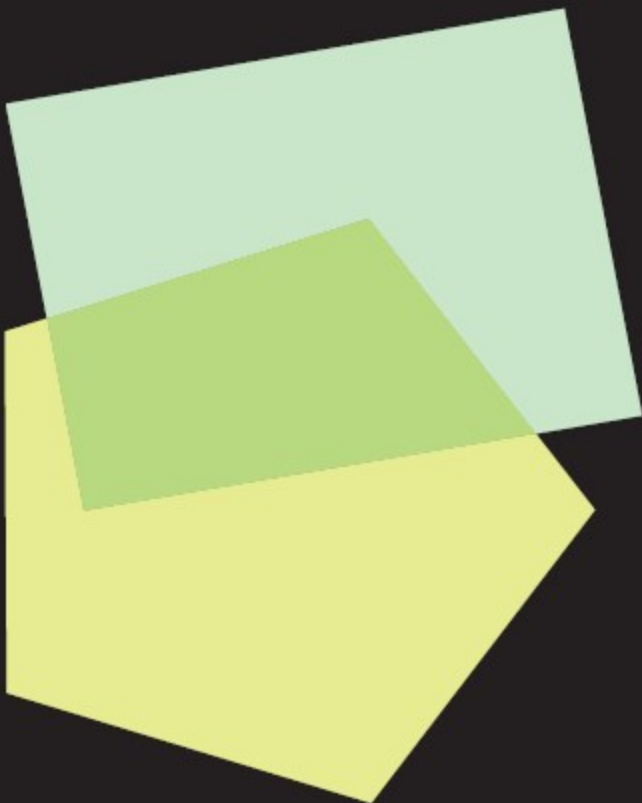


**Sebastián Fox Morcillo. *De honore.***  
**Estudio y traducción**  
**Antonio Espigares Pinilla**



---

serie  
investigación

---



EDICIONES  
COMPLUTENSE

**Sebastián Fox Morcillo. *De honore.***  
**Estudio y traducción**  
**Antonio Espigares Pinilla**

PRIMERA EDICIÓN: ENERO 2017

- © De los textos: sus autores.
- © Ediciones Complutense  
Obispo Trejo, 3  
28040 Madrid  
info@ediciones.ucm.es  
913 941127  
<http://www.ucm.es/ediciones-complutense>

Esta obra ha sido realizada en el marco del Proyecto de Investigación FFI2015-63584-P

ISBN: 978-84-669-3521-0  
ISBN (pdf): 978-84-669-3528-9  
Depósito Legal: M-9348-2017

Diseño de cubiertas de la colección  
Ken

Impresión  
Estilo Estugraf Impresores S.L.  
Polígono Ind. Los Huertecillos, Pino, 5  
E-28350 Ciempozuelos (Madrid)

Ediciones Complutense garantiza un riguroso proceso de selección y evaluación de los trabajos que publica.

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación, por cualquier medio o procedimiento, sin para ello contar con la autorización previa, expresa y por escrito del editor.

*Printed in Spain*

# Índice

5-6	Prólogo
7-63	Introducción
	1. El honor, un concepto problemático
	1.1. Entre la etimología y la semántica
	1.2. El honor en el debate filosófico y moral
	1.3. Honor y nobleza
	2. Sebastián Fox Morcillo. Vida y obra
	3. El tratado <i>De honore</i> de Sebastián Fox Morcillo
	3.1. Género y destinatarios
	3.2. Fuentes
	3.3. Lengua y estilo: la imitación ciceroniana
	3.4. El honor de Fox Morcillo: entre Aristóteles y Platón
	3.5. Pervivencia y plagio
65-70	Bibliografía
71-82	Figuras
83-137	Traducción
	Prólogo del hispalense Sebastián Fox Morcillo al libro sobre el Honor, dirigido al muy ilustre varón Rodrigo Gómez Silva.
	Capítulo 1: Sobre la alabanza del honor.
	Capítulo 2: Definición del honor, diferencia con la gloria, fundamento, finalidad y origen.
	Capítulo 3: Sobre el verdadero y el falso honor, la diferencia entre ambos y la relación del uno con la virtud y del otro con el vicio.
	Capítulo 4: En qué personas se halla principalmente el honor y de qué otras está ausente; por último, a quiénes corresponde especialmente.
	Capítulo 5: En qué consiste el verdadero honor, quiénes son honrados justamente y quiénes no, por qué medios se consigue el honor, hasta qué punto debe ser deseado.

Capítulo 6: Sobre las partes del honor y sus grados. Cuáles debemos pretender y cuáles evitar.

Capítulo 7: Sobre el honor, tal como es en la persona que lo tributa a otro; y sobre el deber de quien lo ofrece y sus partes.

## Prólogo

Sebastián Fox Morcillo es una de las figuras más destacadas y alabadas de la filosofía española del siglo XVI y, paradójicamente, a la vez una de las menos conocidas y estudiadas. A pesar de su corta vida, su amplia obra gozó de prestigio y le abrió las puertas de algunos personajes influyentes de la Corte en los difíciles años finales del reinado de Carlos V. Pero también sufrió el clima de enfrentamiento y persecución por motivos religiosos que caracterizó el advenimiento al trono de Felipe II. Sebastián, uno de los jóvenes intelectuales más brillantes del momento, fue una víctima más de la intransigencia y —seguramente también— de la envidia de los delatores que frecuentaban los tribunales de la Inquisición en aquellos «tiempos difíciles». Su vida encierra una triste lección que no deberíamos nunca olvidar.

El objeto fundamental de sus estudios fue la filosofía y su meta aunar las ideas de Aristóteles y de Platón. Además de tratados y comentarios más o menos extensos, Fox Morcillo nos dejó otras obras más breves de estudio y reflexión sobre diferentes temas, muestra de la diversidad de inquietudes intelectuales de nuestro humanista. Una de ellas es *De honore*, la única monografía de toda la literatura humanística neolatina dedicada a esa importante cuestión, clave en la literatura de los siglos XVI y XVII y motivo de arduos debates morales. Sobre la base de Aristóteles, completada con unas breves pero decisivas aportaciones del pensamiento platónico, y con el latín de Cicerón como medio primordial de expresión, Fox Morcillo nos describe un concepto del honor que va más allá de la noción tradicional aristotélica de bien exterior o de reconocimiento social y se adentra en las raíces más profundas del comportamiento humano.

Tras la temprana muerte de su autor, *De honore* cayó en la «sepultura del olvido», pero su interés no pasó inadvertido a un avisado caballero inglés,

Robert Ashley, que lo plagió descaradamente para ganarse el favor de Sir Thomas Egerton. Su poco honorable copia goza hoy día de innmercido reconocimiento entre los estudiosos del tema del honor en la obra de William Shakespeare.

La traducción y el estudio que ahora presentamos pretende, por todo ello, dar a conocer una de las obras más interesantes y olvidadas de nuestra literatura humanística y, a la vez, hacer justicia a su autor, Sebastián Fox Morcillo, víctima en vida de la ignorancia envidiosa de sus compatriotas y de la piratería foránea tras su muerte.

*De honore* es accesible en internet gracias a la digitalización, entre otros, del ejemplar de la única edición (Basilea, 1556) perteneciente a la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense. Por ese motivo hemos considerado innecesaria la inclusión del texto latino completo en este libro. Todos los fragmentos que por su interés citamos a lo largo del estudio introductorio o de la traducción llevan la indicación del número de página y de línea de dicha edición.

# 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

un naufragio. Nicolás Antonio (1783-1788, vol. 2, 280-281) añadió algunos pequeños datos a la biografía. En los años posteriores y hasta el siglo XIX la relevancia intelectual de Fox Morcillo fue destacada por diversos estudiosos extranjeros (Adrien Baillet, Johann Brucker) y españoles (Francisco Cerdá, Gumersindo Laverde y Marcelino Menéndez Pelayo, entre otros). Pero hubo que esperar hasta los primeros años del siglo XX para que viera la luz el primer estudio relevante sobre la vida y la obra del humanista sevillano, realizado en 1903 por Pedro Urbano González de la Calle. A él siguieron una serie de importantes hallazgos documentales que echaron por tierra algunas de las noticias transmitidas por Escoto y abrieron nuevos e inquietantes interrogantes a los últimos años de su vida.

El pretendido origen noble de la familia Fox Morcillo fue desmentido por Ruth Pike (1968) al demostrar que Sebastián cambió el orden de sus apellidos para ocultar el origen converso de sus ascendientes paternos, los Morcillo, pertenecientes a diversos gremios de artesanos sevillanos<sup>23</sup>. Esta primera investigación fue ampliada por la misma autora años después (1972) con nuevos datos sobre la misma familia y, más recientemente, por Juan Gil (2000-2003, vol. 4, 492-494). Por otro lado, José Ignacio Tellechea publicó (1963) un documento crucial, incluido en el proceso inquisitorial contra el arzobispo Carranza, con la declaración del dominico Baltasar Pérez, realizada en Sevilla en 1558, en contra de un grupo de estudiantes españoles en la Universidad de Lovaina sospechosos de herejía entre los que figuraba «Sebastián Morcillo», al que apunta directamente con sus palabras:

De este Sebastián Morzillo que reside aquí en esta ciudad, por la comunicacion que tenya con estos, se tubo allá gran sospecha: porque, abiéndole hecho el Rey maestro de sus pajes, estando ya en su oficio, salió aquel libro que he dicho de aquel Ceriolario. Por amor de aquél, començaron a recatarse en la Corte de todos los que estuvieron en lobayna y enbió don Antonio de Toledo, cavalleriço mayor de Su Magestad, un capellán de los pajes para que preguntase y se ynformase de la doctrina del dicho Morcillo. Y truxo señaladas ciertas personas a quien avía de preguntar [...] Yo no sé si otros le ynformaron de algo, que dentro de brebe tiempo se bino el dicho Sebastián Morcillo a España con nombre de que tray cinco meses de licencia y nunca más a buelto allá. Lo que yo puedo dezir dél, de más

<sup>23</sup> Como acabamos de mostrar en el capítulo anterior, Américo Castro había incluido ya en 1961 a Fox Morcillo en una lista de ilustres personalidades con ascendencia judía.

de que hera uno de los de la Junta todo tiempo que estubo allá, es que en conbersaciones particulares, así él como todos los de aquel escuela, heran prontos en dezir mal del regimiento de los perlados de la Yglesia y que se les debía quitar sus rentas, pues ya más son tiranos que pastores; y tras esto se daban tras las religiones y los frayles y muy muchas bezes murmuraban del Santo Officio de la Inquisición de España, unas vezes diciendo que no hera sino carnerería y que abía muchas vezes juyzios falsos y que si una bez prendían un onbre, aunque no ubiese hecho, porque le abían de lebantar algo porque no pareciese que lo abían prendido libiamente, y así otras mill baxezas [...] Agora digo lo que se me acuerda, y es que un día estábamos juntos este Morcillo, que está aquí, en la cámara del doctor Joverio y bino a plática tratar de los boctos. Y este Morcillo syguiendo a quien le pareció, dixo allí que no abía más de dozientos años que se usaba en la Yglesia obligarse los religiosos a perpetua castidad y a obediencias, y así lo demás; y de aquí se ynfería que antiguamente avía más libertad.

Por si fuese poco, en una anotación al margen del mismo documento, se puede leer: «Este Sebastián Morzillo está aora en Sevilla y es natural de aquí y un su hermano fraile de San Ysidro mochacho está preso en este Castillo [de Triana]. Y este Sebastián Morzillo también a tenido conversación en San Isidro». Con los datos aportados en la declaración, la biografía de Andrés Escoto ha de ser de nuevo ampliada y rectificada: Sebastián Fox Morcillo fue nombrado maestro de pajes y no preceptor del príncipe Carlos, regresó a Sevilla antes de 1558 y, por último, su nombre, junto con el de su hermano Francisco, estuvo incluido entre los sospechosos para la Inquisición de profesar ideas heréticas<sup>24</sup>.

Otro documento diferente, que había sido publicado bastantes años antes por Francisco Rodríguez Marín (1923, 64), ya había desmentido la supuesta muerte de Sebastián durante el viaje de regreso a España y demostraba su presencia en Sevilla a finales de 1558. En el Archivo de Protocolos de dicha ciudad se halla, dentro del tercer inventario de bienes llevado a cabo tras la muerte de Arias Montano, «un memorial de libros latinos y griegos y otros diversos y al fin d'él una çédula de empeño de ellos, fecho y firmado del maestro Sevastián Foz de Morchillo al dotor Arias Montano, en Seuilla a 7 de

<sup>24</sup> A. Morel-Fatio (1925, *Études sur l'Espagne*, 4<sup>ème</sup>, pp.279-294), demostró que Escoto también había encubierto deliberadamente la muerte de Pedro Galés en las cárceles de la Inquisición.

dizienbre de 1558, por seis mil mrs<sup>25</sup>». Algunos de esos libros, anotados por el propio Fox Morcillo, se encuentran en la actualidad en la Real Biblioteca de El Escorial, como ha demostrado José Luis Gonzalo (2002, 32-34)<sup>26</sup>.

Pero el regreso de Fox desde Lovaina a su ciudad natal debió de producirse al menos dos años antes de ese invierno de 1558, como pudimos comprobar posteriormente gracias a la publicación de una carta existente en la Real Biblioteca (2005) del propio Fox Morcillo, escrita en Sevilla el día 21 de noviembre de 1556 y dirigida al cardenal Granvela; en ella, entre otras cosas, le solicita su influencia para conseguir el cargo de cronista real y le confiesa su intención de «dar la buelta allá muy presto». Toda esta documentación aportada por la investigación histórica fue incorporándose a las nuevas biografías confeccionadas por algunos estudiosos de la obra de Fox Morcillo (Espigares 1992, 219-233 y 2012; Pineda 1994, 47-65 y 2009-2013, vol. 20, 532-534). Recientemente se ha publicado (Cantarero 2015b) un completo y exhaustivo trabajo sobre el estado actual de la cuestión.

Como conclusión, con los datos que hoy conocemos podemos esbozar esta breve biografía: Sebastián Fox Morcillo nació en Sevilla entre 1526 y 1528. A falta del documento que aclarase la fecha exacta, la duda entre ambos años proviene de la interpretación que se haga de diversas afirmaciones del propio autor en su obra *De iuventute*. Sus padres fueron Francisco Morcillo y Violante de Fox. La familia paterna, de ascendencia judeo-conversa, por sus actividades como artesanos y comerciantes debía gozar de buena posición económica y posiblemente también de la protección de importantes casas nobiliarias como el ducado de Medina Sidonia o el condado de Niebla<sup>27</sup>. Tras

<sup>25</sup> Juan Gil (1998, 335-336), que proporciona la transcripción que hemos citado, también pone de relieve (p.162) que el documento nos demuestra que los dos humanistas se llegaron a conocer. Si repasamos la biografía del extremeño, podríamos incluso añadir que es probable que ese conocimiento se remontase a los años de juventud de ambos en Sevilla.

<sup>26</sup> El trabajo, además, estudia con atención otras obras impresas del propio Fox Morcillo, anotadas o dedicadas por el mismo autor, que pertenecieron a Felipe II, al cardenal Francisco de Mendoza y Bobadilla, a Diego Hurtado de Mendoza y a Pedro Fajardo, marqués de los Vélez. Mélanie Jecker (2012) también ha resaltado la presencia de anotaciones de Fox Morcillo en un ejemplar facticio de la Biblioteca Nacional de España que, entre otras obras, contiene la traducción y comentario de la *Política* de Aristóteles realizada por Ginés de Sepúlveda y la traducción de la *Ética* de Aristóteles de Joachim Péron aunque, como señala Alejandro Cantarero (2015b, 534), dichas anotaciones ya se conocían con anterioridad.

<sup>27</sup> En la *Epistola nuncupatoria* de su breve diálogo *De iuventute* dirigida a D. Juan Claros de Guzmán, conde de Niebla, afirma haber recibido de sus antepasados «casi como una herencia» (*a maioribus meis [...] pene haereditate accepti*) el sentimiento de gratitud hacia él, hacia su padre Juan Alfonso Pérez de Guzmán, duque de Medina Sidonia, y hacia toda su familia.

realizar los primeros estudios en Sevilla, hemos de suponer su paso por la Universidad de Alcalá de Henares basándonos como única prueba en unas breves palabras (*Ac nos etiam aliquando pueri Compluti sub noctem...* «También nosotros siendo niños en Alcalá de Henares algunas veces por la noche...») contenidas en su *De naturae philosophia*. De ahí viajó a la ciudad de Lovaina en 1548 y, al año siguiente, se matriculó en su Universidad, donde tuvo como profesores, entre otros, a Cornelio Valerio de filosofía y a Pedro Nannio de latín (Figura 3), al que califica de *familiarem meum* en la frase inicial de *De historiae institutione*.

En los años siguientes, al mismo tiempo que ampliaba sus estudios, conoció, se relacionó y dedicó sus obras a importantes personajes de la corte muy próximos al futuro monarca Felipe II como el Cardenal Francisco de Mendoza y Bobadilla, su hermano Íñigo, Gonzalo Pérez, Luis de la Cerda o incluso Ruy Gómez de Silva, a quien va dedicado el tratado *De honore*, en cuya *praefatio* Fox Morcillo destaca en dos ocasiones esa cercanía: *te omnium optimo atque excellentissimo Principi arctissime colligavit [...] multum apud optimum Principem excellis*. Precisamente estas referencias al *Princeps* nos permiten suponer una fecha de composición de la obra anterior a enero de 1556, mes en el que tuvo lugar el nombramiento como Rey del hasta entonces Príncipe Felipe. Desconocemos la fecha exacta de su regreso a Sevilla, pero el 21 de noviembre de 1556 dirige una carta desde dicha ciudad al Cardenal Granvela en la que le comunica que está «concertando la hacienda de sus hermanos», le solicita su mediación para conseguir el cargo de cronista real y le confiesa su intención de regresar «allá muy presto».

No obstante, de la declaración de Baltasar Pérez podemos sospechar que el motivo del viaje pudo ser bien distinto: a raíz de la publicación de la *Bononia siue de Libris sacris in uernaculam linguam conuertendis* de Furió Ceriol (Basilea, 1556), que había provocado el encarcelamiento de su autor por la Inquisición ese mismo año en Lovaina, Fox Morcillo, que acababa de recibir el importante nombramiento de maestro de los pajes del Rey, empezó a ser investigado por algunas de sus opiniones en contra de los prelados de la Iglesia y de la Inquisición, así como por su oposición al celibato<sup>28</sup>. Si hacemos caso al dominico, Sebastián, al enterarse de la investigación emprendida contra él, volvió a Sevilla «con nombre de que tray cinco meses de licencia», es decir,

<sup>28</sup> Como indican Henry C. Lea (1983, vol. 3, 751-754) y Juan A. Llorente (1980, vol. 2, 32), expresar una opinión favorable al matrimonio de los religiosos, defendido insistentemente por Lutero, era motivo de severas condenas por parte de la Inquisición.

con el pretexto de unos meses de permiso. Una vez allí, su aspiración al cargo de cronista real y sus planes de regresar a los Países Bajos, expresados en la carta al cardenal Granvela antes mencionada, no se cumplieron. Fox Morcillo no debió librarse de las sospechas de los inquisidores que, además de las acusaciones vertidas en la declaración de Baltasar Pérez por sus actividades en Lovaina, añadieron que «está aora en Sevilla» y que «a tenido conversación en San Isidro», al igual que su hermano Francisco, uno de los frailes jerónimos que morirían quemados en el auto de fe celebrado en el mes de septiembre del año siguiente. Hemos de tener en cuenta además que, aunque el nombre de Sebastián Fox Morcillo no aparece en la documentación de la Inquisición sevillana de esa época, lo que no es de extrañar pues casi toda se ha perdido, sí constan varias alusiones a la declaración de Baltasar Pérez en la correspondencia cursada entre diversos tribunales con el de Sevilla entre 1558 y 1559.

Ante tales perspectivas, es muy probable que Sebastián preparase su salida de Sevilla y que, para ello, se viese obligado a empeñar parte de su biblioteca a favor de Benito Arias Montano en el mes de diciembre. En consecuencia, cobra verosimilitud el testimonio del Hubert Languet a pesar de su conocida actividad propagandística en contra de Felipe II y hemos de pensar que Sebastián Fox Morcillo pudo morir en un naufragio «huyendo de las llamas», es decir, de la condena a muerte por la Inquisición. En la carta XVI de sus *Epistolae secretae* escrita el mes de abril de 1560 y dirigida a Philipp Melanchthon, el «panfletista hugonote<sup>29</sup>» afirmaba: *Foxius Morzillus Hispanus insigniter doctus fugiens incendium periiit naufragio* «El español Fox Morcillo, sabio insigne, murió en un naufragio huyendo de las llamas».

La obra de Sebastián Fox Morcillo<sup>30</sup>, amplia a pesar de su corta vida, está centrada fundamentalmente en la filosofía y abarca extensos tratados, monografías más breves y diversos comentarios a obras de Platón y de Cicerón:

*In Topica Ciceronis paraphrasis: eiusdem scholia in eadem Ciceronis topica*, Antuerpiae, ex officina Jan van de Loe, 1550.

<sup>29</sup> En palabras de J. H. Elliot (2015). *Historia de Europa. La Europa dividida 1559-1598*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 276.

<sup>30</sup> Alejandro Cantarero (2015a) ha publicado recientemente un amplio y detallado repertorio de sus obras.

*Sebastiani Foxii Morzilli Hispalensis In Platonis Timaeum Commentarii*, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1554.

*Sebastiani Foxii Morzilli Hispalensis De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione libri V. Additus est eiusdem libellus ad finem De studii philosophici ratione*. Lovanii, apud Petrum Coloniaeum, 1554.

*De studii philosophici ratione* (publicado junto con el anterior).

*Ethices Philosophiae Compendium, ex Platone, Aristotele aliisque optimis quibusque auctoribus collectum*, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1554.

La obra, como ya hemos revelado (Espigares 2012) y comentamos en el apartado 3.5 de esta Introducción, fue copiada en su totalidad, salvo levisimos cambios tipográficos, por Iohannes Magirus con el título *De moribus et inculcata uita quam morum Philosophiam uocant libri tres* (Francofurti, e collegio musarum Paltheniano, 1608).

*De imitatione seu de informandi styli ratione libri II*, Antuerpiae, excudebat Martinus Nutius, 1554.

*Commentatio in decem Platonis libros De republica*. Basileae, apud Ioannem Oporinum, 1556.

*In Platonis Dialogum qui Phaedo seu de animorum immortalitate inscribitur Sebastiani F. Morzilli Hispalensis Commentarii*, Basilea, per Ioannem Oporinum, 1556.

*De regni regisque institutione libri III*. Antuerpiae, apud Gerardum Spelmannum, 1556.

*De demonstratione eiusque necessitate ac ui, liber I. De usu et exercitatione dialecticae, liber I. De iuuentute, lib. I. De honore, lib. I. Omnia nunc primum edita...* Basileae, per Ioannem Oporinum (per Michaelem Martinum Stellam), 1556 (Figura 4).

Aunque publicadas conjuntamente, la existencia de portadas y colofones independientes (Figura 5), indica que también fueron distribuidas

de formas diferentes, como atestiguan algunos ejemplares conservados (Cantarero 2015a, 11-14).

*De historiae institutione dialogus*. Parisiis, apud Martinum Iuvenem, 1557; Antuerpiae, apud Christophorum Plantinum, 1557.

*De aquarum generibus*, Basileae, per P. Pernam, 1558.

*Phisicae seu de naturae philosophia institutio, perspicue et breuiter explicata*, Antuerpiae, ex officina Christophori Plantini, 1557.

En colaboración con Cornelio Valerio.

### 3. El tratado *De honore* de Sebastián Fox Morcillo

#### 3.1. Género y destinatarios

Antes de estudiar el contenido, examinaremos brevemente tanto la forma literaria como el destino que Sebastián Fox Morcillo quiso dar a su obra. Para empezar, no parece estar muy claro el género en el que se puede encuadrar este breve tratado sobre el honor, pues el propio autor emplea dos términos diferentes para referirse a su «libro recientemente acabado con esmero» (*librum [...] accurate nuper descriptum*), como afirma en la *praefatio*: unas veces habla de un discurso, *oratio* (5,29: *orationis institutae*), pero casi siempre emplea *disputatio*, es decir, disertación o discusión (5,12: *ut disputationem uniuersam paucis complectar*; 5,24: *ad ipsas disputationis angustias*; 15,1: *disputationis exordium*; 55,1: *est hactenus disputatum*; 61,24: *huic disputationi*; etc.). La explicación nos la proporciona el mismo Fox al final del mencionado prólogo cuando anuncia a Rodrigo Gómez de Silva que, antes de centrarse de lleno en la reflexión filosófica, se apartará brevemente de ella para hacer un elogio del honor siguiendo el ejemplo de los oradores (5,18: *priusquam rationibus philosophicis [...] aliquantum oratorum exemplo [...] honoris laudum amoenum ac latum campum*). En efecto, el primer capítulo, muy diferente al resto de la obra, es un discurso u *oratio* en alabanza del honor, es decir, una *laudatio*, si empleamos la terminología clásica de los *genera causarum*. Pero, al llegar al final del capítulo, Fox Morcillo nos anuncia que va a dar fin a dicha *laudatio* para que no parezca que actúa como un orador en lugar de seguir a los filósofos (14,17: *ne, dum in eo nimis laudando longe*

*oratio nostra euagatur, non sequi philosophos, quod est hic institutum, sed oratorem agere potius uidear*) y, a continuación, interpela a Gómez de Silva para rogarle que «escuche atentamente su disertación» (*Tu autem, Clarissime RODERICE, attentus obsecro nostram disputationem audi*) refiriéndose a todo el resto de la obra, el tratado filosófico propiamente dicho. De hecho, el capítulo siguiente se inicia con un *disputationis exordium*.

En cuanto a los destinatarios, el mismo prólogo nos permite hablar de tres. El primero, el más evidente, es Rodrigo o Ruy Gómez de Silva (Figura 6), a quien va dirigido y de quien Fox Morcillo alaba tanto sus muchas virtudes (*humanitas, probitas, prudentia, liberalitas*, etc.) y su alcurnia (*splendor generis*), como su proximidad a Felipe, denominado dos veces *princeps* y una *rex*. En efecto, Gómez de Silva, aristócrata portugués que llegó a Castilla con diez años en el séquito de Isabel de Portugal, permaneció desde ese momento muy unido al príncipe Felipe. En 1554 formó parte de la comitiva que lo acompañó a Inglaterra para celebrar el matrimonio con María Tudor. Desde allí realizó varios viajes a Bruselas a petición del propio Felipe y en 1556 marchó junto a él a dicha ciudad para asistir a las ceremonias de abdicación del emperador Carlos. A partir de ese momento Ruy Gómez de Silva recibió del nuevo monarca importantes cargos hasta convertirse en una de las personas más cercanas a él y, por ello, más influyentes en la corte (Boyden 1995, 63):

Ruy Gómez de Silva stood at the height of his ascendancy in the first years of the reign of Philip II. As the king's *sumiller de corps* he enjoyed constant private access to Philip. His voice was dominant in the Council of State, largely because his special personal relationship with the King was widely acknowledged.

Este juicio coincide con las palabras de Fox Morcillo en el prólogo de la obra (3,24: *te omnium optimo atque excellentissimo Principi arctissime colligauit [...] multum apud optimum Principem excellis*).

Por ello, podemos hablar de un segundo e importante destinatario. O, dicho de otra forma, podemos suponer que Fox Morcillo, necesitado de los más altos apoyos para sus aspiraciones en la corte, quiso darse a conocer ante la figura del nuevo monarca por medio de Ruy Gómez de Silva, con quien ya había entablado una cierta relación personal, si hacemos caso del *sicut cogitare coepisti* con el que concluye la obra. En tercer lugar, el contenido filosófico-moral del tratado tenía una clara finalidad y, a la vez, unos menos

claros destinatarios: reivindicar la licitud e incluso la conveniencia de un moderado deseo de honor frente a *socordes abiectosque homines*. De este modo Fox Morcillo también tomaba partido en la polémica que, como acabamos de ver en el anterior apartado 1.2, suscitaba la cuestión del honor en aquellos momentos.

### 3.2. Fuentes

El mismo Fox Morcillo reconoce en la *Praefatio* su deuda fundamental con la escuela peripatética y, en menor medida, con los académicos (5,19: *sunt enim haec omnia ex philosophorum, Peripateticorum praesertim, & Academicorum schola deprompta*). Lo mismo hace al final del primer capítulo, donde afirma haber tomado las ideas de su discurso *e medijs Peripateticorum scholis* (14,25). En efecto, las referencias explícitas a Aristóteles o el empleo de razonamientos de la *Ética a Nicómaco* o de la *Retórica* son constantes a lo largo de la obra, como mostramos en las notas que acompañan a la traducción: la consideración del honor como recompensa de la virtud, el concepto de *magnanimitas*, el de *beneficentia*, las diferentes clasificaciones y enumeraciones de los tipos de bienes, etc. La deuda se hace especialmente evidente en dos capítulos: el tercero, dedicado a definir el verdadero honor, en el que Fox insiste en la necesidad de hallar el término medio, *mediocritas*, a través de la *recta ratio*; y el sexto, centrado en el estudio de las partes del honor tal como las definió Aristóteles en la *Retórica*.

