

# Introducción

## 1. El honor, un concepto problemático

El honor ha sido y es en la actualidad un concepto complejo, que ha adquirido a lo largo de su historia diversos significados y que ha marcado tanto el comportamiento de los individuos como los valores sociales en épocas y lugares muy variados. Ha sido materia de reflexión filosófica o de controversia moral y causa para muchas personas de sentimientos de vergüenza o de agravio a su reputación; e incluso ha servido de criterio para discriminar por motivos políticos o religiosos a los miembros de una sociedad.

La clave de su dificultad estriba en buena medida en que con una misma palabra denominamos dos realidades muy diferentes: por un lado, el honor puede ser un sentimiento moral, un deber libremente impuesto que nos obliga ante nosotros mismos a actuar según las normas de nuestra conciencia, renunciando por ello a cualquier tipo de bienes o ventajas, actitud calificada por algún psiquiatra de «narcisismo» e incluso «masoquismo moral» (Gautheron 1992, 35); por otro, el honor es un valor social, derivado de la imagen que los demás tienen de nosotros, asimilado a la gloria, la fama o el éxito y convertido hoy día en un derecho del individuo a esa buena imagen pública.

La literatura clásica nos proporciona abundantes testimonios de la importancia del honor, en sus distintas manifestaciones, en el mundo griego y romano. En el Renacimiento, especialmente tras el redescubrimiento, traducción al latín y revitalización de las obras de Aristóteles y Platón, fue centro de atención y debate para muchos de los principales escritores y pensadores de la época. Pero la única obra de toda la literatura humanística dedicada a anali-

zar de forma exclusiva ese importante y complejo concepto fue el tratado *De honore* de Sebastián Fox Morcillo.

### 1.1. Entre la etimología y la semántica

La historia del término ‘honor’ y de sus derivados (‘honesto’, ‘honestidad’, ‘honra’, etc.) es particularmente interesante. Por un lado, constituye un ejemplo claro de la evolución formal sufrida por un término latino y de los diferentes matices o acepciones que fue adquiriendo en dicho proceso. Por otro, nos muestra la difícil adaptación de un antiguo concepto de la filosofía griega a lenguas y culturas diferentes.

En latín el sustantivo *honos*, al igual que su adjetivo derivado *honestus*, tenía en un principio un claro valor estético que, dependiendo de los diversos contextos, podía significar ‘distinción’, ‘gloria’, ‘brillo’, como nos atestiguan numerosos ejemplos en Terencio, Vitruvio o Virgilio<sup>1</sup>. La labor de Cicerón como traductor al latín de la terminología filosófica del griego resultó decisiva en la evolución semántica de ambos términos, a pesar de los reparos de algún crítico moderno (Espigares 2008, 69-71): empleó *honos*, junto con *gloria* y *laus*, para verter al latín el griego τιμή y *honestum-honestas* para καλόν, término de muy difícil adaptación —e incluso, añadiríamos, comprensión para una mentalidad actual— por su doble e inseparable carácter estético y moral. Séneca siguió su huella y, cada vez que escribe sobre el sumo bien de los filósofos estoicos, emplea *honestum* (*Ad Lucilium* 118,10: *Honestum est perfectum bonum* «Lo honesto es el bien perfecto»; 120,1: *Nihil est bonum nisi quod honestum est; quod honestum est utique bonum* «nada es bueno sino lo que es honesto; lo que es honesto es bueno en toda circunstancia»; etc.). Siglos después, en el ámbito de la literatura cristiana los términos pervivieron, pero fueron adoptando nuevos e importantes matices. San Agustín trató de reflejar en su definición de *honestas* el valor estético que guardaba en su origen griego (*De diuersis quaestionibus* 30: *Honestatem uoco intellegibilem pul-*

<sup>1</sup> Cf. *Georgicon* 2,404: *frigidus et siluis Aquilo decussit honorem* «el frío Aquilón despojó de su adorno a los árboles»; *Ecloge* 10,24: *Venit et agresti capitis Siluanus honore* «Y vino Silvano con el ornato campestre de su cabeza»; etc. Este significado exclusivamente estético de *honos* pasó como cultismo semántico a la poesía castellana del siglo XVII. Góngora lo emplea en el soneto «!Oh claro honor del líquido elemento» o en la *Soledad primera*, v.5: «luciente honor del cielo». J. Mondéjar (1979) estudia otros testimonios en autores diferentes de esa misma época.

*chritudinem, quam spiritalem nos proprie dicimus* «Llamo ‘honestidad’ a la belleza inteligible, a la que denominamos ‘espiritual’ con propiedad»). Santo Tomás, en la *quaestio* 145 de la *Summa Theologiae*, lo siguió en parte pero añadió un importante matiz, que está en la raíz de la posterior identificación de honestidad con castidad: *honestas est quaedam spiritualis pulchritudo [...] ad temperantiam specialiter honestas pertinere uidetur, quae id quod est homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales uoluptates*. Es decir, la honestidad «es una cierta belleza espiritual» que está especialmente relacionada con la *temperantia*, virtud que nos aleja de lo más pernicioso e indecente que puede existir para el hombre, los placeres corporales o *brutales*.

El primer testimonio en lengua castellana del término ‘honor’ se halla en las *Glosas Emilianenses*, 89. En la literatura medieval es frecuente su empleo con la acepción de ‘heredad’, ‘hacienda’ o ‘rentas’ (cf. *Poema de Mio Cid* 289, 887, 1905, 1929, etc.). Junto a ‘honor’ surgió pronto y se popularizó en nuestra lengua ‘honra’, como se puede apreciar en el mismo *Poema de Mio Cid* («ondra» 1280, 1469, etc.) con el significado de ‘prestigio’. En *Las Partidas* (II, título XIII, ley 17) se la define de la siguiente manera: «Honrra tanto quiere decir como adelantamiento señalado, con loor, que gana ome por razón del logar que tiene, o por fazer fecho conoscido que faze, o por bondad que en él ha». En la sociedad medieval hispana esa ‘honra’ tenía un claro y único valor exterior o social, representaba la estima de una persona ante los demás. Por eso, junto a ‘honor’, era un término muy frecuentemente unido al de injuria en los textos jurídicos, como demostró Rafael Serra, quien afirma (1969, 16):

Imperaba un honor rudo, externo, integral, centrado en valores físicos, tangible, al que corresponde una injuria predominantemente de hecho, manifestada de ordinario en forma de agresiones corporales y en un estricto y limitado catálogo de palabras injuriosas.

