

LA ETICA DEL CONQUISTADOR EN EL «DE ORBE NOVO» DE SEPULVEDA

Como Krinteller ha señalado muy acertadamente, el humanista era un nuevo tipo de intelectual cuya especialidad era la filosofía moral: sus conocimientos de literatura, filosofía, historia y teología le capacitaban para ser maestro de la sabiduría o ciencia de la felicidad. Su destino profesional más frecuente era el de preceptor de las clases dirigentes (1). Pues bien, no hay duda de que Sepúlveda tuvo la formación típica del humanista y profesionalmente siguió sus derroteros típicos: fue profesor de moral en Roma y luego preceptor del príncipe Felipe junto con Juan Martínez Silíceo. El ejercer esa nueva profesión de síntesis, la de humanista, le ocasionó un verdadero calvario cuando, por una maniobra de Las Casas, su *Democrates alter* tuvo que recabar el visto bueno de los teólogos de Salamanca y Alcalá porque los dominicos le acusaron de no ser teólogo y él protestaba en carta al obispo de Arras que sabía de teología tanto o más que ellos y que había escrito más de un libro sobre el tema. En realidad, no se dedicaba profesionalmente a la teología: el carácter ecléctico de su formación no encajaba en las estructuras de la universidad española, donde, a diferencia de Italia, la teología se enseñaba en la universidad y donde los campos del saber seguían administrativamente diferenciados.

La ética era su fuerte y, por eso, una de las aportaciones de Sepúlveda fue, sin duda, su contribución a configurar una ética para líderes políticos, para responsables de la vida civil.

(1) "Moral philosophy was always the subjects of a separate chair and was commonly studied from the *Ethics* and *Politics* of Aristotle. However, after the beginning of the fifteenth century, the chair of moral philosophy was often held by the humanists, usually in combination with that of rhetoric and poetry. This combination reflects the expansion of humanists learning into the field of moral philosophy" (*Studies in Renaissance thought and letters*, Roma, 1956, pág. 572).

Ahora bien, sus concepciones morales están recogidas a modo de «*exemplum*» (2) en su crónica *De rebus Hispanorum ad novum terrarum orbem Mexicumque gestis*, que nosotros hemos abreviado en *De Orbe Novo*. Allí desarrolla él una ética para la vida civil, en armonía con lo que eran entonces los ideales de la Corona española y las concepciones de las clases dominantes españolas, concepciones que estaban en abierto conflicto con la ética de los frailes, que defendía de manera paradigmática Bartolomé de las Casas. Este centraba su propuesta para las Indias en la fundación de pueblos de indios donde éstos vivieran enteramente sustraídos a la influencia perniciosa de los laicos por considerar que su actuación era enteramente condenable, mientras que para Sepúlveda era esencialmente justa y santa, aunque la codicia les indujese a frecuentes injusticias. Con su permanencia de veintidós años en un país como Italia, donde se había desarrollado un sentido más secular de la vida, y con su sentido de la libertad personal y del disfrute humano (era un acaparador de prebendas y se había hecho un sibarita retiro en Pozoblanco), Sepúlveda era el intelectual adecuado para definir una ética en armonía con los ideales del conquistador.

(2) En la *Apologia* (Roma, 1550) se dice que el “*exemplum*” “*vim habet demonstrationis*”. Para Sepúlveda, los ejemplos de los hombres como Cortés tenían fuerza de ley natural (“*Gonsalus*”, XXII, *Opera*, Madrid, 1780, t. IV, pág. 205).

Cuando en 1523 Sepúlveda escribe esta obra ya está empapado de la doctrina aristotélica a través de sus abundantes trabajos de traducción y comentario y ya evidencia estar en posesión de sus ideas maestras: el sentido positivo y liberador de la *guerra justa*, una convicción nacionalista de que la magnanimidad y el apetito de la gloria caracterizan a su patria; la idea de que hay en la naturaleza una tendencia innata a lo mejor y de que esa tendencia *no puede ser contraria al Cristianismo*.