Aunque en menor medida que Aristóteles, Platón también está muy presente en las páginas del tratado *De honore*. En algunas aparece mencionado explícitamente como la fuente de una determinada idea sin especificar la obra concreta: la consideración de la humanidad como un rebaño de Dios (20,15), la teoría de las tres partes del alma (23,2), el deber del legislador respecto al honor (50,8) o la existencia de una *diuina mens* (26,28). En otras se omite su nombre. Además del propio Platón, cuya obra conocía perfectamente como lo demuestran la mayoría de sus títulos publicados, Fox Morcillo expone algunas ideas provenientes de otros autores de la tradición neoplatónica como Plotino, Calcidio o Marsilio Ficino que, a nuestro juicio, constituyen la parte más original del tratado y que estudiamos con más atención en el apartado 3.4.

Algo parecido podemos decir también de Aristóteles. Además de la fuente original, Fox sin duda utilizó otras vías indirectas. Sin ánimo de ser exhaustivos, es obligado mencionar, en primer lugar, a Santo Tomás, que dedicó tres

importantes *quaestiones* de la *Summa* a debatir diversos aspectos directamente relacionados con el tema del tratado: *De honestate* (II<sup>a</sup>, II<sup>ac</sup>, *quaest.*145), *De inani gloria* (II<sup>a</sup>, II<sup>ac</sup>, *quaest.*132) y *De dulia* (II<sup>a</sup>, II<sup>ac</sup>, *quaest.*103). También alguno de los numerosos comentarios a la *Ética* tanto de época medieval como, especialmente, renacentista<sup>31</sup>; gracias al hallazgo de M. Jecker (2012) sabemos que Fox Morcillo poseyó sendos ejemplares de la traducción (*Aristotelis ad Nicomachum filium de moribus, quae Ethica nominantur, Libri decem, Ioachimo Perionio Benedictino Cormæriaceno interprete*, Parisiis, apud Thomam Richardum, 1549) y del comentario (*Ioachimi Perionii benedict cormæriaceni de optimo genere interpretandi Commentarii*, Parisiis, apud Simonem Colinaeum de Colines, 1540) a la *Ética* de Aristóteles realizados por el monje benedictino francés Joachim Périon (1499-1559)<sup>32</sup>. Los abundantes subrayados y anotaciones marginales (cf. Figuras 7, 8, 11 y 12) nos indican que ambos textos, en especial el primero, fueron uno de sus elementos más importantes de trabajo.

Asimismo, es probable que Fox Morcillo conociese el *Dialogo dell'honore* (Venecia, 1553) de Giovanni Battista Possevino. Se trata de una obra muy amplia, cuyo primer libro viene a ser un comentario filosófico, a veces excesivamente farragoso, en forma de diálogo sobre las ideas de Aristóteles acerca del honor y otras cuestiones relacionadas con él: en qué consiste, cómo se adquiere y cómo se pierde, las diversas formas de honor en los distintos pueblos, su relación con la felicidad o con la prudencia, etc. En muchas ocasiones Possevino se pierde en disquisiciones poco relevantes (por ejemplo, si la virtud merece honor o alabanza, o si Dios ha de ser alabado u honrado) que restan interés a la obra. En los demás libros se examinan otros aspectos mucho más mundanos del honor y totalmente alejados del contenido de la obra de Fox: las injurias, el adulterio, el duelo, etc.

Juan Ginés de Sepúlveda fue seguramente otro importante punto de referencia para Fox Morcillo, en especial por dos de sus diálogos: *Gonsalus seu de appetenda gloria* (Roma, 1523) y *Democrates siue de conuenientia disciplinae militaris cum christiana religione* (Roma, 1535). En el primero de ellos, menos académico que el segundo y evitando la farragosidad del examen

<sup>31</sup> F. Edward Cranz (1984, 173-175) menciona los nombres y las obras de treinta y cuatro comentaristas de la *Ética* solamente en el siglo XVI.

<sup>32</sup> El comentario está repleto de referencias a diversas obras de Cicerón. Schmitt (1983, 71 ss.) también destacó el carácter netamente ciceroniano del latín de la traducción, hasta el punto de calificarlo de corsé, «Ciceronian straitjacked».

filosófico, el humanista pozoalbense abordó muchas de las cuestiones que también ocuparon a Fox Morcillo: la licitud moral del deseo de gloria, su relación con la *honestas*, la diferencia entre *gloria* y *ambitio*, la compatibilidad con la doctrina cristiana, etc. En el *Democrates*, especialmente en los libros II y III, repletos de argumentos aristotélicos y de citas bíblicas, Sepúlveda se centró en demostrar la sintonía de las ideas de Aristóteles con el cristianismo para fundamentar su defensa del deseo de gloria y de la actividad militar, la compatibilidad de la *magnanimitas* con la *humilitas*, la necesidad de los bienes materiales para la práctica de la virtud, etc. Aunque el tema de ambos diálogos es la gloria, el mismo Sepúlveda afirma su íntima relación con el honor cuando, al establecer la diferencia entre *gloria mundana* e *inanis gloria*, escribe (1780, vol. 4, 308): *sed gloriam mundanam appello, quae homines uirtute praestantes nobilitat in hoc mundo, et illustri nomine decorat, quae a nonnullis bona fama, ab aliis honor etiam appellatur, propterea quod sit pars honoris potissima*<sup>33</sup>.

Podríamos mencionar otras obras a las que ya nos hemos referido anteriormente y que probablemente influyeron en Fox Morcillo por la especial atención prestada en ellas al tema del honor: el diálogo *De uero falsoque bono* de Lorenzo Valla o los *Colloquios satíricos* (Mondoñedo, 1553) de Antonio de Torquemada. Asimismo, *Il libro del Cortegiano* de Baltasar Castiglione, obra que gozó desde su publicación en 1528 de enorme difusión y popularidad, tanto en su original italiano como en la versión castellana de Juan Boscán (Barcelona, 1534). Además del interesante debate sobre el valor de la nobleza y su relación con la virtud de los capítulos XIV-XVI del libro I, el *onore* ('honra' en la traducción de Boscán como ya hemos señalado anteriormente) es a lo largo de todo el diálogo una cualidad íntimamente unida al buen cortesano: es el móvil fundamental en la actividad militar (II,8: «il che non farà il nostro cortegiano, se terrà a memoria la causa che lo conduce alla guerra, che dee esser solamente l'onore»); además, el deseo de honor aparece varias veces mencionado en la lista de cualidades morales que acompañan a destacados personajes como Octaviano Fregoso (Introducción, I: «omo a' nostri tempi rarissimo, magnanimo, religioso, pien di bontà, d'ingegno, prudenzia e cortesia e veramente amico d'onore e di virtù e tanto degno di laude») o de Federico Gonzaga (IV,42: «ingenioso, cupido d'onore, magnanimo, cortese, liberale, amico della giusticia»).

<sup>33</sup> «Pero llamo 'gloria mundana' a aquella que ennoblece en este mundo a los hombres destacados por su virtud y los engalana con un nombre ilustre; esta gloria es denominada por algunos 'buena fama' y por otros también 'honor' por ser la parte más importante de él».

Junto a todas esas fuentes que pudieron ayudar a conformar el contenido filosófico de la obra, Fox Morcillo frecuentemente revistió de autoridad sus opiniones con diversos *exempla* del mundo clásico que en su mayoría provienen de los *Apotegmas* de Plutarco y, a veces, de Valerio Máximo, Diógenes Laercio, Suetonio o Cicerón. Al tratarse de anécdotas muy conocidas desde la Antigüedad, algunas veces es imposible señalar una fuente única; es el caso del ejemplo de Temístocles (*cf.* Traducción, nota 104), mencionado por Cicerón, Valerio Máximo y Plutarco. En otros casos la duda consiste en saber si Fox citó directamente de la fuente griega o lo hizo a través de la personal versión latina de Erasmo, los *Apophthegmata* (Basilea, 1531), que gozaron de enorme popularidad y cuya base fundamental fue la obra homónima de Plutarco<sup>34</sup>; o incluso, aunque con menos probabilidad, a través de alguna de las traducciones castellanas: la de Diego Gracián (Alcalá de Henares, 1533) del original griego<sup>35</sup>, o las de Francisco Thámara o Juan de Jarava de la versión erasmiana, publicadas ambas en Amberes en 1549. Así sucede en dos *exempla* referidos a Catón y el famoso de Julio César ante la estatua de Alejandro procedentes de Plutarco (*cf.* Traducción, notas 24, 101 y 147) o en el de Antístenes (*cf.* Traducción, nota 23), basado en Diógenes Laercio. Aparte de los *Apophthegmata*, también es posible apreciar la huella erasmiana del *Philodoxus* o «El amante de la gloria», uno de sus conocidos *Familiaria colloquia* (Basilea, 1531), en algunos lugares del *De honore*: en el reconocimiento de las diversas modalidades de honor según las diferentes naciones y en la importancia de la *beneficentia* y la *comitas* a la hora de adquirir y conservar ese honor (*cf.* Traducción, notas 131 y 155).

Las citas de pasajes de la Biblia merecen también un comentario especial por dos motivos. En primer lugar, por la libertad e incluso escasa fidelidad al texto original que demuestran. Fox Morcillo cita de memoria y, en algunos casos, hace referencias muy vagas al texto bíblico (*cf.* Traducción, nota 52), lo parafrasea (*cf.* Traducción, notas 56 y 76) o adapta su sentido al interés del hilo argumental del tratado (*cf.* Traducción, notas 106 y 107); otras lo modifica (20,8: *filius sapiens laetificat* de *Proverbios* 10,1 pasa a *gloriae est*) y, en algún caso, confunde la fuente (*cf.* Traducción, nota 54) o incluso la inventa (*cf.*

<sup>34</sup> Los *Apotegmas* de Plutarco eran muy apreciados por el gran humanista holandés. Como señaló Marcel Bataillon (1966, 577), Erasmo recomendaba en el *Modus orandi* (Lyon, 1529) a los gobernantes leer en los momentos de ocio *parabolis Salomonis, aut Apophthegmatis laudatorum Principum, quorum magnam uim collegit Plutarchus*.

<sup>35</sup> Aunque, como ya señaló Alicia Morales (2000, 247-253), dependiente también de la versión de Erasmo.

Traducción, nota 159). Por otro lado, nos llama mucho la atención la forma de nombrar al autor de los *Proverbios* como Solomón, no Salomón, conservando la raíz hebrea del nombre en las cuatro ocasiones en que se menciona: 13,30 (Figura 10); 20,8; 31,4; 46,28. Esta falta de preocupación por mostrar abiertamente su proximidad con dicha lengua contradice en cierta forma su intento de ocultar la ascendencia judeo-conversa de su familia por medio del cambio en el orden de sus apellidos, como hemos explicado en la biografía.

También hallamos dos populares pasajes de la obra de Cicerón mencionados a lo largo de la obra (8,9 y 49,9), pero su presencia en *De honore* es mucho más profunda y sutil, como analizamos a continuación.

### 3.3. Lengua y estilo: la imitación ciceroniana

Fox Morcillo llevó a la práctica en *De honore* los principios teóricos sobre el estilo y la imitación ciceroniana que había expuesto dos años antes en el diálogo *De imitatione seu de informandi styli ratione* (Amberes, 1554), dedicado al Cardenal Francisco de Mendoza y Bobadilla<sup>36</sup>. La imitación como forma de modelar el estilo literario, que ya en la Antigüedad había sido estudiada, entre otros lugares, en la *Rhetorica ad Herennium* (I,2), en el ciceroniano *De oratore* (II,22) o en la *Institutio oratoria* de Quintiliano (X,1-2), volvió a actualizarse en el Renacimiento, unida al modelo de Cicerón, y fue objeto de atención para autores como Pico della Mirandola, Bembo, Escalígero, Vives y, especialmente, Erasmo<sup>37</sup>. Fox Morcillo también nos dejó su personal visión sobre la cuestión, que se puede resumir de este modo: el ideal que debe perseguir e imitar todo escritor es el estilo y la lengua de Cicerón, modelo supremo de elocuencia. Gracias a él no sólo conseguimos perfeccionar la *oratio latina* en general, sino que también es el mejor modelo para escribir filosofía: *primus e Latinis Cicero fuit, quem grauitate, puritate, perspicuitate, splendore, copia, uirtutibus demum omnibus uirum prope diuinum, & admirabilem summo doctorum omnium consensu aetates omnes iudicarunt* (ff. 44r-v)<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Traducido y estudiado por Victoria Pineda en la obra ya citada (1994).

<sup>37</sup> Un panorama del desarrollo de este movimiento y de su repercusión entre los humanistas españoles puede verse en la obra de Juan M. Núñez (1993) y en el estudio introductorio a la edición del *Ciceronianus* de Erasmo realizada por Manuel Mañas (2009).

<sup>38</sup> «de los latinos el primero fue Cicerón, a quien todas las épocas de la historia han considerado con el mayor consenso de todos los eruditos un hombre casi divino y admirable por su dignidad, pureza, claridad, esplendor, riqueza y, en definitiva, por todas sus virtudes».

Además de los juicios teóricos, Fox proporciona en dicha obra algunos consejos prácticos para alcanzar ese ideal, fruto de su propia experiencia. Entre ellos recomienda usar no sólo los mismos términos que Cicerón —aunque no excluye el empleo de algún neologismo cuando la novedad del tema lo requiera—, sino también sus mismas frases: *phrases singulae, quae sunt ut corporis, sic orationis membra, quia uariae sunt, ac diuersae apud auctores, eae semper ex illo, quem imitere, petendae sunt* (f. 52v)<sup>39</sup>.

En *De honore* esas recomendaciones están perfectamente plasmadas. La mayor parte de la terminología filosófica que emplea Fox Morcillo a lo largo de toda la obra es ciceroniana. Veamos algunos ejemplos representativos acompañados solamente de unas cuantas referencias a diversas obras de Cicerón, omitiendo aquellos términos más comunes (*decorus, honestus, officium, turpis, uitium*, etc.), cuya presencia en ambos es tan amplia y evidente que no necesita un análisis especial:

*abiectus*: 5,13; 23,16; 24,15; 25,17; 26,14; 43,11; 59,12. Cf. *Tusculanae* 2,57; 3,26; 4,64; *Brutus*, 221; *In Catilinam* 3,9; etc.

*agitatio mentis*: 16,12; 23,5. Cf. *De officiis* 1,17; 1,19; 3,4; etc.

*animus elatus* (en oposición al *animus abiectus*): 32,24; 33,15; 41,4; 43,2. Cf. *De officiis* 1,61-62. Asimismo, *magno animo, & exaggerato*: 33,21. Cf. *Paradoxa Stoicorum* 41: *Nos uero, siquidem animo excelso et alto et uirtutibus exaggerato sumus* «Pero nosotros, que somos de un espíritu eminente, elevado y engrandecido por las virtudes».

*beneficentia*: 43,28; 54,6. Cf. *De officiis* 1,20; 1,42; 1,68; 1,92; 2, 32; 2,53; etc.

*causa efficiens*: 15,27. Cf. *Topica* 60, 70, 82; *Tusculanae* 3,23; etc.

*elatio mentis, e. animi*: 13,10; 23,6; 23,9; 30,6; 43,2. Cf. *De officiis* 1,62; 1,64; *De finibus* 3,35; etc.

<sup>39</sup> «todas y cada una de las frases, que son los miembros de la oración como si lo fueran de un cuerpo, puesto que son variadas y diferentes en cada escritor, deberán ser escogidas siempre del autor al que quieras imitar».

*excellētia* (junto a *auiditas* y *cupiditas*): 11,6; 23,14; 39,23. Cf. *De officiis* 1,17; 1,97; 1,106; *De finibus* 4,28; etc.

*extremum bonum*: 28,15; 28,19; 28,20. Cf. *De finibus* 1,29; 1,40; 3,26; etc.

*forma*: 15,12; 15,28; 27,22. Cf. *Academica* 1,4; 1,6; 1,8; *De diuinatione* 2,138; *De finibus* 2,48; 3,23; 5,9; 5,35; 5,41; *Tusculanae* 1,34; 1,37; 1,45; 1,67; *Topica* 31, 33, 34; *Orator* 10, refiriéndose a Platón: *has rerum formas appellat idéas* «denomina a estas formas de las cosas idéas»; etc.

*honestā & decora*: 22,29. La juntura es también ciceroniana. Cf. *De officiis* 1,66; 1,107; 2,32; etc.

*humanitas*: 3,7; 50,1; 44,29; 59,2; 61,3. Pocos términos tan genuinamente ciceronianos como éste. Cf. *Pro Archia* 2 y 4; *De officiis* 2,51; 3,41; 3,89; *De oratore* 3,1; 3,29; *De legibus* 2,36; *Topica* 48; etc.

*imago uirtutis*: 38,11; 24,2: *adumbratam eius imaginem, ac uitium uirtutis specie obiectum consecantur*. Cicerón, hablando de la falsa gloria, escribe en *Tusculanae* 3,3: *consecaturque nullam eminentem effigiem uirtutis, sed adumbratam imaginem gloriae* «y no persiguen ninguna representación eminente de la virtud, sino su imagen ensombrecida de la gloria».

*ius naturae*: 6,14. Cf. *De legibus* 1,40; 3,49; *De inuentione* 2, 65; 2,67; etc.

*magnitudo animi*: 29,1; 30,13. Cf. *De Officiis* 1,13; 1,65; 1,72; 1,73; 1,157; 3,24; 3,99; *De finibus* 4,17; etc. Fox Morcillo también emplea el sinónimo *magnanimitas* (16,14; 23,18; 29,3), menos usado por Cicerón.

*materia*: 18,22 y 18,19 (*honoris ipsum subiectum, & quasi materiam uirtutem esse ipsam*). Entre los numerosos ejemplos repartidos por toda la obra de Cicerón destacamos el paralelismo con *De finibus* 3,61: *est-que illa subiecta quasi materia sapientiae*.

*mediocritas*: 24,22; 25,1; 25,26; 26,3; 26,15; 29,7; 42,6 y 14; 44,16; 26,8. Cf. *Brutus* 149; 224; *De officiis* 1,130; 1,140; *Tusculanae* 3,22; *De finibus* 2,27; *Pro Murena* 63; etc. El famoso ‘término medio’, μεσότης, aristotélico. En la versión del *Timeo* (23), Cicerón «casi no se atrevió» (*uix enim audeo*) a emplear en su lugar *medietas*; curiosamente ese nuevo término llegó al latín coloquial y dio lugar al francés ‘moitié’, al italiano ‘metá’, o al castellano ‘mitad’.

*mens diuina*: 12,14; 26,23; Cf. apartado 3.4.

*moderatio*: 24,4; 30,18; 32,2; 43,15. Cf. *De officiis* 1,17; 1,96; 1,102; *De finibus* 1,64; 2,47; 2,60; 4,11; *Tusculanae* 3,36; 5,101; *Cato* 33; etc. Junto a él, *modestia* (25,24; 29,5), término empleado reiteradamente por Cicerón para traducir el griego εὐταξία. Cf. *De officiis* 1, 15; 1,46; 1,93; 1,142 (*ea quam Graeci εὐταξίαν nominant, non hanc quam interpretamur modestiam*); 2,46; 2,48; *De finibus* 2,73; 4,18; 4,19; *De legibus* 1,50; etc.

*neruus uirtutis*: 10,5 (*uirtutis neruos incideris*). Cf. *Academica* 1,10: *neruos uirtutis inciderit*; *Tusculanae* 2,17; *De lege agraria* 47; *De legibus* 2,39; etc.

*notio*: 7,18. Término empleado por Cicerón para traducir dos conceptos de la filosofía griega muy similares Cf. *Topica* 31 (*Notionem appello quod Graeci tum ἔννοιαν tum πρόληψιν*); *De natura deorum* 1,43 (para referirse a la idea innata de la existencia de los dioses: *in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura* «la misma naturaleza ha infundido en el ánimo de todos la noción o la idea de ellos»); *De officiis* 3,81; *Tusculanae* 5,29; *De finibus* 3,33; 5,59; etc.

*perturbatio animi*: 55,20. De nuevo, otro término ciceroniano para traducir un concepto griego. Cf. *Tusculanae* 3,13; 3,15; 3,23 (*hoc prope modum uerbo Graeci omnem animi perturbationem appellant; uocant enim πάθος* «con esta palabra los griegos denominan en general cualquier perturbación del espíritu; su término es πάθος»); 3,24; 4,8; 4,10 (*quae Graeci πάθη uocant, nobis perturbationes*); 4,47; 4,60; 4,65; 4,82; 5,17 5,48; *De diuinatione* 2,114; *De officiis* 1,23; 1,27; 1,67; 1,69; 1,102; *De oratore* 2, 178; *De republica* 1,28; *Topica* 62; *De fini-*

*bus* 3,35 (*perturbationes animorum [...] quas Graeci πάθη appellant*); *Academica* 1,10; *Brutus* 278; *De inuentione* 2,19; etc.

*recta ratio*: 18,13; 19,1. Cf. apartado 3.4.

*semina uirtutis*: 4,21. Cf. apartado 3.4.

*species uirtutis*: 24,3; 37,1; 38,26; 40,12 ; 57,27; 60,15. Cf. *Topica* 74: *nulla species uirtutis. Tusculanae* 4,12; Cicerón empleó *species*, junto con *forma*, para traducir la idea de Platón (*Academica* 1,30: *hanc illi idéav appellabant, iam a Platone ita nominatam, nos recte speciem possumus dicere* «a esta los griegos, ya desde Platón, denominaban idea; nosotros bien podemos llamarla ‘species’»).

*splendor uirtutis*: 23,10. Cf. *De finibus* 3,45; 4,37; 5,71; *De officiis* 1,20; 2,37. También *honestatis splendor*: 39,22. Cf. *De finibus* 5,22 (*splendorem honestatis*).

*tranquillitas animi*: 27,2. Cf. *De finibus* 5,23 (*animi tamquam tranquillitas, quam appellant εὐθυμίαν [...] quia ista animi tranquillitas ea ipsa est beata uita* «igual que la serenidad de espíritu, a la que llaman εὐθυμία [...] porque dicha serenidad por sí misma es la vida feliz»); *De officiis* 1,69; 1,72; *De amicitia* 84; etc. Asimismo es preciso citar el diálogo homónimo *De tranquillitate animi* de Séneca.

*uinculum societatis*: 10,4. Cf. *De officiis* 3,28 (*societatis artissimum uinculum*); *De republica* 1,49 (*ciuilis societatis uinculum*); etc.

*uitiositas*: 26,21. Término acuñado por Cicerón para traducir el griego κακία. Cf. *Tusculanae* 4,34: *huius igitur uirtutis contraria est uitiositas —sic enim malo quam malitiam appellare eam quam Graeci κακίαν appellant—* «pues el ‘vicio’ es lo contrario a esta virtud —prefiero ciertamente denominar así, y no ‘maldad’, a lo que los griegos llaman κακία».

*urbanitas*: 60,14; 60,16. Cf. *De finibus* 1,7; 2,103; *Pro Caelio* 6; *Brutus* 170; *De oratore* 1,17; etc.

Junto a todos estos vocablos y locuciones, Fox Morcillo, siguiendo el ejemplo de su modelo sobre el uso de neologismos, emplea otros términos novedosos propios del lenguaje filosófico, desconocidos o muy poco usados no sólo en la obra de Cicerón, sino en general en todo el latín clásico: *inurbanitas* (60,27), *inambitiosus* (25,18; atestiguado en Ovidio, *Metamorfosis* 11,765) para traducir el griego ἀφιλότιμος, *abiectio* (11,13; 26,11; 30,20; 47,3) y *pusillanimitas* (30,22), término que aparece en la *Vulgata* (*Salmos* 54,8) y en Lactancio (*De ira Dei* 5) y de cuyo uso hace Fox un interesante comentario (cf. nota 105); además, cultismos semánticos como *subiectum* (14 título y 18,18: *subiectum, & quasi materiam*), participio en latín clásico transformado en sustantivo para traducir la aristotélica ὑποκειμένη ὕλη (*Ética a Nicómaco* 1094 b), y *deiectio* (41,28; 42,28), que en un principio pertenecía al campo semántico del derecho con el significado de ‘expropiación’ y se transforma en un concepto moral idéntico a *abiectio*. Incluso hallamos un helenismo, *ephippium* (12,21), tomado también de Cicerón (*De finibus* 3,15: *et tamen puto concedi nobis oportere ut Graeco uerbo utamur, si quando minus occurret Latinum, ne hoc ephippiis [...] concedatur* «y, sin embargo, considero que es oportuno que se nos permita usar términos griegos, si alguna vez no hallamos su correspondiente en latín, a no ser que se permita *ephippia*...»).

Por otro lado, la imitación ciceroniana resulta evidente no sólo por los términos empleados, sino también por algunas frases que guardan un parecido muy claro con otras de Cicerón y que nos demuestran que Fox Morcillo las guardaba en la memoria como resultado de una continuada disciplina. Es el caso de 7,18: *a M. Marcello postea renouatum* (cf. *De natura deorum* 2,61: *uides Virtutis templum uidet Honoris a M. Marcello renouatum*), de la definición del honor (cf. Traducción, nota 60), de la descripción de la falsa virtud (cf. Traducción, nota 89), de la crítica a los cínicos (cf. Traducción, nota 133), de las diferentes formas de honrar a las personas (cf. Traducción, nota 188) o de las alabanzas al honor del capítulo primero, muy semejantes a las que Cicerón dedica en el *Pro Archia* a la gloria (cf. Traducción, nota 22).

En resumen, empleando un símil gráfico, podríamos decir que, como resultado de esa voluntad de imitación del modelo y, a la vez, de formación del propio estilo, Fox Morcillo descompuso los textos de Cicerón como si fuesen piezas de un puzzle y, con ellas, creó otro nuevo diferente al original. Es el mismo procedimiento que siguió en la composición del diálogo *De iuuentute* (Espigares 2009). Pero Fox Morcillo no era Cicerón y la prosa del *De honore* está lejos de alcanzar la perfección del modelo. A pesar de confesar en el prólogo haber escrito cuidadosamente la obra (4,28: *accurate nuper descriptum*),

los diversos lapsus que hemos podido detectar y que hemos indicado en la traducción nos demuestran que el proceso de elaboración debió ser rápido y carente de revisión. Nuestra sospecha concuerda con sus propias palabras, puestas en boca de Pedro Nannio en el diálogo *De historiae institutione* (París 1557, f.6v), cuando éste afirma no conocer a nadie tan prolífico que pueda, como Fox, «escribir un libro en quince o veinte días con tanta facilidad, riqueza, elegancia y belleza» (*nullum equidem ex uestris ex hominibus [...] promptitudine in scribendo celeriori uidi te unquam: cum per dies fortasse 15. aut 20. soleas librum tanta facilitate, copia, elegancia, ornatuque scribere*). El libro aludido podría haber sido perfectamente *De honore*. Además de los errores antes apuntados, abundan las perífrasis que hacen a veces muy pesado el discurso (62,3: *Omnia solerte & accurate uidebit quae ad hominum merita perpendenda spectent* equivale simplemente a *omnia hominum merita solerte & accurate perpendet*; 55,6: *Qua in re, quid illud sit quod efficiat is qui* es lo mismo que *Qua in re quid efficiat qui*; etc.), el uso reiterativo del genitivo de cualidad, o el empleo constante e innecesario del pronombre anafórico junto al relativo (55,15: *id agit, quod*; 61,14: *id quod est summi honoris signum*; 61,18: *id quod est infimi*; etc.). Todo ello es indicio de una redacción rápida y poco elaborada, en la que Fox Morcillo refleja más su propia manera de hablar que el estilo literario ideal de Cicerón.