En el *Vocabulario español-latino* de Antonio de Nebrija (Salamanca, 1494) ambos términos son equivalentes para traducir el latino *honos*. Juan de Valdés, en una época ya más cercana a la publicación de la obra de Fox Morcillo, menciona en el *Diálogo de la lengua* (1969, 124), redactado en 1535, una diferencia en su uso literario: «Humil por humilde se dize bien en verso, pero parecería muy mal en prosa. Lo mesmo digo de honor, por honra». Basándose en este testimonio, en el *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana* de Joan Corominas (1954, 383) se afirma que ‘honra’ ha sido «más popular que *honor* en todas las épocas». También Juan Boscán

en su versión castellana de *El Cortesano* de Baltasar Castiglione evitó el término ‘honor’ y tradujo siempre el italiano ‘onore’ por ‘honra’ (cf. p. 36), lo que podríamos considerar, en palabras de Garcilaso, un ejemplo más del uso de «términos muy cortesanos y muy admitidos por los buenos oídos, y no nuevos ni al parecer desusados de la gente»<sup>2</sup>. En cambio, Claude Chauchadis (1982, 85) observó el predominio de ‘honor’ sobre ‘honra’ en la comedia de Lope y llegó a la conclusión de que «la elección mayoritaria de la palabra *honor* nos parece corresponder más a un nivel de lengua que a una diferencia de significado».

Si hacemos un breve repaso lexicográfico para estudiar la posterior consideración del término, podemos apreciar una interesante evolución. La primera definición de ‘honor’, identificado con ‘honra’, la encontramos en el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias (Madrid, 1611): «reverencia, cortesía que se hace a la virtud, a la potestad, algunas veces al dinero». Esta relación entre honor y virtud es el reflejo de la concepción aristotélica de τιμή, ampliamente tratada en la literatura humanística, como veremos en el siguiente apartado. La definición se mantuvo, muchos años después, en el *Diccionario de autoridades* (tomo IV, 1734), donde se dice de ‘honra’: «Reverencia, acatamiento y veneración que se hace a la virtud, autoridad, o mayoría de alguna persona. Viene del Latino Honor, oris, que significa esto mismo», empleando los mismos términos, «reverencia» y «veneración», que había utilizado Luis Vives para su definición (cf. p. 14). Y de ‘honor’: «Honra con esplendor y publicidad». A continuación, la primera edición del *Diccionario de la Real Academia Española* realizada en 1780 amplió el campo de significados de ‘honor’:

- 1) Honra con esplendor y publicidad. *Honos* 2) Reputación, lustre de alguna familia, acción u otra cosa. *Honos* 3) Obsequio, aplauso o celebridad de alguna cosa. *Gloria* 4) La honestidad y recato en las mujeres. *Pudor* 5) Dignidad; como el honor de un empleo. *Dignitas*.

Y lo mismo hizo con ‘honra’:

- 1) Reverencia, acatamiento y veneración que se hace a la virtud, autoridad o mayoría de alguna persona. *Honos* 2) Pundonor, estimación y buena

<sup>2</sup> Citado por M. Morreale (1959). *Castiglione y Boscán: el ideal cortesano en el Renacimiento español*. Madrid: BRAE, anejo 1, t.1, 24.

fama, que se halla en el sujeto y debe conservar. *Decus, fama* 3) La integridad virginal de las mujeres. *Pudor, virginitas* 4) Merced o gracia que se hace o se recibe. *Munus honorificum, honos*.

Como ya expusimos en un anterior trabajo (Espigares 1996, 703-705), las sucesivas ediciones del *DRAE* repitieron con ligeras modificaciones esos mismos significados, manteniendo siempre en ambos términos el carácter de premio o recompensa social y reservando únicamente para las mujeres su identificación con la honestidad y la castidad. En cambio, la duodécima edición de 1884 introdujo una novedad fundamental en la definición de ‘honor’, que ha permanecido hasta la actualidad. Además de las anteriores acepciones, se dice en primer lugar: «Cualidad moral que nos lleva al más severo cumplimiento de nuestros deberes respecto de los demás y de nosotros mismos». Esta nueva concepción del honor como «cualidad moral», diferente a las anteriores y apenas relacionable con ellas, ha resultado difícil de explicar incluso para los investigadores del tema. Carlos Maiza (1995, 191 y 196) habla de la «esencial ambigüedad del concepto» del honor, pues «encierra la paradoja de encarnar, de modo simultáneo, una vivencia intrínsecamente personal y su manifestación estrictamente social». Por su parte, Claude Chauchadis (1982, 81), basándose casi exclusivamente en los testimonios literarios proporcionados por el teatro del Siglo de Oro, explica esa ambivalencia como resultado de un cambio lingüístico, una «metonimia de la manifestación a la causa» de la virtud, que provocaría «una interiorización de la noción de honor [...] una especie de exigencia interna que incita a obrar en conformidad con su virtud, su sangre, su estado social o su poder».

Como analizaremos en el apartado 3.4 de esta Introducción, en el tratado *De honore* de Sebastián Fox Morcillo podemos hallar nuevas e interesantes claves para entender el origen de este problema.

## 1.2. El honor en el debate filosófico y moral

Enlazando con el punto anterior, a medio camino entre la filosofía y la filología podemos situar un interesante debate sobre el significado y el valor moral de los términos *honos-honestum-honestas* a partir del concepto originario griego *καλόν*, en el que participaron destacadas figuras del humanismo de la primera mitad del siglo XV (Espigares 2009, 142-153). Leonardo Bruni criticó con dureza la ignorancia de Roberto Grosseteste, autor de la versión me-

dieval de la *Ética* de Aristóteles (*Constat enim illius traductionis auctorem, quicumque tandem is fuerit [...] neque Graecas neque Latinas literas satis sciuisse* «Está muy claro que el autor de aquella traducción, cualquiera que fuese [...] no sabía suficiente griego ni latín»), entre otros motivos por haber traducido *καλόν*, término fundamental en el léxico filosófico de Aristóteles, por *bonum* y no por *honestum*, como había hecho Cicerón: *Enim uero hic pro 'honesto' Graece ab Aristotele ubique posito semper Latine 'bonum' expressit, perabsurde quidem* «En efecto, este de forma totalmente absurda tradujo siempre en latín 'bueno' en lugar de 'honesto', utilizado constantemente por Aristóteles». A su vez, Bruni recibió la crítica de Alonso de Cartagena que, a pesar de su desconocimiento del griego, defendió al traductor medieval y negó el valor moral atribuido al término *honestum* en las obras de Cicerón y de los estoicos: *'Honesti' ergo uocabulo Cicero et omnes Stoici libere, si uolunt, utantur [...] moralium autem documentorum inquisitores, qui uisceralius ista pertractant, 'boni' uocabulo uti permittant* «En definitiva, que Cicerón y todos los estoicos utilicen libremente, si quieren, el término 'honesto' [...] pero los estudiosos de escritos morales, que desentrañan esas cuestiones con más profundidad, permitan usar el vocablo 'bueno'»<sup>3</sup>.

