

## La libertad del indio en el *Democrates alter* y sus fuentes

JAIME GONZÁLEZ RODRÍGUEZ  
Catedrático de Historia

Seguramente para muchos Sepúlveda sigue siendo un sórdido esclavista del que conviene no hablar mucho. Pero basta leer el *Democrates alter* para convencerse de que Sepúlveda defendió escrupulosamente la libertad del indio, a quien aconseja tratar como a un criado<sup>1</sup> mientras la acción civilizadora de los españoles sigue dando sus frutos<sup>2</sup>, en espera de que sea aconsejable un mejor trato<sup>3</sup>. Esta concepción optimista de la naturaleza del indio responde a una de las características esenciales del Humanismo cristiano<sup>4</sup> y se basa en una convicción acerca de la vocación universal a la santidad, muy cercana, incluso en su formulación, a la de Las Casas<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> «Quosdam enim videre ... servos qui ad civilem non modo libere sunt, sed habentur etiam nobilissimi» (*Demócrates segundo*, Madrid, 1951, p. 87). «In domo magna filii sunt, et servi seu mancipia, et utriusque interiecti ministri conditionis liberæ» (*op. cit.*, p. 120). «Non modo iniustum esse, sed etiam ad diuturnitatem inutile et periculosum barbaros istos ut mancipia tractare» (*op. cit.*, p. 122).

<sup>2</sup> «Erant, certe, antequam in Christianorum ditionem redigerent omnes moribus, plerisque etiam natura barbari» (*Apologia*).

<sup>3</sup> «Nam temporis progressu cum iidem fuerint humaniores facti, ... liberius erunt liberiusque tractandi» (*Demócrates segundo*, Madrid, 1951, p. 120).

<sup>4</sup> Francis Hermans, *Histoire doctrinale de l'Humanisme chrétien*, París, 1948.

<sup>5</sup> «Ut inquit Comentator in 3 *De anima* his verbis: error intellectivus et falsa opinio ita se habent in cognitionibus sicut monstruum in natura corporali» (*Apologia*). En el *Democrates*, sin embargo (lib. II, XXXIV), había expresado una opinión más pesimista, en el contexto del determi-

Para quienes, sin haber leído a Sepúlveda, siguen repitiendo que era un aristotélico estricto convendrá recordar, con Truyol Serra<sup>6</sup>, que, por un lado, Aristóteles no admitía capacidad de superación en el esclavo y que, además, no admitía ningún tipo de responsabilidad en el amo («despotes») respecto del esclavo, mientras que para Sepúlveda los encomenderos habían de ser bien seleccionados entre los españoles rectos<sup>7</sup> para ocuparse de la evangelización del indio, que era lo que justificaba la encomienda y responsabilizaba a la Corona española del cumplimiento de estos deberes y de los desmanes que pudieran cometerse por no ejercer la debida vigilancia sobre la encomienda<sup>8</sup>. Añadimos nosotros que Sepúlveda rechazaba la esclavitud legal, fruto de la guerra, porque el derecho debía ser fruto de la benevolencia y no de la fuerza<sup>9</sup>.

En cuanto a lo que podríamos llamar el aristocratismo natural sepulvedano, es una característica general del Humanismo; puede hallarse casi con las mismas palabras en Erasmo, por ejemplo<sup>10</sup> y, desde luego, procede también de una fidelidad mucho mayor al pensamiento de Aristóteles, de la que podían tener un Las Casas o los discípulos de Vitoria, como Melchor Cano<sup>11</sup>.

---

nismo geográfico: «Nam cum virtus naturalis abest, vel opposito malo est natura depravata, quod utinam in paucis eveniret, difficile factu est veram virtutem ingenerari».

<sup>6</sup> «Sepúlveda en la discusión doctrinal sobre la conquista de América por los españoles», en *Juan Ginés de Sepúlveda y su Crónica Indiana*, Valladolid, 1976, pp. 17-25.