### 3.4. El honor de Fox Morcillo: entre Aristóteles y Platón

Fox Morcillo es consciente de la novedad de su tarea. Reconoce que su concepto del honor es, para algunos, una mera entelequia, algo inexistente (10,28: *Audiui ego aliquando nonnullos dicere, nullum se quidem honorem agnoscere, planeque quid esset is ignorare*). Además, nos dice que no existe un término en la lengua que recoja a la vez las dos facetas del honor que conforman su definición: la tradicional de reconocimiento exterior hacia la virtud y, junto a ella, la de *forma* o manifestación total de esa virtud (15,9: *quia nomine proprio caremus, in hoc libro non solum pro eo quod probi uiri alijs adhibeant, sed etiam pro tota uirtutis huius forma persaepe capiemus*). Como explica más adelante, la virtud es, por una parte, la causa eficiente del honor y, por otra, su *forma*, algo que lo atrae hacia sí (15,26: *alterum uelut efficiens honoris causa sit, alterum uero quasi forma, & id quod ad sese moueat*); con otras palabras, es la esencia, lo que subyace en el honor, su propia materia que brilla por sí misma (18,18: *honoris ipsum subiectum, & quasi materiam*

*uirtutem esse ipsam, splendore suo elucentem*). Aparte de estas disquisiciones metafísicas, Fox Morcillo expone a lo largo de la obra otras definiciones del honor con relación a la virtud que combinan en mayor o menor proporción las dos facetas antes mencionadas:

- a) Premio: 7,22: *cum idem uirtutis sit praemium, ut magnis placet philosophis*, en clara alusión a Aristóteles y Cicerón; 31,26: *honor qui est praemium uirtutis*; 50,16: *Quapropter etiam non semel honor uirtutis praemium a magnis philosophis nominatur*.
- b) Estímulo: 35,24: *omnes denique magni uiri, & qui laude praestare quamplurimis student, honore tanquam uirtutis stimulo aguntur*. El honor proporciona el placer moral necesario para la práctica de la virtud: 9,27: *Tolle de actione uirtutis honorem, delectationem in agendo omnem animi, ac facilitatem sustuleris*. En este aspecto del honor Fox comparte la opinión de los filósofos epicúreos expuesta por Lorenzo Valla en el libro segundo del diálogo *De vero falsoque bono*. También Erasmo, que propugnaba en el *Epicureus* la compatibilidad del placer con la moral cristiana, defendía en la *Institutio principis christiani* (Basilea, 1516) la necesidad de estímulos para la práctica de la virtud, a la vez que distinguía entre *qui generoso sunt animo*, cuya motivación es esencialmente el honor, y los *sordidiore animo*, movidos por el dinero<sup>40</sup>.
- c) Compañero: 5,16: *uirtute una excepta, cuius est comes*.
- d) Testigo: 9,9: *eiusdem <uirtutis> testis, & splendor*.
- e) Testimonio: 15,12: *Est igitur honor [...] testimonium quoddam uirtutis per seipsam splendentis*. Fox Morcillo pudo tener como fuente la definición expuesta por Calcidio en su traducción y comentario al *Timeo*<sup>41</sup>, obra fundamental para el conocimiento de las ideas de Platón durante la Edad Media y el siglo XV, como ha puesto de relieve James Hankins

<sup>40</sup> *Quamquam autem egregii ciuis est uel nullo proposito praemio, quod optimum est, sequi, tamen expedit huiusmodi illectamentis, rudium adhuc ciuium animos ad honesti studium inflammare. Qui generoso sunt animo, honore magis capiuntur; qui sordidiore, lucro quoque ducuntur* «Aunque es propio de un ciudadano excelente buscar lo mejor incluso sin obtener ninguna recompensa por ello, sin embargo conviene estimular los ánimos de los ciudadanos más rudos hacia la práctica de lo honesto con incentivos de esta clase. Los que tienen un espíritu noble están dominados sobre todo por el honor; los más bajos se mueven por la ganancia». Cf. *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* (1974). IV, 1. Amsterdam: Brill, 196.

<sup>41</sup> *Natura quippe omnis homo laudis atque honoris est adpetens; est enim honor uirtutis testimonium* «Todo hombre es por naturaleza deseoso de alabanza y de honor; en efecto, el honor es el testimonio de la virtud». Cf. Vogel (1964, 149).

(2007, 93-107), y muy citada por el mismo Fox en sus *In Platonis Timaeum Commentarii* (Basilea, 1554).

En todos los estudios sobre historia de la filosofía en los que se cita a Fox Morcillo se destaca como rasgo esencial de su obra el deseo de consensuar las ideas de Aristóteles con las de Platón<sup>42</sup>, como es posible deducir simplemente a partir de algunos de sus títulos más relevantes (*De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione*, o bien *Ethices Philosophiae Compendium, ex Platone, Aristotele aliisque optimis quibusque auctoribus collectum*). En *De honore* esa combinación entre ambas, anunciada ya en la misma *praefatio* (5,19: *sunt enim haec omnia ex philosophorum, Peripateticorum praesertim, & Academicorum schola deprompta*), es claramente perceptible y, dentro de la concepción del honor expuesta por Fox Morcillo, podemos hablar de una parte aristotélica y de otra platónica, o bien de un honor aristotélico y de otro platónico.

El primero de ellos, cuya característica fundamental es la consideración de bien externo, recompensa para el hombre virtuoso e identificado con *τιμή*, es apreciable en muchos lugares y contextos de la obra: en la calificación de bien deseable unido a la *mediocritas* o *moderatio*<sup>43</sup> de acuerdo con la norma de la *recta ratio*, que ocupa buena parte del capítulo tercero, cuyo final sentencia: *uerus honor non tumida & inani quadam in aura, sed in animi moderatione uersetur*; en su proximidad a la *magnanimitas* (p.23); en la enumeración de las partes del honor, basada directamente en la *Retórica*, tema de todo el capítulo sexto; en la importancia de la *beneficentia* (pp.43-44); en su relación con la clasificación del bien (*honestum, iucundum, utile*) y de los tres tipos de bienes (*alia cum sint corporis, animi alia, aliaque fortunae*), explicada en el tercer capítulo (p.27), etc.

Uno de los puntos fundamentales del pensamiento de Fox Morcillo sobre la repercusión social del honor y el sentido de la nobleza está basado precisamente en la valoración moralmente positiva de la posesión de bienes de fortuna. La reivindicación de la riqueza como medio para practicar la virtud, apoyada en la autoridad de Aristóteles, frente a la pobreza, defendida por la

<sup>42</sup> Cf., por ejemplo, Schmitt (1983, 140): «He tended towards a syncretic philosophy in which Plato and Aristotle were fused»; Abellán (1979, 144): «su valor conciliador entre las doctrinas platónica y aristotélica es bastante elevado»; o Guy (1983, 53): «il a tenté de concilier Platon et Aristote, en dépassant la vieille scolastique et en mettant l'accent sur Platon».

<sup>43</sup> Recordemos que la finalidad del tratado, como el propio Fox confiesa en el prólogo, es precisamente reivindicar la licitud de una *moderatam honoris cupiditatem*.

moral tradicional cristiana, fue uno de los rasgos característicos del nuevo «humanismo cívico florentino» del siglo XV, como explicó Hans Baron (1993, 196-199). El estudioso alemán cita un texto de Leonardo Bruni<sup>44</sup> en el que se afirma que los bienes externos son imprescindibles para la *ciuilis uita* y que, según la cantidad que poseamos, así será la importancia de nuestros *uirtutis opera*. Fox Morcillo empleó el mismo razonamiento: los bienes externos como el dinero pueden ser instrumento del bien y no deben ser despreciados (60,20: *Externa uero aliqua, ut diuitiae, opes [...] quoniam bonorum esse instrumenta possunt, licet ipsa per se bona non sint, non erunt etiam contemnenda*). El paso siguiente en su argumentación es: puesto que los bienes corporales y de fortuna son bienes y el honor se otorga a causa del bien (38,19: *quando & bona esse illa dicuntur, & honor boni causa alicui defertur*), el grado de honor de una persona será proporcional al de posesión de dichos bienes (59,24: *Quoniam autem bona plura paucioribus anteponuntur, multo maior esse causa debet maioris honoris in plurium bonorum cumulo, quam in pauciorum*). En consecuencia, aquel que, además de virtud, reúna en su persona otros bienes externos como las riquezas, el poder o el linaje, deberá recibir mayor honor (59,27: *Itaque cui ad uirtutem, animi, atque alia corporis bona, genus, opes, diuitiae, potentia, magistratus, caeteraque eiusdem generis accesserint: maior est honos habendus*) puesto que «cuanto más noble se es, más dispuesto se está a practicar la virtud» (35,27: *eo quisque ad uirtutem alacrior esse putetur, quo uel nobilior, uel maiori dignitate atque autoritate fuerit*).

Es el mismo argumento que, como vimos (*cf.* apartado 1.3), ya había empleado Alonso de Cartagena en el discurso pronunciado durante el Concilio de Basilea. Incluso defiende la existencia de diversos *honorum gradus* en la sociedad para salvaguardar el buen orden del estado (60,8: *ad dignitatem atque ordinem Reipublicae tuendum hos esse honorum gradus oporteat, ne eodem in loco sit plebeius & nobilis, priuatus & magistratus, aedilis & consul, dux & rex*)<sup>45</sup>. Pero, independientemente de que existan esos grados, Fox

<sup>44</sup> *Epistolae* 5,2 (*cf.* L. Mehus. (1741). *Leonardi Bruni Arretini Epistolarum libri VIII, pars II*. Florentiae: Bernardi Paperinii, 13): *Vide igitur in hac ciuili uita, in qua uersamur, multum nos externis indigere bonis, et quanto maiora et praeclariora uirtutis opera, tanto magis* «Observa, pues, que en esta vida social en la que nos desenvolvemos tenemos gran necesidad de bienes externos y que ésta aumenta cuanto más grandes y notables son nuestras obras de virtud».

<sup>45</sup> Estas palabras de Fox Morcillo nos recuerdan también otras muy semejantes del *Defensorium unitatis christianae* del mismo Cartagena (1943, 203), escrito en defensa de los judíos que se habían convertido a la fe cristiana. Tras recordar que *sicut Aristoteles uoluit, honor propter uirtutem consideratur*, afirma que cualquiera de ellos, tras el bautismo, «mantendrá su correspondiente honor, tanto eclesiástico como seglar (*tam ecclesiastici quam secularis*)».

Morcillo afirma que el honor pertenece a todas las personas (58,29: *omnes in honore habendos, nullum autem omnino contemnendum*)<sup>46</sup> y, ya al final del tratado, le recuerda a Gómez de Silva que el honor «no se halla en la luz de tus antepasados sino en tus propias virtudes».

Junto a esta faceta externa del honor, derivada de la condición de premio o reconocimiento social por la virtud o por la posesión de determinados bienes, Fox Morcillo nos describe en *De honore* otra muy diferente, complementaria de la anterior, fundamentada en el examen de la psicología humana, de las tendencias innatas que explican nuestro comportamiento: el honor como sentimiento moral, el *honoris sensus* o sentido del honor. Parte del hecho de que el deseo de reconocimiento, de honor, es un instinto innato (7,14: *naturae quodam instinctu tacito*), grabado por la propia naturaleza en lo profundo de nuestro ser (11,17: *ipsam honoris cupiditatem insitam esse nobis a natura iudico*; 12,10: *omnem hominum uitam naturae ui quadam accensam esse ad honorem*) y que poseen incluso los animales más inteligentes (12,17: *multa etiam bruta animalia, quae ingenio sunt acutiori, honore multum ducantur*). Pero en el hombre ese instinto va unido a una tendencia natural hacia el bien y de rechazo del mal (22,26):

*<honor> ab ipsa natura nobiscum ingentus uidetur. Qui enim ita nos esse natos animaduertat, ut turpia naturae ui horreamus, honesta & decora sequamur; intelliget profecto quae honoris origo sit et ut omnes natura duce illum appetant turpitudinemque fugiant.*

Fox considera también esa tendencia innata como una positiva<sup>47</sup> *excellentiae cupiditas*, que nos impulsa a actuar rectamente (11,6: *cupiditatem excellentiae*

*honoris fore participem*), para que estén al mismo nivel el campesino con los campesinos, el plebeyo con los plebeyos, el del pueblo con los del pueblo, el comerciante con los comerciantes, el soldado con los soldados, el noble con los nobles, el sacerdote con los sacerdotes (*nobilis cum nobilibus, sacerdos cum sacerdotibus*) [...] salvaguardando siempre la preeminencia y el honor de los hombres nobles y de las familias ilustres (*nobilium uirorum ac excellentium familiarum honore et preeminencia semper seruatis*)».

<sup>46</sup> Como sostiene la actual legislación española. En la Sentencia 1714/1984 del Tribunal Supremo, Sala 2ª de lo Penal, de fecha 7 de Diciembre, se puede leer: «Que, aun las personas más degradadas o envilecidas, conservan un a modo de oasis de dignidad que no es lícito profanar, ofender y lesionar, siendo preciso también destacar que el honor no es privilegio o patrimonio exclusivo de las clases acomodadas o de las personas refinadas o cultas, sino que corresponde a todos como derecho individual e irrenunciable de la persona, como así lo consagra el art.18 de la Constitución que garantiza el derecho al honor sin discriminación alguna».

<sup>47</sup> Santo Tomás (*Summa Theologiae* I-II, *quaest.*84) consideraba la soberbia un *inordinatus appetitus propriae excellentiae*.

*quandam animis nostris inesse, quae nos ad recte agendum instiget, a uitijis uero deterreat).*

A juicio de Fox Morcillo existen dos factores que influyen, e incluso pueden determinar, la percepción de ese sentido del honor en los individuos. El primero es la educación, la cultura. Las naciones desarrolladas tienen como característica común el deseo de sus ciudadanos por sobresalir, por ganar gloria ante los demás. En cambio, las más bárbaras e incultas no poseen ese *honoris sensus*, que es el causante del progreso de los pueblos pues el honor es el mayor acicate para los hombres cultivados e inteligentes (34,12: *nulla re magis politos homines, & ingeniosos, quam honore moueri*); en consecuencia, sus habitantes viven como los animales (10,14: *Videbis politas fere omnes nationes et cultas, summo laudis studio elatas, egregia multa et praeclare, quancumque se in partem uertant, efficere; contra barbaras et stupidas, nullo penitus honoris sensu aut stimulo motas, abiectas esse ueluti belluas ad pastum*).

El segundo factor, relacionado con éste, es el lugar de nacimiento. Fox, basándose en la teoría de los humores de la medicina clásica, sostiene la idea de que entre los hombres existen diversas graduaciones en cuanto al ingenio y la inteligencia, bien debido a la naturaleza propia de cada individuo o bien «a la templanza de la tierra y del cielo donde han nacido» (32,18: *Homines omnes ita sunt a natura comparati, ut quemadmodum animantia caetera, sic gradus quosdam habeant ingenij atque intelligentiae, siue ob naturam corporis diuersam, siue ob natalis soli atque coeli temperationem*). Por ese motivo, como sucede entre las personas, son tan diferentes los caracteres de las diversas naciones (39,23: *diuersarum nationum diuersa ingenia sint, moresque diuersi*)<sup>48</sup>, hasta el punto de que unas, las *cultiores ac ingeniosiores* (33,25), no soportan la tiranía mientras que otras, las bárbaras, la aceptan con facilidad (33,26: *Barbarae nationes tyrannorum dominationi facilius parent*).

Por otro lado, ese sentido innato del honor debe ir acompañado del designio de la «recta razón» (*recta ratio*) y en alguna ocasión aparece descrito por

<sup>48</sup> Juan Huarte de San Juan afirma en el capítulo IV de su conocido *Examen de ingenios para las ciencias* (Baeza, 1575), titulado «donde se declara cómo la naturaleza es la que hace al muchacho hábil para aprender»: «Escribió Galeno un libro probando que las costumbres del ánima siguen el temperamento del cuerpo donde está; y que, por razón del calor, frialdad, humedad y sequedad de la región que habitan los hombres, y de los manjares que comen, y de las aguas que beben, y del aire que respiran, unos son necios y otros sabios, unos valientes y otros cobardes, unos crueles y otros misericordiosos [...] Y para probar esto trae muchos lugares de Hipócrates, Platón y Aristóteles, los cuales afirmaron que la diferencia de las naciones, así en la compostura del cuerpo como en las condiciones del ánima, nace de la variedad de ese temperamento».

medio de dos metáforas: una «luz natural» (*naturae lumen*) o unas «semillas de virtudes» (*uirtutum semina*) situadas en el interior de nuestro ser; en los tres casos, como veremos a continuación, la fuente es la misma: Cicerón.

Afirma Fox que la percepción del verdadero honor sólo es posible con la aprobación de la «recta razón» (18,13: *sola rationis rectae iudicio facta approbatio, & praedicatio*), para la cual son idénticas la causa del honor y la de la virtud (19,1: *honoris causa non minus a recta ratione noscatur, quam uirtutis etiam ipsius*). El origen de esa *recta ratio* es el aristotélico ὀρθὸς λόγος de la *Ética a Nicómaco* (1103 b, 1114 b, 1119 a y, especialmente, 1138 b), traducido al latín y convertido por Cicerón también en uno de los conceptos fundamentales de su filosofía. En *De legibus* la *recta ratio* es la verdadera ley moral, universal y eterna, presente en el interior de cada persona y que nos hace partícipes de la divinidad<sup>49</sup>; en *Tusculanae* es la antítesis de la *intemperantia*<sup>50</sup>, fuente de todas las perturbaciones del alma.

<sup>49</sup> 1,23: *Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus* «Existe en efecto un primer nexo, el de la razón, presente en el hombre y en dios, pues nada hay mejor que la razón y esta se halla en el hombre y en dios. A ambos es común la razón, a ambos también la recta razón; y puesto que esta última es una ley, hemos de pensar que los hombres también estamos unidos a los dioses por la ley»; 2,10: *Quam ob rem lex uera atque princeps, apta ad iubendum et ad uetandum, ratio est recta summi Iouis* «Por ello, la verdadera y principal ley, apta para ordenar y para prohibir, es la recta razón de Júpiter supremo».

El humanista italiano Coluccio Salutati escribió en *De nobilitate legum et medicinae: Imprimis enim diuina lex humanis mentibus naturalem, quae quidem communis est ratio actuum humanorum, quaeque mentibus nostris nos inclinatur ad ea quae lex illa immutabilis, diuina et terrena, decernit* «En efecto, la ley divina infunde en la mente de los hombres la ley natural, que sin duda es la razón común de nuestros actos y que inclina nuestra mente a cumplir lo que ordena aquella ley inmutable, divina y terrena» (Citado en Francisco Rico (1993). *El sueño del humanismo (De Petrarca a Erasmo)*. Madrid: Alianza Universidad, 143). Más de un siglo después, Juan Ginés de Sepúlveda, en una carta dirigida a Pedro Serrano, que acababa de editar un *Comentario al primer libro de la Ética de Aristóteles* en el que sostenía que ningún filósofo pagano pudo haber logrado la salvación, le mostraba su oposición afirmando que la bondad infinita de Dios ha querido que todos los hombres de cualquier tiempo y lugar puedan salvarse y que, además de la Ley escrita de Moisés, «desde la creación del mundo hasta la llegada de Cristo, Dios nos dio a los hombres dos leyes; una está basada en los rectos comportamientos morales según la norma de la recta razón, que es la imagen de la ley eterna grabada por la naturaleza en nuestra mente. Es la ley natural, perpetua e inmutable, de la que hacen uso todos los mortales» (Sepúlveda 1780, vol.3, 315: *Constat autem ab orbe condito ad Christi aduentum duo dumtaxat iura a Deo mortalibus esse data, unum quod moribus constaret ad normam rectae rationis, quae imago est aeternae legis mentibus hominum naturaliter consignata, directis; quod ius naturale dicitur, perpetuum et immutabile, quo mortales omnes uterentur*).

<sup>50</sup> 4,22: *Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam, quae est tota mente a recta ratione defectio* «La intemperancia, que es la ausencia total de la recta razón en nuestra mente, dicen que es la fuente de todas las perturbaciones».

Por otro lado, los que no sienten el honor, escribe Fox, «apagan la luz de la naturaleza cegados por una perversa opinión» (32,11: *peruersa opinione obcaecati naturae lumen extinguunt*). Para Cicerón, «la naturaleza nos ha proporcionado unas pequeñas centellas que rápidamente apagamos corrompidos por las malas costumbres y opiniones, de forma que la luz de la naturaleza desaparece por completo» (*Tusculanae* 3,2: *Nunc <natura> paruulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus opinionibusque deprauati sic restinguimus, ut nusquam naturae lumen appareat*). Esta luz o «lumbre natural» significó para muchos escritores del Renacimiento el conocimiento racional, diferente pero no necesariamente contrario a la «lumbre de la fe»<sup>51</sup>.

Por último, el honor es también una manifestación del ansia de virtud que está grabada en nuestra mente a modo de semilla de bien, de verdad, de ver-güenza o de decoro (4,21: *uirtutis studium quod est quidem eorum mentibus a natura insitum, sicuti alia boni uerique semina*; 38,2: *uerecundiae decorique mentibus nostris insita semina*). El símil es igualmente ciceroniano, aunque procede de Platón, como demostró Pierre Boyancé (1970, 293-300) a partir del análisis de un fragmento especialmente interesante del *De legibus*<sup>52</sup>. Incluso Macrobio, al explicar el contenido del párrafo 14 del *Sueño de Esci-*

<sup>51</sup> Alonso de Cartagena escribió en la Introducción a su traducción del *De Senectute*: «elocuentes oradores antiguos, los cuales, aunque no alcanzaron verdadera lumbre de fe, hobieron centella luciente de la razón natural, la cual siguiendo como guiadora, dijeron muchas cosas notables en sustancia y compuestas so muy dulce estilo, y tales que allegadas y sometidas a la fe y a las otras virtudes teologales, excitan el espíritu, animan el corazón y avivan y esfuerzan la voluntad a los actos virtuosos». Cf. Marcelino Menéndez y Pelayo (1950-1953). *Bibliografía hispano-latina clásica*, vol.II, Santander: C.S.I.C., 315. Y casi siglo y medio después, Juan de Ávila en su célebre comentario al salmo *Audi, filia* inicia el capítulo sobre «los remedios para despreciar la honra vana del mundo» de este modo: «Mucha ayuda contra este mal nos debía ser que la misma lumbre natural lo condene; pues nos enseña que el hombre ha de hacer obras dignas de honra, mas no por la honra; merecerla y no preciarla; y que el corazón grande debe despreciar el serpreciado; y que ninguna cosa debe tener por grande, sino la virtud». Cf. *Obras completas del santo maestro Juan de Ávila* (1970), vol.1. Madrid: B.A.C., 555.

<sup>52</sup> 1,24: *Nam cum de natura hominis quaeritur, disputari solet (et nimirum ita est, ut disputatur), in perpetuis cursibus conuersionibusque caelestibus exstitisse quandam maturitatem serendi generis humani, quod sparsum in terras atque satum diuino auctum sit animorum munere* «Pues cuando se indaga sobre la naturaleza humana, suele decirse (y, en efecto, así es tal cual se afirma), que en los perpetuos movimientos circulares y translaciones celestiales existió un determinado momento culminante de siembra del género humano, el cual, una vez esparcido y sembrado en la tierra, fue engrandecido con el don divino del espíritu». Cf. además *Tusculanae* 3,2: *Sunt enim ingeniis nostris semina innata uirtutum. De republica* 1,41: *quaedam quasi semina, neque reliquarum uirtutum*; *De finibus* 4,17: *iustitiae semina*; 5,18: *uirtutum igniculi et semina*; etc.

*pión*, escribe en su *Commentario* 1,10: *Vel fortuitis et inter fabulas elucent semina infixata uirtutum.*

Dentro de esta faceta del honor como sentimiento moral o instinto natural hacia el bien se inscriben otras breves referencias al pensamiento platónico que constituyen, a nuestro juicio, la parte más interesante del tratado. Sin ellas, *De honore* no pasaría de ser, en buena medida, un compendio de las ideas de Aristóteles sobre el honor, aderezado con unas cuantas referencias bíblicas y algunos *exempla* del mundo clásico. En cambio, unidas y fundidas con las de Platón gracias al genio de Fox Morcillo, nos descubren una nueva perspectiva trascendente del honor que, como decíamos al comienzo de este apartado, podemos denominar el honor platónico, en el que se combinan tres de las teorías más sugerentes y difundidas del platonismo: la división tripartita del alma humana, la presencia en ella de un elemento divino y la consideración del amor como el deseo de alcanzar el Bien y la Belleza. Veámoslas a continuación:

Afirma Fox (23,2) que la raíz del honor se halla en la parte irascible del alma humana, a la que pertenecen tanto la magnanimidad o grandeza de espíritu (*animi magnitudo*) como también una determinada elevación (*elatio*) del mismo:

*Et cum, Platone auctore, uis animi tripartita sit: una quae ratio nominatur: altera, quae iracundia: tertia, quae cupiditas; primaque sit propria mentis agitatio, secundae animi elatio & magnitudo, tertiae leniores appetitiones: eadem sane illa secunda honoris esse radix uidetur.*

La relación con la magnanimidad ya la había apuntado Platón en diversos lugares y, en concreto, en *República* 581 b calificaba al alma irascible de φιλότιμον. Pero la descripción del otro componente, esa elevación del espíritu y su conjunción con el deseo de honor, nos la proporciona Fox Morcillo en uno de los fragmentos más interesantes del tratado (23,8):

*Nam cum appetitione honoris coniuncta est honesta quaedam animi elatio, quae ad uirtutem proposito eius splendore accenditur: eademque, ut Plato inquit, ex iracundia humani animi parte proficiscitur, eo quod ipse excellentiae auiditate incitatus, ducitur honestate, offenditur turpitudine.*

El deseo de honor está unido a una cierta *animi elatio*, muy distinta del engrimiento (13,10: *elatione animi praua*), derivada de la parte irascible del alma

humana, que se inflama ante el esplendor de la virtud y que, excitada por el ansia de excelencia, busca el bien y la belleza, *honestas*, y rechaza el mal, *turpitud*. En su comentario al *Timeo* Fox ya explicaba que el alma irascible está constituida por *ratio* y por *affectus*, por razón y pasión a la vez, y que, a diferencia de la concupiscible que poseen también los seres irracionales, el alma irascible es propia solamente del hombre, pues dirige los apetitos según lo ordena la razón. Por lo tanto, de ella surge el impulso moral para practicar la virtud y rechazar el vicio (Figura 7)<sup>53</sup>.

Por ese mismo motivo, cuando Fox menciona el honor a lo largo de la obra unas veces habla de *ratio* y *notio* y otras de *sensus*, sentido o sentimiento (cf. Traducción, notas 20, 32, 34, 111). Como vemos, la búsqueda del honor está concebida como un deseo vehemente (*appetitione, accenditur, incitatus*) de alcanzar la *honestas* pues, como afirma en otro lugar, el honor surge de ella (37,4: *siquidem honor ex honestate ipsa proficiscitur*). De esta forma Fox Morcillo está adaptando a su definición del honor las características del ἔπος platónico, descrito en el *Fedro* 250 a-d y en el *Symposium* 210-211 como un proceso ascendente de búsqueda, reconocimiento y disfrute del Bien y de la Belleza fundidos en una misma idea, τὸ καλόν, concepto de difícil comprensión y traducción a otra lengua, como ya señalamos en el primer apartado de esta Introducción<sup>54</sup>. En este caso Fox identificó ese ideal con la *honestas*, al igual que Cicerón, que recreó el texto del *Fedro* para hablar a su hijo Marco de los «admirables amores» que produciría la visión de la «imagen de lo honesto»<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> *Quamobrem uirtutis uitique actio omnis tum ratione, tum affectu continetur: ratione nimirum, quando ratio illam quasi comprobans sequendam iubet, aut eandem improbens fugiendam censet: affectu autem, cum irascibilis id quod ratio examinauit, et praecepit, sequitur* «Por eso todo acto de virtud o de maldad está determinado por la razón y por la pasión; sin duda por la razón porque ésta da su aprobación y vía libre a la acción, pero también por la pasión ya que el alma irascible sigue aquello que la razón ha examinado y ordenado». Cf. *Sebastiani Foxii Morzilli Hispalensis In Platonis Timaeum Commentarii*, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1554, c.372-373.

<sup>54</sup> En nuestro trabajo ya citado sobre la historia del cultismo 'honesto' (Espigares 2009, 148-158) analizamos las diferentes versiones de este término griego al latín (*honestum* y *pulchrum*), utilizadas por dos de los grandes traductores de la obra de Platón en el siglo XV, Leonardo Bruni y Marsilio Ficino.

<sup>55</sup> *De officiis* 1,14: *Formam quidem ipsam, Marce file, et tamquam faciem honesti uides, quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae*. Petrarca citó este mismo pasaje en el libro cuarto del *De sui ipsius et multorum ignorantia* para hablar de la virtud (*uirtus internis spectata oculis formaque et «tanquam honesti uisa facies», ut uult Plato, miros sapientiae, miros sui pariat amores*).

En otro fragmento no menos interesante (12,14) Fox Morcillo describe ese mismo ἔρωϛ platónico como deseo de belleza (*pulchritudo*) unida al honor, producido por la presencia en nuestro interior de la *diuina mens*: *nos (qui ratione praediti, ut alia non pauca diuinae mentis simulacra, sic pulchritudinis & honoris cupiendi notionem habemus)*. Al estar dotados de razón, afirma, poseemos la noción del deseo de honor y de belleza<sup>56</sup>, como una más de las imágenes o representaciones de la mente divina. En el capítulo tercero (26,23) vuelve a utilizar un argumento muy semejante: el honor es un bien que se busca naturalmente por sí mismo, que perfecciona el ser en el que se halla y que, como dice Platón, añade a la mente humana una belleza semejante a la belleza de la mente divina:

*Honorem autem ipsum hinc expetendum dicimus, quia & bonum sit, & bonum omne natura sua expetatur, ut mala e diuerso fugiuntur: siquidem id perficit, cui est insitum, eo quod turpitudinis notam ac labem debeat, mentique pulchritudinem quandam diuinae mentis, ut Plato inquit, pulchritudini similem addat.*

De nuevo estamos ante un concepto platónico que gozó de amplia difusión en la obra filosófica de Cicerón<sup>57</sup>, que sentía auténtica veneración por él y al que consideraba *princeps philosophorum* (*De finibus* 5.7) o incluso *quasi quidam deus philosophorum* (*De natura deorum* 2.32)<sup>58</sup>. La presencia en la mente humana de un elemento divino es mencionada en varios diálogos (*Theeteto* 176 a, *República* 613 a, *Primer Alcibiades* 132-133, entre otros<sup>59</sup>). También Aristóteles (*Ética a Nicómaco* 1177 a) califica la mente (νοῦς) como

<sup>56</sup> También podría entenderse como «la noción de la belleza y del deseo de honor», pero creemos más acertada la primera interpretación.

