

Aurelio o el epicureísmo:  
Una lectura crítica del  
*Diálogo de la dignidad del hombre*  
de Hernán Pérez de Oliva en su contexto europeo

María José Vega

Universitat Autònoma de Barcelona  
mariajose.vega@uab.cat

Fecha de recepción: 02/10/2009. Fecha de publicación: 12/11/2009  
<http://www.studiaaurea.com/articulo.php?id=116>

**Resumen**

El artículo propone un análisis del parlamento del personaje de Aurelio en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Hernán Pérez de Oliva, a la luz de la literatura europea de *miseria hominis* y de la recepción de la antropología teológica epicúrea, cuya reelaboración y reescritura comienza en algunos textos de fines del siglo xv. La distinción entre la concepción penitencial cristiana de la miseria del hombre y la impiedad de las ideas epicúreas sobre la miseria humana y la ausencia de providencia fuerza la reinterpretación del diálogo y permite reconsiderar la singularidad de esta obra de Oliva en el contexto de las letras contemporáneas

**Palabras clave**

Hernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre*, *miseria hominis*, *dignitas hominis*, epicureísmo, antropología teológica

**Abstract**

*Aurelio or Epicureanism. A critical reading of the Diálogo de la dignidad del hombre (Dialogue on the Dignity of Man) by Hernán Pérez de Oliva in its European context.*

This article analyzes the speech of the character of Aurelio in the *Dialogue on the Dignity of Man* by Hernán Pérez de Oliva, considered in two related contexts: the European *miseria hominis* tradition and Epicurean theological anthropology, whose literary manifestation may be said to begin with some late fifteenth-century texts. The distinction between Christian penitential conceptions of human suffering and the merciless Epicurean ideas, which deny the existence of divine providence, compel us to reinterpret this dialogue and reconsider the unique place that Oliva's work occupies within contemporary letters.

**Keywords**

Hernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre*, misery of man, dignity of man, Epicureism, Christian anthropology

## El juez arrepentido: Hacia una historia (ideológica) del texto del *Diálogo*

En el primer tercio del siglo XVI, y, más probablemente entre 1525 y 1530, Hernán Pérez de Oliva redactó un diálogo que, con el tiempo y los editores, se conocería como el *Diálogo de la dignidad del hombre*.<sup>1</sup> Es ésta una de las obras capitales de la literatura sobre el hombre en el Renacimiento europeo, tanto por su estilo y elegancia expositiva cuanto por la estructura del diálogo y la singular disposición especular de los argumentos. Pérez de Oliva murió en 1531 dejándolo inédito y, según sus primeros lectores, también inconcluso. El texto, pues, apareció póstumo: en 1546 lo hizo imprimir Francisco Cervantes de Salazar junto con otras obras que él mismo había continuado o corregido y, en 1585, Ambrosio de Morales, sobrino y albacea literario de Oliva, lo editó de nuevo, prescindiendo de las adiciones de Salazar y con un nuevo y sucinto cierre, de apenas unas líneas.<sup>2</sup> Estos detalles de la historia del texto no son ociosos, pues afectan a su interpretación y al modo en el que se leyó el *Diálogo* en Italia y en Francia.<sup>3</sup> Demuestran, como se verá, que todas las intervenciones editoriales

1. La datación es incierta: es posible que Oliva escribiera el diálogo en los últimos años de su vida, después de su regreso a España en 1525, pero muy bien podría haber trazado la obra o parte de ella en su período romano, de comienzos de los años veinte. En cualquier caso, se escribe en los mismos años, o un poco después, que el *Sermo de misericordia Dei* de Erasmo de Rotterdam (1524, con traducción española de 1527) y que los diálogos *della umana miseria y della condizione umana* (1526) de Antonio Brucioli, sin que sea posible ordenarlos cronológicamente de forma cierta. Citaré el texto del *Diálogo* por la edición crítica inédita de Francisco Rico (1966).

2. La *editio princeps* de 1546 salió de los talleres de Juan de Brocar, en Alcalá de Henares. Al *Diálogo* acompañan otras obras traducidas o enmendadas por Cervantes de Salazar: el *Apólogo de la ociosidad y el trabajo intitulado Labricio Portundo* de Luis Mexía y la *Introducción y camino para la sabiduría* de Juan Luis Vives. En 1586, Ambrosio de Morales sacó una nueva impresión en las prensas cordobesas de Gabriel Ramos, junto con otros escritos de su tío y una selección de traducciones y obras propias. El *Discurso sobre la lengua castellana* abre el volumen, que contiene otros quince discursos de Morales, una *Devisa para D. Juan de Austria* y una versión castellana de la *Tabula Cebetis*; incluye también algunos poemas de Agustín de

Oliva y un *Discurso* piadoso de Pedro Vallés sobre el temor de la muerte. La accidentada historia de esta edición, que comenzó en Salamanca y concluyó en Córdoba, ha sido pulcramente trazada por Cerrón Puga (1995: 46 ss.). En el siglo XVIII el *Diálogo de la dignidad del hombre* se editó dos veces: en 1772 apareció en Madrid, en las prensas de Antonio de Sancha, una reimpresión de la edición de 1546 de las *Obras* de Cervantes de Salazar, al cuidado de Francisco Cerdà i Rico, que editó el *Diálogo* con las adiciones pero anotó algunas variantes de la edición de Morales de 1586. En 1787, salen de la imprenta de Benito Cano, también en Madrid, las *Obras* de Pérez de Oliva según la edición de Morales de 1586, sin notas. Debieron pasar casi cien años antes de la aparición de la edición de Rivadeneyra en la Biblioteca de Autores Españoles, en el tomo dedicado a las *Obras escogidas de filósofos* (1873). Las ediciones del siglo XX, con la única excepción de las de Cerrón Puga, no han cuidado filológicamente el texto o han tenido un fin divulgativo o antológico.

3. Dejaré a un lado la suerte del diálogo en España tras su prohibición inquisitorial, porque su historia ha sido abordada suficientemente por Cerrón Puga (1995), que, como casi todos los estudiosos de Oliva, no encuentra causa de importancia para su censura. También se refiere a ello fugazmente Alcalá (2001: 151).

que sufrió el texto en el siglo XVI parecen compartir un propósito común: la de derrotar y vencer inequívocamente los argumentos de la miseria epicúrea con la doctrina cristiana y la filosofía estoica y la de disipar la posibilidad de que la defensa de la dignidad del hombre pudiera entenderse como una confutación exigua o débil.

En la primera edición póstuma, Cervantes de Salazar añadió a la obra un *argumento*, del que carecía, y, sobre todo, una extensa continuación, en la que un personaje, Dinarco (sobre el que volveré más adelante), dirimía la disputa dialéctica de los dos personajes principales, Aurelio y Antonio, que habían defendido alternadamente, mediante *orationes perpetuae*, la miseria y la dignidad de la condición humana.<sup>4</sup> En el texto de Pérez de Oliva, a Dinarco se le reservaba la posición de espectador y juez en la disputa, con un papel en todo semejante al que Cicerón se atribuía a sí mismo (o al personaje al que concede su nombre) en el *De natura deorum*. En la parte añadida por Cervantes, en cambio, Dinarco vuelve a disertar, una vez finalizadas las intervenciones de Aurelio y Antonio, sobre los mismos temas que los dos contendientes habían ya expuesto. La adición era de sustancia, y no sólo porque triplicara en extensión al texto original, sino, sobre todo, porque la sutura del texto añadido obligó a Cervantes de Salazar a suprimir las líneas finales del de Oliva, que son, precisamente, aquellas en las que Dinarco parece mostrarse vacilante e indeciso sobre a quién dar la razón en la disputa. De este modo, la indefinición o, mejor, la tibieza, del personaje-juez de Oliva quedó borrada del texto de la primera edición, en la que los lectores encontraron, en cambio, un veredicto neto en favor de la dignidad del hombre y de la antropología cristiana.<sup>5</sup> De atender al título que concedió a la obra, Cervantes debió de interpretar la reticencia de Dinarco como un indicio cierto de que al diálogo le faltaba un final inequívoco y a favor de la ortodoxia:

Diálogo de la dignidad del hombre donde por manera de disputa se trata de las grandezas y maravillas que ay en el hombre y por el contrario de sus trabajos y miserias, comenzado por el maestro Oliva y acabado por Francisco Cervantes de Salazar.

En realidad, el diálogo de Oliva versa, en primer lugar, sobre la miseria humana, y sólo en segundo lugar sobre las grandezas y maravillas del hombre: ambas cuestiones se tratan en pie de igualdad y en semejante espacio, por lo

4. Sobre la intervención editorial de Salazar, remito a Baranda (2003) y, secundariamente, a Bono (2001), que incluye la edición del texto.

5. Remito al juicio de Consolación Baranda (2003), que ha destinado un agudo estudio a la relación del texto de Cervantes de Salazar con el de Pérez de Oliva: según Baranda, la ausencia de sentencia final explícita en el diálogo de Oliva es

«una forma asociada al escepticismo ciceroniano y la que concede un papel más activo al lector, obligado a decidir entre los argumentos expuestos»; en esta obra, habría una «inhibición de Dinarco en su función de juez» y una falta de definición que fue corregida en las ediciones póstumas de Cervantes de Salazar y, en menor grado, en la de Ambrosio de Morales (Baranda, 2003: 22).

que, al anteponer la dignidad en el título, proponiéndolo como asunto capital, Cervantes de Salazar determinaba ya el recorrido interpretativo de los lectores. No es desemejante la estrategia del *argumento*, en el que Cervantes informa al lector del resultado de la contienda y trata por igual el original y su continuación, como si compusieran una misma obra. La unión de ambos textos, no obstante, ha dejado una huella que conviene considerar con mayor detalle: Dinarco, según se lee en el *argumento*, fue constituido como juez de la disputa entre Aurelio y Antonio sobre la miseria y dignidad del hombre, y promete, al final de la contienda, «dar la sentencia». Escribe Cervantes:

Junto con ella estaba un viejo llamado Dinarco, con otros estudiosos, y entendiendo la contienda y constituido en juez della, manda a Aurelio que hable primero y luego Antonio diga su parecer, prometiendo él dar la sentencia. De lo cual, después de oídos los dos, se arrepiente, y sólo por no dar su parecer a la clara, trata la misma materia, diciendo cosas nuevas al mismo propósito.

Después de oídos los dos, «se arrepiente», y hasta ahí, podría decirse, hasta ese *oídos los dos*, llega el diálogo de Oliva. Cervantes añade el arrepentimiento y la sentencia final de Dinarco, aunque precise que ésta no se produce a la clara, sino mediante una nueva exposición *de la misma materia*:

Finalmente quedando el hombre por lo mejor de lo criado, hablando en otras cosas se van a cenar a la ciudad.

Cervantes escribe su continuación bajo el signo de la repetición y del *arrepentimiento*. Las adiciones de Salazar alteran de este modo la economía del discurso, la relación de las partes y las formas de la disputa. Consolación Baranda, al describir el efecto de estas adiciones, distinguía una primera parte de Cervantes, que consistía en un cierre para el diálogo de Oliva (ahora reconvertido en primera parte de un nuevo diálogo más extenso); una segunda en la que Dinarco completaba las críticas a la *miseria hominis* y exponía nuevamente las razones de su dignidad; y, tras este doble parlamento, una tercera y final, en la que el defensor de la miseria del hombre se declaraba vencido y admitía los errores de su posición.<sup>6</sup>

6. Bono (1991: 55) contrapuso el *Diálogo* «polémico» de Oliva con el «didáctico» de Cervantes al señalar que «while Oliva's speakers defer to a third party to decide for them, leaving the discussion unresolved, Cervantes develops the dialogue and has Dinarco to become the master who elicit truth by examining the argument of both parties. Oliva's *Dignidad* is polemic, neither speaker is able to convince the other. Cervante's *Dignidad* is didactic and

approximates truth through the pro/contra technique». Baranda (2003: 22). señala el «desequilibrio cuantitativo a favor de las intervenciones que defienden la dignidad del hombre», que exceden en mucho a las de la miseria en el texto de Cervantes, y el hecho de que éste corrija el texto de Oliva para «refutar las ideas sobre la miseria del hombre ofreciendo una lectura única y correcta». Entiende por ello que el estudio de la continuación de Cervantes es relevantísimo,

Es evidente que la directa intervención de Cervantes sobre el sentido del texto es doctrinal y teológica: todas sus adiciones y correcciones tienen un propósito único, que es el de enfatizar la verdad y ortodoxia de la dignidad del hombre, y el de subrayar la impiedad intolerable de la miseria humana. Cervantes deshace toda ambigüedad posible, y, sobre todo, la igualdad con la que Oliva trata a sus interlocutores, que exponen del mismo modo, y con el mismo rango y jerarquía, tesis opuestas y contradictorias. Oliva imitaba en esto los diálogos ciceronianos y, en particular, el *De natura deorum*, en el que alternan las posiciones estoicas y epicúreas sobre la naturaleza de los dioses y de la providencia y en el que las intervenciones, también presentadas en pie de igualdad, se resolvían con la sentencia de un juez. La intervención de Cervantes deshace la oculta referencia al *De natura deorum*, ya que perturba el equilibrio del diálogo, la naturaleza y extensión de las intervenciones, e introduce la posibilidad de una victoria final. O, mejor, la posibilidad de una derrota, en la que uno de los contendientes se revela vencido y abjura de sus errores. Este hecho convierte la relación dialéctica del texto de Oliva en una relación de magisterio, y la irreductible oposición entre la teología epicúrea y la estoica y cristiana —a la manera de los antiguos— en una cuestión de fe, de error o de convicción. El modelo ciceroniano se ha borrado en la nueva redacción de la obra, y con ese modelo se han alterado, por tanto, algunas características de los personajes.<sup>7</sup>

Cuando, en 1585, Ambrosio de Morales hace imprimir el diálogo junto al resto de las obras del maestro Oliva, restituye el final que Cervantes había suprimido y elimina todas sus adiciones. Deja, en cambio, el *argumento*, a pesar de que éste no presentaba sólo la obra original, sino también los añadidos, y modifica únicamente la parte final. Hay, pues, rastros de las lecturas de Cervantes en la edición, mucho más fiel y respetuosa, de Ambrosio de Morales. Importa notar, no obstante, que en los cuarenta años que mediaron entre la primera y la segunda edición, el diálogo de Oliva fue traducido al italiano e impreso en Venecia: el prolífico traductor, historiador (y espía) Alfonso de Ulloa, fue el responsable de la versión italiana, que apareció en las prensas de Nicoló Bevilacqua en 1563.<sup>8</sup> El título era el que Cervantes impuso al diálogo, con una apostilla sobre los beneficios morales de su lectura:

Dialogo della degnità dell'huomo: nel quale si ragiona delle grandezze & maraviglie, che nell'huomo sono: & per il contrario delle sue miserie e travagli. Composto

pues revela «los rasgos del modelo» que, por estar más necesitados de enmienda, entendía como más perturbadores. Sobre la actividad intelectual de Cervantes de Salazar, vid. quoque Gaos (1959: 35-91); Millares Carlo (1986: 17-159); Bono (1991) y la introducción de C. E. Castañeda (1953) a la edición facsímil de los coloquios latinos.