Por esos mismos años Lorenzo Valla, siguiendo el modelo del ciceroniano *De finibus*, exponía en *De vero falsoque bono* por boca de dos destacados interlocutores las opiniones de estoicos y epicúreos sobre el bien supremo. Frente a la defensa de la *honestas* estoica realizada por Bruni, Antonio Beccadelli, en representación de la escuela epicúrea, la descalificaba pues, de acuerdo con su misma etimología, *honor* y *honestas* son conceptos meramente estéticos, desprovistos de cualquier carga moral (Valla 1970, 54):

*καλὸν enim grece, 'pulchrum' dicitur latine, et 'honestum' idem fere est quod 'honoratum'. Pulchra nanque honorem quendam pre se ferunt, ut Virgilius «Et letos oculis afflarat honores», et alibi «Caput detectus honestum», id est pulchrum et honoratum. 'Honestum' itaque a pulchritudine et honore dictum est<sup>4</sup>.*

<sup>3</sup> Citamos los textos de la *Controversia Alphonsiana* editada por Tomás González Rolán et al. (2000, 178, 184 y 242).

<sup>4</sup> «ciertamente *καλόν* se dice 'bello' en latín y 'honesto' es casi lo mismo que 'honrado, con honor'. Pues las cosas bellas muestran un cierto honor, como atestigua Virgilio "y había infundido a sus ojos una alegre belleza" y en otro lugar "descubierta su hermosa cabeza", es decir, bella y dotada de honor. Así pues, 'honesto' deriva de la noción de belleza y de honor».

Dejando aparte las cuestiones etimológicas, el honor fue en todas las épocas un tema importante para la reflexión filosófica y el debate moral. Desde Aristóteles, pasando por Cicerón, hasta llegar a las grandes figuras del Humanismo, el honor fue considerado uno de los motores fundamentales del comportamiento humano, aunque su valoración ética no fue siempre la misma. Los principales argumentos empleados por los autores citados se convirtieron muchas veces en aforismos que se hicieron muy populares.

Uno de los más repetidos procede de Aristóteles (*Ética a Nicómaco* 1123 b: τῆς ἀρετῆς γὰρ ἄθλον ἢ τιμὴ), «el honor es el premio de la virtud». Cicerón utilizó esa misma idea con ligeras variantes en diversos lugares de su obra traduciendo el término griego τιμή por *honos*, *gloria* o *laus* (cf. Traducción, nota 21). Por otro lado, en *Tusculanae* 1,109 empleó el símil de la sombra (*etsi enim nihil habet in se gloria cur expetatur, tamen uirtutem tamquam umbra sequitur* «aunque nada tiene en sí misma la gloria por lo que deba ser buscada, sin embargo acompaña a la virtud como su sombra»), que fue repetido posteriormente por Séneca (*Ad Lucilium* 79,13: *Gloria umbra uirtutis est: etiam inuitam comitabitur* «La gloria es la sombra de la virtud; la acompañará aunque no quiera») y que Fox Morcillo también menciona en *De honore* (15,18: *ueluti umbra corpus*).

En la Edad Media, a partir de las primeras traducciones al latín de la obra de Aristóteles realizadas en los siglos XII y XIII, es citado y ampliamente comentado por Santo Tomás en la *quaestio* 103 de la *Summa* (*Honor enim est exhibitio reuerentiae in testimonium uirtutis, ut potest accipi a philosopho, in I Ethic. [...] Praeterea, secundum philosophum, in IV Ethic., “honor est praemium uirtutis”* «El honor es, en efecto, una muestra de reverencia por el testimonio de la virtud, como se puede ver en el libro I de la *Ética* del filósofo [...] Además, según el filósofo en el libro IV de la *Ética*, “el honor es el premio de la virtud”»). También lo hallamos, por ejemplo, en las *Auctoritates Aristotelis*, uno de los florilegios latinos más difundidos y utilizados en las Facultades de Derecho y de Teología como fuente para el conocimiento de la filosofía aristotélica desde su composición a fines del siglo XIII: *Honor est praemium uirtutis*<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Cf. J. Hamesse (1974, 237 n° 68). Otras sentencias sobre el honor presentes en el florilegio recogen ideas que fueron también muy repetidas: (10) *Honor magis est in honorante quam in honorato* «El honor se halla más en quien ofrece el honor que en quien lo recibe»; (66) *Maximum bonorum exteriorum est honor* «El honor es el mayor de los bienes externos»; (67) *Prauus honore non est dignus* «El malvado no es digno de honor»; (69) *Secundum uirtutem solus bonus est honorandus* «Solamente el bueno es digno de honor de acuerdo con la virtud»; etc.

