

---

## LIDIANDO NUEVAMENTE CON GINÉS DE SEPÚLVEDA Y SU HUMANISMO EUROCÉNTRICO

CASTILLA URBANO, Francisco: *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Colección *Historia de la Sociedad Política*, edición a cargo de Ediciones Doce Calles S.L., 2013, 318 pp.

FERMÍN DEL PINO DÍAZ

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid  
[fermindelpino@gmail.com](mailto:fermindelpino@gmail.com)

---

Nuevamente acomete el profesor Castilla Urbano la tarea de exponernos con detalle la obra de un pensador hispano, Juan Ginés de Sepúlveda, ubicándola en su propio contexto (nacional e internacional) y combatiendo, casi siempre, la imagen estrecha que de él se tenía anteriormente. Esta no es, evidentemente, la primera ocasión en que se ocupa de este famoso humanista (del que publicó en 2000 una biografía y en 2012 la edición crítica de uno de sus tratados: *Diálogo llamado Demócrates*<sup>1</sup>), pero tal vez se trata de la primera visión que ofrece de conjunto, reuniendo incluso algunos de sus ensayos anteriores.

Aunque el autor nos ha ofrecido otros estudios de pensamiento político internacional contemporáneo, algunos de tipo metodológico, su especialidad es el área hispana y, más particularmente, el período moderno relacionado con el Nuevo Mundo. Su tesis doctoral sobre Francisco de Vitoria (relacionada íntimamente con este caso, aunque no mencionada en el libro que reseñamos) fue publicada en 1992<sup>2</sup>. De alguna manera su tesis se puede considerar el contrapunto oportuno a esta obra, puesto que representa formalmente el punto de vista contrario, el de un dominico que lidera la escolástica hispana desde Salamanca y pretende cuestionar la base papal del dominio hispano sobre las Indias, dando entrada en el escenario internacional cristiano a los bárbaros, y dotándoles de derechos naturales cuya legitimidad y naturaleza civil sostiene, aunque expresándose en un estilo inquisitivo de “cuestiones a debatir” dentro de una lección magistral (*relectio*), que posee el mismo campo para la duda que el

---

<sup>1</sup> SEPÚLVEDA, Juan Ginés de: *Diálogo llamado Demócrates*, Madrid, Editorial Tecnos, 2012.

<sup>2</sup> CASTILLA URBANO, Francisco: *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*, Barcelona, Anthropos, 1992.

famoso *dialogus* humanista, donde varios personajes característicos sostienen puntos de vista encontrados. Frente al dualismo estable del diálogo, la *lectio* permitía desarrollar el propio pensamiento a través de sucesivas síntesis y antítesis de las tesis anteriores. Tanto Vitoria como Sepúlveda escribieron varias reelecciones y diálogos en defensa de sus puntos de vista propios, característicos respectivamente del profesor escolástico y del escritor humanista. Ambos autores se formaron fuera de España (en París y en Bolonia, dos de las más viejas universidades europeas) y estarían llamados a incidir luego sobre el ámbito nacional en cargos oficiales de relevancia. La diferencia fundamental es que Sepúlveda terminaría contratado como cronista imperial por Carlos V, y desarrollaría su prolífica labor de escritor entre la corte española de Toledo (también en frecuente sede ambulante) y su tranquila “villa de campo” en Pozoblanco (Los Pedroches, Córdoba), en cierta manera aislado y a contracorriente (siendo algunas de sus obras prohibidas o desautorizadas por la censura oficial); mientras que Vitoria concluiría su vida universitaria en la famosa Salamanca, una generación anterior, rodeado de alumnos que se disputaban sus apuntes de clase, a base de los cuales se publicarían luego sus famosas conferencias, o profesores que se consideraban parte integrante de su innovadora escuela, la llamada Segunda Escolástica.