<sup>57</sup> Cf. *De diuinatione* 1,17; 1,110; 1,120. *De finibus* 4,12. *De lege agraria* 2,90. *De legibus* 1,23; 2,10-11; *De republica* 6,15; etc. En *Tusculanae* 1,70 nos anima a reconocer en «la belleza de la virtud el poder divino de la mente»: *omnique pulchritudine uirtutis uim diuinam mentis adgnosco*. Para profundizar en este importante aspecto de la filosofía de Cicerón son fundamentales los trabajos de Pierre Boyancé (1970, 256-300) «Cicéron et le Premier Alcibiade», «Sur le Songe de Scipion (26-28)» y el anteriormente citado «Cicéron et les semailles d'âmes du Timée».

<sup>58</sup> Ningún autor es tan admirado, citado y hasta traducido como Platón en sus diferentes textos filosóficos, como han mostrado los trabajos de Thelma B. De Graff (1940), Boyancé (1970, 222-247) o Anthony A. Long (1999).

<sup>59</sup> Jean Pépin (1971, 2-33) analizó muchas de las fuentes griegas de esta idea y su relación con el pensamiento cristiano.

el elemento más divino que poseemos los hombres: θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἶτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον (Figura 8).

En la literatura latina, además de Cicerón, hallamos menciones en Lucrecio, que habla de los *simulacra* que, como anunciadores de la belleza divina, llegan a la mente humana provenientes de un cuerpo sagrado (6,80-81: *Nec de corpore quae sancto simulacra feruntur / in mentis hominum diuinae nuntia formae*); en Virgilio (*Eneida* 6,726-731), que considera la *mens* el principio generador y animador del mundo (*totamque infusa per artus mens agitat molem*) y recuerda el origen celeste de los *semina* que conforman todos los elementos creados (*caelestis origo seminibus*); o en Séneca (*Ad Lucilium* 41,1), que nos anima a buscar en nuestro interior la *bonam mentem* porque *prope est a te deus, tecum est, intus est*.

Los filósofos neoplatónicos hicieron abundante uso de este concepto, unido al de belleza. Calcidio en el *Comentario al Timeo* y Macrobio en su *Comentario al Sueño de Escipión* utilizaron numerosas veces la denominación *diuina mens* para referirse a la divinidad y su presencia en el alma humana (Gersh 1986, 457-467 y 523-529). El caso de Plotino es especialmente importante, tanto por su propia obra<sup>60</sup> como por su abundante presencia en los tres comentarios a las obras de Platón realizados por Fox Morcillo. Como señaló María J. Martínez Benavides (1998), Plotino es una fuente fundamental en los *Commentarii al Timeo*. Asimismo en los *In Platonis Dialogum qui Phaedo seu de animorum immortalitate inscribitur Commentarii* (Basilea 1556, c.38), al glosar el párrafo 65 d, Fox recurre a las ideas de Plotino y afirma que poseemos en nuestra mente una imagen de la idea de la bondad y de la belleza presente en Dios:

*Pulchritudinem autem Plotinus duplicem esse ait: unam corpoream, alteram incorpoream. Incorporea quidem, ut alteram omittamus, rursus est duplex: una intelligentiae ipsius propria, altera uero totius animi. Illa in Deo bonitatis et pulchritudinis idea est, in nobis imago eiusdem, ueluti notio quaedam animo nostro impressa, ut sunt quoque aliae multae notiones*<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Por ejemplo, en el capítulo sexto del primer libro de las *Eneadas* afirma que los seres bellos participan de la idea de la belleza presente en la «razón divina» (1,6,2: θεῖου λόγου), que en el hombre virtuoso resplandece una «mente semejante a dios» (1,6,5: τὸν θεοειδῆ νοῦν) y que el alma bella lo es por semejanza o participación con lo divino.

<sup>61</sup> «Pero Plotino afirma que la belleza es doble: una corpórea y otra incorpórea. Dejando a un lado la primera, la belleza incorpórea también es, a su vez, doble: una es propia de la misma inteligencia y la otra de todo el espíritu; aquella es la idea presente en Dios de la bondad y de la belleza, cuya imagen se halla en nosotros como una noción grabada en nuestro espíritu, al igual que otras muchas».

También en la traducción y comentarios a la obra de Plotino realizados por Marsilio Ficino podemos hallar numerosos testimonios de esa *diuina mens*<sup>62</sup>, así como en la propia obra del humanista florentino<sup>63</sup>.

El honor, por lo tanto, es un sentimiento moral, una tendencia innata que nos impulsa hacia el Bien y la Belleza. Fox Morcillo identifica el deseo de honor con la búsqueda de *honestas* y *pulchritudo*, cuya idea tenemos grabada en nuestro espíritu como una manifestación de la presencia en él de la *diuina mens*. De este modo, como decíamos antes, está describiendo el sentimiento del honor con las mismas características del ἔρωϛ platónico, tal como había sido concebido también por Plotino<sup>64</sup> y por Ficino, en cuyo comentario al *Symposion* de Platón, conocido por el título de su versión italiana *De amore*, que alcanzó enorme popularidad e influyó poderosamente en la literatura y en las artes plásticas del siglo XV, define el amor como deseo de belleza tal como hicieron todos los filósofos<sup>65</sup> (1,4: «Quando noi diciamo amore, intendete desiderio di bellezza, perché così apresso di tutti e philosophi è la diffinitione d'amore»).

Como resumen a este apartado podemos concluir que en el nuevo concepto del honor definido por Fox Morcillo confluyen dos nociones diferentes de la filosofía griega, que las posteriores versiones al latín, iniciadas por Cicerón, fueron unificando. Por un lado, la τιμή de Aristóteles, traducida por *honor* o *gloria*, equivalente al honor como premio, recompensa o estímulo para el hombre virtuoso; por otro, la idea platónica del Bien y la Belleza, τὸ καλόν, fin último de las acciones humanas para los estoicos, adaptada al latín con los términos *honestum-honestas* o *pulchritudo*. La primera de ellas representa el

<sup>62</sup> *Pulchritudo uero facies blanda boni. Praeterea rationalis anima proxime pendet ex mente diuina: & pulchritudinis ideam sibi illinc impressam seruat intus. Cf. Opera cum commentariis Marsilii Ficini, Florentiae, 1492, f.44r.* «El alma racional», afirma Ficino, «está muy unida a la mente divina y lleva grabada en su interior la idea de la belleza». Por otro lado, el mismo título del capítulo VI nos dice que la pureza de la virtud y la belleza del espíritu brillan por la belleza de la mente divina: *Virtus & pulchritudo in animo est naturalis: atque est ipsa puritas animo restituta: sic illico & pulchritudine diuinae mentis effulgens.*

<sup>63</sup> Por ejemplo, en la conocida carta a Giovanni Cavalcanti titulada *Ideae secundum Platonem in diuina mente sunt* o en el capítulo XII,1 de la *Theologia platónica: Quod mens humana intelligendo mente diuina formatur.*

<sup>64</sup> Charrue (1987, 172-181) ha analizado el empleo en diversos pasajes de las *Eneidas* (1,3,2; 5,9,2-3; 6,7,33; etc.) de la terminología del amor, al que describe como deseo de belleza y anhelo del alma por ella.

<sup>65</sup> Además de Plotino, Marsilio Ficino alude seguramente a la *Teología platónica* de Proclo e incluso a autores cristianos próximos al platonismo como Dionisio Areopagita o Gregorio de Nisa (Andía 2000, 379-391).

bien exterior que conceden otras personas y que debemos desear para nosotros con moderación u otorgar a los demás aplicando siempre la norma de la *recta ratio*. La segunda, en cambio, implica un sentido innato de trascendencia, de elevación del alma hacia el Bien y la Belleza, derivado de la presencia en nuestro interior de una *diuina mens*, que nos impulsa a actuar rectamente.

Aristóteles y Platón, razón e idealismo, realidad y trascendencia. Si buscáramos una imagen que plasmara perfectamente esa síntesis no sería difícil hallarla. Nos la proporcionó Rafael Sanzio en su célebre *Escuela de Atenas*, presidida por las figuras de los dos grandes filósofos griegos (Figura 9). A la derecha, Aristóteles con un códice de la *Ética* en la mano izquierda y extendiendo la derecha hacia el frente en ademán de medida o moderación. A la izquierda, Platón con un ejemplar del *Timeo* y señalando hacia el cielo con el dedo índice de su mano derecha. Ante nuestros ojos, ambos confluyen con la mirada.

### 3.5. Pervivencia y plagio

Como ya hemos señalado en el capítulo 2 de esta Introducción, una de las obras más importantes de Sebastián Fox Morcillo, *Ethices Philosophiae Compendium, ex Platone, Aristotele aliisque optimis quibusque auctoribus collectum* (Basileae, per Ioannem Oporinum, 1554), fue reproducida casi en su totalidad con el título *De moribus et inculpata uita quam morum Philosophiam uocant libri tres* (Frankfurt, 1608) por el médico y filósofo luterano alemán Johannes Magirus, cuyos libros para uso escolar sobre ética y filosofía natural aristotélicas fueron muy utilizados en los países del centro y norte de Europa a finales del siglo XVI y durante el siglo XVII (Schmitt 1983, 50). En la *praefatio*, no obstante, reconoce al verdadero autor. Cuenta que sus alumnos le pidieron que realizase un *Compendiolum* de filosofía moral y, cuando se disponía a realizarlo, cayó en sus manos el libro del «muy erudito» Fox Morcillo (*uideo hoc ante me praestitisse uirum dissertissimum SEBASTIANUM FOXIUM MORZILLUM*) y, para no perder el tiempo, decidió aprovechar el trabajo del humanista sevillano retocando algunas cosas y añadiendo en diversos lugares bellos *exempla* (*me operam et oleum perditurum, labores praefati Foxii limandos, augendos et poliendos esse statui. Hoc qua potui sedulitate, adiectis ubique dictorum et factorum exemplis uenustis praestiti*). En efecto, exceptuadas unas mínimas modificaciones tipográficas, Magirus reproduce casi en su totalidad el texto de Fox Morcillo.

Pero no es éste el único ni el más llamativo caso de copia de una obra de Fox Morcillo. Durante la elaboración de esta Introducción, investigando posibles influencias o fuentes para el tratado *De honore* en la literatura inglesa, descubrí la existencia de la obra *Of honour*, de Robert Ashley, escrita entre 1596 y 1603 y conservada en el manuscrito MS Ellesmere 1117 de la Huntington Library, que fue publicado por Virgil B. Heltzel (Ashley 1947). En el estudio introductorio, Heltzel resaltaba el interés de la obra y la calificaba como «the earliest attempt by an Englishman to deal with the subject comprehensively and systematically in a separate work» (Ashley 1947,1). Y del autor afirmaba: «Ashley is the first writer in England to bring together the best things that had been said on the subject and to integrate them by the discipline of reason» (*ibid.*, 16). Además destacaba su sintonía con el fondo temático de los principales dramas históricos de Shakespeare: «It acquires additional interest when one realizes that it was composed at a time when William Shakespeare was weaving the same theme, like a golden thread, through his great historical tetralogy» (*ibid.*,17).

Al consultar el texto de Ashley, comprobé con enorme sorpresa que, en realidad, *Of honour* no es más que un burdo plagio del tratado *De honore* de Sebastián Fox Morcillo. Con razón había observado Heltzel que «the sentences are often somewhat involved because of the Latinized syntax» (*ibid.*,17). La «sintaxis latinizada» provenía del original plagiado. Veamos sólo dos ejemplos.

En la dedicatoria, Ashley (*ibid.*, 24) explica las razones por las que ha escrito la obra:

wherein (that I may deliuer in a word that which ys after more largely discoursed) my whole scope and dryfte ys, to proue against the dull and heavy spirited, and against the abiect and base minded, that a moderate desire of Honor ys not only very conuenient, but also aboue all other good things (vertue only excepted which yt vsually accompanieth) to be preferred.

Sus palabras coinciden con las de Fox (5,12):

*ut disputationem uniuersam paucis complectar, docere contra socordes, abiectosque homines est institutum, moderatam honoris cupiditatem non modo honestam esse: sed etiam omnibus bonis seu corporis, seu fortunae, uirtute una excepta, cuius est comes, praeferendam.*

Y en el capítulo cuarto (*ibid.*, 34) define el honor de la siguiente forma:

Honor therefore ys a certeine testimonie of vertue shining of yt self, geven of some man by the iudgement of good men: For when any one ys of such and so apparent vertue that he turneth others into admiracion and love of him, yf as the shadow followeth the body so prayse and reverence followeth him, then he ys called honorable, and the same which is geven unto him as an approbacion of his vertue ys termed Honor.

Exactamente la misma definición realizada por Fox Morcillo (15,12):

*Est igitur honor, ut hinc nostra ducatur oratio, testimonium quoddam uirtutis, per seipsam splendentis, iudicio, studioque bonorum de aliquo latum. Nam cum quis est tanta uirtute, ac tam illustri, ut in sui admirationem & studium alios conuertat, si hunc ueluti umbra corpus, sic laus & reuerentia habita ab alijs sequatur, honoratus idem dicitur: atque id ipsum, quod ei quasi approbatio uirtutis defertur, honos appellatur.*

Así podríamos continuar con casi toda la obra. Los cambios son contados y, en general, de escasa importancia: suprime *Gadibus* (*ibid.*, 45): «even as Caesar, seeing the image of Alexander the Macedonian» (29,19: *C. Caesar, conspecta Gadibus statua Alexandri Macedonis*); desconoce a Gonzalo Fernández de Córdoba, a quien nombra con un indeterminado ‘Gonsales’ (*ibid.*, 54): «The great Gonsales warred in Italy» (39,6: *Gerebat in Italia magnus Gonsalus bellum*); añade Francia y Alemania (*ibid.*, 63): «Italia, Spayne, Fraunce, Germanie or other places» (52,9: *In Italia, aut Hispania, aut locis alijs*); etc. Ashley solamente introdujo dos importantes modificaciones en su traducción. La primera, ineludible, derivada del nuevo destinatario de la obra, el «muy honorable Sir Thomas Egerton, caballero, lord encargado de la custodia del Gran Sello de Inglaterra», consiste en la eliminación de todas las referencias a Ruy Gómez de Silva del original. La segunda, mucho más significativa, es la supresión de todas las citas bíblicas. Ashley tuvo sumo cuidado para no mezclar el contenido filosófico del *De honore*, basado en Aristóteles y Platón, con textos de las Sagradas Escrituras. En consecuencia, cortó sin más —o censuró— todos los pasajes en los que apareciese alguna de esas citas, como sucede en el caso siguiente (*ibid.*, 33):

Whereby ys that proved which we said before, that honour hath great force amongst men even of nature yt self, and that yt was not invented by any pride of mind, nor yet by opinion, which since yt ys so, yt remained so

sett downe what honour is and how farr forthto be desired, or wherein yt consisteth, least while my speech runneth too much in the praise thereof I may seeme rather to play the Orator then to follow the Philosophers, which ys my purpose here.

Ashley suprimió casi treinta líneas del original de Fox Morcillo y unió las dos partes separadas (Figura 10):

*Ex quo quidem illud fit, quod supra dicebamus, honorem magnam uim apud homines a natura ipsa habere: non autem elatione animi praua, aut opinione confictum esse (13,8) Quae cum ita sint, restat ut uideamus, quid honor sit, & quatenus expetendus, aut quam in re consistat: ne, dum in eo nimis laudando longe oratio nostra euagatur, non sequi philosophos, quod est hinc institutum, sed oratorem agere potius uidear (14,10)*

Lo mismo sucede en otros cuatro lugares (pp. 38, 46, 57 y 59) y quizás sea también esa misma prevención la que le llevó a eliminar la frase *Quid Pompeium, Scipiones, Marcellum, Paulum, Annibalem, Alexandrum? Quid nostros etiam ad coelum sustulit, quam honor?* (10,11).

Pero mi sorpresa tras descubrir el plagio aumentó al comprobar que, a partir de su publicación por V. Heltzel, han sido numerosos los estudios sobre el tema del honor en la obra dramática de William Shakespeare en los que se menciona *Of honour* como una obra de referencia fundamental<sup>66</sup>:

The idea that honour is a reward granted to men who perform virtuous and generally beneficial deeds was, however, the most widely approved, and it was an idea formed by a characteristically eclectic blending of definitions provided by Aristotle and Plato, illustrated by reference to historical ex-

<sup>66</sup> Además de los cuatro ejemplos arriba citados, se pueden mencionar otros: C.L.Barber (1957), *The Idea of Honour in the English Drama 1591-1700*, Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag. Es posiblemente la primera obra en la que se menciona a Ashley (pp. 13 y 17). Barber destaca la relación entre honor y virtud, la inclusión de modelos clásicos de la Antigüedad, no actuales, y que «there is not a sigle word about duelling»; Paul A. Jorgensen (1962), *Redeeming Shakespeare's Words*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles; A. Shalvi (1972), *The Relationship of Renaissance Concepts of Honour to Shakespeare's Problem Plays*. Salzburg: University of Salzburg; Sakae Yoshitomi (1990), *The influence of Robert Ashley on Coriolanus*, *Scientific Reports of the Kyoto Prefectural University, Humanities*, 42, 13-25; Robin H. Wells (2000), *Shakespeare on Masculinity*, Cambridge University Press.

ample, and accommodated to orthodox Christianity. The most systematic presentation of this commonplace attitude towards honour is Robert Ashley's *Of Honour*. (Council 2014, 13-14)

About the time Shakespeare was completing his English history plays and preparing Julius Caesar, a substantial essay on the subject was composed by Robert Ashley. (Welsh 2008, 55)

Robert Ashley es el autor del más importante tratado sobre el honor, en lengua inglesa, publicado en el periodo moderno: *Of Honour* (ca. 1596) [...] se trata de la primera obra en inglés enteramente dedicada al tema del honor, una materia de reconocida importancia en el periodo moderno, pero que no obtuvo tratamiento separado en Inglaterra hasta esa fecha. Su influencia tanto en otras obras de tono filosófico-moral como (y esto es lo más importante) en obras de ficción (como veremos al tratar en profundidad *Othello*), es enorme. (López-Peláez 2009, 75 y 80<sup>67</sup>)

Robert Ashley's *Of Honour*, which was produced sometime between 1596 and 1603, the period in which Shakespeare was writing many of his greatest plays, is the most compact work on the subject to appear during the English Renaissance. In this work is to be found one of the fullest definitions of honor. (Watson 2015, 94)

Todas esas valoraciones y elogios a la obra de Ashley deben ser dirigidos, en justicia, al tratado *De honore*.

Pero, dejando aparte la posible sintonía entre las ideas sobre el honor de Fox Morcillo y de William Shakespeare, creemos que *De honore* también pudo influir directamente en el pensamiento acerca del honor de dos importantes filósofos: Francis Hutcheson (1694-1746) e Immanuel Kant (1724-1804). Hutcheson reflexionó en sus *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*<sup>68</sup> sobre la relación existente entre el honor y la práctica de la virtud con argumentos idénticos a los empleados por Fox Morcillo. Veamos unos ejemplos:

<sup>67</sup> En un trabajo posterior (2013, 33) el mismo investigador afirma que la obra de Ashley está «strongly influenced by Spanish and Italian writings on this subject».

<sup>68</sup> El título original es *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (Londres, 1725). Citamos por la traducción española de A. Lauzardo (Hutcheson, 1999).

Sin embargo, dicen que «la ambición o el amor al honor, es nuestra motivación principal» [...] Ahora bien, es cierto que la ambición o el amor al honor es realmente egoísta. Sin embargo, la determinación de amar el honor presupone un sentido de virtud moral, tanto en quienes confieren el honor, como en quienes lo persiguen<sup>69</sup>. (Hutcheson 1999,75-76)

Cuando el honor ha sido, de este modo, constituido por la naturaleza como algo placentero, puede ser una motivación adicional para la virtud<sup>70</sup>. (*ibid.*,76)

El amor al honor y la aversión a la vergüenza pueden inducirnos a realizar acciones que harían que los demás nos rindieran honor<sup>71</sup>. (*ibid.*, 79)

Por esta razón, la riqueza y el poder, que son las grandes maquinarias de la virtud, cuando se utilizan para propósitos presuntamente benevolentes, ya sea para los amigos o el país, procuran el honor de los demás<sup>72</sup>. (*ibid.*, 81)

Por otra parte, en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* de I. Kant también podemos hallar algunas reflexiones sobre «la belleza de la virtud» y el «sentimiento del honor» que nos remiten directamente a *De honore*:

la Providencia ha puesto en nosotros cierto sentimiento delicado que puede empujarnos a la acción o servir de contrapeso al grosero egoísmo y al vulgar deseo de placeres. Es el sentimiento del honor, y su resultado, la vergüenza. (Kant 2005,140)

<sup>69</sup> Cf. 15,22: *itaque magnam quandam in eo qui sit honore dignus futurus, uirtutis eminentiam statuimus: tum in alijs, qui ipsum agnoscant & reuerentur; 21,1: at honor non est tam in nobis, quam etiam in honorante ipso; etc.*

<sup>70</sup> Cf. 9,27: *Tolle de actione uirtutis honorem, delectationem in agendo omnem animi, ac facilitatem sustuleris.*

<sup>71</sup> Cf. 8,1: *Non putauit prudens uir, hominum animos facile ad recte agendum per se excitatos esse, nisi praemium honoris aliquod recte factis, aut ignominiae supplicium delictis esset propositum.*

<sup>72</sup> Cf. 60,16: *Urbanitate quidem in omnes, ut antea dicebamus, utendum est: ueluti beneuolentia [...] Externa uero aliqua bona, ut diuitiae, opes [...] atque alia huiusmodi, quoniam bonorum esse instrumenta possunt, licet ipsa per se bona non sint, non erunt etiam contemnenda.*

Si sustituimos «Providencia» por *natura* o *diuina mens* el paralelismo es claro, como hemos explicado en el apartado anterior. Lo mismo sucede con el «resplador de la virtud» y el *splendor uirtutis*: «Con todo, como el sentimiento del honor es delicado, puedo denominar *resplendor de la virtud* aquello análogo a lo virtuoso que por él es ocasionado» (*ibid.*, 141)<sup>73</sup>. O incluso con la relación que propone Kant entre el sentimiento del honor y la complexión colérica del temperamento, idéntica a la que Fox Morcillo establecía con la parte irascible del alma: «El sentimiento del honor es, desde luego, reconocido como característica de la complexión colérica» (*ibid.*, 141)<sup>74</sup>.

Como conclusión a este apartado final, creemos que el conocimiento del tratado *De honore* de Sebastián Fox Morcillo, además de poner en evidencia el plagio de Robert Ashley, podrá aportar nuevas e interesantes claves para futuras investigaciones sobre el tema no sólo en el terreno del Humanismo o, en general, de la literatura de los siglos XVI y XVII, sino también en autores relevantes de la historia del pensamiento.

<sup>73</sup> Cf. 9,8: *At honor arctissime adhaeret uirtuti, uelut eiusdem testis & splendor*; 57,27: *speciem uirtutis, quae satis per se splendet*.

<sup>74</sup> Cf. 23, 8: *Nam cum appetitione honoris coniuncta est honesta quaedam animi elatio, [...] eademque, ut Plato inquit, ex iracundia humani animi parte proficiscitur*.



## Bibliografía

### Capítulo 1

- Bracciolini, P. (1999). *La vera nobilità*. (Ed. Davide Canfora). Roma: Salerno Editrice.
- Burckhardt, J. (2010). *La cultura del Renacimiento en Italia*. (Trads. T. Blanco, F. Bouza y J. Barja). Madrid: Akal (Original en alemán, 1860).
- Cairns, D. L. (1993). *Aidós. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Camillo, O. di (1976). *El humanismo castellano del siglo XV*. (Trad. M. Lloris). Valencia: Fernando Torres Editor (Original en inglés, 1976).
- Cartagena, A. de (1959). Discurso sobre la precedencia del Rey Católico sobre el de Inglaterra en el Concilio de Basilea. En M. Penna (Ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV* (pp.205-233). Madrid: B.A.E. 116.
- Castro, A. (1916). Algunas observaciones acerca del concepto del honor en los siglos XVI y XVII. *Revista de Filología Española*, 3, 1-50.
- Castro, A. (1972). *El pensamiento de Cervantes*. Barcelona: Noguer.
- Castro, A. (1976). *De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII*. Madrid: Taurus.
- Corominas, J. (1954). *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- Chauchadis, C. (1982). Honor y honra o cómo se comete un error en lexicología. *Criticón*, 17, 67-87.
- Chauchadis, C. (1984). *Honneur, morale et société dans l'Espagne de Philippe II*. Paris: C.N.R.S.

- Dodds, E.R. (1981). *Los griegos y lo irracional*. (Trad. M. Araujo). Madrid: Alianza Editorial (Original en inglés, 1951).
- Espigares Pinilla, A. (1992). *La cuestión del honor y la gloria en el humanismo del siglo XVI a través del estudio del Gonçalus de Ginés de Sepúlveda y del De honore de Fox Morcillo* (Tesis Doctoral), Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Espigares Pinilla, A. (1993). El enfrentamiento con Erasmo en el *Gonçalus* de Ginés de Sepúlveda. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 4, 181-190.
- Espigares Pinilla, A. (1996). Reflexiones en torno al tratado *De honore* de Sebastián Fox Morcillo. En A. M<sup>a</sup> Aldama (Ed.), *De Roma al siglo XX*, vol. 2 (pp. 697-705). Madrid: Sociedad de Estudios Latinos. UNED. UEX.
- Espigares Pinilla, A. (2008). Claves para la historia de un cultismo: “honesto” I. Antigüedad y Edad Media. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 28(2), 65-81.
- Espigares Pinilla, A. (2009). Claves para la historia de un cultismo: “honesto” II. Siglos XV y XVI. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 29(1), 141-166.
- Gautheron, M. (1992). *El honor. Imagen de sí o don de sí: in ideal equívoco*. (Trad. R. Herrera). Madrid: Cátedra (Original en francés, 1991).
- González Rolán, T., Moreno Hernández, A., Saquero Suárez-Somonte, P. (2000). *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV. Edición y estudio de la «Controversia Alphonsiana» (Alfonso de Cartagena vs. Leonardo Bruni y Pier Candido Decembrio)*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Hamesse, J. (1974). *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*. Lovaina: Université de Louvain.
- Jaeger, W. (1982). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (Trads. J. Xirau y W. Rocces). Madrid: F.C.E. (Original en alemán, 1933).
- Kristeller, P. O. (1970). *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. (Trad. M. Martínez Peñalosa). México: F.C.E. (Original en inglés, 1964).
- Lida de Malkiel, M<sup>a</sup> R. (1983). *La idea de la fama en la Edad Media castellana*. Madrid: F.C.E.
- Maiza Ozcoidi, C. (1995). La definición del concepto del honor: su entidad como objeto de investigación histórica, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie 4 (8), 191-209.
- Maravall, J. A. (1984). *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Méchoulan, H. (1974). *L'Antihumanisme de J. G. de Sepúlveda. (Étude critique du Democrates primus)*. París: Mouton.
- Mondéjar, J. (1979). El *honor* y la *rosa* en un soneto del gongorino malagueño Ovando Santarén, en N. Marín *et al.* (Coords.), *Estudios sobre la literatura y arte:*

- dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz*, vol. 2 (pp. 439-454). Granada: Universidad de Granada.
- Peristiany, J. G. (1968). *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Labor.
- Rico, F. (1976). Para el prólogo del Lazarillo: el deseo de alabanza. En *Picaresque espagnole. Actes de la Table Ronde Internationale du C.N.R.S.* (pp. 101-116). Montpellier: Université Paul Valéry.
- Serra Ruiz, R. (1969). *Honor, honra e injuria en el derecho medieval español*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Snell, B. (1965). *Las fuentes del pensamiento europeo: estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la Antigua Grecia*. (Trad. J. Vives). Madrid: Razón y fe (Original en alemán, 1946).
- Torquemada, A. de (1907). *Colloquios satíricos*. En M. Menéndez Pelayo (Ed.), *Orígenes de la novela*. Vol. 2. Madrid: N.B.A.E. t.7.
- Valdés, J. de (1969). *Diálogo de la lengua*. (Ed. J. M. Lope Blanch). Madrid: Castalia.
- Valla, L. (1970). *De vero falsoque bono*. (Ed. M. de Panizza Lorch). Bari: Adriatica.
- Vives, J. L. (1782-1790). *Joannis Ludovici Vivis Valentini Opera omnia*, 8 vols. (Ed. G. Mayáns y Siscar). Valencia: in officina Benedicti Monfort.

## Capítulo 2

- Antonio, N. (1783-1788). *Bibliotheca Hispana Nova, sive Hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruerunt notitia*, 2 vols. Madrid: Apud Joachimum de Ibarra.
- Cantarero de Salazar, A. (2015a). Aproximación a la tradición editorial de la obra de Sebastián Fox Morcillo: primer repertorio tipobibliográfico. *Camena*, 17, 1-31.
- Cantarero de Salazar, A. (2015b). Reexamen crítico de la biografía del humanista Sebastián Fox Morcillo (c.1526-c.1560). *Studia Aurea*, 9, 531-564.
- Castro, A. (1976). *De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII*. Madrid: Taurus.
- Espigares Pinilla, A. (2012). Fox Morcillo, Sebastián. En J. F. Domínguez (Ed.), *Diccionario biográfico y bibliográfico del Humanismo español (siglos XV-XVII)* (pp. 311-314). Madrid: Ediciones Clásicas.
- Fox Morcillo, comentarista de Platón y anticuario. *Avisos de la Real Biblioteca*, 41 (Abril-Junio 2005).