En la literatura humanística esta consideración del honor como premio de la virtud fue valorada de forma diversa. Frente a Fox Morcillo (7,22: *cum idem uirtutis sit praemium, ut magnis placet philosophis*), fiel y reconocido seguidor de las ideas aristotélicas, otros grandes representantes del denominado Humanismo cristiano, mostraron sus reparos. Erasmo en la *Institutio principis christiani* (Basilea, 1516) considera el verdadero honor solamente un «ornamento» que acompaña a la virtud: *Verum honorem decus esse, quod uirtutem et recte facta suapte sponte consequatur* (I,22). Vives lo define como «veneración a causa de la virtud» en la *Introductio ad sapientiam* (Lovaina, 1524): III,23: *Honor, ueneratio ob uirtutem* y añade que sólo puede surgir de ella y que únicamente tiene valor la virtud que se practica sin buscar la recompensa del honor: III,53: *Honor, si ex uirtute non oritur, prauus est [...] aliter uera non erit uirtus, si quid honoris facit gratia: sequi enim debet honor, non expeti* (Vives 1782, vol.1, 3 y 5). En *De anima et uita* (Basilea, 1538) deja patente su oposición a Aristóteles en el capítulo VI del tercer libro, titulado *VENERATIO SEU REVERENTIA* (Vives 1782, vol.3, 455). Partiendo de una de las definiciones expuestas por Santo Tomás en la *quaestio* 103 antes citada, afirma que el honor es sólo la «testificación», la muestra exterior de esa «veneración o reverencia»:

*Porro honor non est, sicut Aristoteles existimauit, et eum plerique gentiles sequuti, precium uirtutis, sed testificatio qua testamur nos sentire atque existimare uirtutem in illo inesse quem honoramus; ea uero exterior est significatio<sup>6</sup>.*

A continuación, enumera algunas muestras de honor que se ofrecen en diferentes lugares (*genu ponere, caput aperire, assectari, deducere, reducere*, etc.), algunas de las cuales recoge también el propio Fox Morcillo (*cf.* Traducción, nota 188). Michel de Montaigne dedicó el capítulo XVI del libro segundo de los *Ensayos* (Burdeos, 1580), titulado *De la gloire* a negar cualquier relación entre el honor o la gloria, que sólo pertenecen a Dios, con la virtud. En la frase final queda patente el doble valor que ya había adquirido el término: «Toute personne d'honneur choisit de perdre plustost son honneur,

<sup>6</sup> «Así pues, el honor no es —como pensó Aristóteles y al que siguieron la mayoría de los gentiles— el precio o recompensa por la virtud, sino la testificación con la que demostramos que apreciamos y estimamos que la virtud se halla en la persona a la que honramos; pero este es un significado exterior».

que de perdre sa conscience»<sup>7</sup>. También Juan de Mal Lara en la primera parte, centuria I, 100 de *La philosophia vulgar* (Sevilla, 1568), al comentar el refrán «Gloria vana, floresce y no grana», critica la gloria mundana definida por Aristóteles como «salario de la virtud» y afirma que la verdadera sólo está en Dios:

«Gloria vana, floresce y no grana». Dize la glosa antigua. Lo que es transitorio con sola la apariencia se passa, la gloria temporal según dize Aristoteles en el .4.lib.cap.3 de las Ethicas. Es el mayor bien de los bienes, que son fuera del alma, y cuerpo. Es asimismo según dize adelante, la gloria salario de la virtud.

En los *Colloquios satíricos* (Mondoñedo, 1553) Antonio de Torquemada (1907, 643) opone la verdadera honra que, «según el filósofo, no es otra cosa sino premio de la virtud» a la honra mundana, que persigue únicamente el favor popular. Terminaremos esta selección de ejemplos mencionando a Cervantes<sup>8</sup>, que también repite en diversos lugares el aforismo: *Persiles* II,5: «El honor y la alabanza son premios de la virtud, que siendo firme y sólida se le deben; mas no se le debe a la ficticia y hipócrita»; I,16: «que si la alabanza es premio de la virtud, si el que alaba es virtuoso, es alabanza, y si vicioso, vituperio».

Junto a esta consideración de premio o recompensa, el honor también se nos presenta en la literatura como un estímulo para la práctica de la virtud, con frecuencia mediante la sentencia *Virtus laudata crescit* «La virtud crece al ser alabada», tomada de unos versos de Ovidio<sup>9</sup>. Erasmo en el *adagium* 3768 (*Operi incipienti fauendum*) atestigua su popularidad (*Celebratissimum est Honos alit artes et Virtus laudata crescit*) y le da su particular interpretación: hemos de apoyar a todas las personas que emprenden una acción excel-

<sup>7</sup> Esa descripción de la «persona de honor» nos recuerda las palabras de Benito Pérez Galdós puestas en boca de Gabriel, protagonista de *La corte de Carlos IV* (cap. XIX): «Yo soy hombre de honor, yo soy hombre que siente en mí una repugnancia invencible a toda acción fea y villana que me deshonor a mis propios ojos [...] porque de nada vale que mil tontos me aplaudan si yo mismo me desprecio».

<sup>8</sup> Américo Castro (1972, 355), al estudiar el tema del honor en Cervantes y analizar algunos testimonios a lo largo de su obra, apreció «una concreta relación entre Cervantes y el pensar renacentista».

<sup>9</sup> *Ex Ponto* 4,2,35-36: *excitat auditor studium laudataque uirtus / crescit et inmensum gloria calcar habet* «el oyente es un estímulo para el escritor, la virtud crece al ser alabada y la gloria es un poderoso estímulo».

sa y, por otra parte, aquel que busque la fama ha de tener sumo cuidado en la forma de conseguirla. En cambio, Lutero en el extenso *Comentario* de la carta del apóstol Pablo *A los Romanos*, al examinar el significado de los términos *gloriam et honorem* (2.7), también menciona la sentencia —atribuyendo su autoría a Cicerón— para denunciar su incompatibilidad con la moral cristiana: «la virtud de los hombres crece al ser alabada porque busca el aplauso, la de los cristianos aumenta al ser calumniada y padecer sufrimiento»:

*Verbum gentile Ciceronis sc. «Virtus laudata crescit» iustissime calumniatur et redarguitur in Ecclesia Dei. Quia contraria dicit Apostolus: «Virtus in infirmitate perficitur» (2Cor.12,9) [...] Igitur hominum uirtus laudata crescit quia quaerit laudem, Christianorum uirtus uituperata et passa crescit.*

Mucho más popular fue en todas las épocas el otro aforismo tomado de Cicerón y, junto al anterior, también citado por Erasmo, *honos alit artes* «el honor alimenta las artes»<sup>10</sup>. San Agustín (*De ciuitate Dei* 5.13.4) ya lo consideraba una *uniuersalem generalemque sententiam*, al tiempo que negaba su validez moral para un cristiano, pues nuestra cercanía a Dios depende de lo limpios que estemos de ese deseo, de esa «inmundicia»: *tanto enim quisque est Deo similior, quanto et ab hac inmunditia mundior*. En sintonía con San Agustín, Luis Vives (1782, vol. 4, 15) reconocía la validez universal de ese principio para todas las actividades artísticas en el apartado *De causis corruptarum artium* incluido en *De disciplinis* (Amberes, 1531), pero omitía su valoración moral (*quam recte, non disputo*):

*acutissime illud in hominum moribus ac natura deprehendit, qui dixit honore ali artes: excellere enim quisque cupit et honore affici; quare, ut id consequatur, ei se tradit studio, quod in precio esse uidet; ita fit; quam recte, non disputo*<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> *Tusculanae* 1,4: *honos alit artes, omnesque incenduntur ad studia gloria, iacentque ea semper, quae apud quosque improbantur* «El honor alimenta las artes y todos se motivan en sus afanes por la gloria; y decaen siempre aquellas actividades que son despreciadas entre la gente».

