídas. Déjate, pues, de los juicios de los hombres, y deposita tu gloria en las manos de Dios, el cual es sabio para guardarla y fiel para restituirla.²³

Este mismo deseo de estima o de honra influye en la práctica de las virtudes, pues hace que nos fijemos más en las visibles o exteriores (ayunar, ir a misa, asistir a oficios, etc...) que en las espirituales o interiores (humildad, paciencia, etc...):

Pues como estas cosas exteriores sean tan aparentes y honrosas, y el apetito de la honra y de la propia excelencia sea uno de los más sutiles y más poderosos apetitos del hombre, corre gran peligro

²³ Ibid. p. 350

no nos lleve este afecto a mirar y celar más aquellas virtudes de que se sigue mayor honra, que de las que se sigue menor.²⁴

El Libro de la oración y meditación tuvo un gran éxito, pues en los dos años siguientes a su aparición en Salamanca en 1.554 fue reeditado hasta ocho veces. Para la noche del martes, propone Fray Luis el siguiente tema de meditación:

El martes en la noche, hecha la señal de la cruz, con la preperación que ya dijimos, pensarás en la condición y miserias desta vida, para que por ellas veas cuán vana sea la gloria del mundo, pues se funda sobre tan flaco cimiento, y en cuán poco se ha de tener el hombre a sí mismo, pues a tantas miserias está sujeto.²⁵

Tras recordar lo efímero de nuestra existencia y la vanidad de nuestras aspiraciones, concluye:

Estas y otras infinitas son las miserias de nuestra vida, cuya consideración debe el hombre enderezar a dos fines principales entre otros: el uno, al conocimiento y desprecio de la gloria del mundo, y el otro, al conocimiento y desprecio de sí mismo, porque para lo uno y para lo otro sirve grandemente esta consideración. ¿Quieres saber en una palabra qué tal sea la gloria del mundo? Mira con atención las condiciones de la vida humana, y por ahí verás qué tal sea la gloria della. Dime: ¿puede ser más larga ni más firme la gloria del hombre que la vida del hombre? Claro está que no, porque esta gloria es como un accidente que se funda sobre esta

²⁴ *Ibid.* p. 467

²⁵ *Ibid.* vol. II p. 114

vida como sobre un sujeto, y faltando el sujeto, es por fuerza que han de faltar sus accidentes.²⁶

¿En qué puede beneficiar la gloria a Homero o a Aristóteles, una vez que han muerto?

Será luego la gloria del hombre tal cual es la vida del hombre. Porque aunque después de la vida permanezca todavía la gloria, ¿qué aprovecha esa gloria al que nada siente della? ¿Qué provecho le viene a Homero que le alabes tú agora mucho sus Iliadas? No otro sin duda sino aquél que dice Sant Hierónimo hablando de Aristóteles: ¡Ay de tí, Aristóteles, que eres alabado donde no estás, que es en el mundo, y eres atormentado donde estás, que es en el infierno!²⁷

Por otro lado, criticando tal vez implícitamente el "honos alit artes" de Cicerón, al hablar de las tentaciones que apartan al hombre de la oración, menciona "el demasiado apetito de estudiar y saber", pues está muy ligado al de "la propia excelencia, que es el mayor de todos nuestros apetitos:

Crece aún más este apetito con el de la propia excelencia, que es al mayor de todos nuestros apetitos. Porque claro está que uno de los principales medios y caminos que hay para la honra, es el de la sabiduría. Y como los hombres tienen tan arraigado en lo íntimo de las entrañas este amor, no pueden dejar de amar y procurar un

²⁶ Ibid. pp. 135-6

²⁷ Ibid. p. 136

tan principal medio por do se alcanza, como son letras y sabiduría.²⁸

En la Introducción al símbolo de la fe (Salamanca, 1.583) retoma esta misma idea y hace el siguiente razonamiento: la virtud no ha reinado en el mundo gracias a los sabios, pues los filósofos clásicos fracasaron en su intento al proponer la gloria como premio de la virtud. Sólo los primeros cristianos, "pescadores, idiotas y rudos y ajenos de todas las artes y letras polidas" lograron con su humildad que la virtud resplandeciera en el mundo. Es decir, la verdadera virtud y la gloria humana, afirma Fray Luis de Granada, no tienen ninguna relación:

Y para que se vea cuánto esta obra sobrepuja toda la facultad del poder y saber humano, consideremos cuán grandes filósofos y cuán elocuentes y sabios hubo en el mundo, los cuales no fueron parte para acabar esta obra, ni sacarlo de tan abominable ceguera y engaño, y miremos por otra parte quiénes fueron los que esto pudieron acabar.(...) Y para traer los hombres al amor de la virtud, [Platón] no les ponía delante trabajos, sino la hermosura y la dignidad y gloria que andan en compañía della. Mas veamos agora, con todas estas partes tan principales, ¿qué acabó con los hombres? ¿Qué vicios desterró? (...) Mas estos nuestros pescadores, idiotas y rudos y ajenos de todas las artes y letras polidas, mudaron el mundo, y apartándolo de innumerables vicios y pecados horrendos en que estaba sumido, lo levantaron al amor y estudio de la verdadera religión y sanctidad..²⁹

²⁸ Ibid. pp. 389-390

²⁹ Ibid. pp. 324-5

A pesar de estas palabras un tanto despectivas hacia la filosofía de Platón y de las citadas anteriormente del Libro de la oración y meditación referidas a Aristóteles, podemos hallar otros testimonios favorables que nos hacen pensar en la probable huella de Erasmo y su "philosophia Christi":

Porque muchos monesterios y aun provincias hay en la Cristiandad, donde se entiende, platica y ejercita mejor esta filosofía que nunca Platón ni Sócrates la entendieron, y no por filósofos sabios y muy enseñados en las ciencias humanas, como lo fueron ellos, sino por muchas personas, como dijimos, sin letras y sin el estudio desas ciencias. Los cuales filósofos, si agora resuscitasen y vieses aquella tan alta filosofía que ellos con tanto estudio alcanzaron, entendida y ejercitada en tantas partes por esta gente, no podrían dejar de maravillarse y de conocer que el dedo de Dios entrevenía aquí, y que era verdadera la fe y reliqión que así había comprehendido aquella tan alta y verdadera filosofía.³⁰

³⁰ *Ibid.* pp. 248-9

1.3

DOMINGO DE VALTANÁS

El dominico Domingo de Valtanás es una de las figuras centrales - y, sin embargo, casi olvidadas - del panorama espiritual de la España de la primera mitad del siglo XVI. Nace en 1.488, estudia en Salamanca y en 1.521 es nombrado profesor del recién creado Colegio-Universidad de Santo Tomás de Sevilla. Desde ese momento hasta unos pocos años antes de su proceso inquisitorial desarrolla una intensa labor en Andalucía como predicador y fundador de conventos.

En cuanto a su muerte, el paralelismo con Sebastián Fox Morcillo es evidente: los historiadores antiguos - por ejemplo, Nicolás Antonio - la fechaban en 1.560 sin aludir para nada a su encarcelamiento. Pero posteriormente se descubrió - por referencias indirectas halladas en los mismos legajos 2.942 y 2.943 del Archivo Histórico Nacional consultados por nosotros para investigar sobre las circunstancias de la muerte de Fox Morcillo - que existió un proceso inquisitorial contra él, que fue condenado por el Tribunal de Sevilla a cárcel perpetua en 1.563 y que murió en 1.568 cumpliendo dicha sentencia.³¹ Aunque los motivos concretos de la acusación se desconocen porque no se ha hallado el proceso informativo, no es improbable adivinar que algunas de las tesis que defiende a lo largo de toda su obra,

³¹ HUERGA, Alvaro. "El proceso de la Inquisición de Sevilla contra Domingo de Valtanás..." en Boletín del Instituto de Estudios Giennenses 5 (1.958) pp. 93-140.

especialmente en la Apología³² - la condena de los obispos que no residen en sus respectivas diócesis, la propaganda de la oración mental y de la comunión frecuente, la defensa de la traducción y vulgarización en lengua romance de los textos sagrados, etc...- debieron resultar excesivamente peligrosas a los oídos de los inquisidores, intransigentes ante todo lo que pudiese sonar a luterano.

Centrándonos ya en la cuestión que estamos estudiando, la obra antes mencionada viene a ser un resumen y defensa de las distintas ideas que están repartidas en el resto de la obra de Domingo de Valtanás. Son, en total, catorce "apologías". Una de ellas es la "Apología de las alabanzas" y, aunque Alvaro Huerga y Pedro Sáinz Rodríguez la clasifiquen entre las que "apenas tienen hoy actualidad ni tampoco eran problemas de mayor relieve en su época" y Marcel Bataillon parezca ser de la misma opinión³³, creemos que la importancia real de esa cuestión sólo se puede apreciar si la englobamos en el ámbito del debate sobre la licitud moral del deseo de honor que estudiamos.