<sup>7</sup> «Itaque non abhorret, nec a iustitia nec a religione christianorum quibusdam per oppida vel pagos viros probos Hispanos iustos et prudentes praeficere» (*Demócrates segundo*, Madrid, 1951, p. 122).

<sup>8</sup> «Ad principes recidere docebas ... nisi summa ope ... provideant ne talia scelera ab iniustis hominibus admittantur» (*op. cit.*, p. 85).

<sup>9</sup> *Politicorum*, lib. I, cap. IV: «Fieri potest ... ut victor in bellica virtute hoc est fortitudine praestet ac superet, et multis ac potioribus superetur, ut iustitia, humanitate et prudentia, quae virtutes potiores sunt et magis imperio dignae», y aboga a continuación a la posibilidad, a la que alude casi con las mismas palabras en el *Demócrates alter*, de que los indios se sometan voluntariamente a los españoles: «Aut homo hebes ac natura servus, salutis causa se subiicit prudentiori et natura domino ad servientum, ipso populorum hominumque benevolentia ius facere videtur.»

<sup>10</sup> P. Mesnard, *Essai sur le libre arbitre*, París, 1945, IV, 16, p. 176: «D'autres ont l'esprit si hébété qu'on les distingue à peine des animaux et que certains dépassent même les bêtes en bêtise.»

<sup>11</sup> «Cum ego ad meam sententiam lege naturali confirmatam Aristotelis doctrinam protulissem, auctorem ipse, tamquam adulatorem Alexandri, et impurum hominem rejecisti» (*Opera*, Madrid, 1780, III, 45, carta a

No extrañará, por otra parte, la defensa escrupulosa de la libertad del indio en el *Democrates alter*, si se tiene en cuenta que la libertad, en lo que tiene de valoración del ser humano individual, es una de las obsesiones del Renacimiento y que Sepúlveda tuvo la inmensa suerte de respirarla en la Italia que tanto añoraba un Erasmo como patria de la libertad intelectual y, además, en los mejores años de esa Italia, es decir, hasta 1530 aproximadamente, ya que después del Saco de Roma y con la subida al solio pontificio de Paulo III comenzaron a soplar en Italia nuevos aires, los contrarreformistas, aires de intransigencia y enfrentamiento<sup>12</sup>.

Para quien conozca, además, la trayectoria personal de Sepúlveda, es evidente que la libertad es una de las obsesiones de su vida, sobre todo desde que comenzó a tener problemas para publicar su *Democrates alter*. En las cartas a sus amigos de esos años se quejaba del contraste entre las dificultades con la España frailuna y la libertad intelectual de que había disfrutado en Italia; en la carta LXXV, del libro V del *Epistolario*<sup>13</sup>, hace un maravilloso canto a lo que para él era la libertad individual y por la que había luchado denodadamente frente a las universidades de Salamanca y Alcalá, empecinadas contra él por el talento negociador de su enemigo Las Casas.

Pero es que, además, Sepúlveda escribió en 1526 el *De facto et libero arbitrio*, contra Lutero y Erasmo y por evidente influjo de su patrono Alberto Uío<sup>14</sup>, donde defiende brillantemente la libertad como cualidad inherente al ser humano, frontal y, quizá, conscientemente enfrentado al determinismo de su maestro Pomponazzi.

Desde luego, si Sepúlveda se decide en 1526 a escribir sobre el controvertido tema, clave en el ambiente humanista de su época, de la libertad, es porque el *De libero arbitrio*, de Erasmo (1523),

---

Melchor Cano). Véase que también en la corte de Alberto se respiraba este aprecio a Aristóteles: «Tantumque abest Aristoteles a blasphemia, quantum tu ab eius doctrina» (*In locos elucubrationum*, 1531, l. X, CLXXIV v.).

<sup>12</sup> Delio Cantimori, *Humanismo y religiones en el Renacimiento*, Barcelona, 1984, p. 158.

<sup>13</sup> Colonia, 1602, p. 92.

