

Formas y contenidos clásicos para un autor renacentista: el  
*Gonsalus seu de appetenda gloria dialogus* de  
Juan Ginés de Sepúlveda<sup>1</sup>

Juan Jesús VALVERDE ABRIL  
*Universidad de Granada*

*Resumen*

En el presente artículo ofrecemos una somera visión de los aspectos más relevantes de la obra de Juan Ginés de Sepúlveda *Gonsalus seu de appetenda gloria dialogus*, con el objeto de comprobar cómo perviven en el Renacimiento formas literarias propias de la Antigüedad clásica, como el diálogo filosófico al modo en que lo cultivó Cicerón, y contenidos que, si bien contextualizados bajo unas nuevas circunstancias políticas, sociales y económicas, arrancan de autores clásicos, como el mismo Aristóteles. Se presenta un resumen de la obra atendiendo a las estructuras funcionales que Carlo Sigonio en su *De dialogo liber* de 1562 acotó y definió para el diálogo filosófico del siglo XVI.

*Abstract*

In this paper we offer a summarized view of the more notable aspects of Juan Ginés de Sepúlveda's *Gonsalus seu de appetenda gloria dialogus*, in order to show how literary forms characteristic of classical Antiquity survived throughout the Renaissance, such as the philosophical dialogue, that had been cultivated by Cicero. Juan Ginés de Sepúlveda's work also exemplifies how the contents of Renaissance literature could be dated back to the classical authors like Aristotle himself, though reflecting new political, social and economic circumstances. We present an extract from the work according to functional structures as recorded and defined for the sixteenth-century philosophical dialogue by Carlo Sigonio in his *De dialogo liber* of 1562.

*Palabras clave:* Humanismo, Sepúlveda, *Gonsalus*.

1. El siguiente trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación financiado por la DGICYT PS93-0164 "Juan Ginés de Sepúlveda: obras completas, edición, traducción y estudio".

A nadie pasa ya desapercibido el relieve que alcanzó Juan Ginés de Sepúlveda en los círculos intelectuales de la Europa del Quinientos. Prueba de ello son las numerosas polémicas en las que se vio envuelto; a todas las cuales subyace la defensa de intereses patrióticos y de la más estricta ortodoxia religiosa: polemizó con Lutero acerca de la predestinación en el *De fato*, con Erasmo en defensa de su amigo y protector en Italia Alberto Pío en la *Antapologia*, polemizó contra la escisión anglicana en el *De ritu nuptiarum et dispensatione*, con Bartolomé de las Casas sobre la conquista española de América en el *Democrates*, en el *Democrates alter* y en algunas otras obras. Y conocidas son desde luego sus obras historiográficas *De rebus gestis Caroli V*, *De rebus gestis Philippi II*, *De rebus Hispanorum gestis ad nouum orbem Mexicumque*, así como sus traducciones de filósofos griegos. Tal es la fama que han generado estas obras, que algunas otras han quedado ensombrecidas, como el *Gonsalus seu de appetenda gloria dialogus*, del que apenas existen monografías dedicadas a su estudio<sup>2</sup>. Con las ideas que aquí presentamos intentaremos subsanar el vacío existente.

Y no es ésta una obra que carezca de interés.

Su primera edición data del 19 de agosto de 1523 realizada en Roma por el maestro impresor Marcelo Silber. Fue editada de nuevo con correcciones y adiciones del autor en un volumen titulado *Ioannis Genesisii Sepuluedae opera nuper ab eo recognita*, impreso por Simón Colines en París en el año de 1541 y que aglutinaba todas las obras originales de Sepúlveda publicadas hasta la fecha. Igualmente fue incluida en el volumen que en 1602 apareció en Colonia *in officina Birkmanica sumptibus Arnoldi Milii*. El texto de esta edición sigue como modelo el texto de la edición de París. Fue editada por última vez en 1780 en Madrid dentro de las *Opera omnia cum edita tum inedita*, que bajo patrocinio regio llevó a cabo la Real Academia de la Historia. Los encargados de la edición presentaron un texto del *Gonsalus* depurado de cuantas erratas creyeron encontrar en la copia maestra que manejaron, con toda seguridad un ejemplar de la edición de Colonia, como se deduce de algunas lecturas

2. Tan sólo podemos citar los trabajos de D. BRIESEMEISTER, "Die Dialogtraktate Sepúlvedas und Osórios *De gloria*", A. BUCK (ed.), *Höfischer Humanismus*, Weinheim 1989, pp. 183-194, y de A. ESPIGARES PINILLA, *La cuestión del honor y la gloria en el humanismo del siglo XVI a través del estudio del 'Gonsalus' de Ginés de Sepúlveda y el 'De honore' de Fox Morcillo* (Tesis Doctoral inédita), Madrid 1992; además de la obra de Á. LOSADA, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su 'Epistolario' y nuevos documentos*, Madrid 1973 (=1949).

compartidas por ambas ediciones<sup>3</sup>.