7. Sobre este punto, remito al apartado «Transformación de los personajes y sus funciones», de Baranda (2003: 22-23)

8. Sobre Ulloa, vid. di Filippo Bareggi (1988: 112-113). Sobre los procesos a Ulloa, algunos por heterodoxia, y otros, con Ludovico Dolce, por impresión de libros suspectos, *ibid.*, 49-50, 225-228, 240.

perche l'huomo riconosca i doni & beneficij, che da Iddio riceve: perche si rimova da' suoi peccati & vitij: & per dotrinar & ammaestrar la sua vita.<sup>9</sup>

La nueva versión circuló con el nombre de Ulloa en portada, posiblemente por error, ya que, en los preliminares, se presentaba como traductor —y, en efecto, lo era, y afamado— y describía su intervención como la de *reducir a esta lengua el Diálogo*.<sup>10</sup> En cualquier caso, conviene señalar que la traducción lo era del diálogo con las adiciones e intervenciones editoriales de Cervantes de Salazar, y que el conjunto pasaba por ser, en la versión italiana, una obra unitaria, en la que las suturas de la edición de 1545 eran ya casi imperceptibles. De hecho, no quedan huellas de la doble autoría —de lo *començado por el maestro Oliva y lo acabado por Francisco Cervantes de Salazar*— y, si se apura el argumento, no queda otra huella que la identidad del traductor, que presenta la obra, desde el título, como un diálogo *composto perche...*, es decir, compuesto de una vez y con una intención unitaria.<sup>11</sup> El título, que, en la primera edición castellana, dirigía la interpretación de la obra, gana una especificación más, que enfatiza el fin edificante del texto y presenta la dignidad del hombre como un don generoso de la infinita liberalidad y misericordia de Dios.

La conversión del doble diálogo en un diálogo único es más acusada aún en la segunda edición veneciana de la traducción de Ulloa, que apareció el año siguiente, en 1564, en los talleres de Francesco Rampazetto. Esta segunda impresión se proclama corregida e ilustrada, con adiciones y tablas, y es ahora al traductor a quien se le atribuye la composición de la obra, tanto en la portada como en la dedicatoria.<sup>12</sup> Esta edición *intervenida* lleva ya tabla y sumario de las cosas notables, y, sobre todo, lleva una adición más. El diálogo de Oliva terminaba cuando concluían las intervenciones de Aurelio y Antonio, y cuando Dinarco dejaba el juicio en suspenso, tras alabar el ingenio de los dos personajes. Cervantes continuó el texto para inclinar definitivamente la sentencia —y

9. Dal S. Alfonso Ulloa, *Con privilegio...* In Venetia, Appresso Nicolò Bevilacqua, 1563. Utilizo la edición de la Biblioteca Nazionale di San Marco, sig. 65.c.230.

10. No está justificada la acusación de plagio. Afirma Ulloa, tras enumerar algunas de sus traducciones más conocidas, como las de Antonio de Guevara y de varios volúmenes de historia, que «ultimamente *ho ridotto* in questa lingua il presente Dialogo della Dignità & eccellenza dell'uomo & delle sue miserie e travagli» (*Diálogo*, 4v).

11. En el ejemplar que manejo, el texto de Oliva llega hasta la página 38v. Desde ahí hasta la 141r, continúa la parte de Cervantes. Ya Cerrón Puga (1995) hizo notar que el inicio de

esta parte está marcada con mayúsculas en el texto, sin otra indicación. El «Aunque la fama también es de tanto precio...» con el que se inicia la adición está pues como «BENCHE la fama sia ancora di tanto prezzo...».

12. En la dedicatoria a Scipione Gonzaga puede leerse: «conscendo che nella compositione che feci del presente Dialogo della Dignità dell'huomo, vi erano alcune cose, che ricercavano censura, & lima, mi è paruto hora di pervenire à quelli, che mi haverebbono possuto correggere, correggendomi io da me stesso; & così leggendo & rivedendo l'opera corressi molte cose, aggiungendovi alcune & levando altre, secondo che mi parve» (apud Cerrón Puga, 1995: 85).

la exposición— en favor de la dignidad del hombre, y para hacer de Aurelio un *vencido* que abjura de sus tesis iniciales. El texto, que comenzaba Oliva con un paseo campestre, concluía en las adiciones de Cervantes con la llegada de la noche y el regreso a la ciudad de los tres interlocutores. Ulloa añade ahora un nuevo encuentro, que sitúa a la mañana siguiente, y, por tanto, una nueva jornada y un nuevo diálogo. Por supuesto, incorpora al argumento esa tercera parte, con las palabras siguientes:

Ma il dì seguente riducendosi nello stesso luogo Aurelio & Antonio, ragionano della filosofia morale, e de' costumi de gli huomini, e come si debbono moderare le passione umane. Raccogliendo brevemente la Ettica, la Politica, la Economica. Et in somma è opera molto dotta, & che contiene molte cose piene di ammiratione, & degne di essere lette & intese da ogni chiaro e bell'intelletto.

En esta edición de 1564, los dos diálogos castellanos, el de Oliva y el de Cervantes, se han convertido, *juntos*, en la parte primera de un nuevo texto. Le sigue una extensa *parte segunda*, que es la que añade Ulloa —sin indicación alguna— y que, en el libro, va precedida únicamente de una cenefa y un título que reproduce algunas frases del argumento: *Parte segunda del dialogo del S. Alfonso Ulloa. Laqual tratta della Filosofia Morale, & de' costumi de gli uomini, & come si debbono moderare le passioni humane. Et oltre a ciò raccoglie brevemente la Ethica, la Politica & la Economica*. Y sigue: *Ora di nuovo aggiunta*.

De este modo, la historia editorial, en dos lenguas, del *Diálogo* de Oliva, es una sucesión de intervenciones ideológicas, de apropiaciones y de adiciones: con Ulloa, el libro gana aún más en magisterio, y la disputa teológica y ontológica (de Oliva) se convierte más aún si cabe en una obra moral (sobre la moderación de las pasiones) o penitencial (sobre la erradicación del pecado), amén de en una presentación divulgativa de disciplinas académicas, es decir, de la tríada de la ética, la política y la económica, que son las partes en que se divide la *Moralis Philosophia* en el curriculum universitario de la Edad Media y el Renacimiento.<sup>13</sup> Más irreconocible queda aún el texto de Oliva en la edición veneciana de 1642, en la que se ha sustituido el título y Alfonso de Ulloa ha ganado el crédito pleno por la autoría de la obra:

**13.** En el sistema universitario europeo, la enseñanza de la filosofía moral se ordenaba en tres partes, la ética, la económica y la política, basadas, respectivamente, en los textos aristotélicos de la *Ética Nicomaquea*, la *Política* y la *Económica*. Esta tripartición, que privilegia no obstante la lectura y exposición de la *Ética* sobre los otros dos, fue una característica común de los libros de texto del siglo XVI. En general, el aprecio universitario de la filosofía moral de

Aristóteles provenía de la convicción —que los comentaristas glosaban incansablemente— de que sus escritos eran ordenados y sistemáticos, y, por tanto, adecuados para las aulas y para la enseñanza de las disciplinas; en contraposición a la falta de orden y sistema de los elocuentes diálogos platónicos. Sobre la estructura tripartita de la filosofía moral cfr. Poppi (1997: *passim*), y, secundariamente, Franceschini (1935: 13); Lotín (1942: I, 503-504); Pelzer (1921: 329-335).

Il Picciol Microcosmo. Overo La Dignità dell’Huomo. Di Alfonso di Ulloa. Dove con le risoluzioni di dubij curiosissimi s’insegna brevemente à impossessarse dell’Etica, Economica e Politica.<sup>14</sup>

Y lo mismo sucede en la traducción francesa que se haría en 1583 de la primera edición italiana, y que Hierôme d’Avost dedicó a la reina Margarita de Navarra. La obra se titula ahora *Dialogue des graces et excellences de l’Homme, et de ses misères et disgraces*, y se atribuye enteramente a Alfonso de Ulloa («divinement représentées en langue Italianne par le Seigneur Alphonse Ulloa»).<sup>15</sup> El texto que sirvió de base a la traducción hubo de ser el de la edición veneciana de 1563, porque falta la adición de Ulloa, relativa a la ética, la económica y la política: de hecho, el argumento reproduce, amplificado, el que Cervantes antepuso a su edición castellana de 1546.

De este modo, antes de que apareciera la edición más fiel del diálogo de Oliva, que es la que su sobrino Ambrosio de Morales hizo imprimir en 1585, la obra ya se había difundido en tres lenguas, con toda suerte de títulos y adiciones: en esos cuarenta años, el diálogo original se convirtió en una breve primera parte, que sirve de pórtico a una extensa (y doble) exposición de la dignidad humana, y, más tarde, en la *praeparatio* de una obra en dos libros sobre filosofía moral. En este proceso, no importa sólo el crecimiento del texto o las formas de sutura de las adiciones, sino, sobre todo, la intervención ideológica que neutraliza de forma creciente el tema de la miseria del hombre. De exponerse en pie de igualdad con la dignidad (y con un veredicto que no escatima méritos a la exposición de Aurelio) pasa a ocupar una parte mínima del conjunto: las adiciones rompen el equilibrio de los dos discursos enfrentados, así como la elegancia intelectual con la que Oliva había trazado la estricta simetría de las dos argumentaciones. En la continuación de Cervantes, la dignidad humana se amplifica a costa de la miseria: el personaje que había sido conformado sobre la falsilla de los *jueces* de los diálogos ciceronianos, que apenas intervienen y que asisten, escépticos y distantes, a la exposición de tesis contrarias, se muda ahora en contendiente y en maestro de moralidad.<sup>16</sup> El debate queda convertido en catequesis: la persuasión

14. Es edición veneciana, en Li Turrini, de 1642, con dedicatoria (inequívoca) de Giovan Maria Turrini: «Questo libro composto dal Signor Alfonso Ulloa Spagnol scrittore celebre è apunto un di quelli che da lei hò piú volte sentito comendare. Troverà quivi un raccolto delle piú efficacissime raggioni circa la filosofia morale, è intorno la varietà di costumi de gl’huomini, con il modo d’impossessarsi di quelle tre virtù tanto importanti cioè l’Etica, la Politica, e la Economica base, e fundamenti sopra cui si sostiene questa Machina Mondiale

... non volsi fidarmi di Romanzi o simili compositioni, che hanno il semplice apoggio di favole è per fine la sola diletazione».

15. Es edición parisina, salida de las prensas de Colombel, de la que se custodia un ejemplar en la Biblioteca Mazarine de París. Agradezco a Edouard Fernández-Bollo que me haya facilitado el acceso a un ejemplar.

16. La conversión de los personajes ha sido impecablemente expuesta por Baranda (2003: 23), que es el examen más riguroso del texto de Cervantes de Salazar del que tengo noticia



se cifra en términos de victoria, y el discurso, íntegramente, se presenta al servicio de la fe, como una demostración de los vínculos entre la antropología y la ética cristianas. Es más, una de las intervenciones de Dinarco se reinterpreta, en un momento del coloquio de Cervantes de Salazar, como una posición falsa: es decir, como una artimaña discursiva, por la que un interlocutor afecta defender tesis en las que no cree para confutarlas mejor o para revelar su falsedad más abiertamente. Esto obligaba, a los lectores de las ediciones castellanas, italianas y francesas, a reconducir, retrospectivamente, el sentido de la parte inicial del diálogo.<sup>17</sup> De hecho, Cervantes de Salazar transformaba íntegramente el texto de Oliva: no *acababa lo comenzado* por otro, como sugería el título, sino que forzaba su completa reinterpretación. El nuevo final modifica el significado del principio y propicia su relectura, y las partes añadidas convierten el diálogo filosófico, como los que decía Morales que quería hacer Oliva a imitación de Platón y Cicerón,<sup>18</sup> en un diálogo didáctico sobre la doctrina cristiana.