<sup>14</sup> «Qui liberum arbitrium tollit, omniaque necessario evenire contendit, is hominem a proprio statu abigit, et non esse brutum decernit, cum ut bellua tamen feratur non agat» (*Responsio paraenetica*, París, 1531, f. XLV).

le ha parecido «modestius, ne dicam parcius et timidius»<sup>15</sup> y quiere arremeter pluma en ristre contra el *De servo arbitrio*, de Lutero (1525), que le parece la obra capital del hereje alemán<sup>16</sup>.

Pero para colocar el *De fato et libero arbitrio* en su verdadero contexto doctrinal quizá sea necesario comenzar recordando a quien era el verdadero émulo de Aristóteles en la interpretación de las leyes de la naturaleza. Tomás de Aquino<sup>17</sup>. La posición del Angélico es esencialmente un intento, típicamente medieval para Trinkaus, de compaginar la libertad humana, entendida como participación del ser racional en el gobierno divino del mundo, con la predestinación; el hombre tiene el poder de deliberar, de distinguir entre el bien y el mal, y su capacidad de elegir no se ve anulada por el influjo de las pasiones. Ni el hado ni la gracia misma pueden anular en el hombre la capacidad de decisión.

Guillermo de Ockham, en cambio, rompió con la postura tomista. Considera que el «habitus» anula la libertad y que la salvación humana no depende del hombre, sino de Dios. No pueden coexistir naturaleza y libertad. Esta sirve para la vida civil, pero no tiene eficacia para la salvación.

Petrarca se había ocupado esencialmente de la capacidad del hombre para sustraerse a las dificultades planteadas por la vida social de cara al cumplimiento de los deberes religiosos. Sólo Dios puede proporcionar ayuda para ello. Raramente la razón es capaz de vencer la inclinación ciega hacia los bienes materiales.

En la segunda mitad del Quattrocento apareció el neoplatonismo con aquella fe en la grandeza del hombre que, a los ojos de los especialistas, ha caracterizado al Humanismo en general. Pero Marsilio Ficino, por ejemplo, que participaba de esa fe en el hombre como microcosmo, debía de admitir, no obstante, que era necesario aislarse de las preocupaciones terrenas para atender a las divinas. No hay en Ficino el sentido de dominación y control del Universo y, en particular, del mundo económico y social que le han atribuido algunos especialistas.

Lorenzo Valla, en su *De libero arbitrio* (hacia 1440), negaba la posibilidad de colaboración de la Filosofía con la Teología para explicar la relación existente entre libre arbitrio y predestinación.

<sup>15</sup> «De fato et libero arbitrio», en *Opera*, Colonia, 1602, lib. I, p. 537.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 545.

<sup>17</sup> Ch. Trinkaus, «The problem of free will in the Renaissance and the Reformation», *Journal of the History of the Ideas*, X, 1949, pp. 51-52.

Además, la forma de ser innata de la persona podía determinar, según él, la conducta moral. No en vano Lorenzo Valla fue considerado por Lutero como una de sus fuentes principales<sup>18</sup>.

Pomponazzi en su *De fato* (1522), ocasionado por la lectura de una reciente traducción al latín de los comentarios de Alejandro de Afrodisia<sup>19</sup>, manifiesta el mismo divorcio que Valla entre razón y fe. A pesar de su afiliación general al alejandrismo, defiende en esta obra la doctrina estoica, que manifiesta parecerle más razonable que la católica; pero en casos de conflicto entre razón y fe dice que se debe acatar la doctrina de la Iglesia. El hado lo gobierna todo, y esto explica por qué hay hombres buenos y malos, ovejas y lobos. Siempre ha sido así y así seguirá siendo porque bajo el sol todo es corrupción. La Tierra es sólo un montón de estiércol que nadie puede cambiar. La armonía sólo reside en el equilibrio entre el bien y el mal que se da en el conjunto del cosmos. En su intento de atenerse a la verdad revelada cuando, como en este caso, hay conflicto entre razón y fe, propone, para salvar la compatibilidad entre libertad y predestinación, se considere la voluntad divina como una ley universal que garantiza la libertad del humano albedrío y no como principio determinante en cada caso de las acciones del hombre.