En cuanto a la datación de la composición, el término *ante quem* viene impuesto por la propia fecha de la primera edición, el 19 de agosto de 1523. Una precisión tal nos ha sido negada, sin embargo, a la hora de establecer el término *post quem*. En carta a Francisco de Argote, fechada en 1554, afirma Sepúlveda que el *Gonsalus* es obra de juventud:

*ceterum adulescens ista aetate qua tu nunc es, et isto animi feruore libellum scripsi 'de gloria appetenda'...*<sup>4</sup>.

Y en el prefacio del *Gonsalus* encontramos estas declaraciones de Sepúlveda referentes a las circunstancias en las que se produjo su composición:

*Cum nuper inducias, dum se calores aestiui remittunt, cum studiis seuerioribus pactus, quae conuertendis e Graeco in Latinum exponendisque Aristotelis quibusdam de naturali philosophia scriptis impendebam,...(2)*<sup>5</sup>. Etc.

Á. Losada, basándose en tales consideraciones, afirma que fue compuesta después de su salida definitiva del Colegio de San Clemente, en el mismo verano de 1523<sup>6</sup>. Pero dado que en dos traducciones de ese mismo año, *De ortu et interitu* y *De mundo ad Alexandrum*, aparece el grado académico alcanzado por nuestro autor, *Artium et Sacrae Theologiae Doctor*, y por el contrario no aparece en el *Gonsalus*, como tampoco lo hace en sus anteriores publicaciones, *De rebus gestis Aegidii Albornotii* (1521) y *Parui naturales* (1522)<sup>7</sup>, podríamos conjeturar que la obra pudo ser compuesta en un verano anterior, quizá tras la finalización de la traducción de los *Parui naturales* y antes del comienzo de la traducción de *De ortu et interitu* y *De mundo*.

3. Cfr. Á. LOSADA, *op. cit.*, pp. 335-345 y 356-357; L. GIL FERNÁNDEZ, "Una labor de equipo: la *editio Matritensis* de Juan Ginés de Sepúlveda", *Cuadernos de Filología Clásica* 8 (1975), 93-129; y nuestro trabajo, *Juan Ginés de Sepúlveda, Gonsalus seu de appetenda gloria dialogus. Introducción, edición, traducción e índices* (Memoria de Licenciatura inédita), Granada 1996, pp. CLIII y ss.

4. Extraemos el texto de la edición del *Epistolario* que aparece en *Ioannis Genesii Sepuluedae Cordubensis, Opera cum edita tum inedita accurante Regia Historiae Academia*, III, Matriti 1780, p. 292.

5. Los números que insertamos después de cada cita remiten a los párrafos en los que hemos dividido el texto del *Gonsalus* que ofrecemos en nuestro trabajo citado en la nota 3.

6. *Op. cit.*, p. 54.

7. *Ibidem*, pp. 347 y ss.; y 392-396.

Las referencias internas a sucesos históricos coetáneos nada ayudan a esclarecer el problema, pues éstas se circunscriben al prefacio de la obra y se ciñen a constatar que para entonces se había consumado el matrimonio entre Elvira y Luis de Córdoba, personajes a los que la obra está dedicada<sup>8</sup>.

El *Gonsalus* es, como indica su subtítulo, un diálogo, al que nosotros añadiríamos el calificativo de filosófico. Nos hallamos, por tanto, ante uno de los primeros ejemplos hispanos de este género.

No vamos a entrar aquí en la problemática que subyace al cultivo de este género literario, ni a debatir la cuestión de si es posible encontrar en los cultivadores de él una élite intelectual de un marcado talante reformador y humanista<sup>9</sup>. Ni tampoco definiremos la naturaleza del género, pues es éste un debate que excede los límites de nuestro trabajo<sup>10</sup>. Para nuestro interés baste

8. Este matrimonio es fechado en 1520 por Francisco Fernández de Córdoba, Abad de Rute, autor de la *Historia y descripción de la antigüedad y descendencia de la casa de Córdoba*. Existe una edición reciente de esta obra, la aparecida en *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 25-41 (1954-1972). El dato lo extraemos de la p. 194.

9. Cfr. J. GÓMEZ, *El diálogo en el Renacimiento español*, Madrid 1988, pp. 177-199, donde rebate la tesis expuesta por J. FERRERAS en *Les dialogues espagnols du XVI<sup>e</sup> siècle ou l'expression littéraire d'une nouvelle conscience*, I-II, Paris 1985, pp. 13, 1077-1078.