El mérito personal de Francisco Castilla es haber dedicado una mayor atención al aislado cordobés que al famoso vasco (que tan cerca tenía desde su tesis doctoral y goza de tan unánime favor intelectual en el mundo actual), sin duda por considerarlo más necesitado de una glosa que explicase su pensamiento, rodeado del halo de la censura oficial y, por qué no decirlo, del deshonor de lo políticamente incorrecto. Enfrente de él se alza siempre la figura imponente del otro andaluz universal, Bartolomé de las Casas, que ha opacado a muchos de sus contrincantes, y ha muerto rodeado de una doble fama, nacional e internacional. Nacional, porque no paró de intervenir en la política española del Nuevo Mundo, obteniendo un apoyo extraordinario del estado hispano (interesado en debilitar el peso creciente de una nobleza indiana, dispuesta a la autonomía feudal). Y también internacional, porque su crítica apasionada de los abusos hispanos en Indias fue usada secularmente por la propaganda de los países protestantes como prueba de la ilegitimidad del dominio católico sobre el Nuevo Mundo (empleada incluso en las católicas Francia e Italia), y todavía hoy es usada por su propia orden dominica y por una corriente teológica liberadora para postular un nuevo modo de

relación entre el Tercer Mundo y Occidente. Es lógico pensar que la sensibilidad personal del autor se halla cerca o dentro de estas coordenadas, pero ¿qué originalidad cabría atribuir a sumarse al coro lascasista, usado incluso por la propaganda de los gobiernos peninsulares de finales del siglo XX?

Hay varios objetivos que se propone este libro, cada una de las cuales se cumple de modo diferente. Ante todo, no se tratan las ideas en sí mismas (por su propio interés) sino en relación con su contexto histórico, y usando meticulosamente sus propios términos (las referencias oportunas a la filosofía historicista de Quentin Skinner o Isaiah Berlin lo recuerdan de cuando en cuando). El capítulo inicial de biografía personal, y el segundo sobre el Renacimiento italiano (que se completa con el capítulo 8 sobre el legado romano) contribuyen a ubicar sus primeros escritos y cada una de las fases en que se divide su vida (estancia en Bolonia de 1515 a 1523, servicio papal en Roma bajo Clemente VII de 1523 a 1534; traslado a España en 1537 como cronista real, acompañando a la corte ambulante o regresando a su casa cordobesa por largas temporadas, hasta su muerte en 1573).

Otra meta perseguida es la de no centrar el juicio sobre su famosa obra *Democrates secundus* de 1550, ligada a las dos reuniones de Valladolid frente al Padre Las Casas (agosto de 1550 y abril de 1551), que se cumple ampliamente porque se le dedican capítulos particulares a otras obras (*Exhortación a la guerra* (1529) en el capítulo 3; *Demócrates primero* (1535) en el capítulo 4; *Demócrates segundo* (1550), *Apología* y la *Historia del nuevo mundo*, inéditas, en el capítulo 6; y otro especial sobre el *De la monarquía* (1571) en el capítulo 7).

Tampoco se estudia su obra variada de modo autónomo sino en relación con otros autores con quienes discutió directamente (Erasmus, Lutero, Maquiavelo, Las Casas): se dedica el capítulo 4 a su debate con Erasmus y Lutero, y el capítulo 5 contra Maquiavelo, dejando parte del capítulo 7 para la reunión de Valladolid. Ahora bien, lo que cautiva del amplio argumentario empleado por el autor sobre Sepúlveda no es tanto su propia tesis sobre cada momento o idea ofrecida cuanto la ayuda que nos ofrece para que formemos nuestra propia opinión, a través de continuos estados de la cuestión (a veces en el propio texto, a veces en una de sus 1.317 notas). No solamente muestra hallarse al día en la bibliografía amplia que se le ha dedicado a Sepúlveda recientemente (a través de la nueva edición de sus obras completas, organizadas a partir de la

formación de un equipo y un congreso en su pueblo natal, Pozoblanco, entre 1996 y 2010: 15 tomos y un suplemento epistolar), sino que nos acerca a los entresijos diversos alcanzados por la moderna investigación internacional, no dejando apenas de ofrecer correcciones de detalle a cada una de ellas. Cabe imaginar el patrimonio de lectura y debate acumulado que eso significa.