Ya observamos en los dos capítulos anteriores cómo Santa Teresa y Fray Luis de Granada nos prevenían contra las alabanzas de que pudiéramos ser objeto por parte de los demás porque podían alimentar nuestra soberbia y nuestro deseo innato de sobresalir. Pues bien, veamos cómo Valtanás afronta este problema:

³² VALTANAS, Domingo de, O.P. Apología sobre ciertas materias morales en que hay opinión. Ed. Alvaro Huerga y Pedro Sáinz Rodríguez. Barcelona. 1.963

³³ *Op. cit.* pp. 543-5

Item cúlpanme que en mis escritos alabo a muchas personas que viven, lo cual es contra el consejo del sabio, que dice: "Antes de la muerte no alabes al varón". Y el Señor dice en el Evangelio: "A nadie saludes en el camino". A esto respondo que alabar a uno, mientras vive en la carne, como a persona que está ya fuera de peligro y riesgo de su salvación, no se debe hacer, sin tener especial revelación de ello. Ni menos a personas imperfectas, de quien se presume que con el alabanza se ensorbecerán y tornarán vanos, o aflojarán en las obras de virtud. Y en este sentido dice el sabio la sentencia sobredicha. Pero a los perfectos, los que con alabarlos no empeorarán, antes el alabanza les será espuelas para ir a más priesa en el camino de la bondad, no es pecado alabarlos sino mérito. Que, como dice el proverbio, "Virtus laudata crescit".³⁴

Así pues, según Valtanás, está claro que para los "perfectos", los virtuosos, virtud y alabanza, es decir, virtud y distinción, virtud y honor, no son términos incompatibles. Por ello, tras apoyarse en diversos testimonios del Antiguo y del Nuevo Testamento, concluye:

El que, imitando a los sobredichos, alaba a alguno para gloria de Dios, de quien viene todo bien, y cuyo es todo lo bueno, y para animar los negligentes a obrar virtud, y para provocar los estudiosos a más perfección, no yerra en ello.³⁵

³⁴ *Op. cit.* p. 159

³⁵ *Ibid.* p. 160

La obra más importante escrita por Domingo de Valtanás fue la Doctrina cristiana, que forma parte de una corriente de obras que tratan de ser un compendio de la doctrina cristiana - como el Catecismo cristiano de Carranza, del que nos ocuparemos más adelante -, que desembocarían en el Catecismo de Trento. En ella, como era de esperar, también se trata la cuestión del deseo de honra, del afán de sobresalir. Valtanás, a diferencia con los escritores eclesiásticos estudiados anteriormente, no niega la validez de ese deseo, siempre que el medio para alcanzar esa distinción sea la virtud. Incluso llega a afirmar con claridad que es cobardía no intentar realizar acciones gloriosas, "dignas de memoria". Además, no duda en emplear en una obra de carácter ascético dos **exempla** del mundo clásico, Mario y Cicerón:

No es contra humildad señalarse la persona y aventajarse más que otros ejercitándose en actos de virtud, con tanto que el fin principal no sea vanidad por ser honrado y más estimado sino hazer el dever: antes es acto de virtud de magnanimidad (sic), como es acto del vicio de pusilanimidad acordarse a no ponerse en hazer cosas dignas de memoria, estribando en el favor de Dios aunque secundariamente tenga atención a la honra y estimación propia. Dezia Mario el romano, cabeça del vando de los Marianos en Roma: que la diferencia que ay entre el chronista y el cavallero es que el chronista escribe: En tal batalla fulano hizo tal hecho heroyco y magnánimo y efforçado: y el cavallero no ha de dezir assí, sino: en tal batalla me hallé y hize tal hazaña. Al Cicerón el Romano y a otro su compatriota motejó un otro Romano de sangre illustre que venía de obscura sangre y de baxo suelo: al qual respondió: Mucha honrra mía es que con mi virtud propia soy principio de mi linage:

y gran afrenta tuya es que por tus deméritos eres cabo y fin del tuyo...³⁶

La referencia a Cicerón puede explicarse por dos motivos: bien por una confusión de fuentes, pues las palabras subrayadas son traducción casi literal del discurso de Mario ante el pueblo (Salustio. Bellum Iugurthinum LXXXV), o bien por haber manejado Valtanás la invectiva contra Cicerón realizada por Salustio y la respuesta de aquél, textos también manejados por Antonio de Torquemada con la misma finalidad, como veremos en su capítulo correspondiente, y cuya autenticidad es más que dudosa. Lo que sí está claro es la defensa del deseo de gloria y de honor realizada por Valtanás, no sólo en cuanto a su licitud moral, sino también como vías de acceso a la nobleza.

En otro lugar de la misma obra define la soberbia como "apetito de ser honrado fuera de razón y sin orden", "apetito desordenado de excelencia", con lo que nos da a entender que, como afirmaba Fox Morcillo basándose en Aristóteles, debe existir un justo y lícito término medio a la hora de desear el honor, la honra o la excelencia:

La primera [forma de soberbia] es una inclinación de ser estimado más que otro y desta manera no es la soberbia pecado especial, sino rayz y principio de todo pecado: que de estimarse los hombres en mucho vienen a caer facilmente en cualquier materia de pecado. La segunda manera en que se toma este término soberbia es un actual

³⁶ VALTANAS, Domingo de. Doctrina cristiana. Sevilla. 1.555 (Ejemplar consultado en la Biblioteca Nacional R 6240) pp. 184-5

apetito de ser honrado fuera de razón y sin orden: y desta manera no es pecado especial, que todo pecado se puede llamar soberbia desta suerte. La tercera manera en que se toma este término soberbia es por un apetito desordenado de excelencia en cosas a que se deve honra y reverencia, como es en dessear ser señor o perlado contra el precepto de la ley natural o divina o humana.³⁷

³⁷ *Ibid.* pp. 58-9

1 . 4

JUAN DE AVILA

Juan de Avila es una figura cumbre de la literatura espiritual castellana del siglo XVI y sus comentarios al "Audi, filia..." de David representan un libro clave en la historia del pensamiento religioso español de ese siglo.

Su vida es, en cierto modo, paralela a la de Luis de Granada y Domingo de Valtanás, los otros dos grandes predicadores de cuya obra ya nos hemos ocupado. Nace en 1.499 y es de sangre judía por parte de padre. Estudia en Salamanca y, posteriormente, en Alcalá. En torno a 1.526 lo vemos predicando por los pueblos de Sevilla, lo que le hace ganar gran popularidad. Por esta época conoce a Domingo de Valtanás. Entre 1.531 y 1.533 es víctima de un proceso inquisitorial del que saldría absuelto. Aunque no se han conservado los documentos del proceso, sabemos por un extracto del mismo que la acusación era, en el sentido más vago del término, "iluminismo".

Acabado el proceso, tras salir de las cárceles de la Inquisición, marcha a Córdoba, donde conoce y traba amistad con Fray Luis de Granada, al que habría de influir grandemente. Los años siguientes, hasta la publicación de los comentarios al "Audi, filia..." en 1.556, los dedica a una intensa labor pastoral entre diversos conventos e instituciones religiosas de Andalucía. Los últimos años de su vida, hasta su muerte en 1.569, los pasó en su retiro de Montilla.

Juan de Avila realizó dos versiones de los citados comentarios; una fue publicada en 1.556 y la otra en 1.574. Es importante destacar aquí los motivos de esa duplicidad, pues tienen mucho que ver con la cuestión que estudiamos. Luis Sala Balust, en la introducción a la edición de la versión de 1.556, nos resume cómo fue la génesis de la obra³⁸:

En principio, el libro no debió ser más que un escrito dirigido a una dama de la nobleza andaluza, doña Sancha Carrillo. Ese original corrió por muchas manos a través de copias manuscritas. Advertido de que en algunas de ellas se deslizaban errores peligrosos, Avila revisó y amplió la versión original y, antes de darla a la imprenta, esperó a ver las resoluciones del Concilio de Trento. No obstante, una de las muchas copias manuscritas que corrían fue impresa en Alcalá en 1.556, sin saberlo el autor. Marcel Bataillon difiere de la fecha de reelaboración y la sitúa después de la publicación de la edición de 1.556, entre 1.560 y 1.565.³⁹

Sea como fuere, el hecho concreto que aquí interesa resaltar es que sobre esa primera versión recayeron inmediatamente las acusaciones de heterodoxia, promovidas por el teólogo dominico Melchor Cano, consejero del inquisidor Fernando de Valdés y enemigo acérrimo de toda tendencia "iluminista". Gracias a su intervención, los Avisos fueron

³⁸ AVILA, Juan de. Avisos y reglas cristianas...sobre aquel verso de David "Audi, filia...". Ed. Luis Sala Balust. Barcelona. 1.963

³⁹ Op. cit. p. 752

llevados al Indice de libros prohibidos de 1.559, así como dos de las principales obras de Fray Luis de Granada que ya hemos comentado, la Guía de pecadores y el Libro de la oración y meditación. Del mismo modo, en el capítulo siguiente volveremos a ver a Melchor Cano como instigador del proceso contra Bartolomé Carranza, figura clave en la historia de la España de mediados del siglo XVI y cuyo Catecismo cristiano también fue prohibido en el mismo Indice. La edición revisada de los Avisos... no se publicaría hasta 1.574, cinco años después de la muerte del autor.

El motivo de habernos detenido a relatar todos estos pormenores en torno a la composición de las dos versiones de la obra es el siguiente:

Al comparar los temas cuyo desarrollo ha sido sensiblemente modificado en la edición de 1.574, tanto Bataillon como Luis Sala se fijan en aquellos que podían tener resonancias luteranas: insistencia en la importancia de las obras, el perdón de los pecados, insuficiencia de la fe para salvarse y necesidad de personas doctas que guíen en la lectura de las Sagradas Escrituras. Ahora bien, existe otra importante modificación, que Luis Sala sólo cita sin concederle mayor trascendencia, pero que es muy reveladora del debate sobre el honor y la gloria que aquí nos ocupa. En la edición de 1.556, dentro del apartado "A quién no debemos oír", Juan de Avila dedica sendos capítulos al "Lenguaje del mundo y honra vana" y a los correspondientes "Remedios". Ahora bien, en la edición de 1.574, además de ampliar notablemente los dos capítulos anteriores, añade inmediatamente un tercero, de aproximadamente el doble de

extensión que los dos anteriores, titulado "En qué grado y por qué fin es lícito desear la humana honra y del grandísimo peligro que hay en los oficios honrosos y de mando".

Examinemos a continuación las variaciones temáticas de ambas versiones:

Aparte de su menor extensión, una de las principales diferencias de la edición de 1.556 con respecto a la de 1.574 es su carácter puramente conceptual y teórico, sin descender a casos concretos censurables, bien sean personas o situaciones. Avila nos aconseja en el primer capítulo que huyamos del lenguaje del mundo, que es el lenguaje de la vanidad y de la honra, de la gloria de los filósofos clásicos, pues es falso y busca sólo la apariencia, el aplauso:

Al lenguaje del mundo no le hemos de oír, porque es todo mentiras, y muy perjudiciales a quien las cree, haciéndole que no siga la verdad que es, sino la mentira que tiene apariencia y se usa. E así engañado echa atrás sus espaldas a Dios y a su santo agradamiento, y ordena su vida por el ciego norte del aplacamiento del mundo. Semejante a los soberbios romanos, que por la honra mundana deseaban vivir y por ella no tenían morir.(...) Mas mirad que el mundo malo, a quien no hemos de oír, no es este mundo que vemos y que Dios creó, mas es la ceguedad y maldad y vanidad, que los hombres apartados de Dios inventaron, rigiéndose por su parecer y no por la lumbre y gracia de Dios, siguiendo su voluntad propia y no sujetándose a la de su Creador; y poniendo su amor en las honras y deleites y bienes presentes...⁴⁰

⁴⁰ Op. cit. p. 93

En el capítulo siguiente nos aconseja, como remedio para evitar el lenguaje de la honra, reflexionar sobre el ejemplo de Cristo, que venció al mundo.