10. A modo de bibliografía fundamental remitimos, además de a los estudios citados en la nota anterior, a la siguiente: A. BUCK, "Fiktion und Wirklichkeit. Bemerkungen zu den humanistischen Dialogen der italienischen Renaissance", K. LEY (ed.), *Text und Tradition: Gedenkschrift Ebenhard Leube*, Frankfurt 1996, 31-46; E. GARÍN, "La evolución de la dialéctica desde el siglo XII a principios de la Edad Moderna", N. ABBAGNANO (ed.), *La evolución de la dialéctica* (Traducción de F. MOLL CAMPS), Barcelona 1971, 132-163; F. V. GÓMEZ, "El concepto de 'dialoguismo' en Bajtín: La otra forma del diálogo renacentista", *1616* 5 (1983), 47-54; D. MARSH, *The Quattrocento Dialogue. Classical Tradition and Humanist Innovation*, Cambridge (Mass.)-London 1980; L. MULAS, "La scrittura del dialogo. Teorie del dialogo tra cinque e seicento", G. CERINA, C. LAVINIO, L. MULAS (eds.), *Oralità e scrittura nel sistema letterario*, Roma 1982, 245-263; L. A. MURILLO, "Diálogo y dialéctica en el siglo XVI español", *Revista de la Universidad de Buenos Aires* 4-1 (1959), 56-66; A. PRIETO, *La prosa española del siglo XVI*, I, Madrid 1986; M. ROELEN, "Le dialogue philosophique? L'opinion des siècles classiques", *Cahiers de l'Association Internationale d'Études Françaises* 24 (1972), 43-58; A. VIAN HERRERO, "La ficción conversacional en el diálogo renacentista", *Edad de Oro* 7 (1988), 173-186; G. WYSS-MORIGI, *Contributo allo studio del dialogo all'epoca del Umanesimo e del Rinascimento*, Monza 1950.

constatar que la tradición clásica ofrecía a los autores renacentistas libre de cualquier preceptiva teórica un amplio espectro de autores y obras a los que imitar<sup>11</sup>.

De este modo nos encontramos con el diálogo platónico, fundado en la enseñanza socrática y reflejo del método mayéutico; con el convival, con Jenofonte como precursor, que derivó en lo que ha venido en llamarse 'literatura anticuaria'; con el doctrinal, primero en su forma originaria aristotélica, en la que la indagación mayéutica cede paso a la *diairesis* o explanación del concepto, y luego en su forma definitiva, la cultivada por Cicerón<sup>12</sup>; con el circunstancial, denominado así por la preponderancia de las circunstancias en el establecimiento del mensaje, cuyo más egregio representante fue Luciano de Samósata<sup>13</sup>.

En el siglo XVI el diálogo mayéutico y el convival tuvieron menor influencia<sup>14</sup>. Prevalcieron ante todo los dos últimos modelos, el ciceroniano y el circunstancial: el primero a partir del *Secretum* de Petrarca, obra que supuso el punto de inflexión para el abandono de la abstracción que dominó el diálogo medieval, fundada en el simbolismo alegórico de san Agustín y Boecio; fue enormemente cultivado en el *Quattrocento* italiano por autores como Bruni, Valla, Bracciolini, Alberti, Pontano<sup>15</sup>; y el segundo, el circunstancial, a raíz de la lectura piadosa que de los diálogos de Luciano hizo Erasmo en sus *Colloquia* (1518 y 1522), en donde los lectores encontraron una lección moral a la vez que lingüística<sup>16</sup>.

11. Cfr. J. ANDRIEU, *Le dialogue antique. Structure et présentation*, Paris 1954; G. L. HENDRICKSON, "Literary sources in Cicero's Brutus and the technique of citation in dialogue", *American Journal of Philology* 27 (1906), 184-199; R. HIRZEL, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Hildesheim 1963 (=Leipzig, 1895); PH. LEVINE, "Cicero and the literary Dialogue", *The Classical Journal* 53 (1958), 146-151; G. de PLINVAL, "La technique du dialogue chez Saint Augustin et Saint Jérôme", *Actes de la Federation Internationale des Associations d' Études Classiques*, Paris 1951, 308-311; M. RUCH, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron*, Paris 1958.

12. Cfr. M. RUCH, *op. cit.*, pp. 39-55; G. L. HENDRICKSON, *loc. cit.*; PH. LEVINE, *loc. cit.*; D. MARSH, *op. cit.*, pp. 2-3; J. GÓMEZ, *op. cit.*, pp. 94-101.

13. Cfr. J. GÓMEZ, *op. cit.*, 109-128.

14. *Ibidem*, pp. 88-92; D. MARSH, *op. cit.*, p. 6; L. MULAS, *loc. cit.*, p. 261.