Sería imposible hacernos eco de este patrimonio, ni siquiera con una mera enumeración temática, pero queremos comentar brevemente varios de los puntos convocados por esta obra de síntesis. Es importante tener en cuenta su larga formación italiana (en Bolonia y en Padua, con la escuela de Pomponazzi) para admirar el nivel de su dominio de la literatura grecolatina (pasaba por uno de los mejores traductores de Aristóteles al latín ciceroniano, para lo cual le contrató Julio de Medici), pero también para comprender su pasión nacionalista. Aparte de los tratados propios elaborados sobre materias controvertidas (sobre la interpretación bíblica de Erasmo, el libre arbitrio y Lutero, el calendario romano en trance de reforma, el divorcio real de Enrique VIII, la clasificación aristotélica de los animales...), se permitió elogiar en latín las gestas del Gran Capitán (*Gonzalus*, 1523, dedicado a su yerno el embajador español ante el Papa), o las del cardenal Gil de Albornoz, fundador del Colegio español de Bolonia (1521). Incitó en 1530 al emperador Carlos V a cambiar el teatro italiano de operaciones militares contra Francia (apoyada por el papa Clemente VII) por el de la Viena asediada por los turcos, y mostró al joven duque de Alba que era compatible para el cristiano la devoción religiosa normal y la actividad militar contra herejes, turcos o rebeldes (materia del primer *Democrates*, publicado en Roma 1535 y traducido en Sevilla 1541, con un índice elaborado por el propio Pedro Mexía).

El espíritu mundano de su propuesta, tal vez insólita en un clérigo y asesor papal como él, aprovechaba al mejor Erasmo para denunciar que no hace falta ser monje para ser piadoso, al mejor Lutero distinguiendo entre los deberes civiles de los soldados y los clericales, y al mejor Maquiavelo para reclamar el valor de la gloria mundana por los servicios valiosos a la comunidad cristiana. Un soldado ilustre podía ser culto, como la juventud noble española educada en latín desde los Reyes Católicos (empezando por el joven Duque de Alba), y podía ser al mismo tiempo piadoso con las propuestas erasmianas del gusto imperial y destacar en sus gestas

militares frente a los turcos o los rebeldes al gobierno legítimo. Bastaba con que se cumplieran las exigencias de la guerra justa, materia tan debatida por los dominicos de Salamanca. A ellas les añadía el humanismo italiano una nueva valoración de los útiles servicios urbanos ofrecidos a su propia república por los magistrados, soldados o comerciantes a cambio de las honras públicas, e incluso de las justas y merecidas remuneraciones económicas. Se trataba de una burguesía enriquecida con el comercio internacional, que proponía un modelo cristiano de *vida activa* muy diferente al triste legado medieval envuelto en guerras e invasiones o aislado del mundo urbano.

A eso tan atractivo respondía el programa renovador de gentes como la familia Medici, rodeada de intelectuales como Petrarca, Bocaccio o Maquiavelo, todos ellos ilustres florentinos. El erudito cordobés, metido en este ambiente, aprovechaba estas propuestas mundanas humanistas para proponer un cristianismo alegre y satisfecho al público hispano, recurriendo a veces al propio Aristóteles, para justificar la seriedad del programa moral (siendo Aristóteles la base del sistema tomista): él podía respaldar esas propuestas secularizantes aprovechando su conocimiento directo del griego. De otra parte, los estoicos Séneca y Cicerón no predicaban otra cosa. Algunos ilustres humanistas como Luis Vives predicaban con la misma libertad la necesidad de una reforma cristiana que se defendiese valientemente de los turcos y los protestantes. Pero Sepúlveda evitaba el pietismo de Erasmo, exigiendo a todo cristiano el mismo grado de pobreza y perfección, o el irredentismo de Lutero, cuestionando una separación absoluta entre iglesia y estado que la monarquía católica del emperador Carlos no podía aceptar como regla general.

No obstante, el influjo de Maquiavelo sobre los pensadores españoles siempre ha encontrado un cierto límite a su secularización y clasicismo, porque la España humanista no salía como Italia de un cisma de Occidente (en que el papa abandonase el país), y no necesitaba reivindicar un pasado romano tanto como mostrar la lealtad y antigüedad de su fe cristiana, interrumpida por varios siglos de ocupación islámica. Así que, aunque el comportamiento de la dinastía Trastámara y el ejemplo reciente del rey católico mostraba un uso interesado y propagandístico del concepto de cruzada (reconocido abiertamente por Maquiavelo), para Sepúlveda valía más su fe y heroísmo militar que su habilidad política.