Pero quizá el interés mayor del *Gonsalus* esté en ser el precursor del *Democrates* en cuanto interesado por la idea de compaginar (*cohaerere*) los valores humanos (la gloria, en este caso) con el Cristianismo, tema, como se sabe, del *De convenientia militaris disciplinae cum Christiana religione*. En ambos casos se trata del esfuerzo de un determinado Humanismo en hacer la síntesis entre lo humano y lo divino. La base de este intento de armonización es la idea, ya presente en el tomismo, de que la gracia no suprime la naturaleza, pero entendida como si hubiese continuidad entre ambas, no prestando atención al hiatus existente, según la ortodoxia estricta, entre *natura-supernatura*.

El parentesco doctrinal entre el *Gonsalus* y el *Democrates* hace explicable la opinión de Juan Beneyto Pérez de considerar al *Gonsalus* como una consecuencia del segundo, “partiendo del comentario académico”, al situar el primero en 1553. La prueba aducida en contra por Losada no puede ser más concluyente: la edición príncipe del *Gonsalus* (signatura R/ 9.690 de la B. N. de Madrid). En opinión de Losada, tanto los editores académicos como Beneyto desconocieron esta edición y por eso reproducen el texto de la edición de Colonia (1602) y, al llegar en su biografía al año 1523, no hacen ninguna referencia al *Gonsalus*. De todos modos, no carece de interés el equívoco, dada la semejanza doctrinal de ambas obras.

Este fue, sin duda, su mérito, que no acertó a ver Méchoulan cuando nos quiso presentar a un Sepúlveda acérrimamente ortodoxo y representante típico de la España antihumanista (3). Incurrió Méchoulan en abierta contradicción cuando, después de afirmar que no había nada en Sepúlveda que no fuese cerradamente ortodoxo (4), agregaba que su ética no era sino un eudemonismo humano (5), con lo que, sin darse cuenta, estaba dando la razón a Maravall, a quien quería rebatir, cuando éste intuyó que había en Sepúlveda una concepción secularizada de la naturaleza que le hacía particularmente interesante (6).

Sin duda, tiene razón Méchoulan cuando acusa a Sepúlveda de haber falseado a Aristóteles al no captar el sentido no religioso de su pensamiento y la carga de desdén, tan ajena al héroe cristiano, que existe en su ideal de la magnanimidad (7), pero se equivoca al atribuir su inspiración medieval a mero tradicionalismo: la vuelta a las fuentes que se da en el aristotelismo del Renacimiento es una reacción de descontento ante la Escolástica decadente y no puro conservadurismo. Cada uno es hijo de su tiempo y Sepúlveda vio a Aristóteles como se le veía en el Renacimiento —demasiado cercano al cristianismo—, pero el pensamiento de nuestro humanista era profundamente fiel a la doctrina del Estagirita: primacía de los problemas concernientes a la relación del hombre con el mundo («autarquía» o libertad); espíritu empirista que inclina a observar lo que de hecho ha sido la conducta de los hombres virtuosos para deducir lo que es de ley natural, sin hacer mucho caso de las cavilaciones de escuela hechas por hombres con pocos conocimientos prácticos («usus rerum»). Este ver a Aristóteles de manera positiva y coincidente con el cristianismo, incluso demasiado, frente a la manera intransigente con que era juzgado por la escuela de Sala-

(3) *L'antihumanisme de Sepúlveda*, París, 1974, pág. 173: "Sepúlveda est sans doute la figure la plus représentative de l'antihumanisme qui va peser lourdement sur une grande partie de la pensée espagnole jusqu'au 18^e siècle."

(4) *Op. cit.*, pág. 133: "N'attendons pas de notre auteur un position avancée. Ici encore, une stricte orthodoxie principalement inspirée de Saint Augustin présidera aux réponses qu'il fera à Léopold."

(5) *Op. cit.*, pág. 109: "Nous sommes en présence d'un eudémonisme humain et rien qu'humain."

(6) *Op. cit.*, pág. 76: "J. A. Maravall veut prouver ainsi que Sepúlveda appartient à une famille spirituelle moderne qui l'amène à un degré avancé de sécularisation de la pensée, en ce qui concerne la nature." Pero no está claro el alejandrismo que Maravall atribuye a Sepúlveda.