- Gil Fernández, J. (1998). *Arias Montano en su entorno (bienes y herederos)*. Mérida: Editora Regional de Extremadura.
- Gil Fernández, J. (2000-2003). *Los conversos y la Inquisición sevillana: ensayo de prosopografía*. 8 vols. Sevilla: Fundación el Monte.
- González de la Calle, U. (1903). *Sebastián Fox Morcillo. Estudio histórico-crítico de sus doctrinas*. Madrid: Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús.
- Gonzalo Sánchez-Molero, J. L. (2002). Las obras del filósofo Sebastián Fox Morcillo en la bibliofilia española del siglo XVI. *Pliegos de Bibliofilia*, 19, 21-42.
- Jecker, M. (2012). Une précieuse découverte: un recueil de textes aristotéliens réunis par Sebastián Fox Morcillo et annotés de sa main (BNE R/25106), *e-Spania*. Obtenido de <http://e-spania.revues.org/21500> ; doi 10.4000/e-spania.21500 [Consulta: 21 de abril de 2016].
- Lea, H. C. (1983). *Historia de la Inquisición española*, 3 vols. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Llorente, J. A. (1980). *Historia crítica de la Inquisición en España*, 4 vols. Madrid: Hiperión.
- Pike, R. (1968). The «converso» origin of Sebastián Fox Morcillo. *Hispania*, 51, 877-882.
- Pike, R. (1972). *Aristocrats and traders: Sevillian society in the sixteenth century*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pineda, V. (1994). *La imitación como arte literario en el siglo XVI español. (Con una edición y traducción del diálogo De imitatione de Sebastián Fox Morcillo)*, Sevilla: Diputación provincial de Sevilla.
- Pineda, V. (2009-2013). Fox Morcillo, Sebastián. En *Diccionario biográfico español*, vol. 20 (pp. 532-534). Madrid: Real Academia de la Historia.
- Rodríguez Marín, F. (1923). *Nuevos datos para las biografías de cien escritores*, Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos (Anejo).
- Schott o Escoto, A. (1608). *Hispaniae bibliotheca seu de Academiis ac Bibliothecis...* 3 vols. Frankfurt: Apud Claudium Marnium et haeredes Ioan. Aubrii.
- Tellechea Idígoras, J. I. (1963). Españoles en Lovaina en 1551-1558. *Revista Española de Teología*, 23, 21-45.

### Capítulo 3

- Abellán, J. L. (1979). *Historia crítica del pensamiento español*. Vol. 2 (*La Edad de Oro*). Madrid: Espasa Calpe.

- Andía, Y. de (2000). Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita, *Anuario Filosófico*, 33, 363-394.
- Ashley, R. (1947). *Of Honour*. (Ed. V. B. Heltzel). San Marino: The Huntington Library.
- Baron, H. (1993). *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*. México: F. C. E.
- Bataillon, M. (1966). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. (Trad. A. Alatorre). México: F. C. E. (Original en francés, 1937).
- Boyancé, P. (1970). *Études sur l'humanisme cicéronien*. Bruselas: Latomus.
- Boyden, J. M. (1995). *The courtier and the King: Ruy Gómez de Silva, Philip II, and the court of Spain*. Berkeley: University of California Press.
- Cartagena, A. de (1943). *Defensorium unitatis christianae: tratado en favor de los judíos conversos*. (Ed. M. Alonso). Madrid: C. S. I. C.
- Council, N. (2014 [1973<sup>1</sup>]). *When Honour's at the Stake. Ideas of Honour in Shakespeare's Plays*. Nueva York: Routledge Revivals.
- Cranz, F. E. (1984). *A bibliography of Aristotle editions: 1501-1600*. Baden-Baden: Valentin Koerner.
- Charrue, J. M. (1987). *Plotin, lecteur de Platon*. París : Les Belles Lettres.
- De Graff, Th. B. (1940). Plato in Cicero, *Classical Philology*, 35, 143-153.
- Espigares Pinilla, A. (2009). Teoría y práctica de la imitación ciceroniana en el diálogo *De iuventute* de Sebastián Fox Morcillo. En T. Arcos *et al.* (Eds.), *Pectora mulcet. Estudios de Retórica y Oratoria Latinas*. Vol. 2 (pp. 799-816). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Gersh, S. (1986). *Middle Platonism and Neoplatonism: the latin tradition*, 2 vols. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Guy, A. (1983). *Histoire de la philosophie espagnole*. Toulouse: Publications de l'Université de Toulouse-le Mirail.
- Hankins, J. (2007). The study of the Timaeus in early Renaissance Italy. En *Humanism and platonism in the Italian Renaissance*. Vol. 2 (pp. 93-142). Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Hutcheson, F. (1999). *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral*. (Trad. A. Lauzardo). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (Original en inglés, 1725).
- Kant, I. (2005). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. (Ed. y trad. D. M. Granja). México: F. C. E. (Original en alemán, 1764).
- Long, A. A. (1999). Cicero's Plato and Aristotle. En J. G. F. Powell (Ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve papers Edited and Introduced by J.G.F. Powell* (pp. 37-61). Oxford: Clarendon.

- López-Peláez Casellas, J. (2009). «Honourable murderers»: *el concepto del honor en «Othello» de Shakespeare y en los «dramas de honor» de Calderón*. Oxford: Peter Lang.
- López-Peláez Casellas, J. (2013). A Lotmanian Approach to the Ideological Function of Honour in Early Modern English Texts. *Interlitteraria*, 18(1), 24-41.
- Mañas Núñez, M. (2009). *Erasmus de Rotterdam. El ciceroniano (o sobre el mejor estilo)*. Madrid: Akal.
- Martínez Benavides, M. J. (1998). *Los estudios platónicos de Sebastián Fox Morcillo: el Comentario al Timeo* (Tesis Doctoral). Universidad de La Laguna. Santa Cruz de Tenerife.
- Morales Ortiz, A. (2000). *Plutarco en España. Traducciones de Moralia en el siglo XVI*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Núñez González, J. M. (1993). *El ciceronianismo en España*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Pépin, J. (1971). *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Paris: Les Belles Lettres.
- Schmitt, Ch. B. (1983). *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sepúlveda, J. Ginés de (1780). *Joannis Genesisii Sepulvedae cordubensis Opera, cum edita, tum inedita*. 4 vols. Madrid: ex Typographia Regia de la Gazeta.
- Vogel, C. J. de (1964). *Greek Philosophy: A collection of texts with notes and explanations*. Vol. 3 (*The hellenistic-roman period*). Leiden: E.J. Brill.
- Watson, C. B. (2015). *Shakespeare and the Renaissance Concept of Honour*. Princeton: University Press.
- Welsh, A. (2008). *What is Honor: A Question of Moral Imperatives*. New Haven: Yale University Press.

## Figuras



Figura 1. *Annotationes Iacobi Lopidis Stunicae contra Erasmus...* In Academia Complutensi: per Arnaldum Guilielmum de Brocario, 1520. Escudo de armas de la casa de Zúñiga. Las palabras de Juvenal, sacadas de contexto, podían interpretarse como una alabanza a la nobleza.

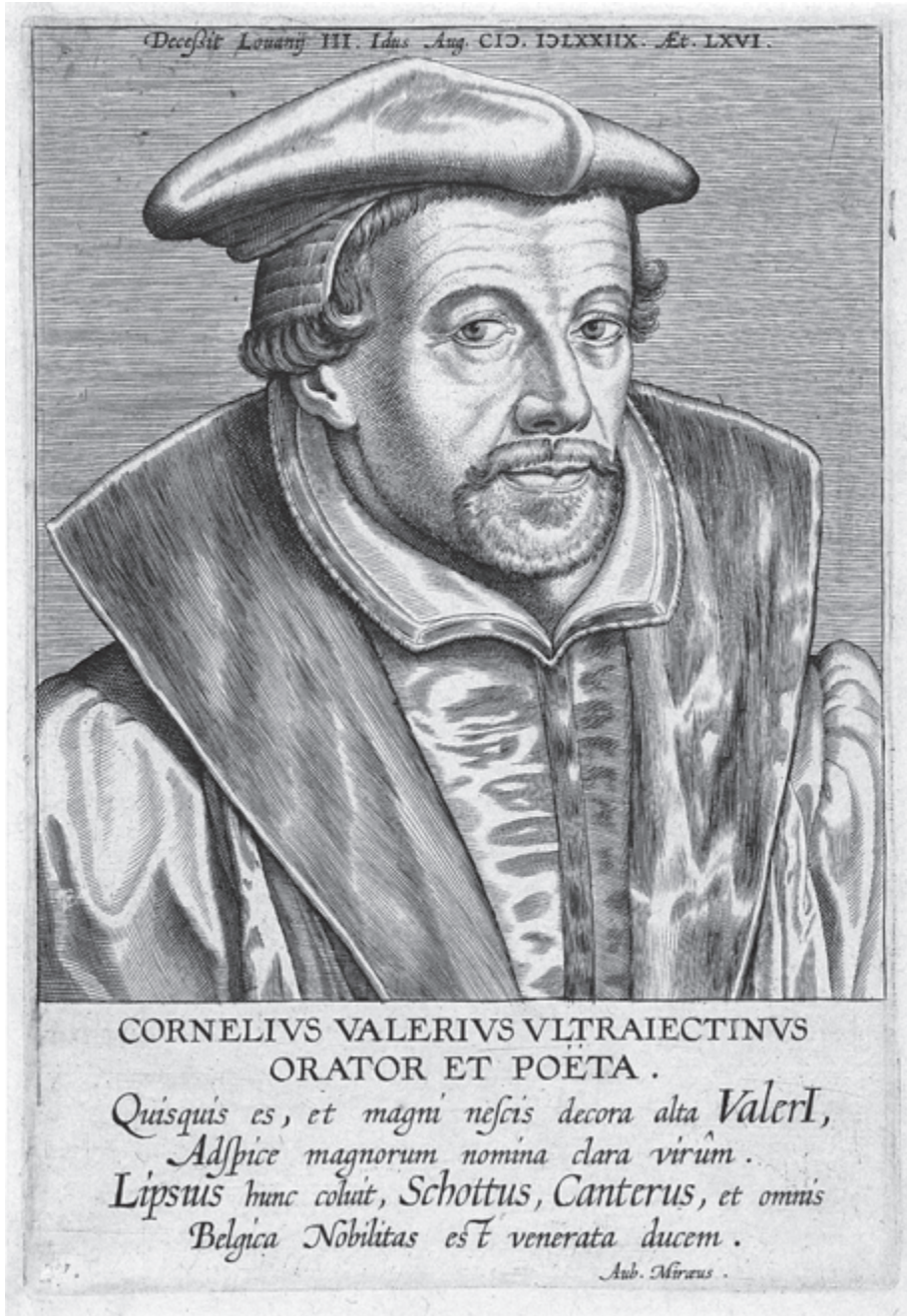


Figura 2. Retrato de Cornelio Valerio. Philips Galle (1604)



Figura 3. Retrato de Pedro Nannio. Philips Galle (1608)

# SEBASTIA-

NI FOXII MORZILLI  
HISPALENSIS,

DE DEMONSTRATIONE, EIVS'QUE NECESSITATE AC VI,  
LIBER I. M 84 S

De usu & exercitatione Dialecticæ,  
Liber I.

De Iuuentute, Lib. I.

De Honore, Lib. I.

*Librona*

Omnia nunc primùm edita, cum locuplete rerum & uerborum memorabilium

INDICE.

*De la libreria del Cole  
gio Imperial de la Esp.  
de J. B. de M.  
Cum Cæs. Maiest. gratia & priuilegio  
ad decennium,*

BASILEAE, PER IOAN-  
nem Oporinum.

Figura 4. Portada del ejemplar perteneciente a la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla de la Universidad Complutense (BH FLL 10197)

# Sebastiani Foxij

MORZILLI HISPA-  
lenfis,

DE HONORE LI-  
ber 1.

*Ad clarissimum virum RODERICA  
CVM GOMEZIVM  
Sylsam.*

Cum locupletē rerum & uerborum me-  
morabilium INDICE.

BASILEAE, PER IOAN-  
nem Oporinum.

Figura 5. Portada independiente de *De honore*.  
El Índice mencionado es inexistente en la edición.



Figura 6. Ruy Gómez de Silva. Retrato anónimo

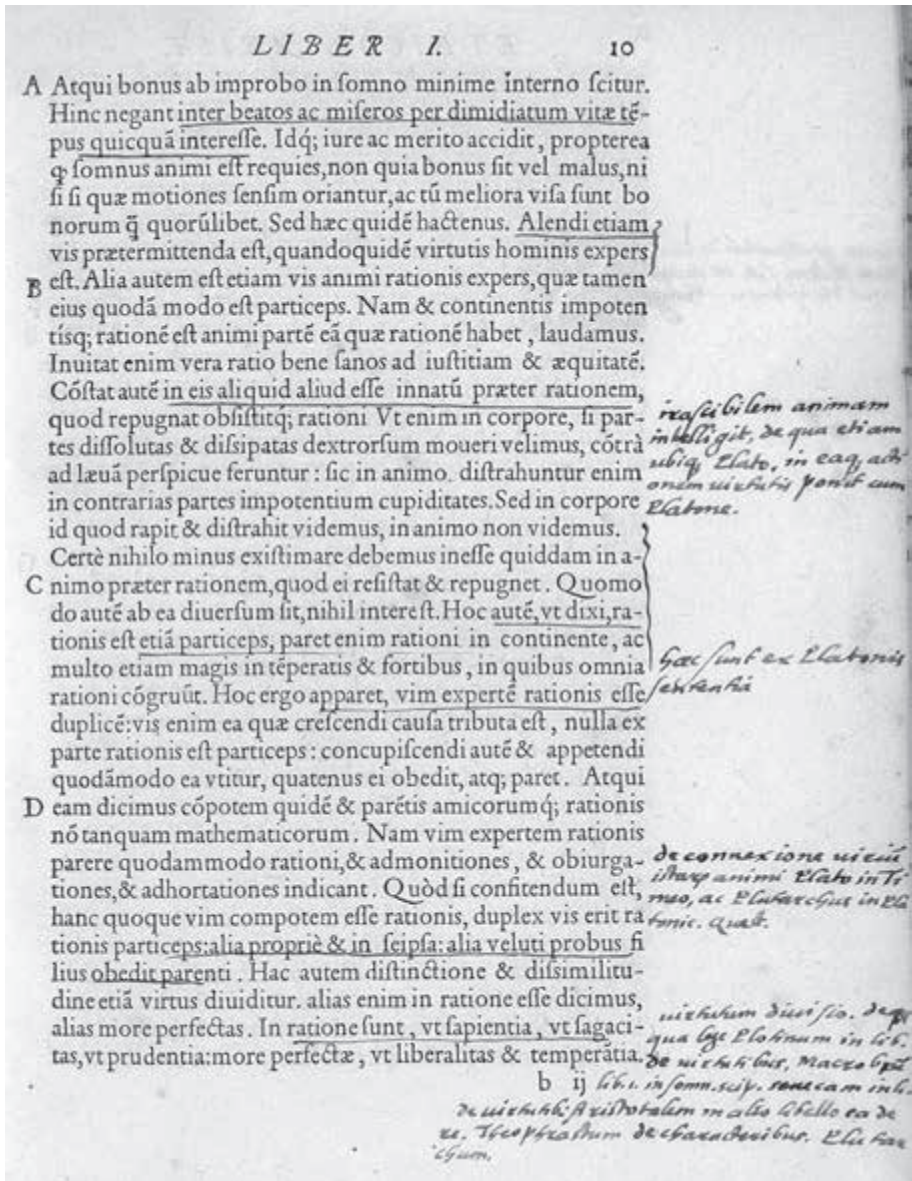


Figura 7. Joachim Périon. *Aristotelis ad Nicomachum filium de moribus...* Paris: Thomas Richard, 1549 (B.N.E. R/25106), f. 10r. Anotación al margen de Fox Morcillo: *irascibilem animam intelligit, de qua etiam ubique Plato, in eaque actionem uirtutis ponit cum Platone.*

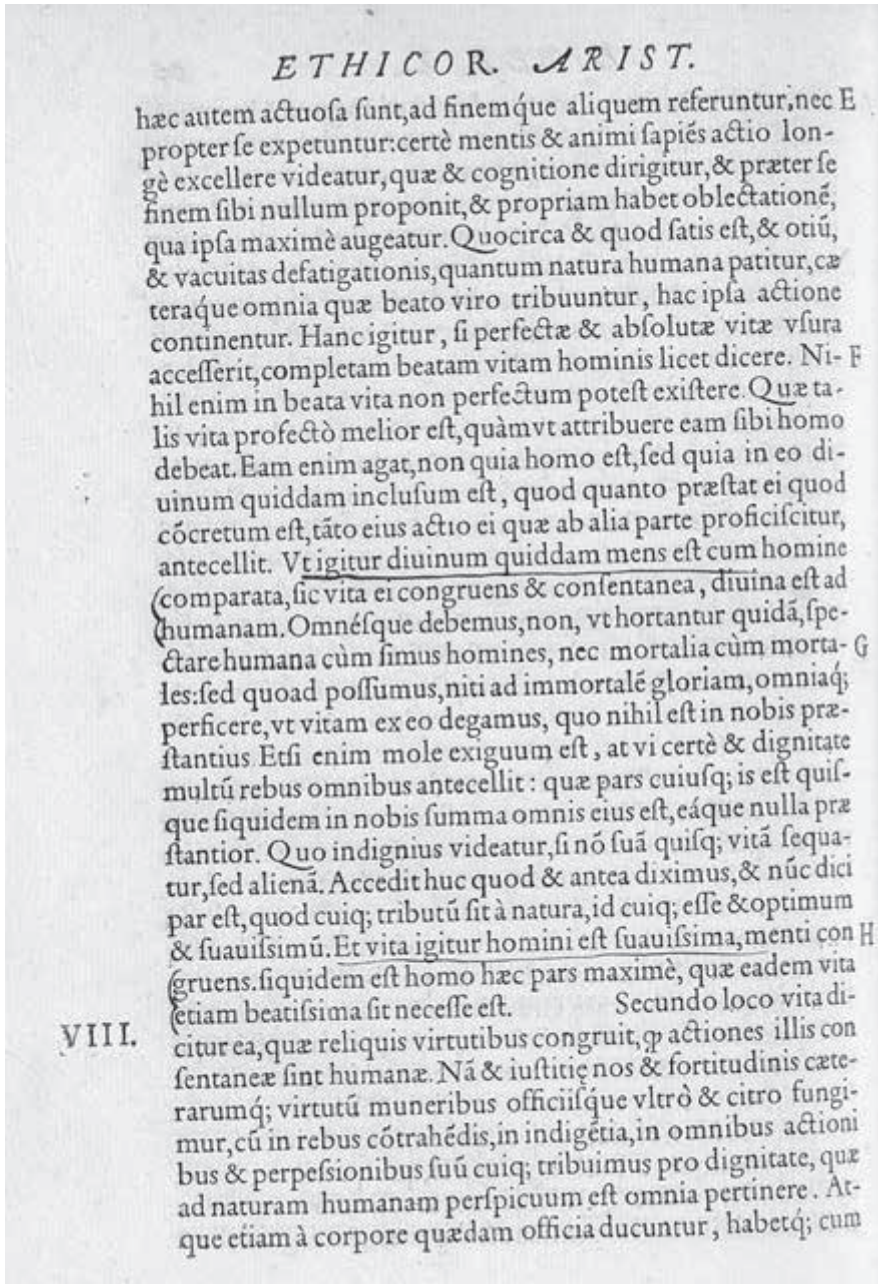


Figura 8. Joachim Périon. *Aristotelis ad Nicomachum filium de moribus*... Paris: Thomas Richard, 1549 (B.N.E. R/25106), f. 95 v. Subrayado de Fox Morcillo: *Ut igitur diuinum quiddam mens est cum homine.*



Figura 9. *La escuela de Atenas*. Rafael Sanzio (1510-1512)

## DE HONORE.

cauda, ostentare pulchritudinem suam, laudarique uelle uidentur: ijdemque conspectis pedibus, quos habent distortos ac turpes, animos rursus demittunt. Prætereo multas alias belluarum formas, hominum arte & industria mansuefactas, quas suorum ductorum fauorem, studia, honorem, ignominiam atque indignationem sentire cernimus. Ex quo quidē illud fit, quod supra dicebamus, honorem magnam uim apud homines à natura ipsa habere: non autem elatione animi praua, aut opinione confictum esse. Ac ne omnia ratione confirmem, quæ multum profectò ualere apud istos honoris contemptores deberet, si essent ipsi rationis quoque participes: utar saltem oraculorum diuinorum testimonijs, que illos apertius ignauitæ atque inscititæ accusent. In primis ipsum uidemus Deum honore usque adeò delectari, ut eundem ad alios à se transferri nolit: quemadmodum ipse ait etiã, *Honorem meum alteri non dabo.* Idemque sæpe eos punit, qui debitum sibi cultum non adhibeant: quod Herodi Palestinorum regi euenisse legimus. Quid, quod Apostolorum princeps Petrus, Deum in omnibus honore affici iubet: & Paulus, eidem honorem ac gloriam tribuendam inquit: id quod Dauid sacrificium laudis uocare non dubitat. Quin & alijs in locis honor idē cæteris omnibus bonis præfertur, ut apud Solomonem: *Melius est nomen*

Figura 10. *De honore*, p. 13. Desde *Ac ne omnia...*, texto suprimido en la traducción de Robert Ashley.

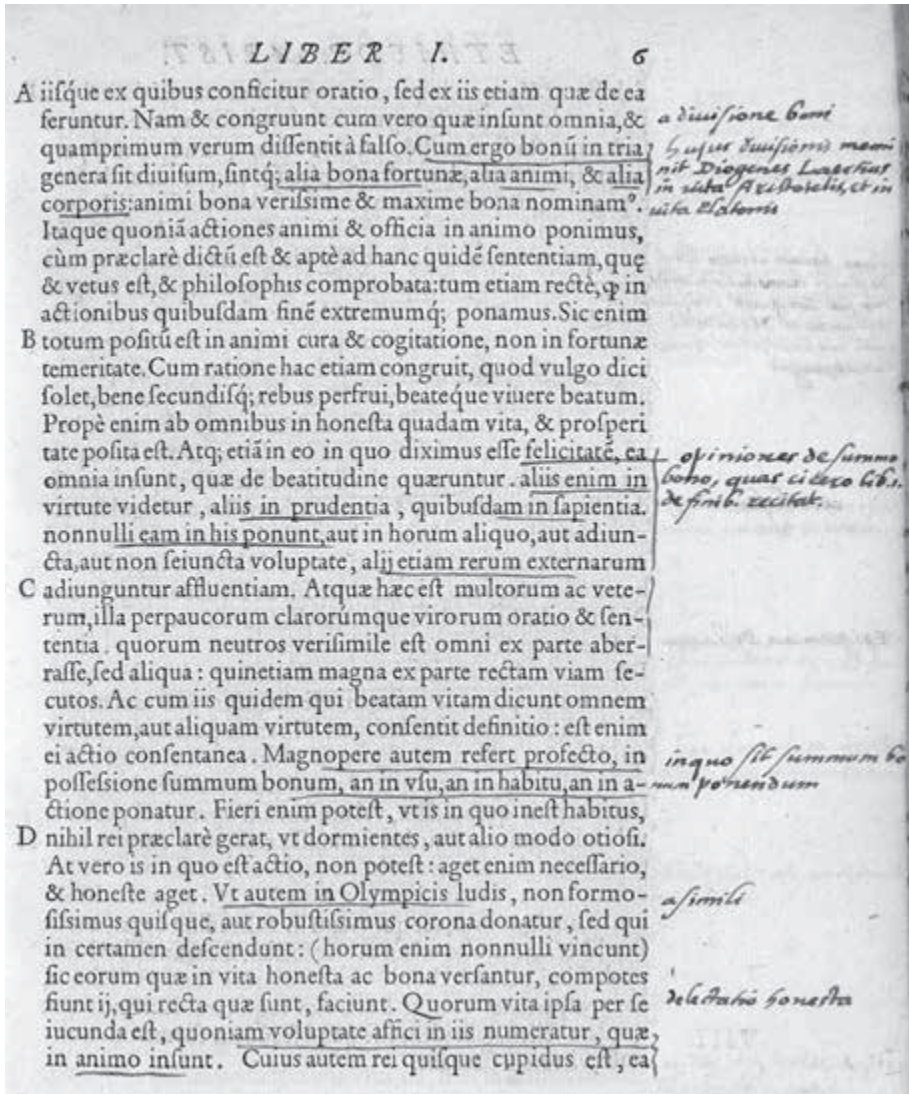


Figura 11. Joachim Périon. *Aristotelis ad Nicomachum filium de moribus...* Paris: Thomas Richard, 1549 (B.N.E. R/25106), f. 6r.

Anotación al margen de Fox Morcillo: *a diuisione boni / huius diuisionis meminit Diogenes Laertius in uita Aristotelis, et in uita Platonis.*  
Subrayados los bonorum tria genera: fortunæ, animi, corporis.

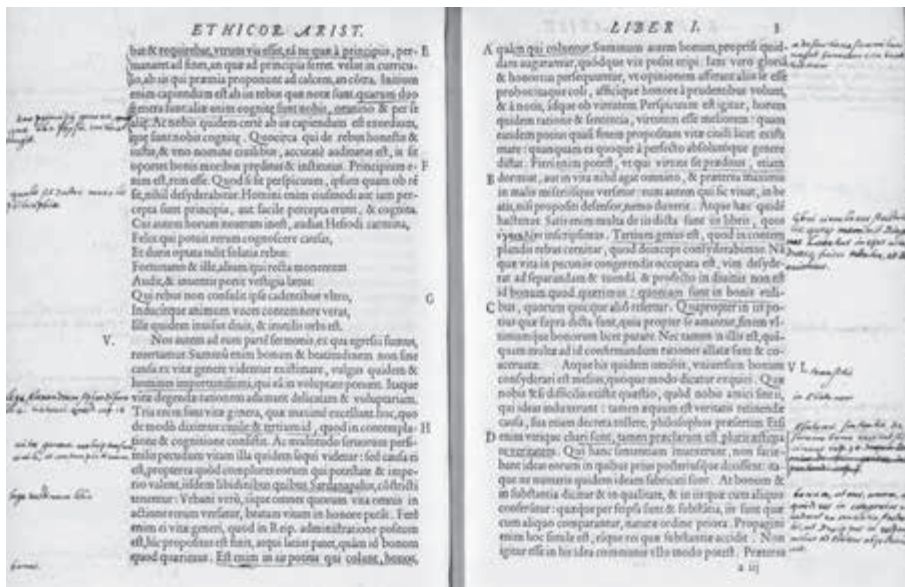


Figura 12. Joachim Périon. *Aristotelis ad Nicomachum filium de moribus...* Paris: Thomas Richard, 1549 (B.N.E. R/25106), ff. 2v–3r. Anotaciones al margen de Fox Morcillo: *honos* (2v) a *definitione summi boni negat honorem esse beatitudinem* (3r). Subrayado: *Est enim in iis potius qui colunt, honos, quam qui coluntur*

## Traducción

[3]

Prólogo del hispalense Sebastián Fox Morcillo  
al libro sobre el Honor, dirigido al muy ilustre varón  
Rodrigo Gómez Silva

Tu singular virtud y humanidad, así como tu atención hacia todas las personas de bien, ilustrísimo Rodrigo, hasta tal punto son dignas de ser ensalzadas por todos los escritores que, aunque no me considero la persona apropiada ni por talento ni por conocimientos para proclamarlas, sin embargo trataré de que, en la medida de lo posible, pasen a la posteridad a través de mí. Pues, si todos declaran haber contraído una cierta deuda con las virtudes de los grandes hombres hasta el punto de sacralizarlas con monumentos eternos y de ser alabadas por todas las personas instruidas con el fin de que, como dice Horacio, «la virtud escondida no se diferencie poco de la ignorancia sepultada»<sup>1</sup>, ¿con quién debemos sentirnos más obligados sino contigo, cuya virtud, rectitud y prudencia —por no mencionar tu ilustre linaje y el resto de cualidades que adornan tu vida— te han permitido una muy estrecha relación con el mejor y más excelso Príncipe?

<sup>1</sup> *Carmina* 4,9,29-30: *Paulum sepultae distat inertiae / celata uirtus.*

Y, del mismo modo que la mayoría de los escritores de la Antigüedad no ensalzan tanto a Octavio Augusto, a Vespasiano, a Alejandro, reyes<sup>2</sup> muy distinguidos, como a Mecenas, Agrippa<sup>3</sup>, [4] Muciano<sup>4</sup> y a otros amigos de ellos, precisamente porque ven en los primeros el ejemplo de un príncipe excelentísimo y en los segundos el de hombres instruidos y sumamente prudentes, así también están en deuda contigo todas las personas cultas que entregan sus escritos a la posteridad, e incluso las propias letras, de forma que tú mismo, junto con el más distinguido rey, serás ensalzado, de acuerdo con tus méritos y dignidad, por la fama de tu virtud, de tu integridad y de todas las cualidades espirituales y corporales.