Dos años después de la aparición del libro de Pomponazzi escribe Erasmo su *De libero arbitrio*<sup>20</sup>, según Mesnard, el manifiesto capital del Humanismo cristiano, en el que expone la doctrina tomista clásica de la Iglesia católica frente a la postura maniquea de Lutero, que ve el mundo y la historia como el campo de batalla en que se enfrentan dos principios igualmente poderosos, el bien y el mal. Ante la postura, también radical del reformador alemán acerca de la invalidez absoluta del concurso humano para el negocio de la salvación y que, según él, de lo contrario la gracia sería completamente inútil, Erasmo sostiene que no se debe negar al hombre la capacidad de provocar en su favor la misericordia divina<sup>21</sup>. Dada la dimensión histórica del problema

---

<sup>18</sup> Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo e Teologia*, Firenze, 1972.

<sup>19</sup> P. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, t. IV, N. York, 1967, p. 393.

<sup>20</sup> P. Mesnard, *Essai sur le libre arbitre*, Paris, 1945.

<sup>21</sup> *Ibid.*, III c 12, p. 156: «L'on n'a pas tort d'attribuer quelque chose à l'homme, bien qu'il reporte toutes ses oeuvres à Dieu comme à leur auteur».

de la libertad en el Humanismo<sup>22</sup>, la postura erasmiana equivalía a reconocer en todo hombre la capacidad de progresar<sup>23</sup>. Este universalismo campea en todo el texto erasmiano: todos los hombres tienen capacidad para prepararse para la gracia; la ley natural está grabada en todos los espíritus. Afirma también la presencia en el espíritu humano de ciertos principios morales que les permiten perseguir el bien. De los cuatro tipos de gracia contemplados por Erasmo, los dos primeros, el influjo natural y la gracia cooperante, opina que Dios no se los niega a nadie. Pero este optimismo radical acerca de las posibilidades de la naturaleza humana no le impide a Erasmo afirmar las grandes diferencias que se dan entre unos y otros hombres: aquí respinga el aristocratismo natural de Erasmo, corriente entre los humanistas, y su desprecio por la masa inculta y sórdida. Ya hemos señalado que ese optimismo radical acerca de la naturaleza humana es el principio básico del Humanismo cristiano y se halla, como veremos, igualmente en Sepúlveda<sup>24</sup>.

Al año siguiente de la publicación del libro de Erasmo, impregnado de «civilitas», apareció (1525) el *De servo arbitrio*, de Lutero. En él el reformador alemán expone de forma definitiva su mística de la negación de todo valor a la actividad humana. Sólo Dios es libre y conoce y quiere todas nuestras acciones. Si Él no interviniese con su gracia, Satanás gobernaría el mundo y al hombre, que sólo son pecado: desprecio absoluto, pues, para la naturaleza humana, totalmente incompatible con el espíritu del Humanismo<sup>25</sup>.

En cuanto a Sepúlveda, lo primero que llama la atención en su *De fato et libero arbitrio* es el propósito de usar en su argumentación los testimonios sacados de los autores paganos, hacien-

<sup>22</sup> En 18, p. 347.

<sup>23</sup> «Mais in n'en manque pas qui, en considération de l'immense bonté de Dieu, affirment qu'aves des dons semblables, l'homme peut progresser, se préparer à la grâce et provoquer en sa faveur la miséricorde divine; d'autres, toutefois, nient que cela se puisse faire sans une grâce particulière. Cette grâce, parce qu'elle est commune à tous les hommes, ne reçoit pas le nom de grâce, encore qu'elle le mérite réellement, de même que les miracles opérés par Dieu chaque jour plus grals que s'il guérissait un luyreux ou s'il délivrait un possédé, et cependant on ne les appelle pas des miracles parce qu'ils sont chaque jour offerts à tous les hommes», en 20, II a 11, p. 101.

<sup>24</sup> En 4, pp. 235 y 330.