En la edición de 1.574 se mantiene básicamente el mismo texto de la de 1.556, pero con bastantes ampliaciones. En el primer capítulo pone de relieve el aspecto psicológico de la honra como deseo o tendencia innata a destacar sobre los demás al añadir la expresión **"y engéndrasele un corazón deseoso de honra y de ser estimado de hombres"**.⁴¹

Describe la cantidad de sutilezas y prejuicios que se han de tener en cuenta en las relaciones humanas en todo lo que concierne al tema del honor:

Précianla tanto, que en ninguna manera pueden sufrir ni una liviana palabra que contra ella se diga, ni cosa que sepa ni huela a desprecio ni de muy lejos. Antes hay en ésto tantas sutilezas y puntos, que por maravilla hay quien se escape de no tropezar en alguno de ellos, y ofender al sensible mundano, y aun muchas veces sin pensar que le ofende.(...) Y si alguno lo quisiere hacer, iqué tropel de falsos amigos y de parientes se levantarán contra él y alegarán tales leyes y fueros del mundo, que de ellos se concluya que es mejor perder la hacienda, salud, casa, mujer y hijos!; y aun esto les parece poco, pues dicen que se pierda la vida del cuerpo y del ánima, y todo lo de la tierra y del cielo; y que el mismo Dios y su Ley sean tenidos en poco y puestos debajo de los pies,

⁴¹ AVILA, Juan de. Obras completas. Madrid. 1.970. p. 553

porque la vanísima honra no se pierda y sea estimada sobre todas las cosas y sobre el mismo Dios.⁴²

Acaba Avila este primer capítulo previniéndonos del gran peligro que entraña este deseo de honra:

No se burle nadie, ni tenga por pequeño mal el amor de la honra del mundo, pues el Señor, que escudriña los corazones, dijo a los fariseos: " ¿Cómo podéis creer en Mí, pues que buscáis ser honrados unos de otros, y no buscáis la honra que de sólo Dios viene? " Y pues este mal afecto es tan poderoso que bastó a hacer que no creyesen en Jesucristo, ¿qué mal no podrá?, ¿y quién de él no se santiguará? Por lo cual dijo San Agustín que ninguno sabe qué fuerzas tiene para dañar el amor de la honra vana, sino aquel a quien ella hobiere movido guerra.⁴³

En cuanto al contenido del capítulo siguiente sobre "**los remedios para despreciar la honra vana del mundo**", resulta muy significativo el párrafo que lo encabeza, inexistente en la primera versión de 1.556:

Mucha ayuda contra este mal nos debía ser que la misma lumbre natural lo condene; pues nos enseña que el hombre ha de hacer obras dignas de honra, mas no por la honra; merecerla y no preciarla; y que el corazón grande debe despreciar el serpreciado; y que ninguna cosa debe tener por grande, sino la virtud.⁴⁴

⁴² *Ibid.* p. 554

⁴³ *Ibid.* p. 555

⁴⁴ *Ibid.*

¿Qué es esa **lumbre natural** que nos hace despreciar el deseo de honra humana? Probablemente, las opiniones de algunos de los filósofos clásicos sobre el tema, pues las tres ideas básicas que propone Avila ya las hemos visto repetidas en Aristóteles o en Cicerón: ser digno del honor sin ambicionarlo, desprecio del magnánimo hacia la opinión de la mayoría y considerar la virtud como el principal bien para el hombre. Aquí tenemos un ejemplo palpable de utilización de la tradición clásica para justificar la ilicitud moral del deseo de honor y un posible reflejo de la "philosophia Christi" de Erasmo.

Esta conjunción entre moral cristiana y filosofía clásica no debía ser demasiado bien vista por los inquisidores de la época, lo que explicaría, en parte, el empleo de ese vago término "**lumbre natural**". Otro claro ejemplo de lo que estamos diciendo lo tenemos en el pasaje de la obra en el que, para prevenirnos del deseo carnal, Avila menciona el ejemplo de algunos personajes del mundo clásico. Escribe en la primera versión de 1.556:

Este excelente estado rastrearon algunos filósofos, los cuales dijeron que había algunos varones tan excelentes que tenían sus ánimos tan purgados que obraban las virtudes con facilidad y deleite, sin que se levantasen pasiones (...) Mas esto que ellos hablaban e quizá no tenían (...) tiénelo los bienaventurados cristianos, a los que Cristo les quiere conceder este don, no ganado por fuerza de ellos,...

⁴⁵ Op. cit. pp. 104-5

En cambio, en la posterior versión de 1.574, ese quizá queda suprimido ("Mas esto que los filósofos hablaban y no tenían, porque sin gracia no hay verdadera virtud, los buenos cristianos lo tienen").

Si esa **lumbre natural** no es suficiente para hacernos despreciar la honra vana del mundo, concluye Avila, debemos acudir al ejemplo de Cristo:

Mas, si con todo esto no tuviere el cristiano corazón para despreciar esta vanidad, alce los ojos a su Señor puesto en la cruz y verle ha tan lleno de deshonras que, si bien se pesaren, pueden competir con la grandeza de los tormentos que recibía. Y no sin causa eligió el Señor muerte en extrema deshonra, sino porque conoció cuán poderoso tirano es el amor de la honra en el corazón de muchos.⁴⁶

Otra importante novedad de la edición de 1.574 consiste en la inclusión de un nuevo capítulo titulado "**En qué grado, y por qué fin, es lícito desear la humana honra, y del grandísimo peligro que hay en los oficios honrosos y de mando**". La explicación la podemos hallar en las palabras que encabezan el capítulo:

Para que mejor entendáis lo que se os ha dicho, habéis de saber que una cosa es amar la honra o estimación humana por sí misma, y parando en ella, y esto es malo según se ha dicho, y otra cosa es cuando estas cosas se aman por algún buen fin, y esto no es malo. Claro es que una persona que tiene mando o estado de aprovechar a

⁴⁶ *Op. cit.* pp. 555-6

otros, puede querer aquella honra y estima para tratar su oficio con mayor provecho de los otros; pues que, si tienen en poco al que manda, ternán en poco su mandamiento, aunque sea bueno.⁴⁷

Es decir, en su desprecio de las honras humanas, Avila excluye a toda "persona que tiene mando o estado de aprovechar a otros." Recordemos que estas palabras fueron añadidas en la segunda versión, tras la inclusión de la primera en el Indice de obras prohibidas de 1.559 a instancias de Melchor Cano⁴⁸. Parece evidente que Juan de Avila puso mucho cuidado en que su mensaje no sonara a crítica de las jerarquías eclesiásticas.

En el resto del capítulo, Avila insiste en la misma idea: si el disfrute de esa que podríamos denominar "honra eclesiástica" es perfectamente lícito, no deja de ser sumamente peligroso para la salud espiritual del cristiano:

Mas así como es cosa de mucha virtud tener la cosa como si no la tuviesen, y no pegarse al corazón la honra que de fuera se nos dan, así es cosa dificultosa y que muy pocos la alcanzan.(...) Y la experiencia nos ha mostrado que las dignidades y lugares de honra muy pocas veces han hecho de malos buenos, y muy muchas de los buenos malos. Porque, para sufrir el peso de la honra y ocasiones que vienen con ella, es menester gran fuerza y virtud.⁴⁹

⁴⁷ Ibid. p. 558

⁴⁸ Sobre este hecho volveremos en el capítulo siguiente dedicado a Bartolomé Carranza.

⁴⁹ Ibid. 559

Por este motivo, resulta temerario el solo hecho de desear dichas honras y sencillamente incalificable el pagar por ellas:

Y si es atrevimiento muy grande, y contra el ejemplo de Cristo, recibir el estado de honra cuando lo ofrecen, ¿qué será desearlo y qué será procurarlo? Porque, para decir cuánto mal es dar dineros por ello, no hay hombre que baste.⁵⁰

Incluso, continúa Avila, hay "gente tan tasada en el sevicio de nuestro Señor" que son tan escrupulosos para algunas cosas como ligeros a la hora de "meterse en señoríos y mandos y honras":

Y cierto, es cosa de maravilliar que haya gente tan tasada en el servicio de nuestro Señor que, si les dicen que hagan algo, aunque muy bueno, andan mirando y remirando si es cosa que no les obliga a pecado mortal, para no la hacer. (...) Y éstos, por una parte tan cobardes en buscar la perfecta virtud para sí mismos, que con la gracia del Señor les fuera fácil de alcanzar, por otra parte son tan atrevidos en meterse en señoríos y mandos y honras, que para usar bien de ellos y sin daño propio es menester perfecta y aprovechada virtud, que se hacen entender que la tienen, y que darán buena cuenta del lugar alto, sin que peligren sus conciencias en lo que muchos han peligrado. Tanto ciega el deseo de la honra y mandos y de intereses humanos...⁵¹

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.* p. 560

Las últimas palabras del capítulo son un nuevo recordatorio de lo mismo:

Razón tuvo San Agustín en decir que el lugar alto es necesario para regimiento del pueblo. Aunque, cuando se tiene, se administre como conviene, mas cuando no se tiene, no es lícito deseárselo. (...) Huir se deben estos peligros, en cuanto buenamente fuera posible, imitando el ejemplo ya dicho, que el Señor nos dio, en huir de aceptar el reino, y el que nos han dado muchas personas santas y sabias, que los han huido con todo su corazón.⁵²

⁵² *Ibid.* p. 561

1 . 5

BARTOLOME CARRANZA

La figura de Bartolomé Carranza ya ha aparecido a lo largo del trabajo en dos ocasiones: al estudiar la biografía de Sebastián Fox Morcillo, pues entre 1.557 y 1.558 realizó una intensa labor en Flandes contra los españoles sospechosos de herejía y, en el capítulo anterior, por haber sufrido, al igual que Juan de Avila y Fray Luis de Granada, la persecución del teólogo dominico Melchor Cano.