(7) *Op. cit.*, pág. 106: "Sepúlveda commence par oublier de nous signaler que cette maîtrise de soi, cette grandeur d'âme qui caractérise l'homme supérieur, déterminent une attitude méprisante qu'Aristote légitime, attitude qui nous paraît bien peu chrétienne."

manca, entre otros, le capacitaba a Sepúlveda para extraer del Estagirita una concepción de las relaciones del hombre con el mundo que coincidía en sus líneas esenciales con los ideales de la sociedad en que vivía. Su conformismo, en éste y en otros temas, procedía del espíritu aristotélico de explicar «lo que es» y no configurar idealmente el «deber ser».

La ética del «De Orbe Novo»

Pero vamos ya a examinar los caracteres de la ética del conquistador tal como aparece en el *De Orbe Novo*.

La justificación básica de la presencia española en América en la crónica de Sepúlveda es la ley natural, que impulsa al más civilizado a impedir por los medios necesarios que se cometan pecados contra la naturaleza, la idolatría entre ellos, y que los débiles sean víctimas de injusticias.

A este modo natural había venido a sumarse para justificar la presencia de los españoles en América el encargo papal, autoridad «que es imposible contradecir ... bajo pena de excomunión o amenaza de herejía» (8). Para un intelectual formado a la sombra del Vaticano, marcado por los coloquios teológicos que se celebraban en presencia de su entrañable amigo el papa Clemente VII y heredero, además, del legado espiritual de un defensor de la autoridad papal como Gil de Albornoz, no cabían las reticencias sobre el poder temporal del papa que abrigaban los dominicos discípulos de Cayetano. Bien demostró sus convicciones al respecto colocando al final de su *Apología*, editada en Roma, el texto de la bula *Inter caetera*, como argumento máximo justificativo de la conquista.

A partir de este encargo papal toda la actuación de los españoles en América se convierte en una acción providencial, querida por Dios, y una gran empresa de la Cristiandad. Como ha señalado Konezke (9), el encargo papal a los reyes de evangelizar el Nuevo

(8) "Hechos de los españoles en el Nuevo Mundo y México", edición y estudios de Demetrio Ramos y Lucio Mijares con la colaboración de Jonás Castro Toledo, en *Juan Ginés de Sepúlveda y su "Crónica Indiana"*, Valladolid, 1976. Nueva traducción de A. Ramírez de Verger, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, 1987.

(9) *América Latina II*. La época colonial, Madrid, 1972, pág. 226: "De modo, pues, que la conversión de los pobladores del Nuevo Mundo se había transformado en un apostolado laico. ¿Pero cómo podían los reyes, por conscientes que fueran de esa obligación misionera, y por más que fundamentaran en ella sus títulos de soberanía, llevar a cabo tal expansión del cristianismo? ¿Podían para ello encontrar un amplio apoyo en el mundo de los laicos?"

Mundo era una llamada hecha al apostolado laico, y Sepúlveda profundizará en esta línea frente a la tendencia de muchos frailes de reservar la evangelización exclusivamente a los eclesiásticos (10).

En esta polémica entre apostolado laico y apostolado seglar, frente al utopismo lascasiano, para quien lo bueno era sólo lo perfecto, Sepúlveda comenzaba por distinguir claramente dos órdenes de existencia virtuosa: la de los que viven en el mundo y la de los que han renunciado al mundo (11), y, como señaló Pastor, Sepúlveda dudaba aún cuando escribió el *Gonsalus* (1523) de si la vida del fraile era más meritoria que la del soldado que arriesga su vida por la fe (12).

Para él, preceptor del príncipe Felipe al escribir su crónica, si es verdad que se redactó a finales de 1553 o comienzos de 1554 (13), el principal protagonista de la sociedad española, que en su época era fundamentalmente guerrera (14), era el político, el gobernante, como ya manifestó en los primeros escritos de madurez. Desde el *Gonsalus* es constante la atención preferente de Sepúlveda a quienes llevan sobre sí el peso del gobierno y la responsabilidad de sus pueblos: son ellos, cuando son virtuosos, quienes nos señalan la normal natural. Citando expresamente a Homero, los llama «pastores de

(10) No era, sin embargo, Sepúlveda contrario al apostolado de los frailes, siempre que supieran aunar "vivir la religión plenamente y a la vez administrar su patrimonio inteligente e industriosamente" (en [8], II, IX, pág. 144): era el tipo de clérigo que había aprendido a admirar a la sombra de los papas del Renacimiento y que él mismo encarnaba.