<sup>25</sup> A. Renaudet, *Erasme et l'Italie*, Genève, 1954, p. 376. C. Boyer, *Lutero y su doctrina*, Barcelona, 1973, pp. 94-106.

do caso omiso de las reglas de juego establecidas por Lutero: no aceptar más testimonio que la Escritura. Este último había sido también el propósito de Erasmo en el *De libero arbitrio*, pero que rechazó claramente en el *Hyperaspistes*, como ha señalado Polman<sup>26</sup>. Según este mismo autor, Lutero, cuya cultura clásica era bastante limitada, no aceptaba ningún argumento histórico: la «historia historiarum» era para él el símbolo de los Apóstoles; rechazaba, asimismo, el argumento, frecuentemente utilizado por los humanistas, del consentimiento universal («consensus omnium»), argumento que campea continuamente en las páginas del *Hyperaspistes* y que veremos luego está muy presente en el *De fato et libero arbitrio*. De todos modos, la opinión de Sepúlveda, como otras en la línea de presumir segundas intenciones en Lutero, era que la causa de las desviaciones doctrinales del alemán no era el intentar ajustarse sólo a la Biblia, sino el seguir veladamente a los filósofos paganos. Y es curioso que ésta haya sido la imagen de Lutero que ha llegado al público en general: la de quien se metió al convento con los libros de la literatura pagana debajo del brazo; en cambio, la opinión de Erasmo y de la crítica moderna es que Lutero minusvaloraba la cultura clásica.

Pues bien, si Sepúlveda rechaza el exclusivismo escriturístico en la argumentación teológica, ¿cuáles son los nuevos elementos de juicio que aporta? Está presente en todo el libro la importancia dada a lo que pudiéramos llamar la experiencia vital («usu rerum»); aquí puede olfatearse una de las influencias más claras de su maestro Pomponazzi<sup>27</sup>, quien insistía en la índole encarnada del espíritu humano y acusaba a los escolásticos de no haberse tomado en serio la teoría de que el alma es la forma del cuerpo y, por tanto, nada puede conocer sin el cuerpo y tampoco

<sup>26</sup> *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIIe. siècle*, Gembloux, 1932, p. 368. El texto completo del título del tratado sepulvedano, según la edición de Colonia, dice así: «I. o. Genesii Sepulvedae Cordubensis Artium et Theologiae doctoris *De fato et libero arbitrio* libri tres: quo in opere dogma nefarium Martini Lutheri conclarum actionum eventorumque necessitate tem naturalibus, taum theologis rationibus doctissime ac elegantissime confutatur».

<sup>27</sup> «La sua aspirazione intensa continuamente si rivolge a porre la libertà come l'unica fautrice delle azioni umane, ma unicamente dedotta dalla speranza intima, la quale gli addita non solo le manchevolezze del concetto di provvidenza, ma anche quella cosiddetta predestinazione, la cui teoria S. Tommaso aveva sistemato con concetti sottili ma per nulla persuasivi» (Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, v. II, Firenze, 2.ª ed., 1961, p. 335).

puede tener existencia separada. De aquí que aflore constantemente en el libro la afirmación de que el hombre es consciente por experiencia propia de que posee la capacidad de deliberar («vis consultandi»)<sup>28</sup>.