Pero no pienses que tú debes poco a las letras, aunque ellas quieran estarte agradecidas, pues son las que te han proporcionado ese bien que debe ser antepuesto al poder, a la fuerza, a la nobleza, al reconocimiento, a los honores y a las dignidades, a saber, el recuerdo perpetuo y honroso de tu nombre. Pues el poderío con el paso del tiempo acaba agotándose, las riquezas poco a poco disminuyen, la fuerza desaparece y decrecen el reconocimiento y los honores. En cambio, la alabanza y el elogio de la virtud permanecen el mismo tiempo que el recuerdo de los hombres y el deseo de virtud, que ha sido grabado en nuestra mente por la naturaleza, como las otras semillas del bien y de la verdad<sup>5</sup>.

Por todo ello he querido dedicarte este libro sobre el Honor que acabo de escribir con todo mi cuidado<sup>6</sup>, no porque de mis palabras, que en modo alguno son eruditas ni elegantes, te prometa yo la obtención de alabanza y recuerdo eterno de tu nombre, sino porque es una deuda que todos los que nos dedicamos a las letras tenemos contraída contigo y mucho más con tu prudencia, bondad [5], generosidad y, en fin, autoridad, cualidad por la que destacas ante el mejor Príncipe. Y con mucha mayor razón siento que debo estarte

<sup>2</sup> Fox Morcillo, que emplea el término *reges* para referirse a los tres, pretende de esta forma comparar la relación entre Felipe II y Rodrigo Gómez Silva con la de los personajes mencionados del mundo romano.

<sup>3</sup> De los diferentes personajes del mundo romano conocidos con ese mismo nombre, Fox Morcillo seguramente se refiere al general Marco Vipsanio Agrippa (63-12 a.C.), hombre de confianza de Augusto, al igual que el antes citado Mecenas.

<sup>4</sup> Cayo Licinio Muciano, escritor, general y político del siglo I d.C. Desempeñó puestos relevantes junto a Claudio, Nerón y, especialmente, Vespasiano. Tácito lo menciona en numerosas ocasiones en las *Historiae*.

<sup>5</sup> *uirtutis studium quod est quidem eorum mentibus a natura insitum, sicuti alia boni uerique semina*. Cf. Introducción, pp. 51-52.

<sup>6</sup> *accurate nuper descriptum*.

agradecido yo, pues proclamo ser el más grande y devoto admirador de ese mismo Príncipe y sé que siempre has destacado en todas las acciones de tu vida como una persona respetuosa del honor, tema que me dispongo a definir en esta obra, por tu propia autoridad y por tu reconocimiento entre todas las personas de bien.

En este libro que te ofrezco, no ya como un presente sino como una deuda contraída con tu honor, he pretendido demostrar, para resumir la cuestión en pocas palabras<sup>7</sup>, que, contra la opinión de estúpidos y apocados<sup>8</sup>, un moderado deseo de honor no sólo es algo honesto, sino que debe ser antepuesto a todos los bienes corporales o de fortuna, con la única excepción de la virtud, de la que es compañero<sup>9</sup>. Pero antes de abordar la cuestión con los razonamientos filosóficos y la sutileza socrática —pues todas las ideas están tomadas de la escuela de los filósofos peripatéticos especialmente y de los académicos<sup>10</sup>—, alejándome algo del tema como hacen los oradores<sup>11</sup>, te guiaré desde el amplio y agradable campo de las alabanzas al honor hasta las dificultades de la disquisición filosófica.

<sup>7</sup> *ut disputationem uniuersam paucis complectar*. Fox define su breve tratado como *disputatio*.

<sup>8</sup> *contra socordes, abiectosque homines*. Alusión crítica a los moralistas que rechazan el deseo de honor. Cf. Introducción, p. 34.

<sup>9</sup> *uirtute una excepta, cuius est comes*. Cf. Introducción, p. 45.

<sup>10</sup> *sunt enim haec omnia ex philosophorum, Peripateticorum praesertim, & Academicorum schola deprompta*. Fox reconoce su deuda fundamental con Aristóteles y con la escuela platónica.

<sup>11</sup> Fox Morcillo alude seguramente al recurso de la digresión, *digressio*, cuyo empleo por parte del orador recomienda Cicerón en diversos lugares (*Brutus* 322, *De Oratore* 2,311, *Partitiones oratoriae* 128, etc.).

## [5]

## Capítulo 1

## Sobre la alabanza del honor

Al disponernos, pues, ahora a hacer una disertación sobre el honor con la brevedad impuesta para tal discurso, ¿qué mayor alabanza puedo decir de él sino que es necesario el propio honor [6] para elogiarlo? En efecto, todo lo que es alabado por algún motivo debe ser considerado digno de honor. De dónde ha llegado al género humano o por qué está grabado en nuestro espíritu el deseo de alcanzarlo<sup>12</sup> ¿cómo puede saberse o entenderse mejor que acudiendo a la naturaleza divina como fuente del honor? Así pues, igual que dicen los poetas «el origen de la Musa está en Júpiter»<sup>13</sup>, yo puedo atribuir a Dios el principio del honor, pues no vemos ningún rastro de su origen en la tierra, ni en las cosas que carecen de espíritu, ni en los animales, ni siquiera en los mismos hombres, sino sólo en Dios. Así lo demuestran los honores divinos que, siguiendo una cierta ley natural de piedad, dedicamos a Dios y a los seres sagrados como los sacrificios, oraciones, ceremonias, súplicas y, en fin, toda manifestación excelente de culto. A ninguno de ellos podríamos dedicárselo si no atribuyéramos al mismo honor una bondad digna de Dios. Por eso el honor es considerado algo divino<sup>14</sup> y más importante que cualquier otra alabanza, porque se lo ofrecemos a Dios y también a los seres que son más semejantes a él<sup>15</sup> como lo más grande que le podemos dedicar.

<sup>12</sup> *eius animis nostris cupiditas insita*. El deseo de honor es innato en la naturaleza humana. Cf. Introducción, p. 48.

<sup>13</sup> *Ergo quemadmodum inquit poetae, A loue principium Musae*. Proverbio de origen virgiliano (*Eclogae* 3,60: *Ab loue principium Musae, louis omnia plena*), que también puede interpretarse como una invocación a las Musas: «Musas, el principio surge de Júpiter». La fuente se halla en la frase con la que dan comienzo los *Fenómenos* de Arato (ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα), que fue reproducida más o menos literalmente entre otros poetas por Ovidio (*Fasti* 5,111; *Metamorphoses* 10,148) y citada por Cicerón en *De republica* 1,56. Por otro lado, las palabras de Arato, completadas un poco más adelante con πάντη δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες, constituyen una de las muy escasas menciones a la literatura pagana presentes en la *Biblia* (*Hechos* 17,28): *In ipso enim uiuimus, et mouemur, et sumus: sicut et quidam uestrorum poetarum dixerunt: Ipsius enim et genus sumus* (Cf. A. Ruiz de Elvira (1990). *Mitología clásica. Teoría y práctica docente*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1-5).

<sup>14</sup> Platón, al comienzo del libro V de *Las leyes* (727a), también define al honor como un bien divino: θεῖον γὰρ ἀγαθόν που τιμῆ.

<sup>15</sup> *ijs etiam qui ei sint quam simillimi*. Aunque la expresión recuerda las palabras de *Génesis* 1,26: *et ait faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, Fox seguramente tenía en la memoria la *Ética a Nicómaco* 1101b, pasaje citado más adelante (cf. nota 26),

Y con frecuencia pienso que no sólo no existe nada entre los hombres más excelente que el honor, sino que ni el mismo Dios puede conceder nada más grande o más excelso. En efecto ¿qué otra cosa solicita de nosotros? ¿Acaso ofrendas o beneficios o cualquier otra cosa cuando ÉL lo da todo con suma abundancia? [7] Ciertamente sólo nos pide honor porque piensa que es lo más apropiado para ÉL, no porque no lo posea, pues posee todas las perfecciones, sino porque es algo muy próximo a su persona y quiere ser adorado por nosotros con su propio ornato, no con el nuestro, que<sup>16</sup> estaría muy por debajo de la naturaleza divina. ¿Qué otra cosa más divina que el honor nos puede ofrecer? Pues cuando nos otorga algún beneficio es como si nos agradara con una ofrenda honorífica; cuando soporta nuestras iniquidades con ánimo indulgente parece que las oculta de cualquier honor y, cuando finalmente nos hace bienaventurados<sup>17</sup>, nos convierte también en partícipes de su divinidad y de su honor. Así pues el honor es algo divino ya que Dios lo tiene en un aprecio tan grande como también nosotros gracias a un instinto secreto de nuestra naturaleza<sup>18</sup>.

Por eso los romanos en otro tiempo erigieron un templo al Honor al otro lado de la puerta Colina y M. Marcelo posteriormente lo reconstruyó<sup>19</sup>, porque la noción del honor está grabada en todas las personas igual que la del culto divino y la piedad<sup>20</sup>. Y no hacían mal al tener en tan gran honor al propio honor, si dejas a un lado la superstición, pues era el premio de la virtud, como gusta decir a los grandes filósofos<sup>21</sup>. ¿Cómo podría mantenerse la virtud si

donde Aristóteles menciona las alabanzas a los dioses y a los hombres más divinos, τῶν ἀνδρῶν τοὺς θειοτάτους.

<sup>16</sup> Error gramatical en la concordancia: *nostro* <ornamento>, *qui*... Posiblemente Fox pensaba en *honore*.

<sup>17</sup> *nos facit beatos*. Creemos que Fox Morcillo hace una clara referencia al conocido pasaje bíblico de las bienaventuranzas (*Mateo* 5, 1-11).

<sup>18</sup> *naturae quodam instinctu tacito*.

<sup>19</sup> El templo había sido construido el año 234 a. C. por Quinto Fabio Máximo. Cicerón menciona su situación (*De legibus* 2,58: *Nostis extra portam Collinam aedem Honori*) y la reconstrucción realizada años después por Marco Marcelo (*De natura deorum* 2,61: *uides Virtutis templum uidet Honoris a M. Marcello renouatum*).

<sup>20</sup> *cunctis profecto illius <honoris> notio, sicut diuini quoque cultus & pietatis impressa est*.

<sup>21</sup> *cum idem uirtutis sit praemium, ut magnis placet philosophis*. Fox Morcillo alude claramente a dos de sus fuentes fundamentales: Aristóteles, para quien el premio de la virtud es la τιμή (*Ética a Nicómaco* 1123b: τῆς ἀρετῆς γὰρ ἄθλον ἡ τιμή, καὶ ἀπονέμεται τοῖς ἀγαθοῖς) y Cicerón, que sigue ese mismo principio aristotélico y emplea tanto el término *gloria* (*Pro Archia* 28: *Nullam enim uirtus aliam mercedem laborum periculorumque desiderat, praeter hanc laudis et gloriae*) como *honor* (*Brutus* 281: *cum honor sit praemium uirtutis iudicio*

elimináramos el honor? ¿Quién la seguiría con todos los trabajos y molestias que conlleva si no existieran esa especie de estímulos del honor que incitan a nuestro espíritu a practicarla<sup>22</sup>? Acertadamente en mi opinión respondió Antístenes al ser preguntado sobre cuál sería el final del estado: «Si no existiera en él ninguna distinción entre honor e ignominia»<sup>23</sup>. [8] Como hombre prudente, consideró que el espíritu humano no está fácilmente inclinado a obrar por sí mismo con rectitud si antes no se ha establecido alguna recompensa de honor para las buenas acciones o el castigo de la ignominia para los delitos. También Catón<sup>24</sup>, personaje grande e íntegro, decía que el honor alimenta y

*studioque ciuium delatum ad aliquem; De republica 3,40: Vult plane uirtus honorem; nec est uirtutis ulla alia merces; Familiares 10,10,2: is autem qui uere appellari potest honos non inuitamentum ad tempus sed perpetuae uirtutis est praemium). Cf. Introducción, pp. 13 ss.*

<sup>22</sup> *Quis enim uirtus, sublato honore, possit consistere? Quis illam tanto labore & molestia, quantam eadem parit, amplectatur si nulli adsint honoris uelut stimuli, qui animos ad illius studium excitent?* En estas preguntas podemos apreciar la huella de Juvenal (10, 141-142: *quis enim uirtutem amplectitur ipsam / praemia si tollas?* «¿quién abraza por sí misma a la virtud si eliminas las recompensas?») y especialmente de Cicerón, *Pro Archia* 28-29: *Nullam enim uirtus aliam mercedem laborum periculorumque desiderat, praeter hanc laudis et gloriae, qua quidem detracta, iudices, quid est quod in hoc tam exiguo uitae curriculo et tam breui tantis nos in laboribus exerceamus? [...] Nunc insidet quaedam in optimo quoque uirtus quae noctis ac dies animum gloriae stimulis concitat* «Ciertamente la virtud no desea ninguna otra recompensa para sus desvelos y peligros que esta del prestigio y la gloria; si los suprimimos, ¿qué sentido tiene el que gastemos nuestro tiempo con preocupaciones tan grandes en un espacio de vida tan efímero y tan breve? [...] Pero hay una cualidad en las personas más excelentes que les incita noche y día con el estímulo de la gloria».

<sup>23</sup> *Recte, mea quidem sententia, Antisthenes rogatus, quod esset Reipublicae exitium: Si nulla, inquit, in ea honoris aut uituperii ratio habeatur.* Fox seguramente cita de memoria a Erasmo (*Apophthegmata* VII, *Antisthenis Atheniensis*, 18: *Rogatus quae res portenderet ciuitatibus exitium, Cum in his, inquit, nullum esse potest bonorum ac malorum discrimen. Sentiens eam rempublicam non posse consistere, ubi nec esset honos uirtuti, nec poena scelerosis*), que, a su vez, seguía a Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, 6,1,5: *Τότ' ἔφη τὰς πόλεις ἀπόλλυσθαι, ὅταν μὴ δύνωνται τοὺς φαύλους ἀπὸ τῶν σπουδαίων διακρίνειν* «Respondió que los estados se destruirían en el momento en que no pudieran distinguir a los malvados de las personas de bien».

<sup>24</sup> *Cato etiam, uir magnus, & integer, non modo artes dicebat omnes honore augeri, atque ali, sed etiam uirtutem ipsam: quae nullis certe praemiis statutis, omnino languescat necesse est.* De nuevo, Fox parafrasea dos apotegmas de Erasmo referidos a la juventud: *Apophthegmata* V, *Cato Senior*, 12 (*Qui uirtutem honore suo fraudarent, eos dicebat ipsam uirtutem a iuuentute auferre: sentiens praemiis animos iuuenum ad uirtutem accendi, quae si detrahas, ipsa uirtus elanguescit*), basado en Plutarco (*Moralia, Regum et imperatorem apophthegmata*, 198f: *Τοὺς δὲ τῆς ἀρετῆς τὴν τιμὴν ἀφαιροῦντας ἔλεγε τὴν ἀρετὴν ἀφαιρεῖν τῆς νεότητος* «Decía que los que eliminan el honor de la virtud alejan la virtud de la juventud») y *Cato Senior*, 31 (*...iuuentus ad ea studia potissimum incumbit, quibus populus defert honores. Honos enim non solum alit artes, uerum etiam uirtutem*). Esta última frase Erasmo la repite en boca de Lisandro (*Apophthegmata* I, *Lysander*, 99: *Honos enim non solum alit artes, ut habet prouerbium, uerum etiam uirtutem*).

fomenta no sólo todas las artes, sino también la propia virtud; ésta, si no se ve recompensada con algún premio, se debilita totalmente sin remedio. Así también lo afirma M. Tulio, padre de la lengua romana: «El honor alimenta las artes y todos dedican sus esfuerzos a ellas para conseguir la gloria; en cambio, aquellas que son despreciadas por la gente desaparecen siempre»<sup>25</sup>.

Pero, ¿para qué aportar más testimonios? Nuestra misma felicidad indica cuán grande es la dignidad del honor pues, como nos enseña Aristóteles, la felicidad es un bien digno de honor, no de alabanza<sup>26</sup>, pues si algo es digno de alabanza es porque es digno de honor. Y es que toda alabanza proviene de algún bien asociado a ella y digno de ser elogiado; en cambio el honor es el bien más excelso porque perfecciona todo aquello a lo que va unido. Por ello es máspreciado que cualquier alabanza ya que ésta existe gracias a él. Y, si nada mejor que la felicidad puede ser concebido por el hombre y el honor es el bien más excelente, necesariamente se concluye que el honor está unido a la felicidad y que debe ser antepuesto a todos los bienes, al menos a los externos. Imagínate riquezas, poder, amigos, clientes, familiares, hijos, nobleza, fuerza, velocidad, ingenio y otros bienes corporales o [9] de fortuna<sup>27</sup>; el honor sin duda ha de ser antepuesto a todos ellos tanto más cuanto que está más próximo a la virtud que los demás. En efecto, exceptuada la virtud, por cuya afinidad con algo se dice que eso es bueno, ninguna de las demás cosas es buena por sí misma, y es más o menos grande según se relacione más o menos con la virtud. En cambio, el honor está íntimamente unido a ella, como si fuera su testigo y su esplendor, y no sólo nos aleja frecuentemente de los vicios, sino que también nos es concedido por Dios como un premio. En consecuencia, es el mayor de los bienes. En cambio, ¿qué hay más feo, abyecto e indigno que la ignominia que sigue a las malas acciones humanas a modo de castigo por los delitos cometidos?

Así pues, nada hay más excelente que el honor, nada más digno del espíritu humano, nada más divino o que nos haga más semejantes a Dios<sup>28</sup>. Las virtudes se ven estimuladas por el honor y los vicios ahuyentados. El honor hace

<sup>25</sup> *Tusculanae* 1,4. Cf. Introducción pp. 16 ss.

<sup>26</sup> *Ética a Nicómaco* 1101 b. En este pasaje Aristóteles distingue entre los bienes dignos de elogio, τῶν ἐπαινετῶν, y los dignos de honor, τῶν τιμῶν, y afirma que la felicidad pertenece a estos últimos: ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία τῶν τιμῶν.

<sup>27</sup> En esta y otras enumeraciones de bienes corporales y de fortuna Fox sigue a Aristóteles (*Retórica* 1360 b).

<sup>28</sup> *quod nos Deo reddat similiores*. De nuevo (cf. nota 15) Fox utiliza el argumento de la 'semejanza' del hombre con Dios.

disminuir la ignorancia, el error, la imprudencia, la pereza, el odio, el miedo, la indecencia, la maldad y mitiga todas las malas pasiones. Gracias al honor se mantienen las ciudades, se conservan unidas las familias, está tranquila y en paz la sociedad, el estado es defendido, el imperio aumentado, el arte militar fortalecido<sup>29</sup>, florecen las letras y se cultivan todas las artes. Nada, en fin, puede existir o gobernarse rectamente si prescindimos del honor. Aparta el honor de la práctica de la virtud y habrás acabado con el placer espiritual y satisfacción que se experimenta al practicarla<sup>30</sup>; desaparecerá la magnanimidad, la fortaleza, la moderación, [10] el decoro y la observancia del derecho; las leyes serán despreciadas, el magistrado perderá su consideración, surgirán las rivalidades entre ciudadanos y nadie emprenderá nada que no sea deshonesto y reprochable. Sería más fácil destruir todo el vínculo de la sociedad humana y la fuerza de la virtud que poder acabar por completo con el honor.

¿Qué otra cosa sino el honor fue la que llevó en otro tiempo al pueblo romano a la gloria y al poder tan grande de su imperio? ¿Qué otra cosa sino el honor fue la que gobernó aquel estado no de hombres, sino de dioses, con tanta justicia, equidad, disciplina y cultura? ¿Qué fue lo que elevó hasta el cielo a Pompeyo, a los Escipiones, a Marcelo, a Paulo, a Aníbal o a Alejandro<sup>31</sup>, qué otra cosa sino el honor elevó también a los nuestros? Observarás que casi todas las naciones civilizadas y cultas, distinguidas por un altísimo afán de gloria, realizan muchas obras sobresalientes y excelsas, sea cual sea la actividad a la que se dediquen; por el contrario, las bárbaras y necias, al no estar motivadas por ningún estímulo o sentido del honor<sup>32</sup>, se ven abocadas, como las bestias al pasto<sup>33</sup>, a la huida, a la ignorancia, a la desidia, al miedo, a la deslealtad

<sup>29</sup> *societas hominum tranquilla existit, & pacata: respublica defenditur, imperium propagatur, militaris ars uiget*. El honor es un estímulo para la actividad militar. Cf. Introducción, p. 18.

<sup>30</sup> *Tolle de actione uirtutis honorem, delectationem in agendo omnem animi, ac facilitatem sustuleris*. Fox relaciona el deseo de honor con la polémica sobre el placer como fin de las acciones humanas, expuesta, entre otros, por Lorenzo Valla en *De vero falsoque bono*. Cf. Introducción, p. 45.

<sup>31</sup> Llama la atención la inclusión de Aníbal (por error *Annibalem*) y de Alejandro, criticado por su ambición en otros pasajes de la obra, junto a la lista de célebres personajes romanos.

<sup>32</sup> *honoris sensu aut stimulo*. El honor, un 'sentimiento' moral. Cf. Introducción, p. 48.

<sup>33</sup> *abiectas esse ueluti belluas ad pastum*. La comparación recuerda el comienzo del *Bellum Catilinae* de Salustio: *Omnis homines, qui sese student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne uitam silentio transeant ueluti pecora, quae natura prona atque uentri oboedientia finxit* «Conviene que todos los hombres que se afanan en destacar sobre los demás seres vivos procuren esforzarse al máximo para no pasar la vida en silencio como el ganado, que la naturaleza ha creado inclinado a la tierra y pendiente de la comida».

y a cualquier otro de los vicios más despreciables; de todos ellos hace alejarse a los hombres más cultivados la idea que poseen del honor<sup>34</sup>. Gracias a él surgen los generales valientes y prudentes, los buenos y valerosos soldados, los gobernantes de las ciudades, los hombres instruidos y sabios, toda la literatura, todas las artes y, en fin, toda manifestación de cultura en la vida humana.

A veces he oído a algunos decir que no reconocen ningún honor y que ignoran por completo qué puede ser, [11] pues consideran que no existe ningún otro salvo únicamente eso que por error se entiende vulgarmente<sup>35</sup>. Esta opinión es propia de un animal, de una bestia estúpida carente de todo sentido, no de una persona. ¿Qué nos demuestran esa prevención y ese miedo que todos tenemos a obrar mal sino que existe en nuestro espíritu un deseo tal de excelencia que nos impulsa a actuar correctamente y nos aleja de los vicios<sup>36</sup>? ¿Acaso los hombres, si de verdad lo son, no sienten la vergüenza, la infamia, la censura y las rehúyen y, por el contrario, no les mueve el reconocimiento, el honor y la buena estimación? ¿Tanto peso tendrá entre los hombres la ruindad y la estupidez como para despreciar voluntariamente las facultades espirituales que la naturaleza nos ha concedido para obrar rectamente<sup>37</sup> y preferir así rechazar ese poder de nuestra mente<sup>38</sup> con el pretexto más indigno?

Yo no sólo estoy seguro de que el deseo de honor ha sido grabado en nosotros por la propia naturaleza<sup>39</sup>, sino también de que nada mejor o más necesario que él nos ha sido concedido. Ciertamente nuestro espíritu posee de forma innata unas ciertas zonas donde residen la moderación y el respeto<sup>40</sup>, por virtud de los cuales instintivamente comprendemos que está mal ir por el camino equivocado o dejarse llevar por algún vicio y, del mismo modo, también

<sup>34</sup> *honoris habita ratio*. Cf. Introducción, p. 53.

<sup>35</sup> *Audiui ego aliquando nonnullos dicere, nullum se quidem honorem agnoscere, planeque quid esset is ignorare: quia nullum esse putarent, nisi quod vulgi errore id esset solum ita usurpatum*. Con estas palabras Fox nos indica que el concepto del honor que nos está definiendo era diferente al vulgarmente usado en su época y que algunas personas incluso negaban su existencia. Cf. Introducción, p. 44.

<sup>36</sup> *cupiditatem excellentiae quandam animis nostris inesse, que nos ad recte agendum instiget, a vitijs uero deterreat?* En esta parte del tratado Fox expone interesantes observaciones psicológicas sobre el honor. Cf. Introducción, p. 48.

<sup>37</sup> *uires animorum a natura prudenter ad recte agendum concessas*.

<sup>38</sup> *mentis uim abijcere*.

<sup>39</sup> *ipsam honoris cupiditatem insitam esse nobis a natura iudico*.

<sup>40</sup> *Sunt enim animis nostris moderationis ac uerecundiae partes quaedam ingenitae*. Posible referencia a la teoría platónica de las 'partes' del alma (*República* 580 d).

reclamamos de los demás, e incluso de nosotros mismos<sup>41</sup>, el reconocimiento por algo bien hecho o bien dicho. En este sentido hay que entender todas las reprimendas, castigos, críticas y advertencias que se hacen para evitar los vicios que el mal pone ante nuestros ojos. ¿Qué proponen aquellas arengas en la guerra de los grandes generales [12] para animar el valor de los soldados sino el honor que proporciona una hazaña y el oprobio que supone la cobardía? ¿Qué es lo que mueve a menudo a los estados a emprender esas guerras sino la preservación del honor<sup>42</sup>, a pesar de que las penalidades que les pueden acarrear son mayores que la propia pérdida del bien arrebatado por los enemigos? ¿Qué sentido tendría el que en los estados bien organizados se hayan establecido castigos y premios en forma de reconocimiento público si el ánimo de las personas estuviese suficientemente estimulado por sí mismo para practicar la virtud? Me faltaría tiempo si quisiera demostrar que toda la vida de los hombres está impulsada hacia el honor siguiendo una tendencia de la naturaleza<sup>43</sup>.

Como buena prueba de todo ello sirve el hecho de que no sólo nosotros —que, al estar dotados de razón, poseemos, como otras muchas representaciones de la mente divina, la idea del deseo de belleza y de honor<sup>44</sup>—, sino incluso muchos animales dotados de una inteligencia más aguda se comportan en gran medida movidos por el honor<sup>45</sup>. Así vemos que los caballos, al sentirse felicitados, saltan y retozan y, cuando son elegantemente engalanados con adornos relucientes y se ven animados por el griterío de la gente, levantan las crines y se vuelven más alegres. También cuentan que los elefantes en la India, para ser conducidos por sus dueños a cualquier lugar, son halagados por éstos ya que, al ser tratados con honor<sup>46</sup>, se muestran más mansos pero, si son despreciados, se enfurecen muchísimo. Del mismo modo los perros, ante el aplauso, la voz de ánimo o la complacencia de sus dueños, saltan de gozo

<sup>41</sup> *aliquam laudem ab alijs, uel a nobis ipsi quodammodo exigimus*. El honor, recompensa ante los demás y ante uno mismo.

<sup>42</sup> *Quid ad eadem bella suscipienda mouet saepe respublicas [...] quam honoris conseruatio?* La defensa del honor de la nación, causa justa para la guerra.

<sup>43</sup> *omnem hominum uitam naturae ui quadam accensam esse ad honorem*.

<sup>44</sup> *nos (qui ratione praediti, ut alia non pauca diuinae mentis simulacra, sic pulchritudinis & honoris cupiendi notionem habemus)*. Cf. Introducción, p. 54.

<sup>45</sup> *multa etiam bruta animalia, quae ingenio sunt acutiori, honore multum ducantur*. Cf. Introducción, p. 48.

<sup>46</sup> *habiti in honore*. De nuevo, Fox Morcillo emplea el mismo término para referirse al comportamiento de los elefantes. Plinio (*Naturalis historia* 8,1) ya mencionaba la *gloriae uoluptas* de dichos animales.

a la vista de ellos, los acarician con la cola y los siguen a todas partes. Los pavos reales también, al levantar [13] la cola, parece que quieren hacer ostentación de su hermosura y ser alabados; pero estas mismas aves, cuando miran las patas torcidas y torpes que poseen, de nuevo moderan sus ánimos<sup>47</sup>. Omíto otras muchas especies de animales domesticadas por la habilidad y la técnica del hombre, que notamos que sienten el ánimo de sus dueños, sus esfuerzos, el honor, el desprecio y la indignación. De todo esto se deduce lo que antes afirmábamos, que el honor tiene un gran poder entre los hombres por su propia naturaleza y que no ha sido creado por un perverso engreimiento del espíritu o por la opinión<sup>48</sup>. Y para no basarme sólo en argumentos de la razón, que tanta importancia debería tener entre esos detractores del honor —suponiendo que exista también en ellos algo de racionalidad—, utilizaré los testimonios de los mensajes divinos<sup>49</sup>, que con mayor claridad delatarán la indolencia e ignorancia de todos esos.

En primer lugar vemos que el mismo Dios se complace con el honor hasta el punto de no querer transferirlo a otros seres, como él mismo afirma: «No daré mi honor a otro»<sup>50</sup>. Incluso a menudo castiga a aquellos que no le rinden el culto debido, lo que podemos leer que sucedió a Herodes, rey de los palestinos<sup>51</sup>. ¿Qué significa el hecho de que Pedro, el primero de los apóstoles, mande que Dios sea tratado con honor en todo<sup>52</sup> y que Pablo diga que le debe-

<sup>47</sup> El pavo real con las plumas abiertas ha sido desde la literatura clásica símbolo de vanidad y soberbia. La creencia de que ese orgullo se torna en humildad al observar la fealdad de sus patas aparece en los bestiarios medievales, por ejemplo en el *Fisiólogo* atribuido a san Epifanio, y de ahí pasó a la literatura emblemática (F. Núñez de Cepeda, J. F. Villava, etc.). Rubén Darío lo recogió en forma de fábula en el poema «El zorzal y el pavo real».