Nace Carranza en 1.503 en un pequeño pueblo de Navarra. En torno a 1.525 es colegial en San Gregorio, de Valladolid. Es la época de la censura contra Erasmo, al que Carranza leía con avidez. También conoce allí a Fray Luis de Granada, con quien le uniría una gran amistad. Entre 1.545 y 1.553 acude dos veces al Concilio de Trento invitado por el emperador. La relación entre ambos fue muy estrecha⁵³. Sabemos que le propuso varios obispados, que Carranza rechazó. Ambos marcharon a Inglaterra en 1.554 y, desde allí, en el verano de 1.557, viajó a Flandes, donde actuó contra el grupo de españoles sospechosos de luteranismo.

En enero de 1.558 es nombrado arzobispo de Toledo, a pesar de su reiterada oposición⁵⁴. Por esta misma época sale

⁵³ Vid. J.I. Tellechea Idígoras. "Carlos V y Bartolomé Carranza". Artículo recogido en El arzobispo Carranza y su tiempo. Vol. I

⁵⁴ Recordemos los insistentes consejos de Juan de Avila en el mismo sentido reproducidos en el capítulo anterior.

de la imprenta de Martín Nucio su Catecismo cristiano. En seguida, los primeros ejemplares que llegaron a España cayeron en manos de la Inquisición, que poco a poco fue maquinando contra la obra y el autor. El principal instigador fue Melchor Cano, cuya envidia y enemistad hacia Carranza era manifiesta⁵⁵. El arzobispo fue apresado en agosto de 1.559 con la autorización expresa de Felipe II y su Catecismo incluído en el Indice de ese mismo año.

Antes de pasar a estudiar las opiniones vertidas por Carranza en el citado Catecismo cristiano en torno al tema que nos ocupa, es interesante llamar la atención sobre una carta que le envía Melchor Cano en octubre de 1.558, después de ser nombrado arzobispo y antes de ser procesado. La transcribe J.I. Tellechea:

Mucho me pesa que a V.S. le hayan puesto otros pensamientos que los que su natural bondad e su religión le dan en todos los casos que subceden, ora sea por nuestra culpa, ora por la malicia ajena. Nos debemos sujetar a Dios e no hacer más caso de nuestra honra de en cuanto tocare a la del Evangelio. Y aunque a V.S. le hayan hecho evangelio el volver por sí, ésto tiene sus ciertos limites, como V.S. mejor sabe; e no todos los que hablaren e escribieren a V.S. tienen voto en la prudencia con que se han de guiar semejantes negocios.⁵⁶

El mismo Tellechea la interpreta del siguiente modo:

⁵⁵ Vid. *Ibid.* "Melchor Cano y Bartolomé Carranza". Vol. II

⁵⁶ CARRANZA, Bartolomé. Catecismo cristiano. Ed. J.I. Tellechea Idígoras. Madrid. 1.972. p. 30

Honra y evangelio. Para Carranza había una cierta vinculación entre ambas cosas. En su caso, la honra no tenía que ver con la sangre y la carne ni con puntillos humanos, sino con la limpieza de su fe, puesta en duda, y con una consideración pública, absolutamente necesaria como soporte de su acción pastoral. Por lo demás, el fino descubridor de la mota en el ojo ajeno que era Cano, tardaría poco en desmentir su consejo con su vida y en hacer evangelio de su propia honra herida.⁵⁷

En relación a esta "honra eclesiástica", convendría recordar que, como vimos en capítulo anterior, por influencia directa o indirecta de Melchor Cano, Juan de Avila debió incluir un nuevo capítulo en la edición de 1.574 de los Avisos... para matizar su postura sobre el rechazo de las honras humanas y reafirmar la necesidad e importancia de las jerarquías eclesiásticas. ¿Por qué le dice ahora a Carranza que "nos debemos sujetar a Dios e no hacer más caso de nuestra honra de en cuanto tocare a la del Evangelio" justo unos meses después de haber sido nombrado éste arzobispo de Toledo? Marcel Bataillon recuerda que algunas víctimas de Melchor Cano calificaban a éste de "cínico"⁵⁸.

Centrándonos ya en el texto del Catecismo cristiano, es en la glosa del octavo mandamiento donde Carranza expone sus reflexiones sobre la honra y el deseo de gloria, "pues debajo del falso testimonio que prohíbe este octavo mandamiento, se

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Op. cit.* p. 713

han de entender generalmente todos los daños que un hombre puede hacer a otro en la honra o en la fama".⁵⁹

Reconoce, para empezar, que el prestigio o la honra ocupan el primer lugar en la escala de valores de los hombres:

Los hombres, comúnmente, ante todas las otras cosas tienen cuenta con lo que ellos llaman honra y con la fama, y a éstas dan el primer lugar entre todas las cosas de la vida presente. Por esto, conforme a lo que sienten, suelen decir: La honra ha de ir delante, no solamente de la hacienda, mas de la vida y de Dios; porque, en tocando a la honra, pocas veces hay Dios ni Santa María. Si los hombres ordenaran los mandamientos de la ley, este octavo pusieran en primer lugar, y los pecados contra este mandamiento asentaran en la cabecera sobre todos los otros. Dios no lo hace así; porque teniendo cuenta con nuestra honra, provee en su ley que no nos perjudiquemos unos a otros en ella. Pero provéelo al fin de toda la ley, después de haber proveído en todas las otras cosas.⁶⁰

Pero existe una "honra legítima", que el mismo Dios defiende en el octavo mandamiento y que surge del reconocimiento de la virtud, y una "honra vana", que es la que comúnmente estima la gente. Aunque ninguna de las dos posee el menor valor a los ojos de Dios, hemos de estar prevenidos, pues "tanto es uno más digno de recibir fe y gracia y otros dones espirituales cuanto más vencido tiene en su alma el apetito de gloria y honra humana":

⁵⁹ Ibid. p. 115

⁶⁰ Ibid. p. 117

Verdad es que perjudicar a uno en la honra mayor pecado es algunas veces que no perjudicalle en la hacienda temporal, y el hombre debe estimar en más la honra que alguna hacienda. Pero ha de ser la honra legítima, la cual se toma de la virtud, y no la que los hombres comúnmente estiman, que es la honra vana, inventada entre los hombres vanos, sin fundamento ninguno, y puesta por su antojo por principal entre los bienes humanos. Verdad es que ni la una ni la otra merece el lugar que los hombres le dan, como lo mostró Dios N.S., que, hablando generalmente, puso la ley de la honra en el lugar que ella merece. Esta orden fue puesta de Dios con gran sabiduría y misterio, para refrenar el desordenado apetito de la honra que está impreso en los hombres; y ellos tan encarnizados en ella, que no hay quien piense que este desenfrentamiento le daña para la conciencia, como lo piensan de los otros vicios carnales.⁶¹

El párrafo es sumamente revelador de la importancia de la tradición clásica en el debate sobre la licitud de la "honra". Sin ninguna duda, las referencias directas o indirectas de la "honra legítima" y de la "honra vana" de Carranza son la "gloria", el "honos" o la "vera laus", en oposición a la "inanis gloria", de Cicerón. Además, nos dice que esa "honra vana" fue "inventada entre los hombres vanos" y "puesta por su antojo por principal entre los bienes humanos", en clara alusión a la τιμή de Aristóteles.

Si interesante era el párrafo anterior, no menos lo es el siguiente. Aquí Carranza condena el deseo de cualquiera de las dos formas de "honra" antes descritas y, curiosamente,

⁶¹ Ibid. pp. 117-8

para englobar a una y otra, emplea el término "gloria" con claro valor peyorativo, al igual que hacía Fox Morcillo y en contra de la defensa realizada por Sepúlveda. Esta "gloria" debería ser rechazada por los cristianos, aunque muchos de ellos la desean más "que aquellos que de su religión no esperan otra gloria sino ésta"; es decir, más que los propios personajes de la antigüedad para los que la "gloria" era su propia religión, al no poseer ningún sentido trascendente de la existencia humana. En cambio, para el cristiano la única y verdadera honra debe ser cumplir la ley de Dios:

Pero están muy errados en esto como en lo demás; porque antes es al revés, que no hay pasión ninguna de las humanas desordenada que tanto impedimento haga para recibir en el alma la gracia de Dios y las otras operaciones del Espíritu Santo. Tanto es uno más digno de recibir fe y gracia y otros dones espirituales cuanto más vencido tiene en su alma el apetito de la gloria y honra humana. Así dijo Cristo N.S. a los judíos que no creían su doctrina: "¿Cómo podéis vosotros creer, pues buscáis la honra unos de otros, y no buscáis la gloria que viene de Dios?" Pues, siendo ésta la suma de nuestra religión, quiero decir que hasta el cimiento de ella, que es la fe, desbarata el apetito de la gloria: ¿cómo ha podido el diablo tanto, que los que profesamos esta religión cristiana y el menosprecio de la gloria humana, éstos tratemos con mayor desorden los casos de la honra, y nos desvanecemos más por ella que ningunos otros hombres del mundo, y aun más que aquéllos que de su religión no esperan otra gloria sino ésta? Supliquemos a Dios que enmiende esta desorden entre cristianos, pues otro que él no es parte para

ello; y les dé el conocimiento de la honra verdadera, que consiste en cumplir sus mandamientos, reconociéndole por supremo Señor.⁶²

Más adelante, dando a entender que la "honra" como sinónimo de distinción o de rango social no siempre se corresponde con la virtud - aunque este principio aristotélico Carranza lo atribuye a Santo Tomás - , establece una curiosa distinción entre la "honra" y la "fama":