La edición de Ambrosio de Morales, de 1585, despoja al texto de adiciones y se funda en el original aparentemente inconcluso de Pérez de Oliva. Añade, sin embargo, unas líneas para Dinarco, que cierran brevemente el diálogo y que, manteniendo el tono general del texto, de cortesía e indeterminación, zanja la disputa apuntando la mayor piedad de la posición de Antonio:

---

(sobre esta cuestión, vid. quoque Bono, 1991). Baranda ha notado la redundancia de la intervención de Dinarco, que expone de nuevo *la misma disputa*, dejando a otro el juicio, o sugiriendo que el veredicto habrá de extraerse de su exposición, ya que no de una sentencia. Baranda habla de «monopolio de la palabra» por parte de Dinarco, y de la transformación del texto en una suerte de diálogo *monológico*, dogmático y didáctico, dominado por la voz y la autoridad del maestro.

17. Consolación Baranda (2003: 23) observó también cómo el tono de cortés discrepancia del texto de Oliva se sustituye en el de Cervantes por otro más cargado de autoridad y belicosidad: «[En la intervención de Antonio del diálogo de Oliva] no hay sombra de agresividad; [...] respetuoso con el marco de amistad previo, evita personalizar el rechazo atribuyendo la responsabilidad de las tesis de Aurelio a Epicuro [...] Ese tono se mantiene incluso en el cierre de su intervención: «Este es el fin al hombre constituido: no la fama ni otra vanidad alguna como tú, Aurelio, dezas; y éste es tan alto, que ... tú Dinarco, verás agora lo que te conviene juzgar del hombre conforme a la gran estima que Dios ha hecho dél». En

la continuación se prolonga la intervención de Antonio, —ya más larga que la de Aurelio—, y se sustituye este final por otro: «Mira, pues, Aurelio, qué pesar ha de recibir por ser nacido el que nació para siempre contemplar en Dios. Hete ya resucitado el hombre ... alégrate de ser vencido, pues dello alcanças tan gran victoria ... y desengaña te de lo que falsamente creyas ... Agora, pues, Dinarco, cumple lo que prometiste y da la sentencia porque estos señores y Aurelio queden desengañados de lo que al principio creyeron, pues has visto como claramente he provado su error ... he absuelto todos los argumentos del contrario ... y seguro de tener la sentencia por mí... Haz, pues, ya Dinarco, según lo que has oydo, que Aurelio no se parta de aquí con tan mal error, bolviendo tan triste como vino por aver nascido» (XXVr y v). Es difícil reconocer al Antonio que aparecía en el diálogo de Pérez de Oliva —cortés y respetuoso con su adversario— en este personaje belicoso y porfiado, que urge un desenlace en términos de victoria y derrota».

18. «Ya he dicho atrás el intento que el Maestro Oliva mi Señor tuvo de escrevir algunos diálogos en castellano de cosas Morales, a imitación de Platón y Marco Tulio» (Morales, *Obras*, 31).

DINARCO: Yo no tengo más que juzgar de tenerte, Antonio, por bien agradecido, en conocer y representar lo que Dios ha hecho por el hombre, y preciar también mucho tu ingenio, Aurelio, pues en causa tan manifiesta hallaste con tu agudeza tantas razones para defenderla. Y vámonos, que ya la noche se acerca, sin darnos lugar que lleguemos a la ciudad antes que del todo se acabe el día. Fin del *Diálogo de la dignidad del hombre*.

El veredicto de la edición de Ambrosio de Morales se inclina hacia la dignidad del hombre, ya que la causa se tiene por *manifiesta*: del lado de Antonio está el peso de fe, pues ha representado los dones divinos, mientras que a Aurelio sólo le caben el ingenio y la agudeza. En el argumento, no obstante, se esclarecía aún más la diferencia entre la posición cristiana de Antonio y la de su interlocutor. En él podía leerse:

[Dinarco] entendiendo la contienda, y constituido por juez della, manda a Aurelio que hable primero, y luego Antonio diga su parecer. Aviendoles oído Dinarco, juzga en breve de la dignidad del hombre, lo que con verdad y Christianamente debía, habiendo sustentado Aurelio, lo que los Gentiles comunmente del hombre sentían.

La oposición entre lo cristiano y lo gentil determina también la interpretación de la obra desde sus primeras líneas, mucho antes de que el lector tenga oportunidad de leer la *sentencia*: de antemano, Morales despeja que el juicio de Dinarco no se alejará de lo que *cristianamente debía*, y de que la parte de Aurelio es la que muy bien podrían haber sostenido *los gentiles*.<sup>19</sup> En el *habiéndoles oído*, y en lo que sigue, varía el argumento de Morales respecto del de Cervantes. Y a pesar de la intervención aclaratoria, está indudablemente más próximo al texto de Pérez de Oliva: respeta, al menos, el breve pero decisivo papel que se otorga a uno de los interlocutores, no modifica un ápice los parlamentos y, por tanto, la construcción literaria de los otros dos. La historia del texto, en cualquier caso, evidencia que todas las intervenciones sobre el *Diálogo*, desde la edición de Cervantes a la parisina de Columbel coinciden en un propósito: el de doblegar al epicúreo Aurelio y condenar inequívocamente sus argumentos sobre la humana miseria. Para entender más cabalmente el alcance de esta intervención, conviene detenerse, aun someramente, en los textos sobre la *miseria hominis* que se redactan en el Renacimiento europeo así como en la larga herencia de los textos penitenciales sobre la condición humana.

19. Los *gentiles* son, ciertamente, los filósofos antiguos, pero, en el siglo XVI, el término acabaría por usarse como sinónimo de ateo o epicúreo. Remito a Caro Baroja (1981: 250-251),

que aporta documentación sobre los ateos penitenciados *por gentiles* (dado el escaso y tardío uso de los términos *ateo* y *ateísta* en la España del siglo XVI).

## Miseria penitencial y miseria epicúrea

Los diálogos y tratados *de miseria hominis* escritos entre el Cuatrocientos y el Quinientos podrían entenderse como un repositorio de ideas fundantes para la representación de la naturaleza humana, como un instrumento para indagar cómo el hombre concibe y tematiza lo peor de sí, o cómo traslada la percepción más doliente de su vida, de su mortalidad y de su lugar en el mundo. Entre los siglos xv y xvi, algunos predicadores, moralistas y teólogos comenzaron a emparentar la conciencia extrema y radical de la miseria y calamidad humanas con la afección de la tristeza —que es pecaminosa para el cristiano—, o bien con la impiedad del epicureísmo y con la negación de Dios (o, al menos, de su providencia y de la perfección de sus obras), o bien con el pecado terrible de la desesperación, que postula una divinidad inmisericorde o cruel con su criatura.<sup>20</sup> La explicación *legítima* de la infelicidad, el dolor y la vileza humanas tenía un curso doctrinal preciso, fuera del cual comenzaba el vasto terreno de la impiedad o de la heterodoxia. Según el relato cristiano de la salvación, la desdicha del hombre coincide con su entrada en la historia, cuando abandona el Jardín de Delicias y su pecado le condena a la infelicidad, el trabajo, el dolor, la enfermedad y la muerte: le aguardaría no obstante una beatitud eterna en la vida ultraterrena, cuando, tras el fin de los tiempos, y merced a la reparación y el sacrificio del Hijo, recuperara la visión de Dios, *cara a cara*, y la prístina excelencia que poseía en el Paraíso. La justificación cristiana presume, pues, que el hombre miserable y desdichado es *el hombre histórico*, y no el Adán prelapsario, ya que el hombre es digno y dichoso *antes y después* de la serie de los tiempos, o del comienzo y del fin de la historia, por mucho que sea diversa la beatitud de Adán en el Jardín que la felicidad de los salvos, que gozarán perpetuamente de la divinidad y de los *honestas gaudia* que aguardan a los electos. La idea de pecado explicaría la miseria y la infelicidad como expiación o como castigo, a la vez que como prueba para ganar, por la virtud, un lugar entre los justos.<sup>21</sup>

Esta explicación genérica de la infelicidad y la miseria humanas acude al diseño divino de la historia y a la economía general de la salvación y distingue, por así decirlo, dos *hombres*: el hombre recién creado, *ante peccatum*, y el hombre histórico. Con ella convive otra explicación de orden moral o penitencial, que invita al cristiano al ejercicio ascético de una doliente consideración de sí. La reflexión sobre la vileza de la condición humana, sobre la morbilidad y suciedad del cuerpo, sobre la flaqueza de la voluntad, la brevedad de la vida, o los infinitos dolores de la vejez, procuraría al creyente una percepción de la magnitud de

20. Sobre la interpretación legítima e ilegítima de la miseria humana en el Quinientos vid. Vega (2003, 2004, 2006, 2008).

21. Sobre las bases escriturarias de la miseria del hombre histórico, remito a la exacta revisión de Pedro Ruiz (1987 / 2008: 1179-1222).

los dones divinos, del alcance teológico del sacrificio del Hijo para la redención del pecado del hombre, y, en otro orden de cosas, de la fatuidad de los bienes y empeños meramente humanos. La tradición devocional cristiana conoce y glosa una forma penitencial de pensar la *miseria hominis* que se afirma a partir de los siglos XI y XII, y que adopta la forma precisa de un ejercicio meditativo cuyo fin más relevante es el de *curar* el pecado y humillar al cristiano para erradicar la soberbia, que es el primero y más peligroso de todos los *crimina capitalia*. Sólo al pintar a lo vivo la bajeza del hombre, al enumerar las calamidades de su vida o al poner continuamente ante sus ojos la vileza extrema de su condición, desde su hedionda concepción a su descomposición en el sepulcro, se lograría asentar en el alma la virtud de la *humilitas*, que es la que distinguió a Cristo, ya que la Encarnación puede entenderse como el acto de la humillación suprema.

Esta concepción cristiana de la *miseria hominis* —como destino del hombre histórico, y, a la vez, como ejercicio penitencial contra la soberbia— no es la única que se afirma en la cultura europea altomoderna. Junto a esta miseria cristiana, penitencial y ortodoxa, que es la que ha atraído la atención de los historiadores de la cultura y de la vida religiosa, está presente otra percepción diversa de la miseria del hombre, que entraña para el Cristianismo un mayor peligro doctrinal. Es su idea fundante que la afirmación de la infelicidad radical del hombre —frágil y desdichado, bestia entre las bestias, solo y huérfano de Dios en un mundo hostil y mal hecho— puede entrañar una forma de contestación de la doctrina cristiana, tanto en términos morales como teológicos. De otro modo: la idea extrema de la desdicha y soledad del hombre podría comportar la negación de la providencia divina, cuando no de Dios mismo, o, al menos, la negación de la perfección de las obras de Dios, de la bondad de la creación, y, ante todo, del privilegio del hombre (como *imago Dei*, como *princeps sublunaris*, como soberano de todas las criaturas) en el conjunto del universo creado. En cualquier caso, los textos de *miseria hominis*, tanto los de la tradición cristiana cuanto los que parecen contravenir los principios de su antropología teológica, constituyen un lugar de privilegio —y casi una encrucijada de discursos— para describir la complejidad de las representaciones culturales del hombre, así como las formas por las que se produce la textualización y la *mise en récit* de los temores y males humanos: de las desdichas de cada edad y estado, o del miedo a la vejez y a la enfermedad, a la agonía, a la muerte, o a la corrupción y al olvido.