<sup>48</sup> *honorem magnam uim apud homines a natura ipsa habere: non autem elatione animi praua, aut opinione confictum esse.*

<sup>49</sup> Fox emplea la expresión *oraculorum diuinorum testimonijs*.

<sup>50</sup> *Honorem meum alteri non dabo.* Variante del texto de Isaías 42,8: *Gloriam meam alteri non dabo.*

<sup>51</sup> *Idemque saepe eos punit, qui debitum sibi cultum non adhibeant: quod Herodi Palestinorum regi euenisse legimus.* Fox se refiere a Hechos 12,21-24: *Populus autem adclamabat dei uoces et non hominis confestim autem percussit eum angelus Domini eo quod non dedisset honorem Deo et consumptus a uermibus exspirauit.* («Y el pueblo gritaba «¡voz de Dios y no de hombre!»; al momento un ángel del Señor le hirió por no haber dado honor a Dios y expiró comido por los gusanos»).

<sup>52</sup> *Petrus, Deum in omnibus honore affici iubet.* La referencia no es muy clara. Quizás haga alusión a 2Pedro 3,18 (*Ipsi gloria et nunc et in diem aeternitatis*) o a 1Pedro 1,7 (*inueniatur in laudem et gloriam et honorem in reuelatione Iesu Christi*), 1Pedro 2,12 (*ex bonis operibus considerantes glorificent Deum in die uisitacionis*), etc.

mos tributar honor y gloria<sup>53</sup>? A eso David no duda en denominarlo sacrificio de alabanza<sup>54</sup>. También en otras ocasiones el propio honor es preferido a todos los demás bienes, como nos dice Salomón: «Es mejor [14] un buen nombre que muchas riquezas»<sup>55</sup>. Y en el Evangelio el mismo CRISTO nos ordena que nuestras acciones reluzcan ante los hombres para que, por medio de ellas, el padre celestial sea alabado cuando nosotros mismos, que nos esforzamos en seguirlo, seamos alabados y tratados con honor por los hombres<sup>56</sup>. Puesto que el honor de los hijos también afecta a los padres y nosotros somos hijos de Dios, como Él mismo afirma en numerosas ocasiones, podemos sin duda buscar el honor para que a través de nosotros el propio Dios sea glorificado.

Siendo así todo lo que hemos expuesto, falta que examinemos qué es el honor y hasta qué punto ha de ser deseado o en qué consiste, no sea que, al detenerse nuestro discurso demasiado en alabarlo, dé la impresión de que, en lugar de seguir a los filósofos como es mi propósito, actúo más como un orador. Ello se logrará sin dificultad si examinamos en primer lugar la naturaleza y el poder del honor a partir de su propia definición, su finalidad, su origen y demás aspectos relacionados con la virtud; después, si abordamos las restantes cuestiones que afectan a la forma de desearlo y conservarlo junto con la virtud. Pero tú, muy ilustre RODRIGO, te ruego que escuches atento nuestro discurso<sup>57</sup>, que hemos tomado no de oradores mediocres, sino de las mismas escuelas de los filósofos peripatéticos.

<sup>53</sup> *Paulus, eidem honorem ac gloriam tribuendam. 1Timoteo 17: regi autem saeculorum immortalis inuisibili soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum amen.*

<sup>54</sup> *David sacrificium laudis uocare non dubitat.* Fox se equivoca, no es David sino san Pablo, Hebreos 13:15: *per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo id est fructum laborum confitentium nomini eius* («Así que, ofrezcamos siempre a Dios, por medio de él, sacrificio de alabanza, es decir, fruto de labios que confiesan su nombre»). La confusión pudo provenir de algunos versículos de los Salmos con expresiones semejantes, por ejemplo 65, 1-2: *Victori canticum psalmi iubilate Deo omnis terra, cantate gloriam nomini eius date gloriam laudi eius* «Aclame al Señor vencedor la tierra entera, cantad la gloria de su nombre, dad gloria a su alabanza».

<sup>55</sup> *ut apud Solomonem: «Melius est nomen bonum quam diuitiae multae».* En esta ocasión Fox repite textualmente la cita bíblica de Proverbios 22,1. Es la única cita bíblica entrecomillada en el texto.

<sup>56</sup> *Et in Evangelio, CHRISTVS ipse sic iubet lucere coram hominibus facta nostra, ut per illa pater coelestis commendetur. Mateo 5,16: sic luceat lux uestra coram hominibus ut uideant uestra bona opera et glorificent Patrem uestrum qui in caelis est.*

<sup>57</sup> *attentus obsecro nostram disputationem audi.* Fox emplea de nuevo el término *disputatio* y hace una curiosa mención a la 'audición' y no a la lectura del texto.

## Capítulo 2

### Definición del honor, diferencia con la gloria, fundamento, finalidad y origen

En primer lugar busquemos una definición del honor para conocer su esencia, [15] pues conviene iniciar el tratado desde ese punto, como si se tratara de su fuente. La existencia de aquello que suele ser buscado por otras personas no necesita ninguna explicación, pues no hay nadie tan necio que no considere que existe algo por lo que los hombres son alabados y tenidos en estima. A eso cada uno en su propia lengua lo denomina con una palabra determinada y nosotros en la nuestra lo llamamos Honor<sup>58</sup>. A lo largo del libro emplearemos este nombre para denominar no sólo aquello que los hombres virtuosos proporcionan a otros sino también la forma completa de esa virtud, pues carecemos de una palabra específica para cada caso<sup>59</sup>.

Pues el discurso nos ha llevado ya a este punto, definimos el honor como un cierto testimonio de la virtud, esplendorosa por sí misma, producido por el juicio y el aprecio de los hombres de bien hacia alguna persona<sup>60</sup>. Así, cuando existe alguien dotado de una virtud tan grande y resplandeciente que lleva a los demás a admirarlo y a estimarlo, si la alabanza y el respeto de los otros le siguen como la sombra al cuerpo<sup>61</sup>, se dice que esa persona es ‘honrada’ y aquello que le otorgamos como confirmación de su virtud se denomina ‘honor’<sup>62</sup>. Por ello atribuimos una gran excelencia de virtud a aquella persona que va a ser digna de honor, y a aquellos que lo reconocen y lo aprecian, una atención profunda y nada carente de juicio; el motivo es que la virtud es, en

<sup>58</sup> *quod unusquisque uernacula lingua alio nomine, nos nostra Honorem appellamus.* Las palabras de Fox nos indican que, aunque la obra está escrita en latín y repleta de referencias clásicas, su intención es definir el concepto de ‘honor’ en la lengua española de su época.

<sup>59</sup> *quia nomine proprio caremus, in hoc libro non solum pro eo quod probi uiri alijs adhibeant, sed etiam pro tota uirtutis huius forma persaepe capiemus.* Cf. Introducción, p. 44.

<sup>60</sup> *Est igitur honor [...] testimonium quoddam uirtutis per seipsam splendentis, iudicio studioque bonorum de aliquo latum.* En esta definición del honor resuenan las palabras de Cicerón en *Brutus* 281: *cum honos sit praemium uirtutis iudicio studioque ciuium delatum ad aliquem, qui eum sententiis, qui suffragiis adeptus est, is mihi et honestus et honoratus uidetur.*

<sup>61</sup> *ueluti umbra corpus.* Imagen empleada por Cicerón y Séneca. Cf. Introducción, p. 13.

<sup>62</sup> *honoratus idem dicitur: atque id ipsum, quod ei quasi approbatio uirtutis defertur, honos appellatur.*

cierto modo, la causa eficiente del honor y, por otra parte, algo así como su forma y aquello que lo atrae hacia sí<sup>63</sup>. Efectivamente, si existiera un individuo cuya virtud fuera escasa o nula o estuviese totalmente ensombrecida, nunca buscaría aquello [16] de lo que está totalmente alejado, pues no hay nada peor que desear lo que no se puede conseguir.

Por otro lado, quien considere que debe estar satisfecho sólo con su propia virtud y no muestre ante los demás una imagen eminente de ella por cuya causa piense que ha de buscar honor, ciertamente se equivoca pues la virtud nunca puede estar oculta<sup>64</sup> ni puede ser verdadera virtud aquella cuyos actos no sean patentes. La virtud se manifiesta preferentemente en la acción externa y abierta que repercute en muchas personas, y no en la simulación o en la actividad oculta de la mente, que no beneficia a nadie sino a uno mismo. ¿Cómo se practicarían la amistad, la generosidad, la equidad, la justicia, la magnanimidad, la decencia, la modestia y demás virtudes que se realizan con el conjunto de la sociedad humana o afectan a ella en alguna parte, si sólo te preocuparas de ti mismo y no consideraras que la bondad de tu espíritu debe ser mostrada públicamente? ¿Preferirías no atender a tu patria si necesitara tu apoyo, a tus seres más próximos, a tus amigos y conciudadanos sólo para evitar cualquier honor, en vez de ayudarlos aunque por ello recibieras alguna alabanza? Ésta sin duda es la actitud propia de una persona recta y justa y aquélla la de alguien totalmente despreciable y estúpido que, o bien por odio no quiere ayudar a los demás como se cuenta del ateniense Timón<sup>65</sup>, o bien no se da cuenta de que su propia virtud beneficiará a los demás en ese momento. ¿Qué significa el hecho de que, cuando se oculta y se minusvalora la virtud, aquel mismo honor que tratas de evitar renace bajo la apariencia de modestia y te persigue aunque lo rehúyas<sup>66</sup>? Como indica el proverbio

<sup>63</sup> *alterum uelut efficiens honoris causa sit, alterum uero quasi forma, & id quod ad sese moueat.*

<sup>64</sup> *uirius nunquam latere [...] potest.* Séneca, *Ad Lucilium* 79,17: *Nulla uirtus latet.*

<sup>65</sup> Esta alusión a Timón proviene seguramente del diálogo de Luciano de Samosata *Timón el misántropo*, popularizado en el siglo XVI gracias en buena medida a la traducción al latín realizada por Erasmo, y que posteriormente también sería la fuente fundamental del drama *La vida de Timón de Atenas* de William Shakespeare.

<sup>66</sup> *ille ipse honor quem fugis, ex modestiae nomine nascitur, sequiturque fugientem?* Erasmo escribió algo muy parecido en el *colloquium* titulado *Philodoxus* (Basilea 1531, pp.874-875): *Si cupis gloriam uirtute partam, praecipua uirtus est, negligere gloriam: & summa laus est, non ambire laudem, quae magis sequitur fugientem* «Si deseas la gloria proveniente de la virtud, la principal virtud consiste en despreciar la gloria; y la alabanza más grande se halla en no ansiar la alabanza, que acompaña en especial al que la rehúye».

«la gloria del cocodrilo»<sup>67</sup>, [17] cuando una persona rehúye el honor a causa de la virtud cae sin embargo en él mientras huye, pues ese honor le llega de forma espontánea.

En consecuencia, grande es la fuerza de la virtud, pues no sólo proporciona honor a aquellos que lo desean moderadamente sino también a quienes lo evitan y desprecian. El César Diocleciano, tras abdicar del imperio, rechazaba cualquier honor a pesar de que todos se lo pedían y era grandemente alabado<sup>68</sup>. En cambio otros, mientras arden en grandes deseos de alcanzar una gloria desmesurada sin tener ningún mérito para ello, no consiguen lo que pretenden e incluso son dominados por un inmenso odio, como Heróstrato<sup>69</sup>, aquel individuo del que se cuenta que para dejar fama y celebridad a su nombre incendió el templo de Diana en Éfeso.

Una vez que hemos definido el honor en los términos antes expuestos, tal vez pueda parecer que va unido a la gloria, pero en realidad difiere mucho de ella, pues el concepto de gloria es más amplio y abarca cualquier forma de celebridad, mientras que el de honor es más restringido; además éste, a diferencia de la gloria, no busca su propia grandeza y difusión tanto como los méritos de la virtud. En efecto, lo que define a la gloria es que el nombre

<sup>67</sup> *Gloria crocodili*. Fox alude al proverbio *Gloria Crocodilus*, citado y explicado por Luis Vives en el número 40 de su obra *Satellitium animi, siue Symbola*, compuesta en 1524 y dedicada a la princesa María de Gales. El humanista valenciano se basó en las palabras de Salustio sobre Catón (*Bellum Catilinae* 54: *quo minus petebat gloriam, eo magis illum sequebatur*), en Cicerón (*Tusculanae* 1,91: *uirtutis, quam necessario gloria, etiam si tu id non agas, consequatur*) y en lo que nos cuenta Plinio de dicho animal (*Naturalis historia* 8,92: *terribilis haec contra fugaces belua est, fugax contra sequentes*). También en la literatura emblemática este curioso comportamiento del cocodrilo sirvió de ejemplo para describir la verdadera gloria. Cf. Achille Bocchi, *Symbolicarum quaestionum de uniuerso genere* (Bolonia, 1555), Symb. XCVII NON APPETI DEBERE GLORIAM, AT SEQUI VERAM. INVIDIA ENIM PESSIMA VNA HAC VINCITUR, que incluye en la *pictura* al propio Catón, y Juan de Horozco y Covarrubias, *Emblemas morales* (Segovia, 1589), Embl. XLVI GLORIA COCODRILUS.

<sup>68</sup> Fox recrea a su gusto el testimonio de Eutropio (9, 27-28) sobre la abdicación de Diocleciano y la anécdota transmitida por Aurelio Víctor (*Epitome de Caesaribus* 39, 5-6) sobre su rechazo a la oferta de retomar el poder *tamquam pestem aliquam detestans*.

<sup>69</sup> Personaje histórico-legendario que, según cuenta la tradición, incendió el templo de Artemisa en Éfeso para lograr fama inmortal. Los habitantes de esa ciudad lo condenaron a muerte y prohibieron pronunciar su nombre, pero más tarde este fue difundido por Teopompo. La leyenda se hizo muy popular y se halla en diversas fuentes: Plutarco (*Alejandro*, 3) afirma que el incendio ocurrió la misma noche en que nació Alejandro. Valerio Máximo (8,14, ext.5) y Aulo Gelio (2.6.18) la mencionan sin citar el nombre del protagonista, a diferencia de Solino (*De mirabilibus mundi* 40,3); en cambio, Plinio (*Naturalis historia* 36, 95-97) se limita a destacar el valor arquitectónico del templo sin hacer alusión al incendio.

de alguien sea ensalzado lo más posible entre el mayor número de personas, se difunda muy ampliamente y llegue a ser ilustre y muy distinguido. Por el contrario el honor, satisfecho con la simple aprobación de las personas de bien, que pueden ser quizás sólo unas pocas, no busca ninguna magnificencia ni la fama ni pretende ser ensalzado con grandes alabanzas. Además la gloria pertenece no sólo a las personas vivas sino también a las ya fallecidas; [18] en cambio el honor afecta sólo a los vivos pues, si se otorga a alguien gracias a su virtud y ésta ya no existe en un difunto aunque en otro tiempo sí hubiese existido —pues, al desaparecer la acción de la virtud también cesa su alabanza—, el honor sólo recae en las personas con vida.

Por otro lado, para alcanzar la gloria no basta, como para el honor, tener una buena opinión de alguien, sino que ha de ir también acompañada de magnificencia y distinción; en efecto, el honor recae en muchos individuos, incluso en todas las personas de bien, pero la gloria sólo en unos pocos y muy distinguidos. De ahí que la fama, el esplendor, la celebridad, el boato y la magnificencia sean compañeros de la gloria, mientras que al honor sólo lo acompañan la aprobación y el reconocimiento realizados únicamente por el juicio de la recta razón<sup>70</sup>. Por ese motivo Varrón considera que el término ‘honor’ procede de ‘carga honesta’<sup>71</sup>, pues todo aquel que lo recibe se impone a sí mismo una especie de carga de honestidad que ha de cuidar.

En consecuencia, es evidente que el fundamento del honor y, por así decirlo, su materia es la misma virtud, resplandeciente por su propio brillo<sup>72</sup>. En cambio, cuando un nombre es famoso, el fundamento no siempre es la virtud pues a menudo sucede por motivos contrarios a ella, lo que nunca ocurre con el honor. Sin duda son célebres los nombres de Heróstrato, de Juliano<sup>73</sup>, de Nerón y de otros hombres afamados, pero ciertamente no por su virtud o su recto proceder. Por consiguiente, el concepto de celebridad abarca cualquier tipo de difusión de la fama, haya surgido ésta por motivos honestos o reprobables; por el contrario, hemos dejado claro que el honor sólo proviene de la

<sup>70</sup> *sola rationis rectae iudicio facta approbatio, & praedicatio*. Cf. Introducción, p. 50.

<sup>71</sup> *Varroni honos ab onere honesto dictus putatur: quod, qui honoratus sit, ueluti quoddam sibi honestatis onus quod tueatur, imponat*. Fox cita de memoria a Varrón (*De lingua latina* 5, 73): *Honos ab onere itaque honestum* (en algunos manuscritos *ab honesto onere*) *dicitur quod oneratum, et dictum: Onus est honos qui sustinet rem publicam*.

<sup>72</sup> *honoris ipsum subiectum, & quasi materiam uirtutem esse ipsam, splendore suo elucentem*.

<sup>73</sup> A diferencia de Heróstrato o de Nerón, la ‘mala fama’ del emperador Juliano proviene solamente de su política de oposición al cristianismo y de su defensa de la religión pagana, por la que recibió el apodo de ‘el Apóstata’.

virtud. [19] Por eso la recta razón reconoce la causa del honor tanto como la de la propia virtud<sup>74</sup>.

Si la virtud, al igual que todos los demás conceptos de nuestra razón, tiene un fin determinado al que tiende, debemos considerar que el honor, que va unido a ella, también está dirigido a algún fin. No tendría sentido emprender tantos trabajos o soportar con serenidad tan grandes desventuras a causa del honor si en la búsqueda del mismo no existiese algún bien que pudiera atraer con fuerza hacia él al espíritu humano. ¿Qué mejor fin o más apropiado para el honor podría existir sino el mismo que para la virtud, con la que está estrechamente unido? Así pues, debemos determinar un mismo fin para ambos porque, si toda virtud tiende al bien supremo, también el honor, que es su compañero, ha de tener esa misma meta. Por consiguiente, si alguien quiere que su nombre sea distinguido, recordado y alabado entre los demás, la causa no será la virtud, pues debe quererlo precisamente para dar brillo a la propia virtud; ni el honor, que estimará mejor por otros motivos, sino el bien supremo, al que referimos todas las acciones de la virtud tanto como el mismo honor, compañero de ellas.

Lo diré de un modo más claro para que se comprenda con total facilidad. San Pablo deseaba el honor y no quería que disminuyera ni que nadie se lo arrebatara<sup>75</sup>, no a causa del honor en sí sino para que, si era más honrado por los demás, Dios, creador del bien supremo, lograra también mayor honor entre nosotros [20] al ser venerado por el mejor y más honorable de los hombres. Por eso Cristo en el texto de Mateo manda que nuestras acciones reluzcan ante los demás para que el mismo padre celestial sea alabado en nosotros<sup>76</sup>. En efecto Dios se complace grandemente con nuestro honor y de él extrae un gran fruto pues nuestra piedad hacia él es centro de atracción para todos, en la misma medida en que es amado y venerado por las mejores personas. Y al igual que un hijo sabio es motivo de gloria para su padre, como afirma Salomón<sup>77</sup>, pues todo lo que hay de bueno en un hijo pertenece

<sup>74</sup> *honoris causa non minus a recta ratione noscatur, quam uirtutis etiam ipsius.*

<sup>75</sup> Fox Morcillo probablemente se refiere a las palabras de San Pablo, al que califica de *optimo atque honoratissimo uiro*, en 1Corintios 9,15: *est enim mihi magis mori quam ut gloriam meam quis euacuet* «prefiero morir antes que alguien me prive de mi gloria».

<sup>76</sup> *Christus apud Matthaeum sic facta nostra lucere coram hominibus iubet, ut in nobis pater ipse coelestis laudetur* Fox cita de memoria el texto bíblico: Mateo 5,16: *sic luceat lux uestra coram hominibus ut uideant uestra bona opera et glorificent Patrem uestrum qui in caelis est.*

<sup>77</sup> *Et ut parenti, quemadmodum ait Solomon, gloriae est filius sapiens.* Salomón, o Solomon, no habla de gloria sino de alegría en Proverbios 10,1: *Parabola Salomonis filius sapiens laetificat patrem filius uero stultus maestitia est matris suae.*

igualmente a los padres, así también el honor de cualquier persona pertenece necesariamente a Dios, que es el padre de todos nosotros, como él mismo declara. Por todo ello debemos buscar el honor por causa de Dios, no de nosotros que, como dice Platón, no somos sino su rebaño<sup>78</sup> y él es el fin último del honor.

Algunas personas no están de acuerdo con quienes piensan que el honor debe ser buscado únicamente por sí mismo basándose en que la mayoría de la gente subordina a él gran cantidad de bienes hasta el punto de a menudo dar la vida por él sin temor y voluntariamente. Por muchas razones se comprueba que esta opinión es errónea<sup>79</sup>. Nosotros, aunque no discutiríamos que el propio honor, al ser un bien, ha de ser buscado por sí mismo, pues sabemos que todo bien así ha de serlo, negaríamos en cambio que deba ser deseado sólo por sí mismo<sup>80</sup>.

En primer lugar porque todo aquello que es buscado por sí mismo es preciso situarlo dentro de nosotros, pues en vano lo buscaríamos si no [21] pudiera estar en nuestro interior; pero el honor no está tanto en nosotros como también en la persona que lo proporciona, por lo que no debe ser deseado solamente por sí mismo. Ya hemos hablado anteriormente de que el honor no reside sólo en nosotros, y esa misma cuestión también es abordada con amplitud más adelante, cuando examinemos en qué consiste<sup>81</sup>. Por otro lado, si todo aquello que es buscado únicamente por sí mismo es el último y supremo bien —pues todo lo que se desea es porque es bueno y lo que se desea extremadamente debe ser necesariamente el bien supremo—, deberíamos deducir que el honor, al ser buscado por sí mismo, es el sumo bien, aunque éste consiste en algo diferente, como ya he expuesto en otra obra<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> *Político* 271 c-e. Platón describe en este pasaje la primitiva existencia humana en la edad de Cronos como la de un rebaño del que cuidaba la divinidad (θεὸς ἔνεμεν αὐτοὺς αὐτὸς ἐπιστατών). Llama la atención que Fox, tras esta serie de citas bíblicas, no mencione el símil del buen pastor y su rebaño, que Jesucristo emplea en dos lugares del Nuevo Testamento (*Juan* 10, 11-16; *Lucas* 15, 3-7) y sí recurra a Platón.

<sup>79</sup> *Quorum profecto sententia falsa esse, multis nominibus deprehenditur*. Error sintáctico (nominativo por acusativo en una oración de infinitivo).

<sup>80</sup> Aristóteles (*Ética a Nicómaco* 1097 b) distingue entre los bienes que se buscan por ellos y por la felicidad que producen, como el honor o el placer, y los que únicamente se desean por sí mismos, como la propia felicidad.

<sup>81</sup> Fox se refiere al capítulo 5.

<sup>82</sup> Seguramente alude a su tratado *Ethices Philosophiae Compendium, ex Platone, Aristotele aliisque optimis quibusque auctoribus collectum* (Basilea, 1554), cuyos capítulos II y III del primer libro están dedicados al estudio de esa cuestión.

De todo ello se deduce que el honor no debe ser deseado únicamente por sí mismo, dado que todos quieren tenerlo para aparecer como poseedores de algún bien reconocido como tal por las personas virtuosas y por eso prefieren ser honrados por los mejores y no por otros<sup>83</sup>. Además, todo lo que es buscado por nosotros por sí mismo es preciso que pueda ser conseguido por nuestra voluntad, pues en vano desearía alguien aquello que no pudiera conseguir; pero el honor no depende sólo de nuestra voluntad, sino de la de aquellos que nos lo tributan según nuestros méritos; por consiguiente, no debe ser deseado solamente por sí mismo.

Y, por último, dado que nuestro espíritu debería estar satisfecho al conseguir aquello que busca por sí mismo, pues eso le basta y no necesita buscar nada además, queda claro que el honor, con el que el espíritu humano nunca se siente saciado [22], ha de ser deseado no por sí mismo sino por algo diferente. Así lo demuestran nuestras preocupaciones y desvelos, que no vemos disminuir al alcanzarse los honores sino que incluso aumentan con tal de conservarlos; asimismo, el sufrimiento físico y espiritual que soportamos para cumplir con los deberes de la virtud que son dignos de honor; por último la inquietud de la mente humana que, aunque haya alcanzado el honor, sigue buscando algo distinto porque ve que así no puede estar satisfecha ni completa, pues los bienes humanos llenan nuestra mente y no son perecederos, pero el honor, especialmente ese que suelen usar los hombres en estas tierras, los enemigos envidiosos podrían arrebatarlo, envolverlo en el olvido y el silencio, tributarlo inmerecidamente a otros o atribuírselo a personas totalmente indignas de él.

Por todos estos motivos queda bien claro que el honor de ningún modo ha de ser deseado por sí mismo y que se equivocan totalmente aquellos que colocan en él el sumo bien, pues nuestra felicidad es algo mucho más grande y no debe basarse en algo así, como hemos demostrado extensamente en otro lugar<sup>84</sup>.

En consecuencia, aunque el honor, como acabamos de afirmar, no debe ser buscado por sí mismo, sin embargo no parece que surja de la opinión popular ni de la vana jactancia humana, sino que es algo innato en nosotros por la propia naturaleza. Quien comprenda que hemos sido creados de tal modo

<sup>83</sup> Fox sigue el mismo argumento que Aristóteles (*Ética a Nicómaco* 1095 b) para demostrar la primacía de la virtud, ἀρετή, sobre el honor, τιμῆ.

<sup>84</sup> De nuevo (cf. nota 82), Fox hace referencia a su *Ethices Philosophiae Compendium*, en especial a los capítulos III, V y VI del primer libro que examinan la cuestión de la verdadera felicidad.

que rechazamos el mal y buscamos el bien y la belleza por una tendencia natural comprenderá inmediatamente cuál es el origen del honor y por qué [23] todos lo buscan y rechazan el mal siguiendo la naturaleza<sup>85</sup>. Y puesto que, como afirma Platón, la potencia del alma está dividida en tres partes: una denominada razón, otra ira y la tercera deseo; y que la actividad de la mente es propia de la primera, la grandeza y elevación del espíritu de la segunda y de la tercera los deseos más placenteros, parece evidente que el origen del honor está en la segunda de las tres. En efecto, junto al deseo de honor va unida una honesta elevación del alma que busca ardientemente la virtud a la vista del esplendor que ésta muestra. Esa tendencia del espíritu, como afirma Platón, surge de la parte irascible del alma humana pues ésta, incitada por la avidez de excelencia, es atraída por la honestidad y rechaza la maldad<sup>86</sup>. Por eso vemos que los hombres magnánimos se guían en gran medida por el honor y, en cambio, a los abyectos e indolentes no les importa en absoluto pues el sentido del honor sólo puede hallarse en seres magnánimos. En definitiva, al igual que otros muchos valores van unidos a la magnanimidad, así también el honor, por tener su origen en ella, no sólo aporta un cierto brillo a los deberes de la vida sino que también constituye el mayor estímulo para la virtud<sup>87</sup>. Pero de esta cuestión ya hemos hablado suficientemente en este capítulo.

<sup>85</sup> *ab ipsa natura nobiscum ingenitus uidetur. Qui enim ita nos esse natos animaduertat, ut turpia naturae ui horreamus, honesta & decora sequamur: intelliget profecto, quae honoris origo sit, & ut omnes natura duce illum appetant, turpitudinem fugiant. Cf. Introducción, p. 48.*

<sup>86</sup> *Et cum, Platone auctore, uis animi tripertita sit: una quae ratio nominatur: altera, quae iracundia: tertia, quae cupiditas; primaeque sit propria mentis agitatio, secundae animi elatio & magnitudo, tertiae leniores appetitiones: eadem sane illa secunda honoris esse radix uidetur. Nam cum appetitione honoris coniuncta est honesta quaedam animi elatio, quae ad uirtutem proposito eius splendore accenditur: eademque, ut Plato inquit, ex iracundia humani animi parte proficiscitur, eo quod ipse excellentiae auiditate incitatus, ducitur honestate, offenditur turpitudine. Para explicar el origen del honor, Fox recurre a las ideas de Platón (*República* 439-441 y 581 b; *Fedro* 250 a-d; *Symposion* 210-211) y a su traducción por parte de Cicerón. Cf. Introducción, pp. 52 ss.*

<sup>87</sup> *eiusdem sensus nisi in magnanimos cadere nunquam potest. Ergo ut magnanimitati partes aliae non paucae coniunguntur: ita honor etiam, quoniam ab illa natus non modo decorem quendam officijs uitae addit, sed etiam incitamento uirtuti est maximo. Sin citarlo, Fox sigue las ideas de Aristóteles acerca de la magnanimidad y su relación con el honor (*Ética a Nicómaco* 1123 b-1124 a), sobre las que incidirá más adelante.*

### Capítulo 3

#### Sobre el verdadero y el falso honor<sup>88</sup>, la diferencia entre ambos y la relación del uno con la virtud y del otro con el vicio

Examinemos ahora cuál es el verdadero honor y cuál el falso, ya que en este punto es muy grande [24] el error de la gente pues muchos, en lugar de la auténtica virtud, andan tras una imagen oscurecida de ella y tras el vicio, encubierto con la apariencia de virtud<sup>89</sup>. La existencia de una determinada virtud a la hora de desear honor unida a la moderación, aunque podríamos probarla sobradamente con los testimonios de los peripatéticos<sup>90</sup>, la misma razón nos la demuestra pues observamos que a menudo deseamos el honor junto con la virtud y que no podemos despreciarlo sin incurrir en un vicio.