15. Cfr. G. de PLINVAL, *loc. cit.*; D. MARSH, *op. cit.*, pp. 3-23; J. GÓMEZ, *op. cit.*, pp. 92-94.

16. Cfr. J. GÓMEZ, *op. cit.*, pp. 128-149.

Pues bien, teniendo en cuenta la formación italiana de nuestro humanista (recordemos su estancia en el Colegio Español de san Clemente de Bolonia entre 1515 y 1523), no es de extrañar que Sepúlveda se proponga emular en el *Gonsalus* el modelo ciceroniano o doctrinal, lo que consigue mediante la imitación de una obra determinada, en nuestro caso el *Laelius*. De ahí se desprenden los siguientes rasgos:

1) La inclusión de personajes históricos como interlocutores del diálogo es un rasgo que comparten los diálogos clásicos y renacentistas frente a los medievales<sup>17</sup>. Sepúlveda encuentra para ello la misma justificación que en su momento ofreció Cicerón<sup>18</sup>:

*quare cum cum genus hoc sermonum, quod Cicero doctissime ut caetera dixit, positum in hominum ueterum autoritate et eorum illustrium plus nescio quo pacto habeat grauitatis, tres summos et grauissimos uiros ...quasi loquentes induxi... (4).*

Son tres, por tanto, los personajes que aparecen en el diálogo, Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán, personaje principal de la obra y que da título a la misma (costumbre esta también tomada del modelo ciceroniano), quien asume la función de maestro, pues expone y defiende las ideas del autor; Diego Fernández de Córdoba, conde de Cabra, y Pedro Fernández de Córdoba, marqués de Priego, quienes hacen las veces de discípulos: ellos son los que plantean el tema a debatir y presentan las objeciones que Gonzalo debe refutar. La selección de tales interlocutores tiene claramente como objetivo la alabanza de la nobleza cordobesa<sup>19</sup>.

2) La clasificación de los diálogos, según el modo en que es presentado el discurso, en directos, indirectos y mixtos y la definición de este último tipo fue materia de discusión filológica a lo largo del siglo XVI, ya se analizase el corpus platónico, ya el ciceroniano. En un principio los diálogos de Cicerón *Cato Maior* y *Laelius*, fueron entendidos como mixtos, por la presencia de la voz de un narrador en los primeros compases del diálogo, pese a que en el prólogo del *Laelius* Cicerón afirmaba:

17. Cfr. R. HIRZEL, *op. cit.*, II, p. 388.

18. CIC. *Lael.* 4.

19. Cfr. F. FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, *op. cit.*, pp. 157-173, 185-193, 365-398; M. C. QUINTANILLA RASO, *Nobleza y señoríos en el reino de Córdoba. La casa de Aguilar. Siglos XIV-XV*, Córdoba 1979, pp. 147-155, 180-182; M. A. ORTI BELMONTE, "Páginas de la historia del Gran Capitán", *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 24 (1953), 159-193; A. SORIA, *El Gran Capitán en la literatura*, Granada 1954.

*quasi enim ipsos induxi loquentes, ne "inquam" et "inquit" saepius interponeretur, atque ut tamquam a praesentibus coram haberi sermo uideretur.*

En atención a estas palabras con posterioridad tales diálogos fueron reclasificados como dramáticos<sup>20</sup>.

Ni qué decir tiene que el *Gonsalus* presenta un caso análogo. Si en un principio la voz de un narrador sitúa a los personajes en el acto de conversar, lo cierto es que esa voz no vuelve a aparecer en el resto de la obra y la sucesión de las intervenciones de los personajes está marcada, primero por las referencias directas que se hacen unos a otros, como vocativos o interrogaciones, y segundo por unas abreviaturas o siglas que encabezan cada intervención<sup>21</sup>. En definitiva nos hallamos ante lo que hoy se suele denominar diálogo de representación directa<sup>22</sup>.

3) Dos características esenciales del diálogo ciceroniano en lo que atañe a la forma interna del discurso son, de un lado, la *disputatio in utramque partem*, o sea, la presentación de argumentos a favor y en contra sobre un mismo asunto, que vemos ejemplificada en el *De finibus*, y que no es sino el contrapunto formal del eclecticismo y del escepticismo académico que Cicerón profesaba, y, de otro, la *oratio perpetua*, es decir, la práctica desaparición en algunos de sus diálogos, como en el *Laelius* y el *Cato Maior*, del proceso dialogado, consecuencia en última instancia, de la formación retórica del Arpiante<sup>23</sup>.

Ambos rasgos podemos rastrearlos en el *Gonsalus*. Si Sepúlveda parece desconfiar de la *disputatio in utramque partem*, como inferimos de la siguiente afirmación que pone en boca de Pedro:

*<philosophi> talia solent ancipiti oratione uersare et in utramque partem disputare uerborum tanta subtilitate, ut non liceat, quid uerum sit, dignoscere* (38),

lo cierto es que veladamente la utiliza, no sólo cuando los discípulos presentan los argumentos en contra de la moralidad del deseo de gloria, sino también cuando en un largo monólogo (llamémoslo así) el maestro recuerda los mismos

20. Cfr. F. PIGNATI, "Introduzione", en C. SIGONIO, *Del dialogo*, Roma 1993, pp. 58-60.

21. Tal debió ser el estado observado por los humanistas en los manuscritos de las obras clásicas. Cfr. J. ANDRIEU, *op. cit.*, pp. 297-303.