Son muchos los textos, en las letras europeas, presididos por la miseria del hombre, o en los que ésta es una parte capital e imprescindible. Tal es el caso, por una parte, de las decenas de opúsculos devocionales —sermones de Cuaresma, epístolas exhortatorias, trataditos penitenciales, guías de meditación— que versan sobre la bajeza y vileza de la humana condición, y que se escribieron a la zaga del *De miseria humanae conditionis* (ca. 1195) del papa Inocencio III o se inspiraron directamente en sus palabras. Conforman, por así decir, el discurso penitencial fuerte sobre la miseria del hombre, en tanto que instituyen la perspectiva *legítima* para concebirla, describirla, impartirla al creyente o meditar sobre ella: su extraor-

dinaria difusión parece deberse a la inmensa capacidad productiva del poder eclesial y a su extrema capilaridad, que posee muchas ocasiones de enunciación, que es capaz de impregnar muchos tipos de discurso, y que encuentra un lugar —en el plano verbal o en el de las prácticas penitenciales— en muchas instancias públicas y privadas. Pero, como decía, es también la miseria humana el tema capital de varios textos que (con diversos fines) se escriben desde los inicios del Humanismo hasta bien entrado el siglo xvii, y que obtuvieron una notable difusión supranacional. Se cuentan entre sus autores Francesco Petrarca (*De tristitia et miseria*), Maffeo Vegio (*Palinurus, sive de infoelicitate et miseria hominis*), Poggio Bracciolini (*De miseria hominis*), Aurelio Brandolini (*De humana conditione*) y, en el siglo xvi, Hernán Pérez de Oliva, Erasmo de Rotterdam, Antonio Brucioli, Giovan Battista Gelli, Pierre Boaistuau o Michel de Montaigne: es decir, autores con una poderosa voz propia, con distintos vínculos con el poder eclesial, y con un notable poder de diseminación intelectual. La representación y sistemática condena de esta miseria *no penitencial* es la que interesa aquí en primera instancia, así como su abierto contraste con la idea de *miseria hominis* propia de la tradición devocional cristiana. Su escritura no se aloja (salvo en una excepción) en los géneros devocionales primarios —es decir, en tratados de oración, sermones, textos litúrgicos, etc.— y carece, por así decir, de «patria», pues estos textos *de miseria* se componen en Italia, en España, en Francia o en los Países Bajos. Parecen, más bien, un patrimonio intelectual de los segmentos instruidos de la población, y, en particular, de las nuevas formas de escritura humanista, que tiene el latín como vehículo e instrumento de intercambio (en la Italia del siglo xv, sobre todo), pero que se *vernaculariza* en el siglo xvi (con Oliva, Brucioli o Boaistuau), y que se amoneda en otros tipos de discurso. Inicialmente, ha de buscarse esta miseria en relación con la filosofía moral práctica, y, más adelante, en estrecha conexión con la antropología teológica epicúrea y con las primeras manifestaciones del escepticismo altomoderno. Andando el tiempo, como se verá, la parte principal de esta reflexión *de miseria hominis* (que es la que medita sobre el parentesco del hombre con los brutos) se incorporará al discurso del ateísmo, como atestiguan su aparición en los primeros textos considerados impíos de forma ambigua (como en el *De la sagesse* de Pierre Charron), o explícita (como en el anónimo *Theophrastus Redivivus*), y su recurrencia en los manuales y diccionarios de herejías como convicción heterodoxa y sospechosa.<sup>22</sup> Esta concepción epicúrea de la miseria y desdicha del hombre no ha sido abordada de manera singular en la investigación histórica, a pesar de que la tradición penitencial cristiana (esto es, el concepto de miseria de Inocencio III y de los *contemptores mundi*) sí ha recibido una detenida atención crítica por parte de los historiadores de la religión y de las mentalidades, y, de forma conspicua, por Robert Bultot. El *De miseria humanae conditionis* de Inocencio III que, en

22. Sobre la relación entre el discurso de la miseria del hombre y el ateísmo altomoderno, vid. Vega (2008).

cierto modo, inaugura el género, poseía, en efecto, muchas características que le hacían acreedor de ese singularísimo interés: reunía apretadamente, y con un estilo inconfundible, las imágenes más poderosas y memorables sobre la vileza del hombre; se convirtió muy pronto en uno de los textos más recomendados por los predicadores para la composición de sermones; conoció reimpressiones continuas hasta bien entrado el siglo xvii; se tradujo y adaptó, en prosa y verso, a todas las lenguas vulgares; pervivió en centenares de manuscritos; tuvo una legión de imitadores y dejó huellas inconfundibles, durante al menos cinco siglos, en casi todos los discursos que, desde el punto de vista cristiano, acometían la reflexión sobre la naturaleza del hombre. Quizá pueda entenderse como una consecuencia de esta dedicación crítica el hecho de que los estudios que abordan la representación de la vileza humana en los siglos xiv, xv y xvi —cuyo número, por cierto, es muy exiguo— asimilen erróneamente estos textos *de miseria hominis* —como los de Petrarca o Bracciolini— a la tradición cristiana de Inocencio, que es la que se halla en los tratados penitenciales y las guías de meditación, o que sostengan que comparten con ella tesis o intención, conceptos, términos e incluso estructura argumentativa. Tengo la convicción, por el contrario, de que la meditación *de miseria hominis* no conforma una tradición unitaria: antes bien, el examen de los textos invita a distinguir varias formas de reflexión sobre la desdicha y la vileza del hombre. Una de ellas es la cristiana y penitencial, heredera de Inocencio III, que se reveló extraordinariamente durable, y presenta la *miseria* como el camino hacia la *humilitas*. Una segunda es perceptible en la filosofía moral del Cuatrocientos, en la que la cuestión de la miseria humana parece ponerse, al menos en los escritos cortesanos, al servicio de la moral estoica. Por último, en algunas obras del Quinientos se afirma una concepción de la miseria que llamaré moderna, radicalmente impía y de inspiración epicúrea, que se conforma como discurso en los dos siglos que median entre Petrarca y Erasmo pero que sólo se percibe cabalmente en algunos textos, como los de Aurelio Brandolini o Hernán Pérez de Oliva. En todas estas obras, incluso en aquellas que exhiben una imbatible piedad, se detecta ya la presencia de una perspectiva *ilegítima* en el discurso sobre la naturaleza del hombre, de un conjunto de enunciados sospechosos, que han de ser siempre segregados o confutados, y cuya presencia y extensión es textualmente variable, aunque siempre estén ideológicamente presentes. Esta nueva idea de miseria se apropia en gran medida de la argumentación naturalista del epicureísmo (aunque no pueda reducirse a ella), y de su ilegitimidad es indicio cierto, como decía más arriba, el hecho de que se adelante siempre para ser confutada, de que se presente como un discurso de enfermos, pecadores y desesperados (cuando no de animales) que ha de ser sanado mediante la ortodoxia.<sup>23</sup>

23. Para una exposición más copiosa, remito a mi estudio sobre la dignidad del hombre en Erasmo y la confutación del epicureísmo en el *Sermo de misericordia Dei* (Vega, 2006) y sobre la prohibición de la *Circe* de Gelli (Vega, 2007), un diálogo en el que la miseria humana es el tema capital.

Una tradición historiográfica, fomentada sobre todo por los historiadores de la filosofía del siglo xx, otorgó a la *dignitas hominis* el privilegio de constituir el tema, por excelencia, del Humanismo europeo. Desde Jakob Burckhardt, y, sobre todo, desde la publicación de *Individuum und Kosmos* (1927) de Ernst Cassirer y de los estudios piquianos de Eugenio Garin (de finales de los años treinta), se ha difundido la tesis de que la dignidad del hombre no sólo habría sido un concepto capital del Humanismo, sino, más aún, la idea en la que podía reconocerse el nuevo espíritu filosófico del Renacimiento. Garin celebró la *Oratio de dignitate hominis*, de Giovanni Pico della Mirandola, no sólo como la «fuerza» que había establecido el moderno antropocentrismo, sino también —y nada menos— como la obra que había sabido conformar y difundir un nuevo concepto de hombre, inteligente, libre y consciente de sí, de su valor y de sus capacidades. Con Pico culminaría, de este modo, un «proceso» histórico que se habría iniciado más de cien años antes, a mediados del siglo xiv, y que habría conducido (teleológicamente y sin vacilaciones) al descubrimiento del «hombre moderno». Fue también Eugenio Garin quien, en consecuencia, calificó a la *Oratio* de «manifiesto del Renacimiento», acuñando así una expresión que tendría una inmensa fortuna y que se repite, de forma acrítica, en casi todas las monografías que en los últimos sesenta años se han ocupado de Pico, del presunto nacimiento de ese hombre moderno o de la idea de la excelencia y la dignidad humanas.<sup>24</sup> Son muy pocos los que, en este panorama de férreo consenso, ofrecen respuestas diferentes a las preguntas sobre cuál es el sentido de la *Oratio* o cuál la relevancia de la *dignitas hominis* en el advenimiento de la «modernidad»: tal es el caso, por ejemplo, del filósofo William Craven, del filólogo Carlo Carena, o del historiador de las religiones Pier Cesare Bori.<sup>25</sup> De

24. Las historias de la filosofía del Renacimiento escritas a comienzos del siglo xx apenas si mencionaban la *Oratio*, o, si lo hacían, no la consideraban como un texto mayor o singular. Giovanni Gentile, que escribió en 1916 un ensayo sobre el concepto de hombre en el Renacimiento, no concedió a la obra de Pico un lugar reseñable. Su ascenso comenzó poco después: en *Individuum und Kosmos* (1927) de E. Cassirer, la *Oratio* es ya el eje mismo de la *tensión moral e intelectual del Renacimiento*, y el *emblema de un nuevo período histórico*, y a finales de los años treinta y comienzos de los cuarenta Pico acabará por identificarse con la fuerza que establece el antropocentrismo moderno y un nuevo programa intelectual y filosófico. Eugenio Garin, en *Giovanni Pico della Mirandola* (1937: 219-233), afirmó que Pico celebraba el poder de la razón y el valor del espíritu humano, inteligente y libre, y que la *Oratio* es el ver-

dadero *manifiesto del Renacimiento*, expresión que la bibliografía piquiana posterior repetiría *ad nauseam*. Giuseppe Tognon, a finales de los ochenta, hablaba aún de la *Oratio* como de la *representación emblemática* de este período y, en 1997, August Buck pudo escribir que «è il culmine di un processo storico cominciato col Petrarca: la scoperta dell'uomo moderno cosciente della propria singolarità» (1997: 8): es decir, del individuo que cree que puede determinar su propia vida y que tiene una fe inquebrantable en la libertad ilimitada de su voluntad.

25. Las lecturas disidentes de Craven (1981), la documentadísima de Carena (1994), o la más reciente de Bori (2000) apenas si han tenido eco en el férreo consenso de los filósofos e historiadores sobre qué es la tradición de *dignitate hominis* en la literatura europea y cuál es el lugar que en ella le cabe a Giovanni Pico. Sobre esta cuestión, vid. quoque Vega (2001).

todo ello, lo que me interesa destacar es que la celebración de Pico, y del breve opúsculo de circunstancias que acabaría por titularse *Oratio de dignitate hominis*, ensombreció el estudio de la representación moderna de la miseria, la desdicha, la infelicidad, la desesperación y la incertidumbre de los hombres. Es más, como la filosofía y la historia de las ideas, durante el siglo xx, han identificado la dignidad humana con el Humanismo y el Renacimiento, y, como decía, con una suerte de advenimiento de la «modernidad», han favorecido también, como contrapartida, la asociación con la Edad Media de la depreciación del hombre y el lamento por su naturaleza.

De atender a estos lugares comunes, miseria y dignidad del hombre alcanzarían a repartirse la historia. La desolada reflexión de Inocencio III sobre la vileza del hombre —desde la innoble concepción del niño en el hedor del útero hasta la descomposición última del cadáver— y la meditación sobre la desdicha y vanidad de todos los trabajos y afanes, sobre nuestra irremediable inclinación al mal, y sobre la poquedad del entendimiento, acabó por asociarse irremediamente con un impreciso «espíritu medieval», con lo que Alberto Tenenti llamó la «sensibilidad macabra» del Medioevo tardío, o con la mentalidad que Huizinga atribuyó al largo otoño de la Edad Media. Simétricamente, la celebración del hombre —como epítome del cosmos, émulo de la divinidad, cópula del mundo— y la ponderación de la hermosura de su cuerpo, de su libre albedrío y de la capacidad de su inteligencia, se vinculó con ese «nuevo espíritu» del Humanismo, con el advenimiento del hombre moderno o con una no menos nueva sensibilidad. Entre esa idea de una miseria penitencial cristiana, supuestamente medieval, y de una dignidad del hombre, supuestamente renacentista, los textos de *miseria hominis* que se escribieron en los siglos xiv, xv y xvi y que habían abandonado —o, mejor, que nunca adoptaron— el troquel discursivo y conceptual de Inocencio III quedaron fuera de la perspectiva de los investigadores. Los trazos maestros con los que quiso caracterizarse la totalidad de un período histórico los relegaba, por tema, por aproximación, o por ideología, a la periferia de los intereses de nuestros contemporáneos: los portavoces de la humana miseria eran, cuando menos, extemporáneos e inoportunos, pues, en lugar de sumarse a la celebración «renacentista» del hombre, hablaban sobre la imperfección del mundo, sobre la brevedad e infelicidad de la vida, sobre la mórbida fragilidad del cuerpo, sobre los espejismos de la razón, o sobre la desolación de poseer el bien del entendimiento para sabernos mortales y tener conciencia de nuestra desdicha.

Es además la *dignitas hominis* (o algunos de los motivos asociados a ella) la que ha fascinado, desde hace más de medio siglo, a algunos de los mejores estudiosos del Renacimiento europeo en todas y cada una de las ciencias llamadas, precisamente, humanas. A Giovanni di Napoli, que examinó los tratados cuatrocentistas sobre la excelencia del hombre, y, en particular, el *De excellentia et dignitate hominis* de Giannozzo Manetti; a Ernst Cassirer, que prefirió estudiar los pasajes que a esta materia dedicó el Cusano; a Paul Oskar Kristeller, que analizó el concepto de *dignitas hominis* en la obra de Marsilio Ficino y editó la



epístola *de dignitate* de Antonio da Barga; a Eugenio Garin y Henri de Lubac, que dedicaron a Pico della Mirandola sus mejores esfuerzos editoriales e interpretativos; a Charles Trinkaus, que persiguió, en una extensísima monografía, la representación del hombre como *imago Dei* en la filosofía moral cuatrocentista; a Francisco Rico, que historió el concepto y la imagen del hombre como microcosmos y trazó su fortuna en las letras hispánicas; o a Lionello Sozzi, que siguió el curso de la dignidad del hombre en la poesía francesa del siglo xvi.<sup>26</sup> Aunque esta breve muestra no hace justicia a una historia bibliográfica extensa y rica en matices, basta al menos para evidenciar que, en efecto, la cuestión ha sido objeto de un agudo y sostenido escrutinio desde la filosofía, la historia cultural, la historia del arte y la de la literatura. Quizá pueda entenderse como un efecto indeseado de esa sobre-exposición de la dignidad el hecho de que la miseria humana desapareciera casi por completo del horizonte crítico de los investigadores. Como mucho, se le otorgó el estatuto de tema menor, o de contrapunto, a veces prescindible, de la dignidad del hombre, y se la vinculó, erróneamente, como decía antes, a la pervivencia del pensamiento cristiano medieval o a la historia de la fortuna de Inocencio III en la espiritualidad europea.