El segundo testimonio importante para Sepúlveda es el consentimiento universal («consensus omnium»)<sup>29</sup>. Para el humanista cordobés es imposible que todos los hombres sean locos («dementes omnes mortales») u hombrecillos («homunculi»)<sup>30</sup>. Por tanto, lo que es sostenido por la mayoría puede considerarse expresión de la ley natural, y lo que proporciona al filósofo el marchamo de auténtico es el ajustarse al sentido común, diferenciándole de lo que no es verdadera filosofía sino sutilezas y cavilaciones sin ningún valor. Cuando se ajusta a estos requisitos, el testimonio de la Filosofía es indispensable para la recta interpretación de la Escritura<sup>31</sup>. Y entre los testimonios de la sana Filosofía aducidos por Sepúlveda destaca, además de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia<sup>32</sup>. El hecho no es sorprendente si se tiene en cuenta que ya en 1523 tenía Sepúlveda adelantada la traducción de los comentarios griegos de Alejandro a la *Metafísica* de Aristóteles, traducción que saldría a la luz pública en febrero de 1527. El encargo de la traducción había procedido del cardenal Giulio de Medici, pero el maestro de Sepúlveda, Pomponazzi, también tenía simpatía por Alejandro: su postura acerca de la inmortalidad del alma era cercana a la del comentarista griego. Es seguro, sin embargo, que las razones que acercaban a Pomponazzi a Alejandro no servían para nuestro ortodoxo humanista ni, es de esperar, para el futuro Clemente VII. Entonces ¿dónde está la coincidencia de Sepúlveda con Alejandro en el tema

<sup>28</sup> *De fato et libero arbitrio*, I. III, en <sup>15</sup>, p. 593.

<sup>29</sup> *Ibid.*, I. I, p. 548, I. III, p. 580.

<sup>30</sup> *Ibid.*, I. III, p. 580.

<sup>31</sup> «Quamobrem nequaquam assentior illis, qui contendunt hoc studium bonarum litterarum opportunius esse ad veram theologiam assequendam studio disciplinarum solidiorum, sine quibus constat mysteria plurima in sacris litteris contenta, nullo pacto capi posse: defendi autem multo etiam minus, si impugnentur ad haereticum quopiam aut a religionis contemptore» (Alberto Pío, *Responsio paraenetica*, Paris, 1531, f. XV). Traemos aquí el parecer del gran mecenas de Sepúlveda porque consideramos que la coincidencia de ambos en muchos puntos de vista era total, aunque está por estudiar.

<sup>32</sup> «Quia in parte, Aristotelem sequemur, eiusque diligentissimum et gravissimum interpretem Aphorisiensem Alexandrum» (*De fato et libero arbitrio*, en <sup>15</sup>, lib. I, p. 546).



de la libertad? La huella es clara en la vertiente política del tema, aparentemente teológico. Como Saitta ha señalado<sup>33</sup>, en Alejandro está la idea de que quienes destruyen la libertad se ven forzados a destruir la vida humana, es decir, la sociedad con sus instituciones políticas y religiosas, pero, sobre todo, a negar el concepto de virtud y de Providencia. Pues bien, esta misma conciencia de la vertiente civil del tema de la libertad campea en el tratadito sepulvedano<sup>34</sup>. Tiene razón O'Gorman al resaltar en Sepúlveda la vertiente política del pensamiento<sup>35</sup>. Ahora bien, interesa recoger la coletilla añadida por Sepúlveda acerca de los límites de su fidelidad al heterodoxo comentarista griego: «Non quidem ut interpretes, sed ut illorum ex fontibus haurientes»<sup>36</sup>. En definitiva, es la doctrina sacada del *De doctrina christiana* agustiniano: muchas cosas había en Alejandro que el ortodoxo Sepúlveda no podía aceptar: había que aprovechar sólo aquello que pudiera servir a los fines de la fe. Aquí estaba el límite de la fidelidad al pensamiento pagano. A esta misma posición agustiniana, según Ch. Béné<sup>37</sup>, derivó en sus últimos años Erasmo en una fase que alguien ha apodado de antihumanista.

Hay otro aspecto, fundamental para nosotros por su vertiente americanista, en el libro que estamos comentando<sup>38</sup>: una concepción optimista de la naturaleza humana, una visión de la misma abierta a las nupcias entre la naturaleza y la gracia que contrasta vivamente con el pesimismo de Lutero cuando éste afirma:

---

<sup>33</sup> En 27, p. 324: «Coloro che la distruggono son costretti a confundere e distruggere la vita umana, che è quanto dire la società con suoi istituti politici e religiosi, ma principalmente negare il concetto stesso di virtù, di provvidenza, etc.».