22. Cfr. J. GÓMEZ, *op. cit.*, p. 24.

23. Cfr. G. L. HENDRICKSON, *loc. cit.*; PH. LEVINE, *loc. cit.*; M. RUCH, *op. cit.*, pp. 39-55; D. MARSH, *op. cit.*, pp. 2-3; J. GÓMEZ, *op. cit.*, pp. 94-101.

para rebatirlos, recurriendo en muchas ocasiones a la figura retórica de la *occupatio*. Valga a modo de ejemplo el siguiente pasaje:

*at pium est et euangelicum non resistere malum, fateor atque id optimum esse dico et perfectae pietatis; sed haec perfectio in nullo minus desiderari uidetur quam in milite...*(142).

Por lo que atañe al segundo aspecto, la *oratio perpetua*, rasgo este propio del diálogo doctrinal, lo vemos reflejado en el asentimiento de los discípulos hacia las tesis del maestro ya desde el propio planteamiento de la discusión. Dice Pedro:

*a te potius, patre sapientissime, haec audire cupimus, quem tum naturae praestantia, tum multarum rerum usu, quid optimum sit, recte statuisse credimus* (38).

Y más adelante Diego:

*ego uero, Gonsale, quid in hac quaestione uerum sit, iam nihil ambigo; nam tua mihi autoritas pro summa ratione est* (77).

Ello supone la desaparición de cualquier proceso contencioso entre los distintos sujetos que forman la trama literaria y la asunción del turno de palabra por parte del maestro. Así, en la obra que analizamos la última intervención de Gonzalo ocupa una extensión de casi la mitad de la misma.

Pero la imitación de los modelos no se restringe a la adquisición de un caparazón formal, sino que supone la absorción de los saberes clásicos por parte de los distintos autores neolatinos. De ahí que la producción filosófica del Renacimiento carezca en muchas ocasiones de originalidad, como han señalado algunos estudiosos<sup>24</sup>. En este sentido la labor del filósofo consiste en amalgamar y adecuar la producción clásica a una nueva matriz ideológica, nacida de unas circunstancias sociales, políticas y económicas totalmente nuevas.

En efecto, vemos que la temática del *Gonsalus*, que podríamos resumir en la justificación de la gloria mundana dentro de una ética cristiana, militarista y ascética a la vez, al servicio de un estado absolutista en expansión, hunde sus raíces en las obras clásicas. Aristóteles planteó el debate ya en su *Ética Nicomáquea*, cuando afirmó:

περὶ δὲ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν μεσότης δὲ μεγαλοψυχία, ὑπερβολὴ δὲ χαυνότης τις λεγομένη, ἔλλειψις δὲ μικροψυχία' ...ἔστι γὰρ ὡς δεῖ ὀρέγεσθαι τιμῆς καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἦττον, λέγεται δ' ὁ μὲν

24. Cfr. P. O. KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, (Traducción de F. PATÁN LÓPEZ), Madrid 1993 (=1982), p. 336.



ὑπερβάλλων ταῖς ὀρέξεσι φιλότιμος, ὁ δ' ἔλλείπων ἀφιλότιμος, ὁ δὲ μέσος ἀνώνιμος... καὶ ἡμεῖς δὲ ἔστι μὲν ὅτε τὸν μέσον φιλότιμον καλοῦμεν ἔστι δ' ὅτε τὸν ἀφιλότιμον, καὶ ἔστι μὲν ὅτε ἐπαυνοῦμεν τὸν φιλότιμον ἔστι δ' ὅτε τὸν ἀφιλότιμον<sup>25</sup>.

Y el mismo Aristóteles fue quien ofreció a Sepúlveda la solución al dilema:

ἐπεὶ δὲ τῶν ἐπιθυμῶν καὶ δὲ τῶν ἡδονῶν αἰ μὲν εἰσι τῶν τῷ γένει καλῶν καὶ σπουδαίων (τῶν γὰρ ἡδέων ἔνια φύσει αἰετὰ),... οἷον χρήματα καὶ κέρδος καὶ νίκη καὶ τιμὴ ... (διὸ ὅσοι μὲν παρὰ τὸν λόγον ἢ κατοῦνται ἢ διώκουσι τῶν φύσει τι καλῶν καὶ ἀγαθῶν, οἷον οἱ περὶ τιμὴν μᾶλλον ἢ δεῖ σπουδάζοντες...· καὶ γὰρ ταῦτα τῶν ἀγαθῶν, καὶ ἐπαινοῦνται οἱ περὶ ταῦτα σπουδάζοντες<sup>26</sup>·

κατ' ἀλήθειαν δ' ὁ ἀγαθὸς μόνος τιμητὸς<sup>27</sup>.