Ante esta literal desaparición de la miseria humana de nuestra representación de la cultura renacentista (por no ser, precisamente, lo bastante «renacentista», o por no adecuarse, quizá, a la idea de ese período histórico que habían construido sus investigadores) se distingue, por excepcional, un breve texto de Donald Howard, de 1974, significativamente titulado «Renaissance World Alienation», que formaba parte de una compilación de estudios empeñados en perseguir una *visión oscura* del Renacimiento que complementara la sesgada percepción «luminosa» que parecía perpetuarse sin críticas desde el siglo xix.<sup>27</sup> El título mismo de la colectánea, *The Darker Vision of the Renaissance*, privilegiaba ese contrapunto. Howard diagnosticaba allí que la miseria del hombre, lejos de ser una cuestión que se agotara con la Edad Media, fue materia fructífera en el Renacimiento, a juzgar por los textos que a ella se dedicaron, pero estimó que el fenómeno era, en sustancia, una simple prolongación de la tradición penitencial de Inocencio y de la corriente espiritual de los *contemptores mundi* (lo que es, aunque sólo en parte, cierto). No acertó, sin embargo, a percibir la afirmación de una miseria de inspiración epicúrea, de una forma diversa de pensar la naturaleza del hombre, o de un modo de contestar la antropología teológica cristiana con una exposición diversa de la vileza humana. Es más, a la reflexión sobre la humana desdicha e infelicidad, o sobre la condición miserable, frágil, desvalida, mórbida y mortal del hombre, le adjudicó la denominación genérica de *literatura del pesimismo*, que es, cuando menos, desacertada, porque atribuye a un estado de ánimo o al

26. Vid. inter alia Di Napoli (1956); Cas-sirer (1927, 1942); Kristeller (1965, 1978, 1948); Garin (1937); de Lubac (1974); Trinkaus (1970); Rico (1988); Sozzi 81972, 1974).

27. Howard (1974: 47-76).

subjetivismo de un rasgo de carácter lo que ha de reconocerse como una visión coherente y compleja de la naturaleza del hombre y de su posición en el cosmos. Es por ello mucho más correcto emparentar esta nueva *miseria* con la duda metódica de los escépticos, con la desconfianza en el entedimiento del pirronismo renacentista, y, antes aún, con la percepción epicúrea de un orden natural que prescinde del cuidado y del subsidio divino. Es decir, con una *secuencia discursiva de argumentación y defensa de posiciones impías*, decididamente contrarias a las tesis fundantes de la antropología teológica cristiana y estoica. Era éste un fenómeno radicalmente nuevo, que, aunque se funda en la relectura y reescritura de algunos textos clásicos de filosofía natural o de teología que no habían sido accesibles en la Edad Media (como el *De rerum natura* de Lucrecio), o que no lo habían sido más que parcialmente (como la *Historia Naturalis* de Plinio), o que habían recibido un nuevo aprecio y difusión con el Humanismo (como los diálogos ciceronianos sobre la naturaleza de los dioses y sobre las formas de la consolación), propone una nueva articulación de motivos en torno a la miseria y la desdicha humanas, un nuevo tejido de fuentes y una nueva estructura discursiva. Era éste, también, un fenómeno radicalmente «moderno», si entendemos que tanto el epicureísmo cuanto, más tarde, el pirronismo conforman una nueva manera de juzgar el lugar del hombre en el mundo, alejada de los paradigmas cristianos.

## Aurelio o el epicureísmo

A la luz de esta tradición europea de reflexión y escritura sobre la miseria del hombre, el Aurelio de Pérez de Oliva, al que quisieron doblegar con tanto ahínco los editores y traductores del Diálogo, se distingue con mayor singularidad como portavoz de una antropología teológica heterodoxa. El es quien expone la desdicha e infelicidad humanas, y quien interviene en primer lugar en el *Diálogo*. Su parlamento se abre con una breve descripción del ínfimo lugar que ocupa el hombre en el universo y con la desventajosa comparación (basada en Plinio) de la naturaleza humana con la de los animales. Consideraba después el cuerpo del hombre, su sujeción a enfermedad, la debilidad de sus miembros y los trabajos con los que obtiene el sustento, y enumeraba también las miserias del alma, los engaños de los sentidos, y la flaqueza del entendimiento y la voluntad. Abordaba a continuación los trabajos del hombre en comunidad, los desvelos de los que cultivan las artes y disciplinas, las miserias, porfías y contiendas de cada estado y de cada edad, desde la infancia hasta la agonía y la muerte, y censuraba por último la inútil vanidad de la fama.<sup>28</sup>

Aun concediendo que una obra es mucho más que la sumatoria de las fuentes que la inspiraron, éstas permiten, al menos, trazar la genealogía intelectual de algunos de los argumentos del texto y comparar su disposición y función con los de otras obras contemporáneas. Sólo a partir del examen de lo que el *Diálogo* comparte con otros textos que versan sobre la misma materia puede valorarse cabalmente su singularidad, y, sobre todo, su decidido epicureísmo. Si se juzga únicamente lo común, esto es, lo que el diálogo tiene de reescritura, puede afirmarse que la intervención de Aurelio se inicia con la máxima de Crantor que asegura que es *mejor no nacer* y con una desolada visión del universo que es heredera del *Somnium Scipionis* y del comentario de Macrobio, en los que tras la contemplación de la majestad de las esferas celestes, el mundo sublunar aparece como la región donde se depositan los elementos más innobles, y como el reino de la mudanza, la caducidad y la ruina.<sup>29</sup> *Infra eam nihil est nisi mortale et caducum*, según había dicho Cicerón. Con él repetirá Oliva que la tierra ocupa la peor región del cosmos, y que en ella el hombre comparte, entre nieblas, habitación con los brutos. La comparación entre los animales y el hombre que sigue a continuación no se aparta de los términos de la antropología pliniana a los que ya habían acudido, para contar la miseria del hombre, Aurelio Brandolini, en el *De humanae vitae conditione*, Antonio Brucioli en dos de sus diálogos morales o

28. Para la estructura y temas del diálogo, remito a las páginas de Pedro Ruiz (1987 / 2008: 1266 ss.), que analiza detenidamente el encañamiento argumental en el discurso de los dos personajes.

29. Sobre este pasaje, y más precisamente, sobre la pequeñez de la tierra, como punto, vid. Rico (2003). Sobre la representación de la tierra como la hez del mundo, vid. Vega (2001<sup>a</sup>).

Erasmus en el *Sermo de misericordia*. Pérez de Oliva es quizá más económico en su exposición, y más con Lactancio que con el séptimo de la *Historia Naturalis* de Plinio, explica primero los *males del cuerpo* para abordar después los del alma y sus potencias. Esta ordenación es análoga a la que había adoptado Giannozzo Manetti para tratar la dignidad de la naturaleza humana en el *De excellentia et dignitate hominis* (donde explica primero la admirable compostura del cuerpo del hombre para referirse luego a la inmortalidad del alma y a la excelencia de todas sus facultades), y se remonta, en última instancia, a la literatura hexameral. En los términos con los que narra Oliva la continua batalla entre la razón y los apetitos, o la derrota de la voluntad, adopta las metáforas bélicas que se generalizaron desde las *psicomauquias* medievales de virtudes y vicios, como la de Aurelio Prudencio: es ésta, como dirá Oliva en el *Discurso de las potencias del alma*, la misma batalla «que nuestros poetas castellanos tan dulcemente cantaron».<sup>30</sup> Los males de la razón se abastecen en la larga tradición del anti-intelectualismo cristiano, y también en la que inauguran algunas obras clásicas que, como el *Gryllus*, comparaban el instinto certero de los brutos con el turbio entendimiento del hombre. Los males de cada edad y estado parecen proceder de la tradición consolatoria y médica, cuyos principios se habían convertido en saberes mostrencos y se habían amonedado en lugares comunes fácilmente reconocibles en la literatura humanista: de nuevo, sin embargo, es Oliva el más breve y sucinto en la enumeración de estos males, sobre los que ya habían disertado con brevedad Petrarca, en el *De remediis*, y Brandolini, y, por lo menudo, Poggio Bracciolini, en el diálogo *De miseria hominis*, Maffeo Vegio, en el *Palinurus sive de infoelicitate et miseria* y Antonio Brucioli. En este punto, en el *Diálogo* hay algunas huellas del *De miseria humanae conditionis* de Inocencio III, pero también del *Axiochus* pseudoplatónico. A diferencia de sus predecesores, sin embargo, Oliva no salva a los letrados de la común deprecación de los oficios y las artes, y lamenta, en términos que parecen anticipar a los de Michel de Montaigne, la inanidad del estudio de las disciplinas. Por último, a una rápida visión de la muerte, sigue la consideración de la vanidad de la fama póstuma, cuyos términos parecen remontarse a Cicerón, Boecio y Petrarca.

Es evidente que, frente a la tradición penitencial de Inocencio III, la *miseria hominis* no persigue ahora la consecución de la *humilitas*, ni está al servicio de la cura meditativa del pecado de la soberbia. Lo es también que, frente a Petrarca o Brandolini, la miseria del hombre no ocurre en un contexto consolatorio, vinculada a la *tristitia* o a la *aegritudo*, ni invoca los temas y argumentos de las *Tusculanas*. Tampoco en este caso la reflexión sobre la vida humana está inducida por la enfermedad y la convalecencia, por el luto, o por el vivo sentimiento de una muerte cercana, como en el diálogo *della condizione dell'uomo* de Anto-

30. *Discurso de las potencias del alma*, 211. Es ésta también la *spiritualis pugna* de los moralistas y de las reglas de vida cristiana.

nio Brucioli. La obra de Oliva, además, no es en sentido estricto una heredera de la literatura política de estados, como la que cultivaron Bracciolini, Vegio o Piccolomini, pues este tema tiene, en la economía del discurso de Aurelio, un lugar secundario.

Cumple recordar además que en todos estos diálogos humanistas el portavoz de la miseria del hombre ocupaba una posición menor, o, cuando menos, de debilidad: es el personaje que requiere consuelo, fe o enseñanza, y suele ser también el que menos interviene, o el que, a menudo, lo hace no tanto para razonar cuanto para quejarse. La miseria le corresponde a Dolor, y no a Ratio, en el *De remediis* de Petrarca; a un rey enfermo, y no al sabio obispo, en el *De humanae vitae conditione* de Brandolini. En cambio, en el texto de Oliva, Aurelio y Antonio contienden en pie de igualdad, sin que a ninguno de ellos se le haya otorgado autoridad o magisterio sobre el otro. Su disputa es, por otra parte, la que más netamente, en la tradición *de miseria hominis*, versa sobre cuestiones ontológicas, o, más exactamente, la que dirime la naturaleza del hombre desde el punto de vista de la antropología teológica. Aurelio y Antonio confrontan limpia y simétricamente dos formas de percibir la posición del hombre en el cosmos, su relación con Dios y con el resto de las criaturas. En el *De natura deorum*, Cicerón había opuesto la teología y antropología estoica y epicúrea mediante una intervención, con *orationes perpetuae*, de dos interlocutores, que luego fueron confutados y criticados desde una tercera posición académica. Oliva distribuye de manera semejante los parlamentos, escoge un juez al que concede el nombre de un orador y filósofo, y llama a sus interlocutores con los nombres de Antonio y Aurelio, recordando quizá los ciceronianos: no en vano Aurelio (Cotta) es uno de los personajes del *De natura*. El motivo central de la disputa es la naturaleza del hombre. Cuando Dinarco pregunta a Antonio y Aurelio qué les ha traído, responde uno de ellos:

ANTONIO: Gana de hablar en una disputa que habíamos comenzado.

DINARCO: ¿Qué disputa es?

ANTONIO: *Sobre el hombre es nuestra contienda...*

En efecto, lo será en pleno sentido teológico. Por ello arranca Aurelio con la posición del hombre en el orden de lo creado, en el cosmos y respecto de los brutos, y discierne sus partes, en el cuerpo y en el alma, y, sólo en último lugar sus edades y estados. En cambio, Antonio Brucioli abrirá su diálogo sobre la miseria y la dignidad con el dolor de los caballeros que acompañaban al duque cuando murió Giovanni de' Medici («molto della fragilità della vita umana si cominciarono insieme a dolere, affermando che iniquamente si portava la natura...»),<sup>31</sup> al igual que años antes lo había hecho Brandolini con las quejas del convaleciente

31. Brucioli, *Dialogo della condizione dell'uomo*, 16.

rey Matías, o, mucho antes aún, Petrarca con el *moereor..* y el *moestus sum* que encabezaban los parlamentos de Dolor en el *De tristitia et miseria*.<sup>32</sup>

El *Diálogo* de Oliva no sólo es singular por la decidida aproximación teológica a la cuestión del hombre, o por los argumentos que efectivamente pone en boca de Aurelio, sino también, o sobre todo, por aquello que omite. La ordenación del texto apenas recuerda ya en nada la dispuesta en la tradición penitencial del *De miseria humanae conditionis* de Inocencio III: aunque hable Oliva, en efecto, del nacimiento del hombre o de su muerte, como hacía el pontífice, estos elementos no tienen la función de abrir o cerrar el discurso, y menos aún la de secuenciar sus partes.<sup>33</sup> Más relevante es aún la completa ausencia de las postrimerías, fundamentales para entender la parte final de las obras *de miseria* fundadas en el tratado del papa Inocencio, y de cualquier referencia, por mínima que fuere, a una vida ultraterrena con recompensas o castigos por las obras del hombre en el mundo.