<sup>11</sup> «Con gran agudeza lo observó en el comportamiento y la naturaleza de los hombres el que afirmó que las artes se alimentan del honor; en efecto, todo el mundo ansía sobresalir y ser tratado con honor; por este motivo, para conseguirlo, cada uno se dedica a la actividad que, a su modo de ver, tiene reconocimiento; así sucede, no digo con cuánta razón».

Como era de esperar, Fox Morcillo también citó literalmente y comentó las palabras de Cicerón (8,10), cuyo origen platónico él mismo se ocupó de señalar en su *Commentatio in decem Platonis libros De republica* (Basilea 1556, c.337); al explicar el fragmento 551 a (ἀσκεῖται δὴ τὸ ἀεὶ τιμώμενον, ἀμελεῖται δὲ τὸ ἀτιμαζόμενον «se practica aquello que siempre goza de honor y se descuida lo contrario»), escribió: *Haec uerba transtulit Cic. lib.1 Tusc. Honos alit artes, omnesque accenduntur ad studia gloria*. Casi al mismo tiempo que nuestro humanista sevillano, el autor del Lazarillo de Tormes nos dejó en el prólogo de la obra el testimonio más popular en la literatura castellana de la sentencia. Para reforzar con un argumento de autoridad su pretensión de que la novela, una carta dirigida a otra persona, pudiera ser divulgada a todo el mundo, afirma: «Y a este propósito dice Tulio: La honra cría las artes». A continuación muestra tres ejemplos: el predicador, el caballero que participa en una justa y «el soldado que es primero del escala» al que «el deseo de alabanza le hace ponerse al peligro»<sup>12</sup>.

El ejemplo del soldado nos introduce, además, en uno de los debates más arduos y espinosos que tuvo lugar entre los humanistas de la primera mitad del siglo XVI: la relación entre el deseo de gloria y las causas de la guerra y, en consecuencia, la licitud moral de ese afán como estímulo fundamental para el militar. Frente a un aristotélico como Ginés de Sepúlveda, en cuyo diálogo *Gonsalus seu de appetenda gloria* (Roma, 1523) defendía con vehemencia su compatibilidad con la moral cristiana en abierta oposición a *qui religionem Christianam sanctius colunt* «quienes practican con más santidad la religión cristiana» (Espigares 1993, 184), Erasmo criticó ese deseo, por ejemplo, en el capítulo inicial del *Enchiridion militis christiani*, publicado por primera vez en 1503 y numerosas veces reeditado, o en los capítulos XXIII y XXVII de su célebre *Moriae encomium* (París, 1511). Unos años más tarde también Luis Vives denunciaría en una de sus obras fundamentales, *De concordia et discordia in*

<sup>12</sup> Francisco Rico (1976) estudió el valor de ese «deseo de alabanza» y analizó las posibles fuentes de los tres ejemplos. En el caso del soldado, a nuestro juicio, habría que añadir en primer lugar a Salustio (*Bellum Catilinae 7: Sed gloriae maximum certamen inter ipsos erat: se quisque hostem ferire, murum ascendere, conspici, dum tale facinus faceret, properabat* «Pero existía entre ellos la mayor competencia por la gloria: todos se apresuraban a herir al enemigo, a ascender por la muralla y a ser observados mientras realizaban tal acción»). Ese mismo deseo de gloria, unido a la libertad ganada tras la expulsión de la monarquía, fue para Salustio la causa del auge de Roma: *ciuitas incredibile memoratu est, adepta libertate, quantum breui creuerit; tanta cupido gloriae incesserat* «Es increíble recordar cuánto creció la ciudad en breve tiempo una vez conquistada la libertad; tan grande fue el deseo de gloria que la había invadido».

*humano genere* (Amberes, 1529), ese deseo por ser el causante de la mayoría de las guerras, por encima incluso del ansia de riquezas o de poder<sup>13</sup>. Fox Morcillo, aunque no quiso entrar en la polémica, en el capítulo inicial de la obra (*cf.* Traducción, nota 29), dentro de una lista de alabanzas al honor, afirma que gracias a él *societas hominum tranquilla existit, & pacata: respublica defenditur, imperium propagatur, militaris ars uiget*.

Más allá del problema concreto del militar, la licitud del deseo de honor o de gloria para el cristiano en cualquier ámbito de la vida fue también un tema fundamental de debate. Desde las obras ya clásicas de J. Burckhardt (2010, 149-157) o de P. O. Kristeller (1970, 27) se ha ido convirtiendo casi en un tópico presentar al Renacimiento en general como una nueva época de hombres apasionados por la gloria en contraste con toda la vieja tradición cristiana medieval que había impuesto un rechazo frontal a ese sentimiento<sup>14</sup>. En el mismo sentido, M. R. Lida (1983, 99) achacaba a la raíz judaica de la Iglesia ese «ascetismo» que lleva a condenar el deseo de gloria: «El ascetismo (que no constituye de modo total o uniforme su actitud ante la vida, pero que es uno de sus más peculiares e importantes elementos) rechaza en principio el ansia de gloria individual terrena, la pasión de *uolitare uiuos per ora uirum*». Fox Morcillo pasó de puntillas sobre la cuestión y se limitó a dar fe de su actualidad (45,28: *illud quod dubium adhuc existit*). En cambio, en la literatura religiosa de la época abundan los testimonios de ese vivo debate, de los que aquí sólo mostraré unos breves ejemplos<sup>15</sup>:

<sup>13</sup> Para ello volvió a servirse del célebre *honos alit artes* con el fin de mostrar que las *bellica inuenta, artes, stratagemata*, a diferencia de todas las demás actividades humanas, nunca han pasado por momentos de decadencia (Vives 1782, vol.5, 242): *Et reliquae omnes artes habent suas exercitationes, suas remissiones, sua tempora, quibus honestae et praeclarae uigent, mox decedente precio atque hominum aestimatione, languescunt ac iacent, post redit honos, reparantur; «belli», sicut ille queritur, «nullae feriae»* «Todas las demás artes tienen su vigencia y su decadencia, sus épocas en las que florecen honradas y afamadas y, después, al depreciarse su valor y estima entre los hombres, languidecen y decaen; y, cuando recobran su honor, reviven. Pero, como decía aquel con pesar, “ningún descanso para la guerra”».