Naturalmente también se deja notar el influjo de autores latinos. Entre ellos el maestro Cicerón ocupa un lugar preeminente. Recordemos que compuso un *De gloria* en dos libros, para nosotros perdido, pero quizá aún manejado por los autores renacentistas<sup>28</sup>, y que en el *De officiis* reflexionaba

25. ARIST. *EN*. 1107b21-34. Transcribimos la traducción de T. CALVO MARTÍNEZ (ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid 1985, pp. 171-172): “En relación con el honor y con el deshonor, el término medio es la magnanimidad; al exceso se le llama vanidad y al defecto pusilanimidad... es posible, en efecto, desear honor como es debido, más de lo debido o menos y el que se excede en sus deseos es llamado ambicioso, el que se queda corto, hombre sin ambición, y el medio carece de nombre... y nosotros, también, unas veces llamamos al intermedio ambicioso y, otras veces, hombre sin ambición, y unas veces elogiamos al ambicioso y otras al hombre sin ambición”.

26. ARIST. *EN*. 1148a22-32. *Ibidem*, pp. 299-300: “Ahora bien, de los apetitos y placeres, unos son genéricamente nobles y buenos (pues algunas cosas agradables son por naturaleza apetecibles), ..., por ejemplo la ganancia, la victoria y los honores... Por eso cuantos, contra la razón, son dominados por ellos o persiguen cosas que naturalmente son buenas y nobles, como aquellos que se afanan por el honor más de lo debido, son alabados (pues estas cosas son buenas y los que se afanan por ellas son alabados”.

27. ARIST. *EN*. 1124a25. *Ibidem*, p. 221: “Sin embargo, sólo en verdad el bueno es digno de honor”.

28. Igualmente cautos sobre el conocimiento de esta obra ciceroniana por parte de Petrarca se muestran M. SCHANZ y C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur*, München 1959 (=1927<sup>4</sup>), p. 525

acerca del tema de la gloria<sup>29</sup>. Pero la lección ciceroniana, como la de Valerio Máximo, autor de los *Dicta et facta memorabilia*, obra ampliamente conocida en el Renacimiento<sup>30</sup>, parece reducirse a la asunción de determinados *exempla*, aducidos por el autor como uno de los instrumentos más adecuados en el proceso argumentativo para la confirmación de sus tesis. En el pasaje que a continuación transcribimos son más que evidentes las reminiscencias de Cic. *off.* 1,84:

*ad haec multos commemorant, qui dum ne minimam quidem gloriae iacturam facere uoluissent, florentes res publicas euertere; et Lacedaemoniorum ducem Callicratidem non caruisse iusta reprehensione, qui consulentibus, ut classem ab Arginosis remoueret nec cum Atheniensibus praelio decerneret, respondit Lacedaemonios classe illa amissa aliam parare posse, se fugere sine suo dedecore non posse; sed hoc uulnus Lacedaemoniis haud ita magnum fuisse, illud pestiferum, quo, cum Cleombrotus inuidiam timens temere cum Epaminunda conflixisset, ipsorum opes corruerunt (80).*

Claro que todo este sistema ideológico está tamizado a través de una profundísima y arraigada conciencia cristiana del autor, que busca la sanción del texto bíblico:

*luceant opera uestra coram hominibus ut uideant bona facta uestra et glorificent Patrem uestrum, qui in caelis est (Matth. 5,16); si gloriari oportet, quae infirmitatis meae sunt gloriabor (2 Cor. 11,30).*

O la sanción de escritores tan autorizados en la Cristiandad como el propio san Agustín:

*maiores...multa mira atque praeclara gloriae cupiditate fecisse (ciu. 5.13); et ideo melior est uirtus, quae humano testimonio contenta non*

29. Cfr. A. GARBARINO, "Il concetto etico-politico di gloria nel *De officiis* di Cicerone", *Tra Grecia e Roma*, Roma 1980, 194-202.

30. Cfr. L. GIL FERNÁNDEZ, *Panorama social del Humanismo español (1500-1800)*, Madrid 1997<sup>2</sup>, p. 499; J. ARAGÜÉS ALDAZ, "El modelo de los *Facta et dicta memorabilia* en la configuración de las colecciones de *exempla* renacentistas", en J. M. MAESTRE MAESTRE y J. PASCUAL BAREA (eds.), *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico*, Cádiz 1993, 267-282; B. G. KOHL, "Valerius Maximus in the Fourteenth Century: The Commentary of Giovanni Conversini da Ravenna", *Acta conuentus Neo-Latini Hafniensis*, New York 1994, 537-546.

*est, nisi conscientiae suae (ciu. 5,12,4)*<sup>31</sup>.

Sólo nos queda abordar ya el análisis de las unidades temáticas en las que podemos dividir el contenido de la obra, que vienen a coincidir con los elementos estructurales que vertebran a la misma. Para ello recurriremos a la terminología acotada y definida por Carlo Sigonio en su *De dialogo liber* de 1562<sup>32</sup>.