Para esto se ha de entender que la honra y fama son bienes diferentes. Porque honra es la reverencia que se hace a uno por alguna excelencia que hay en él, corporal o espiritual; aunque, como dice Santo Tomás, "la virtud sola es la justa y debida causa de la honra", la cual es "un testimonio que se da de la virtud que está en el honrado". Fama es la opinión y la estimación que se tiene de alguno por su virtud y bondad. Muchas veces se halla la una sin la otra, porque a los perlados y a los príncipes y a todas las personas que tienen oficio público, aunque sean malos, les hacemos reverencia; y así tienen honra, pero no tienen fama, porque no tenemos de ellos buena opinión. A los grandes señores se hace reverencia por la excelencia de su sangre y de su vida. Si tenemos mala opinión de ellos, tienen honra y no fama; aunque, a la verdad, les falta la legítima y verdadera gloria y honra, que nace de la virtud. Por el contrario, hay personas particulares metidas en los rincones que tienen muy buena fama por la bondad de su vida, y los hombres no les dan honra, aunque se les debe la verdadera de justicia, y los virtuosos se la darán por la excelencia de su vida.⁶³

⁶² *Ibid.* p. 118

⁶³ *Ibid.* pp. 120-1

Enlazando con esta idea, es decir, que los virtuosos no suelen ser los más reconocidos en esta vida ni suelen recibir "honra" por su virtud, Carranza, al hablar del juicio final, afirma que uno de los motivos fundamentales de su existencia es reparar esa injusticia:

La primera [necesidad de que exista el juicio], porque en esta vida muy pocos buenos reciben premio por su virtud, antes los vemos padecer en sus haciendas y en sus honras, a otros en sus cuerpos y en sus vidas; y vemos a muchos malos pasar la vida sin castigo de su maldad, antes muchos de ellos prosperan en este mundo. Si esto fuese así siempre, como acá lo vemos, sería falta de la providencia de Dios (como algunos lo pensaron) o de su justicia.⁶⁴

Incluso, para animarnos a seguir la senda de la virtud, Carranza llega a decir que esa "honra" de la que los justos son privados en esta vida, les será reconocida con creces tras la muerte:

Por las cosas sensibles de la vida presente sacaremos las del cielo y de la vida que esperamos. Todas las cosas que acá tiene el hombre por buenas y las desea para su perfección o para su contentamiento, las hay allá sin los defectos que acá tienen, como son las haciendas, los deleites, las honras.⁶⁵

⁶⁴ *Ibid.* pp. 312-3

⁶⁵ *Ibid.* p. 417

2

LA LITERATURA DE FICCION

2 . 1

EL PROLOGO DEL LAZARILLO

Los ecos del debate sobre el honor y la gloria llegaron hasta una de las obras cumbre de toda la literatura castellana de ficción, el Lazarillo de Tormes (Amberes, Burgos y Alcala, 1.554).

El célebre dicho de Cicerón "honos alit artes..." - utilizado, como hemos visto, tanto por Ginés de Sepúlveda como por Fox Morcillo - aparece traducido en el prólogo y comentado de la siguiente manera:

Y esto para que ninguna cosa se debería romper ni echar a mal, si muy detestable no fuese, sino que a todos se comunicase, mayormente siendo sin perjuicio y pudiendo sacar della algún fruto. Porque, si así no fuese, muy pocos escribirían para uno solo, pues no se hace sin trabajo, y quieren, ya que lo pasan, ser recompensados, no con dineros, mas con que vean y lean sus obras y, si hay de qué, se las alaben. Y a este propósito dice Tulio: "La honra cría las artes". ¿Quién piensa que el soldado que es primero del escala tiene más aborrecido el vivir? No, por cierto; mas el deseo de alabanza le hace ponerse al peligro; y, así, en las artes y letras es lo mesmo. Predica muy bien el presentado y es hombre que desea mucho el provecho de las ánimas; mas pregunten a su merced si le pesa cuando le dicen: "Oh, qué maravillosamente lo ha hecho Vuestra Reverencia". Justó muy ruinmente el señor don Fulano y dio el

sayete de armas al truhán porque le loaba de haber llevado muy buenas lanzas; ¿qué hiciera si fuese verdad? ¹

Francisco Rico dedicó un artículo al estudio de esta cuestión, relacionándola con el anonimato de la novela.² Los datos y fuentes manejadas son básicamente los mismos que aparecen en la edición crítica, ya citada, realizada por el mismo autor. El contenido de dicho artículo es, de manera resumida, el siguiente:

Lázaro de Tormes explica por qué una carta escrita para una sola persona puede ser conocida por otros muchos. La causa es "el deseo de alabanza" que anida en todos los corazones humanos y, a este respecto, cita las célebres palabras de Cicerón. A continuación, Francisco Rico estudia las posibles fuentes de los tres ejemplos que el anónimo autor aduce para demostrar el principio ciceroniano:

Para el del soldado cita fundamentalmente el Pro Archia de Cicerón y, a partir de él, a Juan de Lucena, al Libro de Alexandre, y al Gonsalus de Sepúlveda.³ Para el segundo, el del predicador, apunta como posible fuente a San Agustín e indica otros fragmentos semejantes en Santa Teresa⁴ y en

¹ Lazarillo de Tormes. Ed. Francisco Rico. Madrid. 1.988. pp. 4-8

² "Para el prólogo del Lazarillo: el deseo de alabanza", en Actes de la Table Ronde Internationale du C.N.R.S. Picaresque espagnole. Montpellier. 1.976. pp. 101-116

³ En nuestro comentario sobre este punto insistimos más en el aspecto moral de la cuestión, no en el de tópico literario. Rastreamos otras posibles fuentes clásicas y comentamos la crítica realizada por algunos humanistas (Vid. *supra* Parte I cap. 2.3.3).

⁴ Vid. *supra* cap. 1.1

Antonio de Torquemada⁵. También es mencionado San Agustín como probable fuente para el tercer ejemplo, el del caballero que participa en la justa.

Una vez examinados los tres casos, Francisco Rico se hace la siguiente pregunta: ¿con qué intención se incluye Lázaro a sí mismo entre esos ejemplos?

¿Hemos de inferir que el autor real concebía la "honra" del pregonero como una versión degradada de la buena gloria del "soldado"? O, por el contrario, ¿insinuaba que la "honra" del "soldado" no era más valiosa que la de Lázaro?⁶

Rico, amparándose en la "polisemia esencial" de toda la novela, no se decide por ninguna de las dos hipótesis. No obstante, si la intención del autor hubiese sido equiparar la honra del soldado con la de Lázaro, el anonimato de la novela resultaría inexplicable, concluye Rico.⁷

Independientemente de la interrogante antes planteada, a la que es muy difícil que pueda existir una respuesta, del estudio que hemos realizado sobre las obras de Fox Morcillo y Ginés de Sepúlveda se puede extraer algún dato de interés con relación al contenido del mencionado prólogo:

⁵ Vid. *infra* cap. 2.2

⁶ Op. cit. pp. 110-1

⁷ A este propósito recuerda las palabras de Ginés de Sepúlveda en el *Gonsalus* ("pobrementemente estudiado por H. Mechoulan. *L'antihumanisme...*" p. 115, nota 15), tomadas de Cicerón, censurando la contradicción de los autores que ponen sus nombres en obras de condena del deseo de gloria (Vid. *supra* Parte I cap. 2.3.2.A)

La utilización de las palabras de Cicerón "**honos alit artes...**" es casi un lugar común en la literatura de la época y, por tanto, como bien señala Rico en la introducción a la edición ya mencionada, su aparición en el prólogo no puede servir para tratar de hallar la fecha de composición de la obra.⁸

Por otro lado, la imagen de la "**sepultura del olvido**" que aparece a comienzo del prólogo y cuyo origen Francisco Rico sitúa en el Pro Archia de Cicerón, concretamente en la anécdota de Alejandro ante la tumba de Aquiles⁹, también la podemos reconocer en el praefatio del tratado De honore de Fox Morcillo:

Nam si magnorum virorum virtutibus id suo quodam iure deberi omnes fatentur, praedicenturque a doctis omnibus, ne, ut Horatii verbis utar, Paulum sepultae distet inertiae celata virtus.¹⁰

El humanista sevillano alude a la Oda IX del Libro IV:

Vixere fortes ante Agamemnona
multi, sed omnes illacrimabiles
urgentur ignotique longa
nocte, carent quia vate sacro.
Paulum sepultae distat inertiae
celata virtus...

⁸ Op. cit. p. 6, nota 10

⁹ Ibid. p. 3, nota 3 ("Nam, nisi Ilias illa exstitisset, idem tumulus qui corpus eius contexerat nomen etiam obruisset." Pro Archia X, 24) Recordemos que esta misma anécdota también fue utilizada tanto por Ginés de Sepúlveda como por Fox Morcillo.

¹⁰ Op. cit. p. 3

Cotejando ambas posibles fuentes, los versos de Horacio parecen estar al menos tan próximos a la idea de la "sepultura del olvido" como las palabras de Cicerón:

Dice Lázaro:

Yo por bien tengo que cosas tan señaladas, y por ventura nunca oídas ni vistas, vengan a noticia de muchos y no se entierren en la sepultura del olvido.

HORACIO

...ignotique longa
nocte, carent quia vate sacro.
Paulum sepultae distat inertiae
celata virtus...

CICERON

Nam, nisi Ilias illa exstitisset,
idem tumulus qui corpus eius
contexerat nomen etiam obruisset.

2.2

LOS COLOQUIOS SATIRICOS DE ANTONIO DE TORQUEMADA

En el año 1.553 publica en Mondoñedo Antonio de Torquemada sus Coloquios satíricos, para Marcel Bataillon "uno de los más simpáticos productos del erasmismo español".¹¹

Uno de los Coloquios más significativos e interesantes desde el punto de vista del contenido doctrinal está encabezado con este largo título:

Colloquio que trata de la vanidad de la honra del mundo, dividido en tres partes: En la primera se contiene qué cosa es la verdadera honra y cómo la quel mundo comúnmente tiene por honra las más veces se podría tener por más verdadera infamia. En la segunda se tratan las maneras de las saluciones antiguas y los títulos antiguos en el escrebir, loando lo uno y lo otro y burlando de lo que agora se usa. En la tercera se trata una cuestión antigua y ya tratada por otros sobre cuál sea más verdadera honra, la que se gana por el valor y merecimiento de las personas ó la que procede en los hombres por la dependencia de sus pasados. Es colloquio muy provechoso para descubrir el engaño con que las gentes están ciegas en lo que toca á la honra.¹²

¹¹ *Op. cit.* p. 651

¹² Las referencias al coloquio están tomadas de la edición de Marcelino Menéndez Pelayo. Orígenes de la novela. Vol. II (N.B.A.E. t. VII) Madrid. 1.905. pp. 641-662

La idea básica que sustenta el diálogo y que da lugar a su carácter "satírico" es la oposición entre la verdadera honra, fruto de la virtud, y la honra mundana, que sólo busca el aplauso popular. Este rasgo es, según Bataillon, una nota distintiva de su carácter erasmista:

Su crítica de la honra del mundo es la de un filósofo cristiano: es una de las lecciones que el erasmismo debía a España, tierra clásica de la honra.¹³

A estas alturas de nuestro trabajo, resulta evidente que la cuestión de la licitud moral de la honra, presentada de esta manera, queda excesivamente simplificada, pues la distinción entre verdadera y falsa honra o gloria no es, como hemos visto, exclusiva de la filosofía cristiana. Por otro lado, el explicar las críticas a la "honra del mundo" como una influencia erasmista es exagerar el influjo del humanista holandés, ya que ideas iguales o muy parecidas las hemos podido observar en épocas, lugares y ambientes muy diversos.