<sup>14</sup> H. Méchoulan (1974, 163) dio la vuelta al argumento y vio en la defensa del deseo de gloria realizada por Ginés de Sepúlveda un rasgo más de su «antihumanismo», en contraposición a otras importantes figuras del momento, calificados de «hommes nouveaux»: «D'autre part, la honra-gloria est-elle bien compatible avec les préceptes chrétiens? Les hommes nouveaux en doutent fortement. Erasme, Vives et, sur un autre plan, Th. More, font peu de cas des fringales de renommée que veut valoriser Sepúlveda».

<sup>15</sup> De forma más amplia se estudia este importante aspecto del honor en Chauchadis (1984, 45-74) y Espigares (1992, 299-342).

En el *Libro de la vida*, escrito en 1562, Santa Teresa advierte que «cualquiera persona que sienta en sí algún punto de honra, si quiera aprovechar, créame y dé tras este atamiento, que es una cadena que no hay lima que la quiebre». Y en *Camino de perfección*, compuesto pocos años después, tras recordarnos que honra y dinero casi siempre van unidos, establece una clara diferencia entre dos tipos de honra: «porque por maravilla, u nunca, hay honrado en el mundo si es pobre; antes, aunque sea en sí honrado, le tienen en poco. La verdadera pobreza trae una honra consigo, que no hay quien la sufra; la que es por sólo Dios, digo»<sup>16</sup>. Fray Luis de Granada, figura clave de la oratoria religiosa, en su primer libro publicado, *Guía de pecadores* (Salamanca, 1547), fustiga al

ambicioso y vanaglorioso que anda perdido por el humo de la honra; y mira cuán sujeto vive a ese deseo, cuán apetitoso de gloria, cuán diligente en procurarla; pues toda la vida y todas las cosas ordena para este fin: el servicio, el acompañamiento, el vestido, el calzado<sup>17</sup>.

Pero tampoco faltaron otras voces menos radicales. En su *Doctrina cristiana* Domingo de Valtanás, al igual que Fox Morcillo, no ve problema en compaginar la moral cristiana con las ideas de Aristóteles:

No es contra humildad señalarse la persona y aventajarse más que otros exercitándose en actos de virtud, con tanto que el fin principal no sea vanidad por ser honrado y más estimado sino hazer el dever: antes es acto de virtud de magnanimidad (*sic*), como es acto del vicio de pusilanimidad acordarse a no ponerse en hazer cosas dignas de memoria, estribando en el favor de Dios aunque secundariamente tenga atención a la honra y estimación propia<sup>18</sup>.

Para finalizar este breve repaso, mencionaremos a Bartolomé Carranza, arzobispo de Toledo y personaje destacado en el panorama político y religioso de los primeros años del reinado de Felipe II, cuyo nombre veremos de nuevo

<sup>16</sup> Cf. Santa Teresa de Ávila (1976). *Obras completas*. Madrid: B.A.C., 129 y 188.

<sup>17</sup> Cf. *Obras de Fray Luis de Granada*. (Ed. J. Cuervo, 1906-1908). Madrid: Fuentenebro, vol. 1, 189.

<sup>18</sup> Cf. Domingo de Valtanás (1555). *Doctrina christiana, en que se tracta de seys cosas...* Sevilla: Martín de Montesdoça, 184-185 (ejemplar consultado en B.N.E. R/6240).

al estudiar la vida de Sebastián Fox Morcillo. Al comentar el octavo mandamiento nos habla de dos clases de honra, en términos parecidos a Santa Teresa:

Verdad es que prejudicar a uno en la honra mayor pecado es algunas veces que no perjudicalle en la hacienda temporal, y el hombre debe estimar en más la honra que alguna hacienda. Pero ha de ser la honra legítima, la cual se toma de la virtud, y no la que los hombres comúnmente estiman, que es la honra vana, inventada entre los hombres vanos, sin fundamento ninguno, y puesta por su antojo por principal entre los bienes humanos.

Y concluye: «Tanto es uno más digno de recibir fe y gracia y otros dones espirituales cuanto más vencido tiene en su alma el apetito de la gloria y honra humana<sup>19</sup>».

### 1.3. Honor y nobleza

La concepción aristotélica del honor como recompensa por la virtud o la valía personal es, por otra parte, un claro ejemplo de la gran importancia que ambos conceptos jugaban en la mentalidad y en el comportamiento del hombre en la Grecia clásica, como pusieron de relieve ya hace tiempo algunos eminentes filólogos. Bruno Snell (1965, 238) lo describió de esta forma:

En la lucha competitiva por la virtud, la recompensa es, hasta bien entrados los tiempos clásicos, la gloria y el honor. Así resulta que la gloria, τιμή, juega en la conciencia moral un papel todavía más importante que la ἀρετή, ya que la gloria es algo que puede ser más visible y más demostrable que la simple capacidad. Desde su juventud, el joven se sentía exhortado a la búsqueda del honor y de la gloria.

Werner Jaeger (1982, 25), hablando de la mentalidad del héroe homérico, destacaba su «sed de honor», opuesta a la escala de valores del cristianismo:

Los héroes se trataban entre sí con constante respeto y honra. En ello descansaba su orden social entero. La sed de honor era en ellos simplemente

<sup>19</sup> Cf. Bartolomé Carranza (1972). *Comentarios sobre el catechismo christiano*. (Ed. J. I. Tellechea Idígoras). Madrid: Editorial Católica, 117-118.

insaciable [...] Es difícil para un hombre moderno representarse la absoluta publicidad de la conciencia entre los griegos. En verdad, entre los griegos no hay concepto alguno parecido a nuestra conciencia personal. Sin embargo, el conocimiento de aquel hecho es la presuposición indispensable para la difícil inteligencia del concepto del honor y su significación en la Antigüedad. El afán de distinguirse y la aspiración al honor y a la aprobación aparecen al sentimiento cristiano como vanidad pecaminosa de la persona.