(11) En [8], I, XII, pág. 105: "Para que no pareciese que determinaban o intentaban algo injustamente y fuera de las leyes, tanto las cristianas como también las comunes, que llamamos naturales, determinaron informarse del criterio del Sumo Pontífice y de la Sede Apostólica, siguiendo el parecer del Consejo."

(12) *Gonsalus*, XXIII, en [2], pág. 215: "Nescio tamen, an melius de Christiana religione mereantur, quam qui liberiore in vita rempublicam sapienter ac juste moderantur, aut qui justa bella pro patria, pro regno, proque ipsa religione gerunt strenue."

(13) En [8], pág. 49.

(14) Sepúlveda adquirió plena conciencia del carácter militar de la sociedad española en Italia, donde se vivía una crisis militar y donde los españoles tenían fama de estar dispuestos a dar la vida por la gloria de las armas (en [8], V, II, pág. 228; VI, XXIX, pág. 293). En el *Gonsalus* (en [2], I, pág. 187) recoge Sepúlveda la jactancia de los españoles en considerarse los primeros en la gloria militar (en [8], IV, IV, pág. 195). Croce (*Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Bari, 1917) recoge infinidad de datos relativos a cómo eran vistos en Italia los españoles como militarotes fanfarrones. Jerónimo Jiménez de Urrea (*Diálogo de la verdadera honra militar*, Zaragoza, 1642) se hacía también eco de la crisis militar italiana y de la mala opinión que se tenía allí de los españoles (pág. 15). La primera edición de esta obra se hizo en Venecia (1569, *Dialogo del vero honore militare*).

hombres» («anax andrón»)(15). El ideal ético de este político militar para Sepúlveda, embarcado en la tarea de buscar en Aristóteles las bases para una afirmación de los valores terrenos compatible con el cristianismo, no podía ser otro que la magnanimidad(16), fórmula condensada y acabada del ideal ético aristotélico(17).

Gauthier ha destacado que el principal tema de la ética en Aristóteles eran las relaciones del hombre con el mundo en pos de la libertad personal («autarquía»)(18). Sepúlveda era bien consciente de ello cuando afirmaba que Aristóteles se había ocupado exclusivamente de las virtudes relacionadas con la vida civil(19); por eso se propuso profundizar en la tendencia iniciada por Tomás de Aquino y que escandalizó a muchos(20): buscar en Aristóteles las bases para una afirmación del mundo y del hombre. El punto de partida era que, si en materia dogmática de poco podían ayudar los filósofos paganos, en materia moral, aunque la fuente primera seguía siendo la Escritura, la fuente próxima eran los filósofos paganos, especialmente Aristóteles, oráculo de la naturaleza(21).

El magnánimo es en Aristóteles el hombre grande y virtuoso pero dado especialmente a la contemplación; en Sepúlveda es quien, gracias a la división del trabajo propia de la sociedad estamental, puede dedicarse al ocio de la política(22), a la guerra y a las letras; pero, en rango inevitablemente inferior, dada su posición en la estructura de la sociedad del Antiguo Régimen, también el intelectual cuando, como en su propio caso, sabe posponer los honores y la gloria al triunfo de la verdad(23).

Sepúlveda se hizo sensible durante sus años de estancia en Italia al hecho de que, en comparación con los italianos, los españoles habían dado toda la prioridad a la guerra abandonando el cultivo de las artes liberales(24): por eso intentaba que sus compatriotas

(15) *Democrates*, I, XX, en [2], pág. 245. Como E. Garin ha señalado (*Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano*, Madrid, 1982, pág. 14), las especulaciones de los humanistas en ningún momento querían ejercicios de escuela, sino elementos de influjo en la vida política.

(16) En [8], IV, III, pág. 194; IV, XI, pág. 203.

(17) José Rafael MONCHO-PASCUAL, *Unidad de la vida moral según Aristóteles*, Valencia, 1972, pág. 209.

(18) *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Bibliothèque Thomiste XXVIII, París, 1951, pág. 75.

(19) *Democrates*, III, IV, en [8], pág. 189.

(20) *Op. cit.*, II, IX, pág. 260.

(21) *Op. cit.*, II, XI, pág. 261.

(22) *Op. cit.*, III, XVI, pág. 299.