El *Gonsalus* se abre con una *praefatio*, redactada en forma de epístola nuncupatoria dirigida a Luis y Elvira de Córdoba. En ella expone el autor las motivaciones que lo llevaron a la composición de la obra, resume el tema de la misma, presenta a los interlocutores del diálogo, además de hacer una aguerrida defensa de la labor del escritor como medio para que la fama de las hazañas perviva en el futuro.

Después de ella comienza el diálogo propiamente dicho, en el que dentro de la continuidad que supone un discurso dialogado podemos establecer los siguientes cortes:

A la *praeparatio* corresponde el encuadre local y temporal del diálogo. En este sentido, Sepúlveda, por guardar el principio de verosimilitud, sitúa la conversación, que es una ficción, en la Córdoba de los años 1507-1508, poco después de la vuelta de Gonzalo a su ciudad natal, tras sus victoriosas campañas en Italia, y necesariamente antes del destierro de Pedro en Valencia<sup>33</sup>.

Dentro de la *praeparatio* podemos situar también las primeras intervenciones de los interlocutores del diálogo, aquéllas que sirven para introducir al lector en la problemática de la que versará la obra. Así, el recuerdo de un tema cotidiano para la época, el de la guerra de Granada y los acontecimientos que la siguieron, como la sublevación de la población morisca

31. Estas ideas agustinianas las encontramos refundidas en los siguientes pasajes del *Gonsalus*: *cum mihi, quoquo me uertam, nullum praeclarum facinus occurrat, quod non sit ab eo animo profectum, qui gloria potissimum duceretur* (33); *ut non malim, siquid gessi laude dignum, id tacitis hominum mentibus probari quam eius praedicationem falsam praesertim audire* (35).

32. Cfr. CARLO SIGONIO, *Del dialogo*, a cura di F. PIGNATTI. Prefazione di G. Patrizi, Roma 1993.

33. Cfr. J. N. HILLGARTH, *Los Reyes Católicos, 1474-1516*, (Traducido por A. PIGRAU), Barcelona 1974, p. 226; L. FERNÁNDEZ SUÁREZ y M. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *Historia de España, XVII-2, La España de los Reyes Católicos*, Madrid 1969, p. 691; M. C. QUINTANILLA RASO, *op. cit.*, pp. 150-152.

en Sierra Bermeja en 1501, sirve para plantear el debate. Dice Diego:

*itane censes, Gonsale, gloriam excelso magnoque animo uiris ante caetera mortalia bona et uitam esse ponendam?* (33).

Sigue un proceso de discusión denominado *contentio* (34-173), en el que los personajes que suelen adoptar el papel de discípulos presentan los argumentos en contra de las tesis del autor, para que posteriormente éste por boca del personaje maestro los refute. A estos dos elementos binarios que conforman la *contentio* se les suele denominar respectivamente *propositio* y *probatio*. En el *Gonsalus* podemos observar tal organización, pero con la salvedad de que tal proceso se halla geminado en dos unidades temáticas, cuya estructura podríamos decir que es paralela.

La primera de ellas (34-76) recoge y desarrolla la idea del beneficio moral que aporta al individuo la apetencia de gloria, pues ésta lo impulsa a la realización de acciones virtuosas. Diego propone el tema a tratar:

*rem gratissimam nobis... effeceris, si gloria sitne et quatenus magnis uiris appetenda, hodierno die nobis explicueris* (34).

Y Gonzalo refiere algunos ejemplos de personajes notorios que alcanzaron la gloria gracias a sus acciones. Enumera así las distintas virtudes que cultivaron tales personajes: virtud político-militar, virtud intelectual, y las virtudes éticas, justicia, lealtad, templanza y liberalidad, clasificación esta que nos hace recordar la que ofrece Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*.

Este apartado se cierra con un encendido elogio, puesto en boca de Diego, hacia la persona de Gonzalo como encarnación del ideal renacentista de perfección moral y militar, a la que se une una cultura libresco ampliamente documentada en el discurso que pronuncia seguidamente<sup>34</sup>:

*...tu cum magnitudine animi prudentiam, fidem, magnificentiam, temperantiam iustitiamque ita coniunxisti, ut in singulis excellere puteris* (74). Afirma Diego.