Para dar cuenta de la gran distancia que separa al discurso de Oliva de la tradición de los *contemptores*, baste reparar en el mínimo lugar que concede al pecado el discurso de Aurelio. Para comenzar, la palabra *pecado* sólo aparece en el parlamento de Antonio, que es el defensor de la dignidad humana: es él quien encarece la excelencia de nuestra naturaleza porque, entre otras razones, ha sido redimida del *pecado* con el sacrificio del Hijo. Aurelio, en cambio, prefiere hablar de *pasiones* y de *vicios* en los términos siguientes:

Está la voluntad, como bien sabéis, entre dos contrarios enemigos que siempre pelean por ganarla: estos son la razón y el apetito natural. La razón de una parte llama la voluntad a que siga la virtud y le muestra a tomar fuerza y rigor para acometer cosas difíciles; y de otra parte el apetito natural con deleite la ablanda y la distrae. Agora, pues, ved cuál es más fácil cosa: apartarse ella de su natural, a mantener perpetua guerra en obediencia de cosa tan áspera como es la razón y sus mandamientos, o seguir lo que naturaleza nos aconseja, yendo tras nuestras inclinaciones, las cuales detener es obra de mayor fuerza que nosotros podemos alcanzar.

Como dice Aurelio a continuación: nuestros apetitos naturales nunca dejan de combatirnos, y la razón muchas veces deja de defendernos; la sensualidad nos requiere con sus deleites, y no siempre está la razón para amonestarnos, porque el entendimiento tiene muchas ocupaciones y cuidados. «Es por fuerza menester —prosigue— que muchas veces desampare la voluntad y la deje en medio de los que combaten, sin que nadie le enseñe cómo se ha de defender». De este modo,

es *necesario* que alguna vez, o por flaqueza o por error, sea presa de los vicios.

32. Para la historia cultural del luto y el dolor en el Renacimiento, vid. McClure (1990).

33. Sobre las diferencias capitales en la forma de narrar la agonía del *Diálogo* de Oliva y de la tradición penitencial, vid. Vega (2006).

Es singular que el pecado se sustituya por un acto comprensible de *flaqueza* y de *error*, y, sobre todo, que se presente como un hecho inevitable —necesario, o por fuerza— que se sigue de la constitución misma del hombre. No habría, pues, pecado, en las palabras del Aurelio de Oliva, sino más bien el resultado del fracaso de la razón. En la economía general del discurso, no deja de ser un tema menor, que se aloja, por así decir, en las líneas dedicadas a la debilidad de las potencias del alma.<sup>34</sup> En cambio, el libro II de Inocencio, *in culpabili progressu*, se ordenaba sobre la secuencia de los *crimina capitalia*, desde la *cupiditas* culposa, a la arrogancia, la fatuidad y la soberbia. Todavía algunos de los diálogos renacentistas sobre la miseria del hombre atienden al pecado como uno de los apartados inevitables en la narración de las desdichas humanas, a pesar de que, en el resto de argumentos o en la disposición de la obra, se alejen del esquema de la miseria penitencial.<sup>35</sup> Esta ausencia es, además, doblemente relevante, porque no permite racionalizar la miseria humana como consecuencia de la caída, es decir, como el estado de degeneración histórica del Adán expulsado del Paraíso, que habría perdido en parte, con el pecado original, la excelencia y dignidad de su naturaleza. De hecho, incluso el discurso erasmista sobre la miseria epicúrea estaba estrechamente vinculado al concepto de pecado, como también lo estaba, aunque en menor grado, el *De tristitia et miseria* de Petrarca, en el que la excesiva meditación sobre la desdicha del hombre podía conducir a la *mala tristezza*.

No menos relevante que la ausencia del pecado es el hecho de que el discurso de Aurelio excluya toda referencia a la divinidad. La palabra *Dios* no comparece ni una sola vez en su entero parlamento, y tampoco lo hacen otras, como *pro-*

34. Es ésta, como expica Oliva en el *Discurso de las potencias del alma*, «la batalla que nuestros poetas castellanos suavemente cantaron, do la sensualidad procura llevar el hombre por las sendas de la carne... y la razón lo encamina por las sendas de la perfección del alma...». En efecto, las analogías bélicas son frecuentísimas en la poesía cancioneril del siglo xv, y también son extraordinariamente comunes en los tratados devocionales y en los de filosofía moral y civil. El artificio remite —con muchas transformaciones— a la tradición de las psicomaquias medievales, que enfrentan alegóricamente vicios con virtudes y razón con apetitos (sobre la cual, vid. Tuve [1963: 264 ss.; 1964: 42 ss.; 1966: 57-143] y Katzenellenbogen [1964]), y a la concepción del cristianismo como *militia Dei*. A la idea de batalla —*pugna*— acude Santo Tomás para cifrar la relación entre la razón y los apetitos [Manzanedo, (1985: 427)]. En el humanismo,

baste señalar que Petrarca había puesto estas analogías en boca del Agustín del *Secretum* para hacer más vívida la pintura del *conflictus curarum* que cierra el primer libro, y que recurren, en el libro II, en la representación de vicios y pecados [Rico, (1974: 125-126)]; en el *Africa* (II, 73 ss.) se encuentra una lucha entre la Ira y la Razón. Ficino habla de la perpetua guerra de la razón contra los sentidos (*Epist. de stultitia et miseria*, II, 636, erróneamente paginada 630); Erasmo trata extensamente el *bellum assiduum* y la *perplexa seditio* de las pasiones, y habla del pecho del hombre como de una *seditiosa republica* en la que la plebe de los apetitos se rebela contra el reinado de la razón (*Enchiridion*, 110-112; la analogía vertebrata también el resto de la obra); Vives, por último, compara las tempestades de los afectos a una *guerra civil* (Vives, *De concordia*, IV, iii, 339; vid. *De anima et vita*, II, 14).

35. E.g., Poggio, *De miseria*, 37 vº.

*videncia*, relacionadas con ella: su lugar lo ocupa la *naturaleza* pliniana, a la que se le atribuye capacidad agente y creadora. Es ella quien dispensa dones, quien provee o desampara, y a quien se le atribuye el desvalimiento del hombre frente a las criaturas. De este modo, el hombre es un animal frágil, cuya mejor arma es la flaqueza de una razón incierta, que habita entre nieblas un universo imperfecto, desprovisto de divinidad y, por tanto, de pecado, de vida ultraterrena y de inmortalidad para el alma. La argumentación de Aurelio se abre con la imagen de la tierra como estercolero del universo y se cierra con el perpetuo olvido que devuelve al hombre a la nada de la que salió. Los tratados penitenciales sobre la miseria del hombre, en cambio, se complacían en un razonamiento circular, que percibía la vida humana como un viaje del polvo al polvo, de la podrición del útero a la podredumbre del sepulcro, de la desnudez con la que se llega al mundo a la desnudez con la que se le abandonará. No obstante, tras el polvo de la tierra, se reservaba al alma inmortal un destino eterno, ya fuera infernal o celeste. El *Diálogo* de Oliva, en cambio, la describe como una trayectoria *de la nada a la nada*, o de olvido a olvido, sin más allá, ni castigo o recompensa ultraterrenos: todo se va en humo, «hasta que tornan los hombres a estar en tanto olvido como antes que naciesen».

No es de extrañar, pues, que las primeras líneas del discurso de Antonio repasen las autoridades paganas y cristianas (habla, pues, *como filósofo y como católico*, como habría dicho la Ratio de Petrarca) que hacen del hombre la causa final de lo creado, el mejor milagro, o la imagen más acabada de la divinidad. Frente a este férreo consenso:

Sólo Epicuro se quejaba de la naturaleza humana, que le parecía desierta de bien y afligida de muchos males, alegando tales razones que me parece que tú, Aurelio, lo has bien en ellas imitado; por lo cual le parecía que este mundo universal se regía por Fortuna, sin Providencia que dentro dél anduviese a disponer de sus cosas.

Al cabo, depreciar al hombre es, para el cristiano, depreciar a Dios, pues éste es el ejemplar del que aquél es imagen; y criticar el orden de la creación es, del mismo modo, censurar las obras divinas:

... al artífice hace grave injuria quien reprueba su obra más excelente. Dios fue el artífice del hombre y, por eso, si en la fábrica de nuestro ser hubiese alguna culpa, en El redundaría más señaladamente que de otra obra alguna, pues nos hizo a su imagen para representarlo a El.

Y continúa glosando las consecuencias teológicas de *Gen. 1: 26 (Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram)*:

Si en la figura pintada de algún hombre se nos muestra hubiese alguna fealdad, ésta atribuiríamos a cuya es la imagen, si vemos que fue hecha con verdadera semejan-



za; pues así las faltas de la naturaleza humana, si alguna hobiese, pensaríamos que en Dios estuviesen, pues ninguna cosa hay que tan bien represente a otra como a Dios representa el hombre.<sup>36</sup>

La acusación de epicureísmo e impiedad —como censores de Dios— a los que sostienen la condición miserable del hombre no es nueva. Aurelio Brandolini la había expuesto de forma inequívoca en el *De humanae vitae conditione*, cuando el obispo Lucerino explicó al rey Matías las indeseables consecuencias doctrinales de su concepto del hombre: «Item, ut universam illam Epicuri de natura Deorum sententiam reiiciamus, quae iam pridem a veteribus Stoicis confutata est».<sup>37</sup> Y Erasmo condenó también su impiedad, juzgando que negar la providencia divina era aún peor que negar a Dios mismo, pues presume la existencia de una divinidad indiferente a sus criaturas, desprovista, por tanto, de misericordia y de *bonitas*. Uno de los personajes del diálogo sobre la condición humana de Antonio Brucioli criticaba a su interlocutor, que había expuesto sucintamente algunas desdichas y miserias del hombre, por ser un riguroso censor de la obra divina, maravillándose de la estulticia de aquellos filósofos que *siguiendo a Epicuro* quieren demostrar que no hay providencia que rija el mundo.<sup>38</sup> El mismo Pierre Boaistuau, cuyo vasto *Théâtre du monde* expondría las miserias del hombre sin alejarse en exceso de la falsilla penitencial de Inocencio III, escribió en su *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme* que se decidió a defender la naturaleza humana para que no se le tuviera por un *tétrico censor* de la obra divina. Esta observación es casi una apología:

Quand à moy il me suffira pour nous degouster quelque peu des miseres de l'homme, lesquelles (peut estre) j'ay traicté d'un stile trop tragique, si je descriis succinctement quelque dignité et excellence de l'homme, à fin d' adoucir et moderer la fureur de nostre stile et faire cognoistre à ceux qui nous penseroient trop tetriques, ou severes censeurs des oeuvres de Dieu, quel est nostre jugement de la generosité de l'homme...<sup>39</sup>

36. En el *Diálogo*, esta observación dará pie a una sucinta exposición de la *processio personarum* y de la tesis del ejemplarismo trinitario, que no abordaré en este lugar. Todo ello depende del comentario del versículo del *Génesis* en el que se contiene la creación *ad imaginem*. Argüirá también Oliva —como habían hecho los defensores de la *dignitas hominis* del humanismo cuatrocentista— con la Encarnación y con la *conditio nobilitata* del hombre tras el sacrificio del Hijo.

37. *De humanae vitae conditione*, 24 rº.

38. Antonio Brucioli, *Dialogo*, I, 20.

39. Boaistuau, *Bref discours*, 43. La cursiva es

mía. Es notable, y significativa, la amplificación de la traducción castellana de Bernardo Pérez del Castillo: «por ventura (sc. el precedente tratado) habrá parecido áspero y duro y de estilo riguroso y por ello quizá será tenido *por juez bravo, cruel y áspero de las obras de Dios*, mas agora con la más blandura que pudiere trataré algo de la excelencia y dignidad del hombre para que todos entiendan nuestro parecer en esta materia... y que lo contrario escreví más por poner freno a algunos vicios, que veo los hombres envueltos que por decir mal dellos» (*Breve discurso de la excelencia y dignidad del hombre*, con el *Teatro del mundo*, 180; cursiva mía).

Se suma así a la condena de Epicuro, de sus «absurdas» sentencias, de su teología falaz, que descrea de la inmortalidad del alma, y de sus *fripperies et mesonges forgées à la boutique de Sathan*, que hablan de Dios o de la creación del hombre como si hubieran sido convocados para contemplarla.<sup>40</sup> Nosotros somos cristianos, y aprendimos en mejor escuela —concluye— y por ello sabemos *que no debemos creer estas vanidades*.