Al igual que sucedía con Fox Morcillo y con Sepúlveda, la referencia inevitable a la hora de definir el honor o la honra es Aristóteles, con la diferencia de que Torquemada no lo menciona expresamente, sino que utiliza el apelativo de "el filósofo":

Antonio: Pues hemos de tratar de la honra, para que mejor nos entendamos, es menester saber primero qué cosa es honra.

¹³ *Op. cit.* p. 652

Albanio: Según el filósofo, no es otra cosa sino premio de la virtud.¹⁴

La huella de Aristóteles también la apreciamos a la hora de considerar la honra como el mayor y el más apreciado de todos los bienes externos. Afirma Albanio:

Porque yo no veo en el mundo cosa que en más se deba tener, apreciar y estimar que la honra, de la cual dice el filósofo que es el mayor bien de todos los bienes exteriores y así todos la buscamos y anteponeamos a los otros bienes mundanos, y la tenemos por la más subida y más próspera felicidad y riqueza de todas las que en esta vida pueden alcanzarse para vivir en ella.¹⁵

Al igual que Fox Morcillo, Torquemada se sirve de citas bíblicas para defender la licitud del deseo de honra:

No hay hombre tan justo que la desechase, como podréis ver por lo que dice Esafías: Mi honra no la daré a otro.¹⁶

Fox Morcillo, por su lado, afirma:

In primis ipsum videmus Deum honore usqueadeo delectari, ut eundem ad alios a se transferri nolit: quemadmodum ipse ait etiam, Honorem meum alteri non dabo.¹⁷

¹⁴ *Op. cit.* p. 643

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Op. cit.* p. 13

Esta honra que aprueba Dios y que "el filósofo" establece como premio de la virtud no es la que suele buscar la mayoría de la gente:

...porque todos los que quieren y procuran y buscan honra, van fuera del camino que deben seguir los que son cristianos; y así me parece que es más sutil red y el más delicado lazo y encubierto que el demonio nos arma para guiarnos por el camino de perdición.¹⁸

Los antiguos, como no conocían el mensaje cristiano, recompensaban con honor las acciones que, según su código moral, eran notables. Este tipo de honor o de honra, aunque distinta e inferior a la verdadera del cristiano, debe ser respetada, pues creían de buena fe en su validez moral. Es decir, al igual que hacía Carranza, Torquemada disculpa a los personajes de la antigüedad para los que la búsqueda del honor o de la gloria era como su propia religión, "teniendo por cierto, conforme á su fe que ellos tenían, que lo que hacían era también para ganar la gloria del otro mundo, como la tenían en éste por cierto":

Jerónimo: Conforme á eso, parésceme que queréis condenar los notables hechos y dignos de perpetua memoria que los romanos, los griegos, los cartagineses y otras naciones hicieron, ofreciendo las vidas de su propia voluntad, como hicieron los Decios, Mucio, Scévola y otros que por la prolixidad dexo de decir.

¹⁸ *Ibid.* p. 644. También en Fox Morcillo aparece el demonio como el agente que provoca en los hombres el excesivo de honor: "Qui [los que se atribuyen a sí mismos honores dignos de Dios] quidem omnes deceptorem illum invidum atque aemulorem humani generis Satanam imitati videntur" (*Op. cit.* p. 48)

Antonio: Si esos pensaran que por ello podían perder sus ánimas, yo los condenara; pero así no quiero hacerlo cuanto á este artículo, porque no tenían sino á la honra y á la fama que ganaban, teniendo por cierto, conforme á su fe que ellos tenían, que lo que hacían era también para ganar la gloria del otro mundo, como la tenían en éste por cierto; y esta es la segunda manera de honra, la cual en su manera está fundada y tiene cimiento sobre la virtud, pues que conforme á su ley, las cosas que hacían eran lícitas y en provecho suyo ó de sus repúblicas ó de otras personas particulares.¹⁹

En cambio, la honra del cristiano es mayor cuanto más se rechaza el triunfo mundano:

Pero los que somos christianos todo lo hemos de tener y creer al contrario, porque la honra que perdemos en este mundo estando en medio la humildad y el amor de Christo y temor de ofenderle, es para acrescentar más en la honra de nuestras ánimas, aunque hay pocos que hagan esto que digo.²⁰

A partir de este momento, comienza Torquemada a mencionar una larga serie de testimonios que demuestran cómo la gente no busca esta verdadera honra del cristiano, sino la falsa: magistrados, dignidades eclesiásticas, predicadores²¹, etc...Naturalmente, constituye la parte más satírica del coloquio.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Vid. supra cap. 2.1*

Por último, al final del diálogo se plantea otra cuestión también debatida por Ginés de Sepúlveda y por Fox Morcillo: la preferencia o no de la honra heredada por la sangre sobre la que consigue cada individuo por sus propios méritos. Torquemada se sitúa en la misma línea de los dos humanistas: puesto que el honor es el fruto de la virtud individual y todos los hombres somos sustancialmente iguales, prevalece la honra ganada por uno mismo:

Antonio: Lo que concluyo es que todos somos hijos de un padre y de una madre, todos sucesores de Adán, todos somos igualmente sus herederos en la tierra, pues no mejoró á ninguno ni hay escritura que dello dé testimonio; de lo que nos hemos de preciar es de la virtud, para que por ella merezcamos ser más estimados, y no poner delante de la virtud la antigüedad y nobleza del linaje, y muy menos cuando nosotros no somos tales que nos podemos igualar con los antepasados, porque, como dice Sant Agustín, no ha de seguir la virtud á la honra y á la gloria, sino ellas han de seguir á la virtud.²²

A propósito de este debate, y haciendo gala de un buen conocimiento de la literatura latina, Torquemada recuerda que entre Salustio y Cicerón ya se había producido un enfrentamiento por el mismo motivo. Afirma Antonio:

Entre los cuales [los que han debatido la cuestión] son los principales Salustio y Marco Tulio, que después de se perseguir con las obras, con las palabras quisieron escurecer y abatir cada uno la honra del otro. Salustio alegaba ser Tulio nascido de baxa y

²² *Ibid.* p. 658

oscura gente y de padres humildes y de poco valor, y que por esto había de ser menospreciado. Tulio contradecía diciendo que la virtud de sus obras le habían traído al estado que tenía, y que por esto era digno de mayor honra que los que la habían heredado de sus pasados.²³

Evidentemente, alude a la invectiva contra Cicerón y la respuesta de éste, también citadas, como vimos en su momento, por Domingo de Valtanás. Asimismo, casi al final del diálogo pone de manifiesto la contradicción entre lo expresado por Salustio en el escrito antes mencionado y en el resto de su obra:

...que desta manera podrán ser buenos jueces, como vemos que lo fue Salustio que cuando competía con Marco Tulio, porque le iba su propia pasión, fue del parecer vulgar, mas cuando habló desapasionado y como filósofo moral...²⁴

²³ *Ibid.* p. 655

²⁴ *Ibid.* p. 662

CONCLUSIONES

- 1) A lo largo de todo el siglo XVI la cuestión de la **licitud moral del deseo de honor o de gloria es motivo de un gran debate**, que se plasma no sólo en la literatura religiosa y de ficción, sino también, y de manera muy destacada, en gran cantidad de escritos de los humanistas. Un ejemplo significativo lo constituyen las dos obras de **Ginés de Sepúlveda** y de **Fox Morcillo** estudiadas. En todo ese debate la **tradición clásica** juega un papel **importantísimo**.

- 2) La postura más generalizada es la de **rechazo** y está representada, fundamentalmente, por los escritores eclesiásticos y por grandes figuras del humanismo como **Petrarca, Vives o Erasmo**. Unos y otros no hacen sino seguir la opinión tradicional de la Iglesia, basada en la autoridad de **San Agustín o Santo Tomás** (Parte I cap. 2.3.1.C).

- 3) La postura contraria es minoritaria y está apoyada esencialmente en la tradición clásica, sobre todo en **Aristóteles y Cicerón**. En concreto, dos ideas aparecen repetidas constantemente en casi la totalidad de las obras estudiadas: la aristotélica del **honor como premio de la virtud** (Parte I cap. 2.3.5.A) y el célebre **"honos alit artes"** de Cicerón (Partes I cap. 2.3.2.D , II cap. 2.2. y III cap. 2.1). **Ginés de Sepúlveda** y **Fox Morcillo** se incluirían en este segundo grupo. También hallamos testimonios claros de aprobación del

afán de gloria en la obra de Domingo de Valtanás y en el prólogo del Lazarillo (Parte III cap. 1.4 y 2.1).

- 4) A pesar de lo indicado en la conclusión anterior, las ideas de **Aristóteles** o de **Cicerón** también son esgrimidas por los escritores eclesiásticos - **Juan de Avila** emplea el calificativo de "lumbre natural" - y por los humanistas que rechazan la licitud del deseo de gloria (la diferencia entre "honra verdadera" u "honra legítima" y "honra vana", la consideración de la honra como "premio de la virtud" y como el mayor de los bienes externos, etc...) **Fray Luis de Granada** afirma que el cristianismo, en este punto, infundió una nueva dimensión trascendente a la "alta y verdadera filosofía" de los clásicos (Parte III cap. 1.2).