E. R. Dodds (1981, 30) insistió en la misma idea:

El sumo bien del hombre homérico no es disfrutar de una conciencia tranquila, sino disfrutar de τιμή, de estimación pública [...] Y la mayor fuerza moral que el hombre homérico conoce no es el temor de Dios, sino el respeto por la opinión pública, αἰδώς.

Y describió esa evolución desde la valoración pública del individuo hasta la formación de la conciencia personal como el paso «de una cultura de vergüenza a una cultura de culpabilidad». No obstante, D. L. Cairns (1993, 14-47) en un excelente estudio sobre la importancia del concepto de vergüenza, αἰδώς, junto al de honor en el mundo griego, cuestiona esa diferencia entre sociedades de vergüenza y de culpa establecida por Dodds y observa que ambos sentimientos pueden ir frecuentemente unidos y caracterizar los comportamientos tanto de individuos como de sociedades. Otras investigaciones del ámbito de la antropología (Peristiany 1968) han puesto de relieve la importancia del sentimiento de vergüenza derivado de la idea del honor en muchas sociedades mediterráneas.

Pero, además de esta faceta del honor que podríamos denominar psico-social, existe otra muy importante de carácter socio-político: del reconocimiento público al individuo señalado por su virtud se pasó a la existencia de un grupo o clase social superior, la aristocracia o la nobleza, que heredaba de padres a hijos su rango, su honor, amparándose en la superioridad innata de su *uirtus*. La oposición entre el honor como recompensa por la valía personal frente a la noción de la nobleza hereditaria fue tema de debate desde la Antigüedad y retomó actualidad en la literatura del siglo XVI. Ya Aristóteles (*Ética a Nicómaco* 1124 a) advertía de que, aunque los nobles o ‘bien nacidos’ (εὐγενεῖς) se consideran dignos de honor por poseer más bienes de fortuna, «sólo el virtuoso ha de ser digno de honor» (ὁ ἀγαθὸς μόνος τιμητὸς). Además negaba

el carácter hereditario a esa nobleza afirmando que incluso los buenos linajes suelen acabar degenerando (*Retórica* 1390 b). La literatura romana nos ofrece algunos magníficos ejemplos: Salustio (*Bellum Iugurthinum* 85) pone en boca de Mario una vehemente defensa de su *noua nobilitas* fruto de su propia virtud (*ex uirtute nobilitas coepit*) frente a la nobleza heredada, que se arrogaba las virtudes ajenas de los antepasados (*ex aliena uirtute sibi arrogant*). También Juvenal (8,20) sostenía que la nobleza únicamente consiste en la virtud: *nobilitas sola est atque unica uirtus* (Figura 1).

Pasando a la literatura castellana, en el noveno acto de *La Celestina* Areusa responde a Sempronio: «Ruín sea quien por ruín se tiene; las obras hacen linaje, que al fin todos somos hijos de Adán y Eva. Procure de ser cada uno bueno por sí y no vaya a buscar en la nobleza de sus pasados la virtud». Y Antonio de Torquemada en la tercera parte del «Colloquio que trata de la vanidad de la honra del mundo» perteneciente a sus *Colloquios satíricos* (1907, 658) afirma con rotundidad:

Lo que concluyo es que todos somos hijos de un padre y de una madre, todos sucesores de Adán, todos somos igualmente sus herederos en la tierra, pues no mejoró a ninguno ni hay escritura que dello dé testimonio. De lo que nos hemos de preciar es de la virtud, para que por ella merezcamos ser más estimados, y no poner delante de la virtud la antigüedad y nobleza del linaje, y muy menos cuando nosotros no somos tales que nos podemos igualar con los antepasados.

Argumentos semejantes ya expuso también Luis Vives en el libro I de su famoso *De concordia et discordia in humano genere* para criticar con dureza la limpieza de sangre. Siguiendo en el terreno de la literatura humanística, Poggio Bracciolini debatió ampliamente la cuestión en el diálogo *De nobilitate* (1440) por medio de dos señalados interlocutores, Lorenzo de Médici y Niccolò Niccoli, humanista florentino y gran amigo de Poggio. Frente a la defensa de la nobleza tradicional realizada por Lorenzo, Niccolò sostenía que la única y verdadera nobleza procede de los valores espirituales de la persona, «de su sabiduría y su virtud» (Bracciolini 1999, 30: *Ex animo, hoc est ex sapientia et uirtute excutienda nobis est que sola erigit homines ad laudem nobilitas*) y rechazaba tanto la nobleza hereditaria como la adquirida únicamente por el dinero (*ibid.* 86-88).

En el ámbito hispano tampoco faltaron los defensores de la institución nobiliaria. Veamos sólo dos ejemplos. Muy pocos años antes de que Poggio Brac-

ciolini compusiera su diálogo, Alonso de Cartagena utilizó a su modo la definición aristotélica del honor durante el discurso que pronunció en el Concilio de Basilea (1434) a favor de la precedencia del rey de Castilla sobre el de Inglaterra. Tras afirmar que «la honor no es devida a cosa alguna si non a la virtud», Cartagena se pregunta: «porque la virtud es una cosa ascondida e puesta dentro en el ánima [...] ¿cómo el ome discreto la determinaría?» Y se responde: como es muy difícil determinarlo y frecuentemente se considera virtuosas a personas que no lo son, debemos fiarnos «por algunas presunciones e señales» y «la primera es la nobleza de linaje» (Cartagena 1959, 206-207). Es decir, el honor o la nobleza, en lugar de ser consecuencias de la virtud, son más bien la causa o su señal inequívoca<sup>20</sup>. El segundo ejemplo es mucho más rotundo. Juan de Arce de Otálora en la *Summa nobilitatis* (Salamanca, 1570) no tiene el menor reparo en defender la superioridad moral innata de la nobleza y su transmisión de padres a hijos por la sangre: *Vera nobilitas est uirtus, et qualitas sanguini et animo inhaerens, a maioribus deriuata, quae non potest a Principe concedi [...] principaliter nobiles priuilegiantur a natura, ut abundant et polleant pluribus et fere omnibus uirtutibus moralibus et theologalibus*<sup>21</sup>.