Todos los que, en la tradición literaria, habían defendido posiciones semejantes a la de Aurelio estaban excusados por las circunstancias adversas del luto o la enfermedad, o encarnaban la pasión o el pecado de la tristeza, y se declaraban muy pronto convencidos del error de sus tesis. Sus adversarios los persuadían mediante el consuelo, acudiendo a las *Tusculanae* o al *De tranquillitate animi*, con el poder de la razón y la virtud, y con las armas de la moral estoica: junto a estos argumentos, deslizaban los antropológicos, que tienen una presencia variable en la tradición. Comienzan a ser capitales en los diálogos de fines del siglo xv y del siglo xvi, en los que la suma de la teología cristiana y de la teología estoica, tal como podía leerse en el *De natura deorum*, salía siempre victoriosa. La composición es semejante en el *Diálogo* de Oliva, que, no obstante, extrema la oposición dialéctica entre ambas concepciones del hombre y no concede lugar alguno a la argumentación consolatoria. El personaje de Antonio defiende la dignidad del hombre en términos ceñidamente teológicos, confutando *eadem ordine* todos los argumentos de Aurelio: recordará así el lugar del hombre, imagen de Dios, en la economía del universo, del que es cifra y compendio, y su libertad en la escala del ser (por tanto, su superioridad respecto de los animales); atenderá a la belleza y proporción de su cuerpo y la idoneidad de sus partes, a la excelencia del alma y de sus facultades, a las armas de los hombres contra los escarnios de fortuna, y a la muerte, entendida como la puerta a una vida mejor y perdurable. Concluirá su discurso con una visión de la felicidad eterna de los salvos, que recuerdan las representaciones de la beatitud celeste de la epístola *de dignitate* Antonio da Barga o del tratadito sobre la misma materia de Bartolomeo Fazio. Toda la intervención del personaje de Antonio se asienta sobre la doctrina cristiana *y su mejor escuela*,

40. *Bref discours*, 40-41. De nuevo, el traductor Pérez del Castillo sube el tono del original. El editor añade al margen la nota «Error abominable de Epicuro», y el texto amplifica imaginativamente esa misma abominación: «Invenciones fueron estas (sc. las de la teología epicúrea y la muerte del alma) tan polidas y galanas como salidas del carcax del demonio, padre de todas las mentiras y falsedades que hoy hay inventadas: el cual tenía tapados y cosidos los ojos a estos y otros tales amigos de ser estimados y tenidos por sabios y grandes inventores de cosas arduas y nuevas, cubriéndolas y enmascarándolas con

buenas, sutiles y polidas razones, para con el afeite del bien y polido hablar cubrir otras muchas y muy peores mentiras, y hacerse por ello temer y estimar en mucho contador mayor o presidente como dicen del consejo secreto de Dios: y que como tales hablaban y trataban los misterios más altos y secretos de su divinidad, como si al tiempo de la creación del mundo hubieran asistido a criar el hombre, y para ello fueran llamados y rogados de Dios para asistentes, consejeros y veedores de sus obras» (*Breve discurso de la excelencia y dignidad del hombre*, con el *Teatro del mundo*, 177v-178r).

como diría Boaistuau, pues se funda en la creación del hombre a imagen y semejanza de la Trinidad, como se cuenta en el *Génesis*, en la Encarnación y Redención de Cristo y en la salvación y la vida beata. Es decir, en la secuencia doctrinal con la que la literatura patrística sostenía la dignidad esencial del ser humano, que es la que adoptaron casi todos los escritores del Renacimiento que han escrito sobre la excelencia del hombre. Como hicieron, pues, Petrarca, Brandolini y Erasmo, contestó el Antonio de Oliva con Lactancio y Cicerón: esto es, con el *De opificio hominis* y el parlamento estoico del *De natura Deorum* refutaron la impiedad de la *Naturalis Historia*, y con la visión de las *beatitudines* y *gaudia*, y de la perfección trinitaria de Dios, el olvido y la nada en la que Aurelio sepulta al hombre.<sup>41</sup>

El discurso de Antonio comienza y termina con una misma idea: la del espejo y la visión, y es la teología de la imagen la que lo vertebra.<sup>42</sup> Se inicia, en efecto,

41. Los textos *de dignitate hominis* suelen incluir una visión de la Jerusalén celeste con valor conclusivo. El personaje Antonio, en el tratado moral *De vero bono* de Lorenzo Valla, exalta la beatitud de los salvos, describe el ascenso del alma y enumera los deleites del paraíso, del que todo error está ausente: el alma llega a él como en triunfo, desde allí contempla los cielos y la tierra, y se colma de amor, conocimiento y doctrina (Trinkaus, 1970: I, 145-147). Antonio da Barga, en la epístola *de dignitate*, dedicaba lo esencial del texto a las *beatitudines* y *gaudia* de los electos en el paraíso. Bartolomeo Fazio desarrolló el mismo asunto en el *De excellentia* y en el *De felicitate*. En ambos tratados exalta la felicidad de la vida en el cielo, donde no hay morbos, ni deformidades, ni consejos de físicos, ni necesidad, ni trabajo o negocio o estrépito de armas, sino juventud perpetua, flor de la edad, copia de todas las cosas, vida sin fastidio, amplísima libertad, perpetua paz, honestísimo ocio, caridad y consenso. En el *De excellentia* explica también las alegrías de las almas beatas después de emigrar al cielo, la infinitud del amor y sabiduría de los salvos, la visión de Dios cara a cara —sin espejo, veladura o enigma— tanto con los ojos del alma como con los ojos del cuerpo resucitado y glorificado (*De excellentia*, 160-162; cierra por último con la descripción de la Jerusalén celeste, pp. 162-163). En el *De dignitate et excellentia hominis* de G. Manetti y en el *Heptaplus* de Pico della Mirandola se encuentran pasajes semejantes: Manetti señala que Dios constituyó una sede eterna en los cielos para los que vivieron *legitime*, e indica que nada hay que dignifique y exalte más al hombre que la felicidad beata de la vida eterna, en la que se hace uno con Cristo

y la divinidad (cosa que no le ha sido concedida a ninguna otra criatura, ni tampoco a los ángeles: vid. *De dignitate*, III, xlvii, pp. 96-98). Con este argumento, concluye Manetti el tercer libro de su tratado. Por su parte, Pico, en el séptimo capítulo del séptimo libro del *Heptaplus*, cierra el comentario sobre la creación del mundo con la felicidad suprema de los salvos. Recorre allí los tres momentos que fundamentan la teología de la imagen y la afirmación de la dignidad humana: la creación del sexto día *ad imaginem*, la *recreatio* o *reformatio* de la imagen por la Encarnación y Redención, que convierte al hombre en hijo y heredero de Dios y co-heredero de Cristo (*haeredes Dei, cohaeredes Christi*), y la plena posesión de esta heredad en la Jerusalén celeste, que constituye su destino y fin último («hi destinati aeternae haereditati, quam... in coelesti Hierusalem feliciter possidebunt», *Heptaplus*, VII, 7). También Boaistuau, muchos años más tarde, culmina el *Bref discours* con una descripción de la Jerusalén celeste y de su eterno reposo, en el que disfrutaremos «nostre premier degré de dignité» (pp. 83-84).

42. En sus primeras palabras, afirma Antonio que en el hombre ve *como en espejo claro el mismo ser de Dios*, más que en la fábrica del cielo, en la fuerza de los elementos o en el orden del universo: «Considerando... la composición el hombre... me parece que tengo delante los ojos la más admirable obra de cuantas Dios ha hecho, donde veo no solamente la excelencia de su saber más representada que en la fábrica del cielo, ni en la fuerza de los elementos, ni en todo el orden que tiene el universo, mas veo también como en espejo claro el mismo ser de Dios y los altos secretos de su Trinidad».

con la creación del hombre *ad imaginem*, en el sexto día; interpreta la Encarnación como la restauración de la imagen, deformada o degenerada por el pecado, y concluye cuando los justos *vean* a Dios cara a cara, en la felicidad eterna de los cielos. Se cerrará entonces el círculo, y el reflejo se unirá a lo reflejado, la imagen se reunirá con el ejemplar y el contemplador con lo contemplado. Vives había dicho que era un *círculo perfecto* este retorno de la imagen a Dios, y este reencuentro del reflejo con el paradigma. Suele cifrarse, en efecto, la aprehensión última de la divinidad en términos de visión: Oliva lo dice hermosamente, afirmando que entonces *apacentaremos los ojos en Dios*. Más aún, señalando que allí, ensalzados sobre la luna y el sol y las estrellas (en una nueva representación del cosmos que invierte el ínfimo lugar que Aurelio describía para el hombre), *veremos cuando viéremos*.

Los textos *de dignitate hominis* del Renacimiento europeo suelen desarrollar su argumentación entre dos límites temporales, el sexto día de la creación, que antecede a la historia, y la eternidad tras el juicio, y entre dos lugares simbólicos: el jardín terrenal y la Jerusalén celeste. Doctrinalmente, por tanto, se ordenan a partir de la teología de la imagen, o de la exégesis del *ad imaginem* de *Gen.* 1:26, para desembocar en la escatología cristiana, que describe la honesta e imperecedera alegría de los justos. Pérez de Oliva sigue este patrón general, que es el que procura el cañamazo de la argumentación, y el que permite comprender los textos *de dignitate hominis* escritos por Antonio da Barga, Bartolomeo Fazio, Giannozzo Manetti o Erasmo de Rotterdam. No podría sostenerse, por tanto, que la dignidad del hombre sea un *nuevo discurso* del Renacimiento europeo, o su manifiesto, ni el vehículo de una *nueva* visión de la naturaleza humana, o el motivo central del antropocentrismo moderno: antes bien, ese hombre *digno y excelente* no es otro que el de la antropología teológica cristiana, el de los comentarios del *Génesis*, el de la literatura hexameral y el de los tratados *de sexta die*, esto es, el que describe la naturaleza del Adán prelapsario, o del hombre recién creado, prosigue con la *deformatio imaginis* del hombre sin paraíso, exalta la *reformatio* del hombre redimido por Cristo, y concluye con la visión del cuerpo glorioso que, con ojos terrenales, es capaz, como dice el apóstol, de ver a Dios cara a cara.

El *Diálogo* de Hernán Pérez de Oliva, por mucho que se asemeje a las obras de sus contemporáneos y antecesores en los puntos de doctrina, es, no obstante, el más netamente dialéctico, el que prescinde del marco consolatorio —que era común desde Petrarca y que comparten todos los textos humanistas *de miseria hominis*— y el que más claramente escapa del viejo y el nuevo contexto penitencial en la descripción de las bajezas humanas. Su parte más singular no es la exposición doctrinal de la dignidad del hombre —aunque sí sea destacable el hecho de que no se cuente en lengua latina— sino la dedicada a las desdichas y calamidades. El parlamento de Aurelio es, en particular, y con diferencia, el texto *de miseria hominis* del Renacimiento europeo que contiene de forma más acabada y precisa la representación epicúrea e impía de la miseria humana, que aunque estaba apuntada en sus antecesores, nunca antes había sido contada de forma tan copiosa ni en términos tan rigurosos.

## Bibliografía

- ALCALÁ, Ángel, *Literatura y ciencia ante la inquisición española*, Madrid, Ediciones del Laberinto, Arcadia de las Letras, 2001.
- BARANDA, Consolación, «De Pérez de Oliva a Cervantes de Salazar: homenaje y traición», en *Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento*, número monográfico de *Insula*, 674 (2003) 22-25.
- , «Marcas de interlocución en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva», *Criticón*, 81-82 (2001) 271-300.
- BOAISTUAU, Pierre, *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme*, M. Simonin, ed., Génève, 1982.
- , *El Theatro del mundo de Pedro Bouistuau, llamado Launay, en el qual amplamente trata las miserias del hombre. Traduzido de lengua Francesa en la nuestra Castellana por el maestro Baltasar Pérez del Castillo*, Alcalá, Juan de Villanueva, 1569.
- , *Le Théâtre du Monde, ou il est faict un ample discours des misereres humaines, composé en Latin par Pierre Boaystuaue, surnommé Launay, natif de Bretagne: puis traduit par luy mesme en François* (1558), M. Simonin, ed., Genève, Droz, 1981.
- BONO, vid. Cervantes de Salazar.
- BORI, Pier Cesare, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- BRACCIOLINI, Poggio, *De miseria humanae conditionis*, en *Poggii Florentini oratoris et philosophi Opera, colatione emendatorum exemplarium recognita, quorum elenchum versa haec pagina enumerabit*. Basileae, apud Henricum Petrum, s.d. (falta colofón), pp. 85-131. *Epistola de miseria* de Henricus Bebelius a Leonardo Dür, abad Adelbergense: 84-85; *Argumentum* en versos latinos de Henricus Bebelius sobre el *De miseria*, *Praefatio* de Poggio: 85-86.
- , *Poggii Florentini oratoris clarissimi ac sedis apo. secretarii Operum. Primae partis contenta... De humanae conditionis miseria libri duo*, en *Opera omnia...*, s.l., s. t., 1513. [sin colofón], 34r-49 v Ejemplares U / 9455 y U / 1655 de la Biblioteca Nacional de España.
- BRANDOLINI, Aurelio, *De humanae vitae conditione et toleranda corporis aegritudine*, Parisiis, apud Federicum Morellum, 1562.
- BRUCIOLI, Antonio, *Dialogo I della condizione dell'uomo y Dialogo XXX della umana miseria*, en Antonio Brucioli, *Dialogi*, al cuidado de Aldo Landi, Napoli y Chicago, The Newberry Library y Prisma Editrice, 1982, 15-32 y 507-525.
- BUCK, August, «Giovanni Pico della Mirandola e l'antropologia dell'Umanesimo italiano», en *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, Firenze, Olschki, 1997, I, 1-12.