- 5) **No existe una postura única** ni característica de aprobación del afán de gloria; ni en el mundo clásico (voces contrarias son las de **Séneca**, **Juvenal**, **Lucrecio** o la del mismo **Cicerón**, en cuya obra coexisten las manifestaciones tanto a favor como en contra); ni en el **Renacimiento** (**Petrarca**, **Vives** o **Erasmo**, críticos constantes de dicho afán).

- 6) La idea clásica de la gloria como premio de la virtud y única fuente de nobleza (**Aristóteles**, **Salustio**) es utilizada por aquellos escritores que defienden el libre acceso a la nobleza de cualquier persona gracias a sus méritos individuales (**Sepúlveda**,

Torquemada, Valtanás). Curiosamente, en el siglo anterior Alonso de Cartagena se había servido del mismo principio aristotélico para defender la nobleza estamental y su carácter hereditario (Parte I cap. 2.3.7).

En cualquier caso, las repercusiones socio-políticas de la cuestión del honor son tratadas de forma secundaria. Para los autores de este momento el aspecto fundamental es el moral.

7) El Gonsalus de Ginés de Sepúlveda supone, en medio de ese debate, una decidida apología de la licitud moral del deseo de gloria. Basado fundamentalmente en Aristóteles y en Cicerón, su defensa gira en torno a dos ideas básicas:

a) El deseo de gloria es perfectamente compatible con la honestas, es decir, con la virtus, opinión rechazada por Lorenzo Valla (Parte I cap. 2.3.1).

b) Ese mismo deseo también es compaginable con la moral cristiana. Esta idea fundamental tiene su aplicación en dos cuestiones morales de suma importancia en aquel momento y lleva a Sepúlveda a chocar con las opiniones de otros importantes humanistas: Vives, Moro y, sobre todo, Erasmo:

- 1) La existencia de justas causas de la guerra y la valoración de la gloria como móvil del militar (Parte I cap. 2.3.3 y 2.3.4)
 - 2) La diversidad de caminos hacia la perfección cristiana (Parte I cap. 2.3.6).
- 8) A diferencia con el Gonsalus, el tratado De honore de **Sebastián Fox Morcillo** - sobre cuya biografía existen algunas importantes interrogantes (Parte II cap. 1.2) - es una obra ecléctica, en la que se rehuye la confrontación y se intenta conciliar posturas contrapuestas. Se mantiene en un plano teórico, sin descender apenas al terreno de la disputa moral. Ese afán conciliador lo podemos apreciar en la utilización de fuentes bíblicas junto a obras de la filosofía clásica, en la ausencia de temas polémicos o en la postura adoptada en la cuestión de la nobleza heredada (Parte II cap. 3.1 y 3.2).

Un rasgo interesante de la obra de **Fox Morcillo** y de clara repercusión en el posterior concepto del "honor" o de la "honra", es la consideración del honor como un bien interior, independiente de la aprobación externa (el sensus honoris). Esta valoración del honor estaba ya apuntada en la filosofía clásica y fue desarrollada en la tradición cristiana (Parte II cap. 2.4, 3.3 y 3.4). En este sentido, se podría considerar

la obra de Fox Morcillo como la primera y quizás única monografía sobre la "honra" o el "honor" de la literatura hispano-latina, escrita además en un momento, el año 1.556, en el que la cuestión del honor o la honra era especialmente debatida en la literatura castellana: Coloquios Satíricos, de Antonio de Torquemada (1.553). El Lazarillo de Tormes (1.554). Libro de la oración y meditación, de Fray Luis de Granada (1.554). Doctrina cristiana, de Domingo de Valtanás (1.555). Los Comentarios al "Audi, filia...", de Juan de Avila (primera versión de 1.556). Catecismo cristiano, de Bartolomé Carranza (1.558).

* * *

En resumen, podemos concluir que, en el debate en torno a la cuestión de la licitud del deseo de honor o de gloria que se produce en la literatura humanística del siglo XVI, las posturas adoptadas son básicamente tres:

- a) El rechazo, propio del "humanismo cristiano" de Petrarca, Erasmo o Vives y de los escritores eclesiásticos, bien místicos como Osuna, Santa Teresa o San Juan, bien predicadores como Fray Luis de Granada, Juan de Avila o Bartolomé Carranza.

- b) La **defensa**, vehemente y polémica en el Gonsalus de Sepúlveda, testimoniada también en el prólogo del Lazarillo y, de forma más matizada, en la obra de Domingo de Valtanás.

- c) La búsqueda de una **síntesis** de ambas posturas contrapuestas, representada por el tratado De honore de Fox Morcillo.

BIBLIOGRAFIA¹

¹ Sólo mencionamos aquellas obras que han sido consultadas y citadas a lo largo del trabajo. Excluimos, por lo tanto, otras referencias bibliográficas más básicas o generales.

1. FUENTES CLASICAS

ARISTOTELES	<u>Ética a Nicómaco</u> <u>Retórica</u>
BOECIO	<u>De Philosophiae consolatione</u>
CICERON	<u>De amicitia</u> <u>Pro Archia</u> <u>Ad familiares</u> <u>De finibus</u> <u>De officiis</u> <u>De oratore</u> <u>De republica</u> <u>Tusculanae disputationes</u>
CURCIO, Quinto	<u>Historiae Alexandri Macadonis</u>
HORACIO	<u>De arte poetica</u>
LACTANCIO	<u>Institutiones divinae</u> . Consultado en <u>Corpus scriptorum</u> <u>ecclesiasticorum latinorum</u> (Vol.XXVII) Viena. 1.897.
<u>Líricos griegos.</u>	Ed. Francisco Rodríguez Adrados. Madrid (C.S.I.C.) 1.981.
LIVIO, Tito	<u>Ab urbe condita</u>

LUCRECIO	<u>De rerum natura</u>
PLAUTO	<u>Pseudolus</u>
QUINTILIANO	<u>Institutio oratoria</u>
SALUSTIO	<u>De Catilinae coniuratione</u> <u>Bellum Iugurthinum</u>
SAN AGUSTIN	<u>De civitate Dei.</u> Barcelona (Alma Mater) 1.953.
SANTO TOMAS	<u>Summa Theologiae. Secunda Secundae.</u> Madrid (B.A.C.) 1.963.
SENECA	<u>Ad Lucilium epistulae morales</u>
SUETONIO	<u>De vita Caesarum</u>
VALERIO MAXIMO	<u>Factorum et dictorum memorabilium libri novem</u>

Salvo indicación contraria, las colecciones utilizadas han sido, indistintamente, *Teubner*, *Belles Lettres* y *Oxford*.

2. FUENTES HUMANISTICAS Y DE LA LITERATURA CASTELLANA

- ANONIMO Lazarillo de Tormes. Ed. Francisco Rico. Madrid. 1.988
- CARRANZA, Bartolomé Catecismo cristiano. Ed. J.I. Tellechea. Madrid (B.A.C.) 1.972
- CARTAGENA, Alonso de Defensorium unitatis christianae. Ed. Manuel Alonso. Madrid. 1.943
- Discurso sobre la precedencia del Rey Católico sobre el de Inglaterra en el Concilio de Basilea. En Prosistas castellanos del siglo XV. Ed. Mario Penna. Madrid. 1.959
- ENRIQUEZ DEL CASTILLO, Diego. Crónica de Enrique IV. (B.A.E. t. 70) Madrid. 1.953
- ERASMO Opera omnia. Leyden. 1.703-1.706. 10 vols. Obras consultadas:
- Adagia
Colloquia familiaria
Enchiridion militis christiani
Institutio principis christiani
Querela pacis
Stultitiae laus

Enquiridion. Trad. Alonso Fernández de Madrid, arcediano del Alcor. Ed. Dámaso Alonso, prólogo M. Bataillon. Madrid. 1.932

FOX MORCILLO, Sebastián. (Vid. supra pp. 235-8)

GRANADA, Fray Luis de Obras completas. Ed. Fr. Justo Cuervo. Madrid. 1.906-1.908.
14 vols. Obras consultadas:

Guía de pecadores
Libro de la oración y meditación
Introducción al símbolo de la fe

JUAN DE AVILA Avisos y reglas cristianas...sobre aquel verso de David "Audi, filia"
Ed. Luis Sala Balust. Barcelona. 1.963

Obras completas. Madrid (B.A.C.)
1.970

JUAN DE LA CRUZ, San Obras completas. Madrid (E.D.E.)
1.980. Obras consultadas:

Dichos de luz y amor
Subida del Monte Carmelo

- JUAN MANUEL, Infante Libro de los estados. Ed. José M. Castro Calvo. Barcelona. 1.968.
- MANRIQUE, Jorge Obra completa. Ed. Augusto Cortina. Madrid. 1.981.
- MAQUIAVELO, Nicolás El príncipe. Ed. M.A. Granada. Madrid. 1.989.
- MENA, Juan de Laberinto de la fortuna. Ed. Juan Manuel Blecua. Madrid. 1.973.
- MORO, Tomás Utopía. Ed. Joaquim Mallafré. Barcelona. 1.977.
- NEBRIJA, Antonio de Gramática de la lengua castellana. Ed. Antonio Quilis. Madrid. 1.981.
- OSUNA, Francisco de Tercer abecedario espiritual. Ed. Melquíades Andrés. Madrid. 1.972.
- PEREZ DE GUZMAN, Fernán Lores de los claros varones de España. Ed. R. Foulché-Delbosc. (N.B.A.E. vol. 19 t. I) Madrid. 1.912.
- PETRARCA, Francisco Opera omnia. Basilea. 1.581.
Obras consultadas:

De otio religioso
De remediis utriusque fortunae

Secretum

Obras, Prosa. Ed. Francisco Rico.
Madrid. 1.984.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. Opere. Ed. Eugenio Garin.
Florenca. 1.942.

QUEVEDO, Francisco de Defensa de Epicuro contra la común
opinión. Ed. E. Acosta Méndez.
Madrid. 1.986.

SALUCIO, Fr. Agustín Avisos para los predicadores del
Santo Evangelio. Ed. Alvaro Huerga.
Barcelona. 1.959.

SEPULVEDA, J. Ginés de Opera. Madrid (Real Academia de la
Historia). 1.780. 4 vols. Obras
consultadas:

Gonsalus

Epistolario

Democrates primus

Gonsalus. Roma. 1.523.