Como veremos, Fox Morcillo no entró de lleno en ese debate y más bien podemos decir que quiso contentar a ambos bandos. Junto a una clara defensa del honor como recompensa de la virtud individual, en *De honore* veremos más de un razonamiento para justificar el estatus de la nobleza tradicional. En este sentido, su postura es coincidente con las ideas expuestas por Alonso de Cartagena en el *Discurso* antes citado. O. di Camillo (1976, 178), refiriéndose a éste último e incurriendo, a nuestro juicio, en un cierto anacronismo, calificó su actitud de «conservadora»:

Aunque estas creencias éticas tradicionales eran todavía ampliamente aceptadas en los tiempos de Cartagena —e incluso más tarde por elementos más “conservadores”— su significado, sin embargo, no siempre

<sup>20</sup> Como ya demostró hace bastantes años Américo Castro (1916, 21-22), en el teatro de Lope de Vega el honor, el bien máspreciado, es una cualidad moral inseparable de la nobleza: «El honor en el noble es innato y podría añadirse que es patrimonio exclusivo de la nobleza. En el teatro es frecuente que al villano se le niegue el derecho a tener honor». Tres siglos después, Benito Pérez Galdós nos dejó en *El abuelo* un testimonio insuperable de su pervivencia en la sociedad española de fines del siglo XIX a través del personaje del conde de Albrit.

<sup>21</sup> «La verdadera nobleza es una virtud y una cualidad inherente a la sangre y al espíritu, recibida de los antepasados y que no puede ser concedida por ningún Príncipe [...] los nobles están especialmente dotados por la naturaleza y poseen en abundancia y sobresalen por sus muchas cualidades, incluidas casi todas las virtudes morales y teologales».

coincidía con las nuevas situaciones creadas por cambios socio-políticos y culturales.

Y más adelante (*ibid.*, 187) afirma:

A través de los sinceros esfuerzos de estos primeros moralistas por recordarles el código ético de la clase a sus esquivos iguales, esfuerzos aderezados ahora con frecuentes referencias a los filósofos antiguos, y con ejemplos sacados de la literatura clásica, se puede detectar el temor de la mentalidad conservadora, profética de grandes males, siempre que la sociedad se desvíe un tanto del curso según ellos ideal.

J. A. Maravall (1984, 8) tenía una opinión muy semejante de los defensores de ese honor en los dos siglos posteriores. A su juicio, lo único que pretendían era introducir unos pequeños cambios ideológicos en el sistema para que nada importante cambiara:

Mi opinión es que son la misma nobleza y, a su servicio, algunos escritores —que no pretenden romper con ella pero sí restaurar un mejor orden moral y social— quienes intentan renovar la ya fosilizada creencia en la Virtud, buscando la posibilidad de reforzar el papel de ésta en el sistema y, a la vez, tratan de reparar de alguna manera el lazo con el linaje, haciendo pasar a éste a un papel secundario y derivado. Claro que el intento no va más allá de algunos letrados y un pequeño grupo de nobles cultos que sienten vacilar en su firmeza el suelo de la tradición en que se apoyan.

Muy diferente fue el punto de vista de Américo Castro (1976, 168-170), para quien el problema social del honor o la honra respondía fundamentalmente a motivos religiosos y era la forma de discriminar a la minoría judeo-conversa, mucho más preparada intelectualmente. Según él, «la <honra> adquirida mediante el esfuerzo intelectual era sospechosa más de judaísmo que de herejía, y encaminaba a la infamia social y a las interrogaciones en el Santo Oficio». Dentro de ese selecto pero peligroso grupo Castro incluyó a Fox Morcillo, varios años antes de que Ruth Pike presentara en 1968 las pruebas documentales de su ascendencia judía<sup>22</sup>:

<sup>22</sup> Aunque citamos por la cuarta edición de 1976, el texto es idéntico al de la primera de 1961 (p.185).

A medida que se va demostrando que los más entre las mejores mentes del siglo XVI eran conversos, se va dibujando con más claridad el área de la cultura de abolengo hispano-judaico. En ella se incluyen ya los hermanos Valdés, los botánicos Andrés Laguna y García de Orta, Luis Vives, Francisco de Vitoria, Gómez Pereira, Pedro Núñez, Fox Morcillo,...

Además, algunos indicios que Américo Castro propone para reconocer a esa «casta judía» de escritores se cumplen en Fox Morcillo:

Indicio de oriundez judaica era, entre otros, el pasar largo tiempo en el extranjero ocupado en tareas intelectuales, a veces sin volver nunca más a España. Otro sería la incertidumbre o penumbra en cuanto a la ascendencia de los estudiosos, o el forjarse una ascendencia fabulosa [...] Si a esto se añade el conocimiento del hebreo, se hace muy probable el origen hispano-judío.

Sus palabras son el mejor preámbulo para introducirnos en el estudio de la biografía del humanista sevillano.

## 2. Sebastián Fox Morcillo. Vida y obra

La biografía de Sebastián Fox Morcillo, a pesar de haber sido varias veces investigada desde diversos ámbitos, todavía permanece rodeada de bastantes incógnitas, especialmente centradas en las circunstancias y motivos concretos que pudieron desencadenar su muerte. La primera biografía, basada fundamentalmente en datos extraídos de su propia obra, fue escrita por André Schott o Andrés Escoto (1608, vol. 3, 54-55). En resumen, el célebre jesuita nacido en Amberes y que, como su personaje biografiado, estudió en el Colegio Trilingüe de Lovaina y tuvo también como maestro a Cornelio Valerio (Figura 2), nos dice lo siguiente:

Sebastián Fox Morcillo nació en Sevilla en el año 1528 y era descendiente de la noble familia de los Fox de Aquitania, que se habían trasladado y establecido en Sevilla en tiempos de los Reyes Católicos. Tras los primeros estudios, emprendió viaje a Lovaina, en cuya famosa Universidad estudió filosofía. En esa misma ciudad compuso gran parte de su obra, por la que logró un prestigio tal que el propio monarca Felipe II le llegó a nombrar preceptor del príncipe don Carlos, pero en el viaje de regreso a España murió a causa de