(23) *Epistolario VII*, III, *Opera*, Madrid, 1780, t. III, pág. 333.

(24) *Gonsalus*, prefacio, en [2], pág. 186.

supieran evitar ese defecto y unieran la gloria militar y la de las letras.

Frente a quienes desde los bandos erasmiano y luterano condenaban la gloria militar (25), seguía considerando la práctica generalizada de los grandes hombres del presente y del pasado como manifestación clara de la naturaleza; en su época, además, según la opinión generalizada, el valor militar era una manifestación de virtud, tanto que autores como Palacios Rubios consideraban las armas de fuego invenciones del diablo porque impedían a los caballeros demostrar en la lucha cuerpo a cuerpo su valor (26). En un momento en que se estaba configurando en la Europa protestante una ética civil basada en el trabajo y el espíritu de empresa, Sepúlveda sigue optando por una sociedad rural y militar por el temor de tener que echar mano de mercenarios extranjeros para la defensa del Estado (27).

Partiendo de esta premisa, el argumento de Sepúlveda a favor de la necesaria armonía entre el cristianismo y el valor militar pasa por la afirmación, esencial en el aristotelismo, de la conexión entre las virtudes (28): si el valor militar es una virtud no puede estar en desarmonía con las demás virtudes; además, la incompatibilidad del valor militar con el cristianismo implicaría en los cristianos una ineptitud o incapacidad para el gobierno civil (29); pero no se compaginaría con la idea de virtud como perfección de cada ser: he aquí la base filosófica de la ética intramundana en nuestro humanista. A quienes le objetaban el precepto evangélico de presentar la otra mejilla Sepúlveda les contestaba que no se trataba de un precepto, sino de un consejo, válido para quienes profesaban la renuncia al mundo, pero no para quienes escogían una vida civil según las leyes de la naturaleza; para éstos perdonar al enemigo no podía ser más que un acto de cobardía. Como muy claramente señaló Max Weber, con su «no resistas al mal» y su máxima «ofrece la otra mejilla», el misticismo resulta necesariamente vulgar y desprovisto de dignidad para toda ética mundana del heroísmo segura de sí misma: se aparta del recurso a la violencia ineludible para toda acción política (30).

(25) *Op. cit.*, XIX, pág. 202.

(26) *Tratado del esfuerzo bélico-heroico*, Salamanca, 1524, f. XXII r. Quien quiere apreciar la nueva perspectiva que aportó Sepúlveda a la ética del político no tiene sino comparar el tratado de Palacios Rubios con el *Democrates*, por ejemplo.

(27) *Gonsalus*, XXII, en [2], págs. 205-206.

(28) *Democrates*, II, IV, en [2], pág. 256.

(29) *Op. cit.*, III, XXXII, pág. 315.

(30) *Ensayos de sociología contemporánea II*, Barcelona, 1985, pág. 99.

Incluso en la definición del magnánimo da Sepúlveda un paso más que Tomás de Aquino hacia la configuración de una ética civil: mientras en el Angélico Doctor la humildad se refiere a las relaciones del hombre con Dios y nace de la conciencia de que todo lo bueno es don divino, Sepúlveda comienza por afirmar que, aunque en Aristóteles no exista la palabra «humildad» se contempla su realidad, que consiste en el desprendimiento que tiene el magnánimo respecto de la gloria: es decir, que la humildad tiene también su vertiente civil y, en realidad, es la misma magnanimidad en cuanto que implica el desprendimiento respecto de la gloria o fama (31).

No existe, pues, contradicción entre la virtud distintiva del cristianismo (humildad) y la de la ética aristotélica (magnanimidad).