En su afán probatorio por una versión piadosa de la vida activa, Sepúlveda recurría incluso al Evangelio (Lucas 10:38) para mostrar que la vida contemplativa (la opción perfecta de María, según Jesús) no tenía por qué imponerse a todos, habiendo un espacio mayor para la comunidad en la opción de su hermana Marta (la vida activa, abierta a todos). El Dr. Castilla se extraña de que los humanistas no recurriesen más a este ejemplo bíblico para autorizar su programa ante la comunidad cristiana. No obstante, la seguridad con que Sepúlveda justificaba la legitimidad del poder militar en manos de un príncipe cristiano, apoyado en los argumentos naturalistas por Aristóteles y las propuestas renacentistas, daba pie a muchos paralelismos con Maquiavelo e incluso con Lutero, lo cual hacía sus razonamientos más plausibles ante el público cristiano europeo: el mismo año que se traduce en Sevilla su primer *Democrates*, 1541, se publica en París una selección de sus tratados latinos publicados en Italia.

No es de extrañar que, ante el problema indiano de la conquista (que desde su traslado a España en 1537 se le presenta como inevitable, siendo objeto de varias conferencias magistrales de Vitoria en Salamanca, pero del que no se había ocupado antes) se le ocurriese a Sepúlveda en 1550 proponer la misma lógica cristiana que en 1535 ante el avance del poder otomano, y por eso vuelve a titular su elegante diálogo latino del mismo modo: *Democrates secundus*. Si era legítima la guerra justa contra los turcos, y compatible con los deberes religiosos de un cristiano, ¿por qué había de cuestionarse cristianamente la guerra que se sostenía en las Antillas, México y el Perú contra sociedades idólatras, que no solo eran bárbaras por su desconocimiento de la escritura y la religión revelada en la Biblia desde antiguo (cosa compartida por los cristianos con los creyentes islámicos y protestantes), sino que se permitían tener sociedades sin reyes estables y recurrían a los sacrificios humanos, e incluso al horrendo canibalismo? ¿Cómo era posible que se cuestionara ante el rey la justicia de esa guerra cristiana, en la propia España, habiendo el papa mismo autorizado la legitimidad del dominio hispano para evangelizar esas tierras, y compensar así la pérdida de cristianos en Europa (por culpa de los turcos, de los luteranos, de los anglicanos)?

El Dr. Castilla se esfuerza en mostrarnos el fácil acceso de Sepúlveda a la información indiana en la corte española, así como el uso de fuentes más o menos

conocidas del público (de Fernández de Oviedo para las Antillas, así como del propio Cortés y de Gómara para México, quien incluso se remitía en su propia obra histórica a Sepúlveda para referirse al debate jurídico, que ponía en latín su propia crónica asimismo tras una estancia italiana y en Bolonia, y que finalmente sufriría la misma censura de la corte), pero es evidente que se trataba de una materia nueva para el cronista, y lejana espacialmente. Aunque resulte paradójico, puede decirse que el tema indiano, que ha terminado por identificarlo intelectualmente, era al que menos tiempo pudo dedicarle y el que más lejano le quedaba: no solo no había visitado ni de lejos el territorio indiano, sino que se nota su falta de noticias de primera mano (nunca habla de casos concretos ni de sociedades específicas). El propio Gómara (que será acusado por Bernal Díaz y el inca Garcilaso de no conocer el territorio) dispuso de informantes directos y se tomó en serio tanto la acción militar como a cada uno de los bandos enfrentados, distinguiendo geográfica y etnográficamente las acciones que narra. No solo culminó sus historias (del emperador Carlos y de los Barbarrojas, de México y del Perú) sino que las puso en cotejo unas con otras.