<sup>34</sup> «Quod tu dum pernegas Erasmo, omnem prorsus voluntatis humanae tollis facultatem, haec enim civilis quaestio esset, et quae sine discrimine inter pios et catholicae fidei assertores posset agitari» (*De fato et libero arbitrio*, lib. III, en 15, p. 575).

<sup>35</sup> «Estudio preliminar» a la edición de la *Apologética Historia Sumaria*, México, 1967, p. LXXVIII: «El lenguaje de Las Casas fue el del aristotelismo escolástico puesto al servicio de los intereses universalistas de la comunidad cristiana, mientras que el de Sepúlveda fue el del aristotelismo renacentista puesto al servicio de los intereses políticos del nacionalismo español».

<sup>36</sup> *De fato et libero arbitrio*, lib. I, en 15, p. 546.

<sup>37</sup> Ch. Béné, *Erasmus et Saint Augustin*, Genève, 1969, p. 153.

<sup>38</sup> En 4, p. 330: «El principio básico del humanismo cristiano, a saber, que la naturaleza humana no está corrompida, sino que requiere, para florecer, la savia vitalizadora de la gracia».

«omnes homines in tenebris et peccatis versari»<sup>39</sup>. En Sepúlveda, en cambio, está la afirmación de que en todos los hombres existe la libertad como algo inherente a la naturaleza humana, a la racionalidad, semilla de Dios en el hombre: «Si neget hominem animal esse rationis particeps, hoc est dicat hominem non esse hominem»<sup>40</sup>. La afirmación de la libertad incluye, pues, la afirmación de la afirmación de la naturaleza humana sin distinción de raza ni nación<sup>41</sup>. Hay, por tanto, en el pensamiento de Sepúlveda desde esos años un universalismo de base que, por lo que se refiere a la racionalidad, es aristotélico, pero que se refuerza con la concepción cristiana de la razón como semilla divina.

Ese universalismo coexiste en nuestro filósofo con una aguda percepción de las diferencias entre los hombres, no menos aristotélica de raíz, basada en una concepción jerárquica e intensiva del ser y que está también, entre otros, muy presente en Pomponazzi<sup>42</sup>. Creemos, no obstante, que no hay que darle demasiada importancia a esta afirmación de las diferencias entre los hombres, ni mucho menos interpretarla como indicio de racismo, ya que en un autor tan poco sospechoso de aristotelismo como Erasmo, ya lo hemos apuntado, pueden encontrarse afirmaciones tan rotundas de la desigualdad como las que se encuentran en Pomponazzi y en Sepúlveda<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> *De fato et libero arbitrio* lib. III, en <sup>15</sup>, p. 587.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 580.

<sup>41</sup> «Postremo Deum et naturam a quibus frustra nihil effici constat, nequicquam hominibus tribuisse vim consultandi, quam si quis a natura mortalium auferat, is ego non video quomodo possit humanitatem relinquere» (*ibi.*, p. 591). «Esse hominem nihil aliud est quam agendi principium in se ad hunc modum obzinerere» (*ibid.*).

<sup>42</sup> *Opera*, Basilea, 1567, p. 26: «Aliquos videmus ut deos, aliquos ut bestias, aliquos vero homines tanquam inanimatos», cit. por nosotros en «J. Ginés de Sepúlveda, ¿antihumanista?», *Revista de Indias*, XLI, 1981, número 163-164, p. 267, n. 11.

<sup>43</sup> O'Gorman (en <sup>35</sup>) ha dado mucha importancia a este tema de la diferencia de postura de Sepúlveda frente al universalismo lascasiano: según él, si la racionalidad es lo definitorio del hombre, no puede darse en grados más que en cuanto al ejercicio de la facultad del entendimiento (p. LXVIII) y no en el acto ni en la potencia (p. LXVII). En una nota nuestra de la *Revista de Indias* (núm. 155-158, 1979, pp. 329-336) hemos insistido en la fuente ciceroniana, de raíz estoica, utilizada por el dominico en el magnífico prólogo de la *Historia de las Indias* y en varios pasajes de otras obras. V. también nuestra obra *La idea de Roma en la historiografía indiana (1492-1550)*, Madrid, 1981, p. 72. Para Sepúlveda estaba claro, al menos cuando escribió el *De fato et libero arbitrio*, que había una identidad ontológica completa entre todos los hombres: «Virtus propriae