La segunda unidad temática (77-173) representa el debate filosófico religioso que tal tema podía suscitar en los ambientes intelectuales de la época. Comprende dos procesos argumentativos contrapuestos. De un lado los discípulos aducen los argumentos que podían socavar la licitud, entendida en términos morales y religiosos, del apetito de gloria. Y mientras Diego presenta las objeciones que podríamos denominar lógico-filosóficas:

*Aiunt enim gloriam appetere ambitiosi hominis esse, ambitionem autem inter uitia numerari, non esse igitur gloriam appetendam,*

34. Cfr. D. BRIESEMEISTER, *loc. cit.*, p. 189.

*deinde gloriosum hominem appellare in probris esse, non in laudibus; quid autem esse gloriosum hominem nisi gloriae appetentem; gloriam igitur potius esse contemnendam (79).*

Pedro presenta las religiosas:

*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 uocant, appetere hominis esse irreligiosi et diuinorum praeceptorum contemptoris (82).*

Evidentemente Gonzalo no comparte tal punto de vista. De forma que comienza una intervención, ya no interrumpida hasta el final de la obra, en la que rebate las anteriores objeciones a la vez que define el concepto de gloria. Acerca de la perniciosidad de la ambición de gloria aduce Sepúlveda retomando las ideas de Aristóteles antes citadas sobre la bondad ética del deseo de cosas buenas por naturaleza:

*ego enim eam gloriam appeti uolo, quae altis radicibus innitatur, quae per solam uirtutem contingit, immo quae sola, ut doctissimis uiris placere uideo, uirtutis est praemium (88).*

Por lo que respecta a la confusión entre gloria y la vanagloria dice:

*Qua dementia tantum abest ut quisquam gloriam assequatur, ut, siquid egerit laude non indignum, id totum importuna iactatione perdat...(102).*

La refutación de estos primeros argumentos la concluye con una *definitio* del concepto de gloria, inspirada en palabras de Cicerón<sup>35</sup>:

*Ad summam ne ambiguitate sermonis erremus; cum gloriae intellectus latissime patere uideatur ad omnemque laudem pertinere, illam gloriam magnis uiris expetendam esse dico, quae uirtutis sequitur et factorum est comes; ea uero est, ut doctissimi uiri definierunt, consentiens laus bonorum, incorrupta uox bene iudicantium de eccellente uirtute, res uidelicet solida et expressa, non adumbrata, non inanis et quae nec ab stultorum errore pendet nec per temeritatem aut simile aliud uitium exquiritur (119).*

Con respecto a los argumentos aducidos por Pedro, es decir, los religiosos, responde Gonzalo:

*Sic igitur gloriam expetemus oportet, ut prima sit cura religionis. Sed*

35. CIC. *Tusc.* 3,3

*si uera gloria, ut saepe dico, per uirtutes exquiritur et religio Christiana per uirtutes maxime colitur, quid, obsecro, potest obesse, quo minus religionem simul colere et gloriam appetere honeste ualeamus?* (129).

Añade además Gonzalo como argumento irrefutable el ejemplo de muchos pueblos que utilizaron el apetito de gloria como acicate para inducir a un comportamiento virtuoso a sus conciudadanos:

*Age uero, si licet ex omnium gentium factis institutisque commune hominum iudicium aucupari, qua in re magis omnium mortalium sententiae consensere quam in proponendo honore, qui a nobis ponitur in parte gloriae, pro honestissimo praemio iis, qui magnae cuiuspiam uirtutis aliquod exemplum edidissent?*

La conclusión que descuellos de tal argumentación es evidente y rotunda. Afirma Gonzalo ya al final de su intervención:

*quis dubitare queat, quin gloriae appetitus maxime naturalis sit, pulcher, honestus et cum ipsius uirtutis atque honestatis amore suapte natura coniunctus et colligatus? prorsus ut, si uirtutes amare, amplecti, desiderare, ut est, sic honestum, pium et ex officio esse dicatur, gloriam, quae uirtutum est consecatrix, appetere contra uel religionem uel officium esse dicere irreligiosum et contra officium esse uideatur* (172).

En conclusión, el estudio detallado de esta obra renacentista nos ha demostrado la imbricación existente entre la literatura latina del siglo XVI y sus modelos clásicos tanto desde el punto de vista formal como desde el del contenido. Dicho estudio nos ofrece la imagen de un Sepúlveda en una de sus primeras obras originales imbuido de un ciceronianismo exuberante por lo que respecta a las directrices estéticas que guiaron la composición de su obra y que debemos suponer aprendidas durante su estancia y consiguiente formación italianas. Además y en lo que atañe al contenido, dicha relación se refleja en la utilización de fuentes clásicas; del mismo Aristóteles toma la concepción semántica que para él adquiere el debate sobre el apetito de gloria; de otros autores, como Cicerón y Valerio Máximo, extrae distintos argumentos, fundamentalmente *exempla*, *sententiae* y *chriae*, utilizados para la confirmación de sus ideas. En todos estos aspectos demuestra Sepúlveda su "modernidad", incluso en el de intentar aunar ética aristotélica y moral cristiana.

Confiamos, en fin, en que nuestra modesta aportación cubra el vacío del que hablábamos, no tanto porque creamos resueltos todos los problemas que se planteaban, sino porque esperamos que con ella despierte el interés de los estudiosos hacia esta obra del cordobés Juan Ginés de Sepúlveda.