Naturalmente, condición indispensable para que el valor militar sea virtuoso es que la guerra en que se ejercite sea una guerra justa. Aunque Sepúlveda parte siempre del supuesto de que el objetivo máximo de todo hombre ha de ser siempre la paz (32) y que el derecho debe ser fruto de la benevolencia (33) y que, por tanto, lo mejor que podía suceder era que los indios se sometiesen voluntariamente al dominio de los españoles, desconfiaba de la eficacia del Requerimiento; no obstante, en el *De Orbe Novo* Sepúlveda recoge su empleo por Cortés en cumplimiento de las órdenes del rey (34). Como señaló Truyol Serra en un importante trabajo (35), Sepúlveda era de aquellos para quienes el empleo de la violencia es un mal necesario e inevitable, consecuencia, en el caso de la evangelización de los indios, de varias circunstancias reales: la escasez de sacerdotes y de los milagros que se produjeron en época apostólica; la natural negativa de los indios a someterse voluntariamente a un monarca a quien no conocían (36). Y razones de eficacia: que comenzando por conquistar a los indios se convertiría mayor número de ellos en menos tiempo y evitando más muertes que si se empleaban métodos pacíficos: éstos son los motivos expuestos ampliamente

(31) *Democrates*, III, IV, en [2], pág. 289.

(32) *Op. cit.*, I, XVIII, pág. 243.

(33) *Politicorum* I, IV. Ejemplar de la R. A. de la Historia con anotaciones manuscritas.

(34) En [8], IV, XXIV, pág. 219: "En tal trance, no olvidó Cortés el procedimiento establecido por nuestros Reyes, quienes, desde el principio de la conquista, ordenaron en las instrucciones a los gobernadores que no hicieran guerra a los indios si antes no se les notificaba y ofrecía la paz. De acuerdo, pues, con las instrucciones reales, les ofreció con gestos, con palabras y con el testimonio de los intérpretes, la paz y la amistad, y les exhortó a que desistieran de lo comenzado."

(35) *Juan Ginés de Sepúlveda y su Crónica Indiana*, Valladolid, 1976.

(36) A lo largo del *De Orbe Novo* la libertad de los indios es presentada como un derecho del mismo rango que el de los españoles: IV, XVII; IV, IX; IV, XIV; VI, VIII.

por Sepúlveda en el *Democrates alter*: como se ve, incluso en la doctrina de la guerra justa se aparta, en contra de lo que se ha repetido hasta la saciedad, de las teorías medievales, principalmente de San Agustín, y recurre, llevado de su mentalidad realista y empírica, a dar motivos prácticos acompañados de una formulación de carácter cuantitativo que nos hace pensar en teóricos posteriores, como Malthus y Marx.

Partiendo de bases justas, la conquista se convierte en una guerra santa (37), lo que no le impide a Sepúlveda hacer una crítica desapasionada de las injusticias cometidas por los españoles, a impulsos, especialmente, de la codicia. Realmente, da la sensación que Sepúlveda quiso con su *De Orbe Novo* lavarse de la mácula de sórdido defensor de maldades con que sus enemigos le habían mancillado, sobre todo cuando hicieron correr la especie de que había dejado sobornarse por cinco o seis mil ducados de oro (38).

De las acusaciones contra las injusticias de los españoles no se libra el propio Cortés, héroe de la crónica, a quien, si se le califica de magnánimo (39), es gratuitamente, porque carece de una de las características de la magnanimidad, que es el desprendimiento de la riqueza: quien obra por codicia, no estará dispuesto a morir por ella; en cambio, quien lucha por la gloria, por ella se inmolará. Pues bien, Cortés, amigo ya fallecido, es tildado de codicioso (40). Esta incidencia en la condena del mismo vicio que Las Casas y los suyos condenaban ha impresionado favorablemente a cuantos han leído el *De Orbe Novo* influidos por las acusaciones del dominico contra nuestro humanista.

Cuando se cumplen todas las condiciones de la guerra justa, el premio de la magnanimidad es la gloria. Frente a una larga tradición estoica española, magistralmente estudiada por M. R. Lida

(37) En [8], V, II, pág. 226.

(38) *Epistolario*, en [23], VII, II, pág. 329; VI, XIII, pág. 307.

(39) En [8], IV, III, pág. 194; IV, XI, pág. 203.