Demócrates segundo o de las justas
causas de la guerra contra los
indios. Ed. y traducción Angel
Losada. Madrid (C.S.I.C.) 1.984.

TERESA DE AVILA, Santa Obras completas. Madrid (B.A.C.)
1.976. Obras consultadas:

Camino de perfección

Libro de la vida

Meditaciones sobre los Cantares

TERRONES DEL CAÑO, Francisco. Instrucción de predicadores.
Ed. Félix G. Olmedo. Madrid. 1.946.

TORQUEMADA, Antonio de Coloquios satíricos. Ed. Marcelino
Menéndez Pelayo en Orígenes de la
novela vol II (N.B.A.E. t. VII)
Madrid. 1.905.

VALDES, Juan de Diálogo de doctrina cristiana.
Madrid (Editora Nacional) 1.979.

VALTANAS, Domingo de Apología sobre ciertas materias
morales en que hay opinión. Ed.
Alvaro Huerga y Pedro Sáinz
Rodríguez. Barcelona. 1.963.

Doctrina cristiana. Sevilla. 1.555.

VALLA, Lorenzo De vero falsoque bono. Ed.
Maristella de Panizza Lorch. Bari.
1.970.

VIVES, Juan Luis

Opera omnia. Ed. Gregorio Mayáns y Siscar. Valencia. 1.782. 8 vols.

Obras consultadas:

De causis corruptarum artium

De concordia et discordia

De tradendis disciplinis

Epistolae

Introductio ad sapientiam

Epistolario. Ed. José Jiménez Delgado. Madrid. 1.978.

3. ESTUDIOS

ABELLAN, J. Luis

Historia crítica del pensamiento español. Madrid. 1.979.

ANTONIO, Nicolás

Bibliotheca Hispana Nova, sive Hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV florere notitia. Madrid. 1.783-1.788.

BATAILLON, Marcel

Erasmus y España. México. 1.966.

"Honneur et Inquisition" en
Bulletin Hispanique t. XXVII
(1.925) pp. 5-17

BONILLA Y SAN MARTIN, A. Luis Vives y la filosofía del
Renacimiento. Madrid. 1.929.
3 vols.

BULLOCK, Alan La tradición humanista en
Occidente. Madrid. 1.989.

BURCKHARDT, Jacob La cultura del Renacimiento en
Italia. Barcelona. 1.968.

CALVO KANEKO, Aurora El diálogo satírico en el siglo
XVI. Juan Ginés de Sepúlveda y la
traducción del "Palinuro". The
University of Michigan. 1.988.

DI CAMILLO, Ottavio El humanismo castellano del siglo
XV. Valencia. 1.976.

CARO BAROJA, Julio Las formas complejas de la vida
religiosa (siglos XVI y XVII).
Madrid. 1.985.

"Honor y vergüenza". Trabajo
incluido en El concepto... Vid.
Peristiany.

- CASTRO, Adolfo de Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II. Cádiz. 1.851.
- CASTRO, Américo De la edad conflictiva. Madrid. 1.976.
- CERDAN, Francisco Commentarius de praecipuis rhetoribus hispanis. Incluido en Rhetorices contractae. Vid. Vossius.
- CURTIUS, E. R. Literatura europea y Edad Media latina. Madrid. 1.976.
- CHAUCHADIS, Claude Honneur, morale et société dans l'Espagne de Philippe II. Paris. 1.984.
- DODDS, E. R. Los griegos y lo irracional. Madrid. 1.980.
- FONTAN, Antonio Humanismo romano. Barcelona. 1.974.
- FONTAN, A., LOPEZ RUEDA, J. y GIL, L. Tres grandes humanistas españoles. Madrid (F.U.E.) 1.975.
- FRAILE, Guillermo Historia de la filosofía. Madrid. 1.978. vol. III.
- GARCIA GUAL, Carlos Epicuro. Madrid. 1.988.

- GIL FERNANDEZ, Luis Panorama social del humanismo español (1.500-1.800). Madrid. 1.981.
- "Una labor de equipo: la "Editio Matritensis" de Juan Ginés de Sepúlveda", en Cuadernos de Filología Clásica 3 (1.975) pp. 93-129. Incluido en:
- Estudios de humanismo y tradición clásica. Madrid. 1.984.
- GONZALEZ DE LA CALLE, Urbano. Sebastián Fox Morcillo. Estudio histórico-crítico de sus doctrinas. Madrid. 1.901.
- GREEN, Otis H. "A note on spanish humanism: Sepúlveda and his translation of Aristotele's Politics" en Hispanic Review vol. VIII (1.940) pp. 339-342.
- GUY, Alain Historia de la filosofía española. Barcelona. 1.985.
- HIGHET, Gilbert La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental. México. 1.954. 2 vols.

- HUERGA, Alvaro "El proceso de la Inquisición en Sevilla contra Domingo de Valtanás..." en Boletín del Instituto de Estudios Giennenses 5 (1.958) pp. 93-140.
- IJSEWIJN, Jozef Companion to neo-latin studies. (Supplementa Humanistica Lovaniensia V) Lovaina. 1.990.
- JAEGER, Werner Paideia. Madrid. 1.982.
- KAMEN, Henry La Inquisición española. Barcelona. 1.967.
- KRISTELLER, P. O. Ocho filósofos del Renacimiento italiano. México. 1.970.
- LEA, Henry C. Historia de la Inquisición española. Madrid. 1.983.
- LIDA DE MALKIEL, M^a Rosa La tradición clásica en España. Barcelona. 1.975.
- La idea de la fama en la Edad Media castellana. Madrid. 1.983.
- LOPEZ ESTRADA, Francisco Tomás Moro y España. Sus relaciones hasta el siglo XVIII. Madrid. 1.980.

- LOPEZ RUEDA, José Helenistas españoles del siglo XVI.
Madrid. 1.973.
- LOSADA, Angel "Juan Ginés de Sepúlveda, traductor
y comentarista de Aristóteles" en
Revista de Filosofía t.VII nº 26
(1.948) pp. 499-536.
- Juan Ginés de Sepúlveda a través de
su "Epistolario" y nuevos
documentos. Madrid (C.S.I.C.)
1.973.
- LLORENTE, Juan Antonio Historia crítica de la Inquisición
española. Madrid. 1.980 (1ª ed.
1.817) 4 vols.
- MARAVALL, José A. Carlos V y el pensamiento político
del Renacimiento. Madrid. 1.960.
- El mundo social de la Celestina.
Madrid. 1.981.
- Poder, honor y élites en el siglo
XVII. Madrid. 1.984
- La literatura picaresca desde la
Historia social. Madrid. 1.986.

- MECHOULAN, Henri L'antihumanisme de Juan Ginés de Sepúlveda. (Étude critique du Democrates primus). Paris. 1.974.
- MENDEZ BEJARANO, Mario Diccionario de escritores, maestros y oradores naturales de Sevilla y su actual provincia. Sevilla. 1.922.
- MENENDEZ PELAYO, Marcelino. Apuntes sobre el ciceronianismo en España y sobre la influencia de Cicerón en la prosa latina de los humanistas españoles. Trabajo incluido en Bibliografía hispano-latina clásica vol. III. Santander. 1.950 pp. 177-271
- Historia de las ideas estéticas en España. Madrid (C.S.I.C.) 1.974
- MORALES PADRON, Francisco Los archivos parroquiales de Sevilla. Sevilla. 1.982.
- MOREL-FATIO, Alfred Études sur l'Espagne. Paris. 1.925.
- PALAU Y DULCET, Antonio Manual del librero hispano-americano. Barcelona. 1.951.
- PERISTIANY, J. G. El concepto del honor en la sociedad mediterránea. Barcelona. 1.968.

PIKE, Ruth

"The "converso" origin of Sebastián Fox Morcillo" en Hispania LI (1.968) pp. 877-882.

Aristócratas y comerciantes. La sociedad sevillana del siglo XVI. Barcelona. 1.978.

REYNOLDS L.D y WILSON N.G. Copistas y filólogos. Madrid. 1.986.

RICO, Francisco

"Para el prólogo del Lazarillo: el deseo de alabanza" en Actes de la Table Ronde Internationale du C.N.R.S. Picaresque espagnole. Montpellier. 1.976. pp. 101-116.

RUJULA Y OCHOTORENA, J.

Indice de los colegiales del mayor de San Ildefonso y menores de Alcalá. Madrid. 1.946.

SAINZ RODRIGUEZ, Pedro

Introducción a la historia de la literatura mística en España. Madrid. 1.984.

SCHAFFER, Ernst

Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16Iahrhundert nach den Original-Akten in Madrid und Simancas. Gütersloh. 1.902. 3 vols.

SCHOTT, Andrés

Hispaniae bibliotheca. Frankfurt.
1.608.

TELLECHEA IDIGORAS, J.I. Fray Bartolomé Carranza. Documentos históricos. Madrid. 1.962-1.963. En Archivo Documental Español, tomos XVIII y XIX.

"Españoles en Lovaina en 1.551-1.558" en Revista Española de Teología 23 (1.963) pp. 21-45.

"Bartolomé Carranza en Flandes. El clima religioso en los Países Bajos" en Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin. Münster. 1.965. pp. 317-343.

El arzobispo Carranza y su tiempo. Madrid. 1.968. 2 vols.

Tiempos recios. Inquisición y heterodoxos. Salamanca. 1.977.

VOCHT, Henry de

History of the foundation and the rise of the Collegium Trilingue Lovaniense, 1.517-1.560. Lovaina. 1.951-1.955. 4 vols.

VOSSIUS, J.G.

Rhetorices contractae. Madrid. 1.781.

4. REPERTORIOS Y ENCICLOPEDIAS

Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.
Bruselas. 1.896. Tomo VII (biografía de
Andrés Schott).

Historia de la Iglesia en España. Madrid
(B.A.C.) 1.980. Especialmente tomo III ("La
Iglesia en la España de los siglos XV y
XVI").

L'Année Philologique. Bibliographie critique
et analytique de l'Antiquité gréco-latine.
Paris (Les Belles Lettres) 1.924-1.988.

Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance.
Ginebra (Librairie Droz) 1.941-1.989.