Era evidente su inferioridad de condiciones informativas sobre el Nuevo Mundo por comparación con el dominico Las Casas, que había vivido en las Indias desde joven, y había tenido una experiencia como colono, al mismo tiempo que de clérigo y de fraile. Por otro lado, pertenecía a una orden que no solo tenía acceso a la enseñanza universitaria y al poder inquisitorial, sino que había extendido su acción sobre todo el Orbe Novo, y casi no tenía que recurrir a informantes extraños para hacer su historia. Para colmo de males para nuestro humanista, su crítica sistemática a la conquista había encontrado eco en la administración imperial, que temía ver reproducida en las lejanas Indias una nueva clase señorial que le disputaba seriamente su autoridad política.

Lleva razón el Dr. Castilla en oponer la obra histórica de Sepúlveda a la filosófica (a lo que dedica el capítulo 10), aunque se trate de un constructo indisociable (como toda obra humana), porque nuestro erudito cordobés tenía preferencia por el mundo filosófico, y en especial por las traducciones de la obra aristotélica: se quejaba con frecuencia de tener que seguir a la corte como cronista, y de tener que mostrar su imparcialidad en asuntos históricos (y más en temas bélicos, tan enconados, que Gómara conocía amargamente). Varias veces expresó su misión oficial de “poner por escrito las hazañas suyas [del emperador] y de los españoles llevadas a cabo en nuestro

tiempo” (p. 273), lo que conllevaba múltiples compromisos con el rey y sus súbditos de Ultramar. La reiteración de este doble sujeto histórico queda marcada en varias citas de las páginas 273 a 279, hasta hacerse significativas de su conflicto con su patrono regio, quien termina prohibiendo su obra doctrinal sobre la conquista (*Democrates secundus*, que queda inédita, e incluso también su glosa, la *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, cuya edición romana es prohibida en España).

Si era complicado mostrar el lado heroico de estos dos actores (el rey y los españoles), más lo era tratar la vida cotidiana de una sociedad como la indiana, y especialmente de unas sociedades regidas por otras coordenadas culturales. Sepúlveda esboza una distinción entre las sociedades sin reyes o antillanas y con reyes o mexicanas (no se ocupa nunca del Perú), pero no logra poner en valor ninguna de estas civilizaciones por causa de la ausencia de escritura (cosa dudosa entre mexicanos, que disponían de jeroglifos) y de los famosos sacrificios humanos. Ni él ni Las Casas logran verdaderamente distinguir grados de barbarie (el resumen de Domingo de Soto sobre la primera discusión de Valladolid solo alude a “maneras” cristianas de referirse a los bárbaros, no de tipos diferentes), y en eso están de acuerdo: porque para el primero no existen los bárbaros como tales (serían una contradicción con la obra divina; solo son llamados así por los cristianos, y podría aplicárseles a ellos mismos desde el otro lado), y para el segundo todos los americanos son bárbaros, y prácticamente todos los hombres fuera de la tradición grecolatina.

Como echa de menos el Dr. Castilla, a Sepúlveda no se le puede aplicar la predicción relativista del humanismo renacentista, sugerida por los trabajos del arqueólogo incaista John H. Rowe, seguida luego por los profesores John Elliott y Anthony Pagden. Porque los humanistas italianos Petrarca o Biondo Flavio sí habían visto en la cultura grecolatina la prueba de que no solo los cristianos eran sabios y morales sino que había otros pueblos incluso más refinados y, por ese camino, pudieron reconocer en otras culturas la excelencia cultural. Para Sepúlveda, la cultura grecolatina era vista ante todo como el patrimonio del que partían los españoles (que habían aportado emperadores, filósofos y soldados valientes a este universo romano), los cuales ahora estaban en disposición de repetir esa contribución nacional, incluso sobre los propios italianos. Por eso no podía reconocer los signos de barbarie actuales que los italianos apreciaban en España, o incluso era inimaginable para él que, en el pasado



clásico, los numantinos fueran considerados bárbaros a quienes los civilizados romanos podían imponer su cultura. Desde esta posición nacionalista, suscitada por la rivalidad letrada italiana, era difícil conceder un estatuto civilizado a las nuevas culturas del Nuevo Mundo. El Dr. Castilla ha hecho bastante con subrayar su lado positivo (latinismo, helenismo, laicismo, pacifismo y vitalismo cristiano), pero el relativismo cultural topa con dificultades varias en este notable humanista temprano.