- CARENA, Carlo, «Il significato dell'orazione sulla dignità dell'uomo», en Pico della Mirandola, Giovanni, *De hominis dignitate. La dignità dell'uomo*, Milano, Mondadori, 1994, xi-liv.
- CARO BAROJA, Julio, *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus, 1981.
- CASSIRER, Ernst, «Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas», *Journal of the History of Ideas*, 3 (1942) 123-144, 319-346.  
—, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927.
- CASTAÑEDA, Carlos Eduardo, introducción a Francisco Cervantes de Salazar, *Life in the Imperial and Loyal City of Mexico and New Spain and the Royal and Pontifical University of Mexico as Described in the Dialogues for the Study of Latin Language Prepared by Francisco Cervantes de Salazar of Use in His Classes*, con edición facsímil y traducción de Minnie Le Barrett Shepard, Austin, University of Texas, 1953.
- CERRÓN PUGA, María Luisa, ed., *Fernán Pérez de Oliva. Diálogo de la dignidad del hombre. Razonamientos. Ejercicios*, Madrid, Cátedra, 1995.
- CERVANTES DE SALAZAR, FRANCISCO, *Diálogo de la dignidad del hombre*, en Bono, Dianne M., *Cultural Diffusion of Spanish Humanism in New Spain. Francisco Cervantes de Salazar's Dialogo de la dignidad del hombre*, New York, Peter Lang, 1991.
- CRAVEN, William G., *Giovanni Pico della Mirandola, Symbol of His Age. Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*, Genève, Droz, 1981.
- da BARGA, Antonio, «De dignitate hominis et de excellentia humane vite», en P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters, II*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985, 539-554.
- di FILIPPO BAREGGI, Claudia, *Il mestiere di scrivere. Lavoro intellettuale e mercato libraio a Venezia nel Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1988.
- ERASMO DE ROTTERDAM, *De misericordia Domini concio*, en *Opera Omnia emendatiora et auctiora*, Lugduni Batavorum, Cura & impensis Petri Vander Aa, 1704, vol. V, cols. 557-588.
- ERASMO DE ROTTERDAM, *Enchiridion Militis Christiani. Handbüchlein eines Christlichen Streiters*, ed. Werner Welzig, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- FAZIO, Bartolomeo, *De humanae vitae foelicitate liber Item, de excellentia ac praestantia hominis*, en [F. Sandeus] *De regibus Siciliae et Apuliae in quibus et nominatim de Alphonso Rege Aragonum, Epitome Felini Sandei Ferrariensis... Paralella Alfonsina sive Apothegmata Casarum Principumque Germanorum & aliorum Alfonsi Regis dictis & factis memorabilibus, per Antonium Panormitam descriptis, sigillatim opposita per Aeneam Sylvium Piccolomineum, Episcopum Senensem, qui postea Papa Pius II. Nunc demum & accurate... Quibus accedunt Bartholomaei Faccii Genuensis de Humanae vita Foelicitate Liber, ad eundem Alfonsum Aragonum ac Siciliae regem. item de Excellentia ac Praestantia hominis ad eundem Pium II PP... Hanoviae, Typis Wecheliani, apud Haereditas Ioannes Aubrii, 1611.*

- FICINO, Marsilio, *Epistolarum Libri XII*, en *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici atque Theologi clarissimi, opera & quae hactenus extitere*, Basileae, 1561 (2 vols.). Vid. *Stultitia et miseria hominum* Marsilius Ficinus Ricciardo Angelerio Anglariensi, Oliverio Ardouino, Antonio Seraphico, conphilosophis suis (I. 636 erróneamente paginada como 630); *Stultitia et miseria hominum*, Marsilius Ficino Petro Vannio, Cherubino Quarqualio, Domenico Galletto, S. D. (I. 637); *Stultitia et miseria hominum*, Marsilius Ficino Christophoro Landino (I. 637-8).
- FRANCESCHINI, E., *Aristotele nel Medioevo Latino*, Padova, Antenore, 1935.
- GAOS, Vicente, «Cervantes de Salazar como humanista», en *Temas y formas de la literatura española*, Madrid, Guadarrama, 1959, 35-91.
- GARIN, Eugenio, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, 1937.
- GELLI, Giovan Battista, *Opere*, edición de Amelia Corona Alesina, Napoli, Fulvio Rossi, 1970.
- HOWARD, Donald R., «Renaissance World-Alienation», en Robert S. Kinsman ed., *The Darker Vision of the Renaissance*, Berkeley & Los Angeles, 1974, 47-76.
- INOCENCIO III: vid. Lotario
- LOTARIO CARDENAL, Lotharius Cardinalis, *De miseria humanae conditionis*, ed. M. Maccarrone, Lugano, 1955.
- KATZENELLENBOGEN, A., *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art*, New York, 1964.
- KRISTELLER, P. O., «Giovanni Pico della Mirandola and His Sources», en *L'opera e il pensiero*, 1965, I, 35-142.
- , *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.
- , *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948.
- LOTTIN, Dom, *Psychologie et morale aux XIIe. et XIIIe. siècles*, Louvain, 1942
- LUBAC, Henri de, *Pic de la Mirandole*, Paris, Gallimard, 1974.
- MANETTI, Gianozzo, *De dignitate et excellentia hominis*, E. R. Leonard ed., Padova, 1975.
- MANZANEDO, Marcos F., OP, «La antropología filosófica en el comentario tomista al libro de Job», *Angelicum*, 62.3 (1985) 419-471.
- MCCCLURE, George W., *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton, 1990.
- MILLARES CARLO, A., «Apuntes para un estudio biobibliográfico del humanista Francisco Cervantes de Salazar», en *Cuatro estudios biográficos mexicanos. Francisco Cervantes de Salazar, Fr. Agustín de Dávila Padilla, Juan José de Eguilara y Egurren, José Mariano Beristáin de Souza*, México, 1986, 17-159.
- MORALES, Ambrosio de, *Los quince discursos de Ambrosio de Morales impresos al fin de las obras de su tío Fernán Pérez de Oliva por la reimpresión latina hecha últimamente de las obras de dicho Maestro*, Madrid, en la oficina de D. Benito Cano, 1793.
- NAPOLI, Giovanni di, «Contemptus mundi e dignitas homini nel Rinascimento», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 48 (1956) 9-41.

- PELZER, Auguste, *Etudes d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, recueil d'articles mis à jour par Adrien Pattin et Emile van de Vyver, Louvain, Publications Universitaires, 1964.
- , *Répertoires d'incipit pour la littérature latine philosophique et théologique du Moyen Age*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1951.
- PÉREZ DE OLIVA, Fernán, *Diálogo de la dignidad del hombre y por el contrario de sus trabajos y miserias*, en *Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glosado y traducido*, Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1546.
- , *Las obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva, natural de Córdoba*, Córdoba, Gabriel Ramos Bejarano, 1586.
- , *Dialogo della degnità dell'uomo, nel quale si ragiona delle grandezze e maraviglie che nell'huomo sono, e per il contrario delle sue miserie e travagli*, (trad. de Alfonso de Ulloa), Venezia, Nicolò Bevilacqua, 1563.
- , *Dialogo della degnità dell'uomo, nel quale si ragiona delle grandezze e maraviglie che nell'huomo sono, e per il contrario delle sue miserie e travagli*, (trad. de Alfonso de Ulloa), Venezia, Appresso Francesco Rampazetto, (1564).
- , *Des graces et excellences de l'homme, et de ses miseres et disgraces, divinement représentées en langue Italienne par le Seigneur Alphone Ulloa*, Paris, Colombel, 1583.
- , *Il picciol microcosmo, ovvero la degnità dell'huomo, di Alfonso di Ulloa, dove... s'insegna brevemente a impossessarse dell' Etica, Economica e Politica*, Venezia, Li Turrini, 1642.
- , *Diálogo de la dignidad del hombre*, en *Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glosado y traducido*, Madrid, Antonio de Sancha, 1772.
- , *Diálogo de la dignidad del hombre*, María Luisa Cerrón Puga, ed., Madrid, Cátedra, 1995.
- PÉREZ DEL CASTILLO, Baltasar, ver Boaiustuau, Pierre, *El Theatro del mundo... traduzido de lengua Francesa en la nuestra Castellana*.
- PETRARCA, FRANCESCO, *De los remedios contra próspera y adversa fortuna*, traducción de Francisco de Madrid, Arcediano del Alcor y Canónigo de Palencia, Valladolid, por Diego de Gumiel, 1510.
- , Francesco, *Francisci Petrarchae Florentini Opera quae extant omnia*, Basileae, excudebat Henrichus Petri, 1554.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, edición de G. Tognon, estudio preliminar de E. Garin, Brescia, 1987.
- , *Heptaplus, is est, de Dei creatoris sex dierum opere Geneseos libri VII*, en Pico della Mirandola, Giovanni, *Ioannis Pici Mirandulae Concordiaequae Comitum, Theologorum & Philosophorum, sine controversia, Principis: Viri, sive linguarum, sive rerum, & humanarum & divinarum cognitionem spectes, doctrina & ingenio admirando, item tomo secundo Ioannis Francisci Pici Principis, ex eadem illustri prospapia oriundi...Opera quae extant omnia*, Basileae, per Sebastianum Henricpetri, 1601, vol. I, 7-42.
- , *Ioannis Pici Mirandulae De homine opusculum omnino divinum (= Oratio de homine dignitate)* en *D. Basilii Magni de instituenda studiorum ratione ad*



- nepotes suos oratio paraenetica Graece et Latine, ut cum annotationibus Iustini Gobleri conferri possit. Item Ioannis Pici Mirandulae De homine opusculum omnino divinum. Eiusdem de Christi regno & vanitate huius mundi. Loci Christiana vitam breviter complectentes. Et Commentaria in Psal. XV. Praeterea Rodolphus Agricola de formando studio & Erasmi Roterodami ac Philippi Melanchthonis studiorum rationes atque locorum communium index*, Basileae, per Henricum Petrum, [Col.: 1537].
- , *Oratio de dignitate hominis. Heptaplus. De ente et uno*, E. Garin ed., Firenze, 1942.
- POPPI, Antonino, *Ética del Renacimiento tra Platone e Aristotele*, Napoli, La Città del Sol, 1997.
- RICO, Francisco, «Petrarca y el *De vera religione*», *Italia Medievale e Umanistica*, 17 (1974) 313-364.
- , «Que sólo un punto parece», en *Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento*, número monográfico de *Insula*, 674 (2003) 20-21.
- , *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en las letras españolas*, Madrid, Alianza, 1988.
- RUIZ, Pedro, *Fernán Pérez de Oliva y la crisis del Renacimiento* (1987), Córdoba, Universidad de Córdoba, 2008.
- SOZZI, Lionello, «La *dignitas hominis* chez les auteurs lyonnais du xvii<sup>e</sup>. siècle», en A. H. Levi ed., *L'humanisme lyonnais au xvii<sup>e</sup>. siècle*, Grenoble, 1974, 295-338.
- , *La dignitas hominis dans la littérature Française de la Renaissance*, Torino, 1972.
- TOGNON, Giuseppe: vid. Pico della Mirandola, Giovanni.
- TRINKAUS, Charles, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970.
- VEGA, María José, «La hez del mundo. Transformación de una metáfora», *Lau-rel. Revista de Filología*, 4 (2001a) 57-64.
- , «Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva», in M. J. Vega coord., *Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento*, número monográfico de *Insula*, 674, febrero-marzo de 2003, 6a-9b.
- , «Erasmo y la dignidad del hombre», en *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo, Atti del Convengno Internazionale di Madrid, 20-22 maggio 2004, La dignidad y la miseria del hombre en el pensamiento europeo, Actas del Congreso Internacional de Madrid, 20 a 22 de mayo de 2004*, Guido Cappelli, ed., Roma, Salerno Editrice, 2006, pp. 201-237.
- , «La *angustia corpórea*. Formas de la agonía en la literatura europea altomoderna», en Meri Torras, ed., *Corporizar el pensamiento: escrituras y lecturas del cuerpo en la cultura occidental*, Barcelona-Pontevedra, Mirabel, Colección «Escrituras profanas», 2006, pp. 29-52.
- , «La biblioteca del ateo en el Quinientos», en Ana Vian Herrero, Consolación Baranda, eds., *Letras humanas y conflictos del saber. La filología como*

- instrumento a través de las edades*, Universidad Complutense de Madrid, Instituto Universitario Menéndez Pidal, 2008, pp. 261-302.
- , «La solitaria oscuridad del Padre. El Dios de las tinieblas en la *Oratio de dignitate hominis* de Pico della Mirandola», *Quaderns d'Italià* 6 (2001b) 195-200.
- , «La tradición de miseria hominis y El Criticón», in *Baltasar Gracián, IV Centenario (1601-2001), II Actas del Congreso Internacional Baltasar Gracián en sus obras (Zaragoza, 22-24 de noviembre de 2001)*, edición de Aurora Egido y L. Sánchez Laílla, Zaragoza, Institución Fernando El Católico, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Zaragoza, 2004, pp. 263-298.
- , «Las bestias felices: La Circe de Gelli en Europa», en *La traduzione della letteratura italiana in Spagna (1300-1939). Traduzione e tradizione del testo. Dalla filologia alla informatica. Atti del Primo Convegno Internazionale*, Universitat de Barcelona, 13-16 aprile 2005, a cura di María de las Nieves Muñiz Muñiz, Roma, Franco Cesati Editore, 2007, pp. 253-271.
- VEGIO, Maffeo, *Maphei Vegii, sua aetate oratorum Principis, Inter inferiora corpora, scilicet Terram, Aurum, & superiora, praesertim Solem, elegantissima disputatio. Eiusdem de miseria & felicitate dialogus, Luciani Charon, Rhinuccino Florentino Interprete*, Basileae, apud Andream Cratandrum et Servatium Crustanum, 1518.
- VIVES, Juan Luis, *Opera omnia distributa et ordinata... a Gregorio Majansio, Valentiae Edetanorum*, in officina Benedicti Monfort, 1782-1790.