Intimamente relacionado con el tema de la libertad está el de las artes liberales en cuanto liberadores: la preocupación pedagógica del humanista que achaca la desviación doctrinal de Lutero al abandono de una educación verdaderamente liberal. Pero ¿a qué se refiere Sepúlveda cuando habla insistentemente de las personas «liberaliter educatis»?<sup>44</sup> Ya en el *Gonsalus* había relacionado la educación liberal con la ambición de la gloria en cuanto premio de la virtud. Pero en otra parte del citado libro la expresión «liberiores vita» se emplea como afirmación de una espiritualidad secular frente a la reivindicación de la vida conventual de ser el único modelo de la vida cristiana<sup>45</sup>. Ambas acepciones tienen, como se sabe, un gran eco en la época de Sepúlveda. La primera, que asocia la educación liberal con el estímulo de la verdadera gloria, la ha detectado Saitta en Vergerio, entre otros<sup>46</sup>. La segunda acepción, que reivindica una espiritualidad secular («liberiores vita»), frente a quienes colocaban en la vida monástica el ideal cristiano, se relaciona en Sepúlveda con la condena de los «tetrici magistri» que declaraban inane toda gloria que no fuese la sempiterna. El texto de Sepúlveda nos recuerda otro de Erasmo en que condena la educación dada por algunos frailes que confundían santidad con rigidez<sup>47</sup>.

Como se ve por todo lo expuesto, estos son los ingredientes principales de la doctrina de Sepúlveda sobre la libertad: la huella de Alejandro de Afrodisia al resaltar la vertiente civil y secu-

---

ciusque naturae perfectio est, nec fieri possit, ut quod imperfectum est, ad perfectionem pervenerit» (*De fato et libero arbitrio*, lib. II, en <sup>15</sup>, página 568).

<sup>44</sup> A. Pagden, *The fall of natural man*, Cambridge, 1982.

<sup>45</sup> *Gonsalus*, Colonia, 1602, pp. 334-335.

<sup>46</sup> «Fra i cinque segni, a cui si riconosce l'ingegno liberale è l'amore della lode e della gloria, per cui sorge una certa generosa invidia e una emulazione non odiosa ... sicchè gli stydi liberali si addicono ai giovani amanti della gloria. Per gli ingegni illiberali non si è altro fine che il lucro e il piacere, come per quelli liberali à la virtù e la gloria». «Sulle orme di Seneca così egli enuncia il concetto della nuova educazione umanistica. Chiamiamo ... liberali gli studi che sono degni d'un uomo libero: per essi o si pratica o si coltiva la virtù e la saggezza; per essi s'indirizza l'anima alle cose più alte. Queste più alte cose sono l'onore, la gloria e la virtù» (en <sup>27</sup>), pp. 65-67).

(47) «Iam et monasteria et fratrum, ita se vocant, collegia, quaestum hinc aucupantur, et in latebris suis erudiunt, rudem actatem, per homines fere parum doctos, seu potius perperam doctos, ut iam donemus illos esse pudicos et cordatos. Hos institutionis genus, utcumque probant illi, me quidem autore nullus id faciet, qui quis cupiet suum puerum liberaliter educatum» (*Omnia opera*, Basilea, 1540, v. I, p. 434).

lar del tema, teológico de suyo; la huella de Pomponazzi en la importancia dada al dato empírico («usu rerum»): la evidencia experimental de la posesión de la «vis consultandi», que echa por tierra todas las objeciones contra la libertad. Pero el elemento que más nos interesa, por su futura vertiente americanista, es el optimismo acerca de la naturaleza humana, propio del humanista cristiano, y el universalismo basado en la racionalidad: todos los hombres son libres ya que negar la libertad es negar la condición humana.