(40) *Op. cit.*, VII, XXXV, pág. 356: "No obstante, a Cortés le animaban dos cosas para que no quedara nada sin intentar: por un lado la benevolencia y compasión, a fin de que tan gran número de gentes no muriera miserablemente en tan breve espacio de tiempo; y, por otra lado, la codicia, pues si se tomaba por la fuerza lo que restaba de la ciudad, el oro, la plata y las ropas preciosas serían quemadas por los habitantes, ocultadas o, seguramente saqueadas por los aliados indígenas"; IV, XIV, pág. 206: "Cortés pues, lo había dicho, en verdad, tanto por el ansia de poseer, de la que estaba grandemente atacado y que con ninguna cosa es curable más que con el oro, como por recurso, para saber con aquella señal si había minas áureas en aquellas regiones"; V, XXII, pág. 250: "De esta forma, la ciudad más grande y cabeza de aquel gran Reino hubiera llegado a quedar en manos de los españoles, sin lucha, sin derramamiento de sangre, si hubieran sabido moderar el ansia de posesión."

de Malkiel (41), Sepúlveda rechaza la concepción de su maestro de filosofía de Bolonia, Pomponazzi, quien decía que el premio de la virtud debe ser exclusivamente la virtud misma (42). Y frente a quienes, por haber escogido el camino de la renuncia al mundo, decían que la gloria humana era caduca e inane (43), para él, que intentaba definir una ética para la vida civil basada en la ley natural, esos «tristes maestros» que aconsejaban la virtud y rechazaban la gloria verdadera, que es su premio, parecía como si nos dieran un manjar y nos negaran su paladeo. «No sé lo que pretenden», terminaba por decir Sepúlveda (44). Incluso frente a Tomás de Aquino, que condenaba la ambición («ambitio») por considerarla como una búsqueda inmoderada de la gloria (45), Sepúlveda distinguía la ambición viciosa, que es la búsqueda por cualquier medio del aura popular, los honores y los cargos, de la ambición de la gloria verdadera, que es el premio de la virtud (46).

La condena de la codicia no implica en Sepúlveda la de la riqueza: ésta no es mala, aunque sí una ocasión de pecado; pero, al mismo tiempo, es necesaria para el ocio del político (47) y para los fines lícitos y santos de la sociedad y de la Cristiandad (48). Con un argumento antropológico algo dudoso, Sepúlveda justifica el que los españoles se llevasen el oro de América, que los indios no sabían apreciar, porque les llevamos el hierro, mucho más útil para ellos (49).

Toda esta defensa de la naturaleza y de la vida conforme a ella le parece a Méchoulan un eudemonismo puramente humano, una

(41) *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, México, 1952.

(42) P. O. KRISTELLER, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Padova, 1962, pág. 31.

(43) *Gonsalus*, XX, en [2], pág. 216.

(44) *Op. cit.*, XXXIV, pág. 216.

(45) Gauthier, en [18], pág. 349. Véase la referencia a la "ambitio" en *Gonsalus*, XIX, en [2], pág. 202.

(46) *Op. cit.*, XXI-XXII, págs. 204-205.

(47) *Democrates*, III, XVI, en [2], pág. 299.

(48) En [8], VII, XIX, pág. 336: "Y pensaba Cortés que esto interesaba al bienestar común, y juzgaba, asimismo, que sus riquezas y dominio interesaba tanto a la piedad y religión cristiana, cuyo motivo había de tenerse en cuenta primordialmente, según las instrucciones de nuestros Reyes, como a la misma estimación de los españoles."

(49) *Op. cit.*, II, XXII, pág. 159: "Los indios cambiaban cosas de oro o doradas; los nuestros cosas de hierro, de vidrio, o hechas de lana o lino, de un precio, pues, muy desigual. Dado que las mercancías no deben estimarse con un precio caprichoso, como el de quienes, como nosotros, usamos monedas de oro, sino por su valor natural y uso preciso para la vida humana, los indios no hacían daño alguno y con razón preferían los cuchillos y las tijeras de hierro, así como los vestidos de lana y de lienzo, a las hachas de oro, a los brazaletes, a los collares y a los pendientes, adornos sumamente innecesarios."

metafísica de la presencia frontalmente en desacuerdo con la metafísica de la ausencia que es el cristianismo, sin darse cuenta de que con ello contradecía innumerables pasajes de su libro en que presenta a Sepúlveda como un conservador estrictamente ortodoxo. Nosotros, en cambio, creemos que hizo un esfuerzo progresista por superar la contradicción entre «el terrenismo de los conquistadores y el espiritualismo de los misioneros» (50) al configurar una ética para la vida civil.

JAIME GONZALEZ RODRIGUEZ
Universidad Complutense

(50) J. S. DA SILVA DIAS, *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI*, México, 1986, pág. 140.