Se entenderá mejor a partir de los defectos opuestos: el ambicioso es criticado por perseguir el honor, las dignidades y los cargos públicos con más avidez de la conveniente, tratar de estar siempre delante de los demás en todo y no desaprovechar ninguna ocasión para alcanzar o mantener la gloria. En el otro extremo el pusilánime, al que Aristóteles denomina ἀφιλότιμον por no disponer de otro nombre para él, es censurado precisamente porque no quiere recibir honor como recompensa por alguna buena acción y se muestra insensible a la injusticia incluso cuando su ignominia es perjudicial para otras personas. De ello resulta que, si censuramos ambos comportamientos por viciosos, debemos definir un término medio que se aleje de ambos excesos y que alcance la virtud en los dos sentidos; éste, como carece de un nombre específico, utilizando una perífrasis debería denominarse ‘moderado deseo de honor’. Y, puesto que ha de estar sometido al recto juicio de la razón como una regla y conformarse siguiendo su norma, se basará en un perfecto conoci-

<sup>88</sup> El comienzo del título del capítulo *DE VERO, FALSOQUE HONORE* recuerda el de la célebre obra de Lorenzo Valla *De vero falsoque bono*, que Fox Morcillo sin duda conocía y de la que podemos hallar algunas referencias en este tratado.

<sup>89</sup> *adumbratam eius imaginem, ac uitium uirtutis specie obiectum consecantur*. Las palabras con las que Fox Morcillo describe la falsa virtud están basadas claramente en la definición que hizo Cicerón de la falsa gloria en *Tusculanae* 3,3: *consecaturque nullam eminentem effigiem uirtutis, sed adumbratam imaginem gloriae*.

<sup>90</sup> En los siguientes razonamientos para definir el verdadero honor Fox Morcillo sigue fielmente a Aristóteles (*Ética a Nicómaco* 1107 a-b y 1125 b), que aplica la idea del término medio, μεσότης, al deseo de honor y afirma que el φιλότιμος, el ambicioso, peca por exceso y el ἀφιλότιμος, su polo opuesto, lo hace por defecto. El término medio donde reside la virtud de desear moderadamente el honor es ἀνώνυμος, carece de nombre.

miento del lugar, del tiempo, de la persona y demás circunstancias [25] en las que pueda observarse un término medio.

En efecto, quien posea esa virtud sabrá dónde y cuándo buscar el honor, si es conveniente o no y si puede aparecer ante los demás como arrogante; y también hasta qué punto puede desear alcanzarlo para no dejarse arrastrar en exceso hacia la ambición si lo pretende en demasía, o bien para no rebajarse hacia el otro vicio contrario si lo desea poco. Imaginémos a un soldado que por una acción heroica en la guerra es promovido por el Emperador a algún cargo o es distinguido con alguna dignidad; sería ambicioso si deseara un honor mayor que el que su hazaña merece o que el apropiado para su persona, como pedir el mando supremo; o si lo hiciera en un momento inoportuno como cuando el resultado de la batalla es aún incierto; o bien, si pretendiera igualarse a los que le superan en dignidad o tener pleno dominio sobre los de inferior o incluso igual dignidad que él. Por el contrario, podría ser considerado abyecto y, por así decirlo, inambicioso<sup>91</sup> si, después de haber realizado una buena acción, no se considerara digno de ningún honor aunque éste fuera de mediana importancia, o no estuviese motivado por ningún deseo de alabanza y le diera igual que le consideraran merecedor de honor o de desprecio. De estos dos el primero es un ejemplo de suma arrogancia, enemiga acérrima de la modestia, y el segundo lo es de estupidez e ignorancia, defectos ambos no menos contrarios a la virtud.

De ello se deduce que el término medio del deseo de honor es honesto y que está alejado de los vicios extremos; según las circunstancias, éste puede aumentar o disminuir del mismo modo que [26] también sus vicios contrarios o exceden la medida de la razón o ni siquiera la alcanzan. Y puesto que existen tanto el exceso como el defecto, entre ambos debe haber necesariamente un término medio que, unas veces por mayor y otras por menor medida, tienda hacia un deseo de honor más grande o se aleje de él<sup>92</sup>. Por ello resulta evidente que es moralmente bueno el deseo de honor que está situado en ese término medio de la razón y rechazable el que se inclina hacia uno de los dos extremos, en especial a la ambición, pues en la abyección no existe ningún honor, ni siquiera moderado. Y a pesar de que a menudo el ambicioso es considerado magnánimo y es alabado, o que, al contrario, el pusilánime aparece como moderado; y aunque esto sucede porque, al ocultarse el verdadero sentido del término medio, los vicios toman a menudo su aspecto y parecen

<sup>91</sup> *inambitiosus, ut sic dicam.*

<sup>92</sup> Fox repite los mismos argumentos que Aristóteles (*Ética a Nicómaco* 1109 a-b).

virtudes, no obstante nuestra mente ha de estar siempre dirigida al perfecto juicio de la razón para que, despreciando la consideración del vulgo, reconozcamos correctamente la maldad de los dos extremos y alcancemos el punto medio de la razón. Éste relucirá por sí mismo si las acciones son aprobadas por el juicio de la mente a partir de la comparación entre los dos extremos.

Afirmamos que el honor debe ser buscado porque es un bien y todo bien se busca por su propia naturaleza<sup>93</sup>, del mismo modo que el mal por el contrario es evitado; y si el bien perfecciona todo aquello en lo que se halla<sup>94</sup> es porque destruye toda mancha y resto de maldad y añade a nuestra mente una cierta belleza semejante a la belleza de la mente divina, como dice Platón<sup>95</sup>; esta belleza espiritual, del mismo modo que la hermosura [27] surge de una adecuada y agradable constitución de las partes del cuerpo, nace de la moderación y de la integridad del espíritu. Por consiguiente, declaramos que el fundamento del honor es esa imagen resplandeciente de la virtud<sup>96</sup> y, puesto que de dicha virtud es testigo la alabanza y la aprobación de las personas de bien, concluimos que el honor es un bien.

Pero en este punto podríamos preguntarnos a qué clase de bienes pertenece el honor, una vez que lo hemos reconocido como tal. Puesto que son tres los tipos de bienes, el honesto, el agradable y el útil<sup>97</sup>, el honor parece que guarda relación con los tres. Es honesto porque va unido a la virtud y es buscado por sí mismo; es agradable, como afirma Aristóteles<sup>98</sup>, porque no puede existir mayor placer que el que se siente por la posesión de algún bien por cuya causa somos alabados; finalmente, es útil porque, al ser una especie

<sup>93</sup> *Ética a Nicómaco* 1096 b.

<sup>94</sup> La misma afirmación, pero referida a la virtud, expresa Aristóteles (*Ética a Nicómaco* 1106 a).

<sup>95</sup> *siquidem id perficit, cui est insitum, eo quod turpitudinis notam ac labem deleat, mentique pulchritudinem quandam diuinae mentis, ut Plato inquit, pulchritudini similem addat.* Cf. Introducción, pp. 54 ss.

<sup>96</sup> *elucetem uirtutis speciem honoris esse subiectum.*

<sup>97</sup> *honestum, iucundum, & utile.* Aristóteles estableció en la *Ética a Nicómaco* dos clasificaciones muy semejantes; una (1104 b), entre las cosas preferibles (τὰς αἰρέσεις): καλοῦ, συμφέροντος, ἡδέος; la otra (1155 b), entre las cosas dignas de ser amadas (τὸ φιλητόν): ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρησιμὸν. Santo Tomás, en el primer caso, aplicó la clasificación a todos los bienes (*Summa Theologiae* I, q.5, art.6: *Utrum conuenienter diuidatur bonum per honestum, utile et delectabile*) y, más adelante, cuando definió los tres tipos de *amicitia*, también tradujo ἀγαθὸν por *honestum* (II, q.23 art.1: *Praeterea, amicitiae tres sunt species, secundum philosophum, in VIII Ethic., scilicet amicitia delectabilis, utilis et honesti*); de ahí provienen todas las posteriores clasificaciones del amor en 'deleitabile, útil y honesto', tan comunes en los tratados de amor renacentistas.

<sup>98</sup> *Retórica* 1371 a.

de testigo de la virtud, nos proporciona un gran bienestar, por no añadir que respetar el honor es totalmente necesario para el decoro de la persona y de la dignidad.

De ahí surge ahora la duda de por qué apreciamos tanto el honor que lo elevamos como forma del bien por encima de todas las demás y decimos que es honesto, útil y agradable a pesar de que existen otros muchos bienes bastante más valorados. Puesto que los bienes pueden ser corporales, espirituales y de fortuna (Figura 11)<sup>99</sup> y de esos tres los espirituales son auténticos y los otros sólo aparentes, el honor, que se halla en los bienes externos y más alejados de nosotros, ocuparía un ínfimo lugar, pues debemos preferir los bienes que nos son más próximos a todos los demás, como [28] los espirituales a los corporales y éstos a su vez a los de fortuna.

Pero no es exactamente como se piensa, pues el honor es, por un lado, un bien exterior y, no obstante, ha de ser antepuesto a todos los demás. En efecto, buscamos riquezas para utilizarlas, amigos para disfrutar con ellos, hijos para cumplir con la posteridad, fuerza, vigor, belleza, salud y otros bienes corporales para vivir mejor; y queremos tener súbditos, cargos, dignidades, nobleza y otros bienes semejantes por el propio honor que conllevan. De ello se deduce que, pues todos los bienes corporales y de fortuna son deseados por ser necesarios para su uso en la vida o por el propio honor, éste ha de ser antepuesto a todos.

Y no pretendo ahora sostener lo que antes he refutado, a saber, que el honor deba ser buscado sólo por sí mismo como el fin último, sino que estoy comparándolo con los demás bienes externos y, puesto que se dice que ha de ser deseado por sí mismo, es razonable preferirlo a todos ellos. Esto no impide que sea calificado como un bien último, no por referencia a alguno posterior, sino comparándolo con otro anterior. En efecto, si los bienes, en su mayoría, son deseados por el honor que conllevan, como si él fuera la meta perseguida, se deduce que este ha de ser antepuesto a aquellos, en especial cuando esos bienes suelen adquirirse por la fortuna o por algún hecho fortuito y recaen tanto en buenas como en malas personas; por el contrario el honor nace únicamente de la virtud y pertenece sólo a los hombres de bien y honestos.

Volviendo al plan de nuestra exposición, el deseo moderado de honor, [29] al ser una parte de la virtud, hemos de relacionarlo con la magnanimi-

<sup>99</sup> *alia cum sint corporis, animi alia, aliaque fortunae*. La división aristotélica (*Ética a Nicómaco* 1098 b) se establece entre bienes exteriores (τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων), espirituales y corporales. También Platón (*Leyes* 743 e) menciona esa triple clasificación.

dad como el género de virtud al que pertenece pues, como afirma Aristóteles, la grandeza de espíritu se manifiesta en los grandes honores<sup>100</sup>; del mismo modo, va unido a la moderación porque proporciona al deseo un sentido de la medida; y también se sirve del consejo de la prudencia, en la medida en que fija los puntos del término medio según su norma y determina qué es lo conveniente para cada persona en cada tiempo y lugar. Como no es posible establecer una ley que sirva para todas las diversas circunstancias, hemos de pedir consejo a la prudencia para que, al igual que hace con las demás virtudes, halle la medida justa.

Para demostrarlo se podrían aportar muchos ejemplos de personajes diferentes que, aunque fueron muy ávidos de honor -como lo son todos los hombres por naturaleza-, son alabados por haberse atendido a la medida de la razón, o bien son censurados por haberla excedido. Así, cuando C. César, según cuentan<sup>101</sup>, lloró al contemplar en Gades una estatua de Alejandro de Macedonia porque él, con más años que aquél, apenas había realizado hasta entonces algo digno de alabanza ¿acaso no fue ante todo un arrogante y un insolente por querer alcanzar su celebridad en vez de imitar su virtud, suponiendo que alguna tuviera<sup>102</sup>? Y no menos ambicioso fue el mismo Alejandro que lloró amargamente porque Demócrito había dicho que existían muchos mundos y él apenas era el señor de uno sólo de tantos<sup>103</sup>. Y yo pregunto: ¿qué relación con la virtud tuvo ese deseo de dominio tan ávido e insaciable [30] que debió enardecer a aquellos grandes hombres? ¿Acaso si se hubiera apoderado de todo el orbe y de los mundos infinitos de los que hablaba Demócrito hubiese sido mejor por ello o más digno de verdadero honor? Éste no se muestra en

<sup>100</sup> *Ética a Nicómaco* 1107 b. Aristóteles habla de dos tipos de τιμή, una pequeña y otra grande, con la que guarda relación la magnanimidad: περι τιμὴν οὔσαν μεγάλην.

<sup>101</sup> Célebre anécdota transmitida por Suetonio (*Diuus Iulius* 7: ubi [...] Gadisque uenisset, animaduversa apud Herculis templum Magni Alexandri imagine ingemuit et quasi pertaesus ignauiam suam, quod nihil dum a se memorabile actum esset in aetate, qua iam Alexander orbem terrarum subegisset) y por Plutarco (*Moralia. Regum et imperatorum apophthegmata* 206 b). Erasmo (*Apophthegmata* 4, C. Iulius Caesar, 4) la cita como ejemplo de ambición y la comenta con estas palabras: *Utinam hoc ingenium ad moderati potius quam ad maximi principis aemulationem properasset* «Ojalá ese espíritu hubiese estado dispuesto a emular a un gobernante moderado, y no al más grande».

<sup>102</sup> Fox critica la ejemplaridad moral de Alejandro Magno, como hará a continuación y más adelante en el capítulo 6.

<sup>103</sup> Plutarco, *Moralia* (*De tranquillitate animi* 466 d) y Valerio Máximo 8,14,2: *Nam Alexandri pectus insatiabile laudis, qui Anaxarcho comiti suo ex auctoritate Democriti praeceptoris innumerabiles mundos esse referenti «heu me» inquit «miserum, quod ne uno quidem adhuc sum potitus!»*.

esa altivez del espíritu sino en la misma luz de la virtud. Temístocles no conseguía dormir por la noche pensando en los trofeos de Milcíades<sup>104</sup>, pero no se preocupaba de ser mejor que él, llevado por una vana y fatua jactancia.

En consecuencia, nunca debe ser verdadero el deseo de honor que demostraron esos personajes; no caigamos en el vicio de la ambición cuando creemos que deseamos guardar la magnanimidad y la dignidad. Pero tampoco debemos alabar a Diógenes el cínico o a cualquier filósofo estoico de los que desprecian el honor como si se mostraran moderados por huir de la ambición, pues la verdadera moderación no consiste en desear que la virtud esté oculta o en ignorar su poder. El primero es un ejemplo de abyección, que podemos denominar pusilanimidad empleando un término menos latino pero más generalizado<sup>105</sup>; el segundo, de estupidez o de suma ignorancia. Por eso conviene alabar e incluso imitar a quienes, al buscar los honores de una forma moderada, no han querido ser tratados con desprecio o subestimados, pues esa falta de medida, al igual que es el origen de rivalidad, odio, envidia, lucha, división y otros males semejantes, así también va en contra del decoro de la persona y de la dignidad.

Además, no sólo las leyes humanas sino también las Divinas prescriben que sean tratados con honor los hombres eminentes, [31] los magistrados y todas las personas de bien para que no disminuya la dignidad de la virtud o de la potestad junto con la ignominia de la persona. Salomón, al buscar ese honor, desea que Dios no le conceda ni riquezas ni pobreza porque con aquéllas el espíritu humano se vuelve excesivamente insolente y con ésta es tenido por ruin y despreciable<sup>106</sup>. El apóstol Pablo también quiso que este tipo

<sup>104</sup> Esta famosa anécdota está recogida en diversas fuentes: Cicerón, *Tusculanae* 4,44 (*Noctu ambulabat in publico Themistocles, quod somnum capere non posset, quaerentibusque respondebat Miltiadis tropaeis se e somno suscitari*), Valerio Máximo 8,14,1 (*Themistoclis ardorem esset aemulatus, quem ferunt stimulis uirtutis agitated et ob id noctes inquietas exigentem quaerentibus quid ita eo tempore in publico uersaretur respondisse: «quia me tropaea Miltiadis de somno excitant»*) y Plutarco, *Temístocles* 3; *Moralia* 84C, 92C, 184F y 800B.

<sup>105</sup> *abiectionis* (*quam minus Latino, sed usitato tamen uocabulo, pusillanimitatem uocare possumus*). Ejemplo de que Fox Morcillo se mueve en dos niveles lingüísticos diferentes: el latino clásico y el castellano de uso. Tanto *abiectionis* como *pusillanimitas* eran términos casi desconocidos en latín clásico. ¿Nos quiere decir que en su época se utilizaba más en castellano ‘pusilanimidad’ que ‘abyección’, o se refería al uso de los términos latinos correspondientes?

<sup>106</sup> *Talem honorem expetens Solomon, nec diuitias, nec paupertatem a Deo sibi tribui optat*. Fox relaciona las palabras de Salomón con el deseo de honor, ausente en el texto bíblico: *Proverbios* 30,8-9: *mendicitatem et diuitias ne dederis mihi tribue tantum uictui meo necessaria ne forte saturatus inliciar ad negandum et dicam quis est Dominus et egestate com-*

de honor motivara a Timoteo cuando le ordenó que mirara por su dignidad para no servir de burla a los demás<sup>107</sup>. Cuentan que Cneo Pompeyo, al marchar a África para luchar contra Domicio y tras haberle vencido en combate, fue aclamado emperador con gran alborozo por sus soldados pero él rechazó tal honor porque decía que no lo merecía estando aún en pie la empalizada de los enemigos<sup>108</sup>; sin duda deseaba la virtud como verdadera causa del honor y no la aclamación de sus soldados, que pudo estar llena de adulación o motivada por el afecto. También recuerdan a Marcio Coriolano<sup>109</sup> porque, tras haberle ofrecido el Cónsul una parte de la división del botín por su gesta, la rechazó diciendo que estaba satisfecho sólo con el honor y la alabanza recibida de su general pues, del mismo modo que la virtud del espíritu no puede verse influida por ninguna recompensa externa o efímera, así también el honor, que es el premio de la virtud, ha de ser antepuesto a todas las recompensas humanas.

Imitemos los ejemplos de estos hombres que acabo de mencionar y no busquemos ni más ni menos honor que el que pide la razón, [32] pues el verdadero honor no consiste en un halo pomposo y vano, sino en la moderación del espíritu<sup>110</sup>.

*pulsus furer et peierem nomen Dei mei* «No me des pobreza ni riqueza; dame solamente lo necesario para el alimento no sea que, si acabo saciado, me sienta tentado a renegar de ti y diga “¿quién es el Señor?”; y, si me veo impulsado por la pobreza, robe y ofenda el nombre de mi Dios». La cita se repite al final del capítulo 5. Cf. nota 164.

<sup>107</sup> *Paulus quoque apostolus Timotheum huiusmodi duci uoluit honore, cum suam ipsum dignitatem tueri, ne esset alijs ludibrio, praecepit.* Como en el caso anterior, la referencia al honor en el texto paulino es inexistente. Fox cita de memoria posiblemente 1Timoteo 3,7: *oportet autem illum et testimonium habere bonum ab his qui foris sunt ut non in obprobrium incidat*; o bien 1Timoteo 4,12: *nemo adulescentiam tuam contemnat sed exemplum esto fidelium.* Esta segunda cita, al igual que la de la nota anterior de *Proverbios*, se repite también en el capítulo 5. Cf. nota 163.

<sup>108</sup> Plutarco, *Pompeyo* 12 y *Moralía, Regum et imperatorum apophthegmata* 203 d.

<sup>109</sup> Plutarco, *Coriolano* 10.

<sup>110</sup> *uerus honor non tumida & inani quadam in aura, sed in animi moderatione uersetur.*

## Capítulo 4

En qué personas se halla principalmente el honor y de qué otras está ausente; por último, a quiénes corresponde especialmente

Una vez expuestos estos argumentos, ya que existen algunas personas de tan escasa y burda capacidad que ni siquiera sienten el honor<sup>111</sup> bien porque se han rebajado a condiciones indignas de un hombre libre o bien porque no ven la luz de la naturaleza, cegados por una perversa opinión<sup>112</sup>, hemos de examinar en quiénes se halla fundamentalmente el honor o de quiénes está ausente y, finalmente, a qué personas les corresponde en especial. Todo ello contribuirá en gran medida a conocer la fuerza dada por la naturaleza al honor y a estimular a aquellos que poseen el deseo de alcanzarlo.

Todas las personas han sido conformadas por la naturaleza de tal manera que, al igual que los demás seres vivos, poseen diversos grados de talento e inteligencia bien por la diferente naturaleza del cuerpo o bien por la templanza de la tierra y del aire de su lugar de nacimiento<sup>113</sup>. Puedes ver a algunos con una mente tan apocada y estúpida que no se diferencian mucho de los animales; a otros tan listos y engreídos que desprecian con facilidad todos los asuntos humanos y los consideran muy por debajo de ellos<sup>114</sup>; y por último a otros que, aunque ansían grandes cosas, lo hacen con moderación. De estos tres tipos de personas, los de bajo entendimiento suelen sentir en menor grado el honor o motivarse raramente por él<sup>115</sup> [33] pues, al igual que la escasez de inteligencia resta agudeza de juicio, así también ellos desconocen la fuerza y el esplendor del honor, que supera a todos los bienes corporales y de fortuna. Los siguientes están tan animados en su ansia de alcanzarlo que, más que espuelas, necesitan frenos para atemperar ese excesivo deseo.

<sup>111</sup> *ne honorem quidem sentiant*. El honor, un sentimiento moral.

<sup>112</sup> *peruersa opinione obcaecati naturae lumen extinguunt*. Cf. Introducción, p. 51.

<sup>113</sup> *Homines omnes ita sunt a natura comparati, ut quemadmodum animantia caetera, sic gradus quosdam habeant ingenij atque intelligentiae, siue ob naturam corporis diuersam, siue ob natalis soli atque coeli temperationem*. Fox Morcillo se apoya en la teoría de los humores expuesta por Aristóteles, Hipócrates o Galeno. Cf. Introducción, p. 49.

<sup>114</sup> *ita sagaces, elatoque animo, ut omnia humana facile neglegant, longeque se inferiora ducant*. Cicerón advertía de los peligros de un *animo magno elatoque humanasque res despiciente* «espíritu grande, elevado y que mire con desprecio las cosas humanas» (*De officiis* 1,61).

<sup>115</sup> *qui sunt abiecto ingenio, aut honorem minus sentire, aut eo duci rarius solent*. La capacidad intelectual determina la percepción del sentimiento del honor.

A ello se añade la práctica, convertida en costumbre popular, de establecer certámenes literarios, deportivos o de ingenio que a menudo suelen despertar con fuerza el deseo de honor de los ciudadanos, como leemos que solía ocurrir antiguamente entre los griegos y los romanos en épocas de paz y de guerra. Sin duda obraron con prudencia los fundadores de esos Estados en la idea de que, como sus ciudadanos poseían un espíritu elevado, sentirían un mayor estímulo para realizar grandes acciones si se establecía entre ellos algún tipo de contienda de honor, en la que todos tratan de superar y de sobresalir ante los demás siguiendo un instinto natural. Por eso el honor recae especialmente en las personas de espíritu grande y enaltecido y está ausente de los humildes y apocados<sup>116</sup>. Cuanto más incitado se siente uno a realizar grandes acciones, tanto más apremio tiene en alcanzar el honor y evitar la infamia.

Y del mismo modo que las naciones Bárbaras aceptan con gran facilidad la sumisión a los tiranos porque su necesidad las lleva a mostrarles una excesiva admiración y, por el contrario, las más cultas e inteligentes sólo quieren obedecer a quien las aconseja, las instruye y las gobierna con justicia y moderación, así [34] también aquéllas están menos motivadas por el honor que éstas y son reducidas a la esclavitud con más facilidad una vez contenida su ferocidad<sup>117</sup>. ¿Qué movimiento sedicioso o qué rebelión surgió jamás entre los persas en contra de sus severísimos reyes a pesar de que oprimían a sus ciudadanos con la más dura tiranía, los despojaban de sus bienes, los llevaban al exilio, los asesinaban o los sometían a la infamia de la esclavitud? En cambio, ¡a cuántos gobernantes expulsaron o eliminaron Roma y Grecia porque en algún momento ejercieron el poder con excesiva dureza, a cuántos las demás naciones instruidas porque no podían soportar una tiranía arrogante y soberbia!

De todo ello se deduce que nada motiva más a las personas formadas y llenas de talento que el honor y nada les provoca más rechazo que la ignominia. Lo prueban las numerosas acciones notables que se realizan por el bien de los ciudadanos y de la patria a causa de ese honor tanto en la guerra y como en la paz. ¿Qué movió sino un gran deseo de honor a Mucio Escévola, estando Roma sitiada, a matar a Porsena, rey de Etruria, poniendo en

<sup>116</sup> *honor in eos cadat praecipue, qui magno animo, & exaggerato sint: absit autem ab ijs multum, qui humili & abiecto.* Cf. Cicerón, *Paradoxa Stoicorum* 41: *Nos uero, siquidem animo excelso et alto et uirtutibus exaggerato sumus.*

<sup>117</sup> *Barbarae nationes tyrannorum dominationi facilius parent [...] faciliusque compressa feritate, in seruitutem rediguntur.* La variedad de *ingenia* de los pueblos explica y, quizás también, justifica la esclavitud.

grave riesgo su vida<sup>118</sup>? ¿Qué a Horacio Cocles y a los dos Decios<sup>119</sup>? ¿Qué finalmente a Bruto, a Catón, a Cicerón y demás ciudadanos eminentes? ¿Qué a otros hombres sobresalientes también en otras ciudades? Podemos comprobar claramente que no sólo hoy día sino también en el pasado entre los antiguos no ha existido nadie, dotado de un talento sobresaliente, que no haya sentido el ansia de honor en alguna medida; ejemplos de ello son Cicerón, César, Alejandro, Platón, Aristóteles y otros personajes semejantes [35] a los que tanto celebra la antigüedad<sup>120</sup>.

Más aún, constituye una buena prueba de la gran importancia del honor para la mayoría de las personas el que ya desde nuestra infancia y casi a la vez que mamamos la leche materna aprehendemos ese dicho que escuchamos a nuestros padres y a todos los ciudadanos: es mejor caer con honor que vivir con ignominia<sup>121</sup>. Esta idea no estaría tan profundamente arraigada en la for-

<sup>118</sup> Según nos relata Livio (2,12), al introducir voluntariamente su mano en el fuego el héroe le dijo a Porsena que de este modo comprendería *quam uile corpus sit iis qui magnam gloriam uident*.

<sup>119</sup> Famosos personajes legendarios de la historia de Roma que, como el anterior, también fueron popularizados a partir de la obra de Tito Livio.

<sup>120</sup> En este pasaje Fox vuelve de nuevo al «amplio campo» del estilo oratorio, como afirmaba en el Prólogo, y, junto a héroes de la historia de Roma famosos por su sentido del honor, cita sorprendentemente como ejemplos a Alejandro, al que antes había censurado, y a Aristóteles y Platón.

<sup>121</sup> *Cum honore cadere melius esse, quam cum ignominia uiuere*. La expresión recuerda las palabras pronunciadas por Cicerón (*Philippicae* 3,35) poniendo a los *gladiatores nobiles* como ejemplo de una muerte honrosa: *quod gladiatores nobiles faciunt, ut honeste decumbant, faciamus nos principes orbis terrarum gentiumque omnium, ut cum dignitate potius cadamus quam cum ignominia seruiamus* «eso que hacen los gladiadores nobles, morir con honor, hagámoslo nosotros, señores de todos los pueblos del orbe: entreguemos la vida con dignidad antes que comportarnos como esclavos de forma ignominiosa». La misma idea, expresada mediante la oposición *honestam mors / turpis uita* aparece en diversas fuentes: Cornelio Nepote, *Chabrias* 4,3: *At ille praestare honestam mortem existimans turpi uitae, comminus pugnans telis hostium interfectus est*; Tácito, *Agricola* 1,33: *honestam mors turpi uita potior*; Publilio Siro: *Honestam mortem uitae turpi praefero*. Leonardo Bruni, para reivindicar el valor como virtud de la *fortitudo*, escribía en su *Isagogicon moralis disciplinae*: *Tamen incidunt tempora, in quibus honesta mors turpi fuerit uite a sapienti preferenda et uulnera per gloriam excipere prestet, quam per ignominiam corpus integrum seruare* «Sin embargo se presentan ocasiones en las que el sabio ha de preferir una muerte honorable a una vida vergonzosa y en las que es mejor recibir heridas de forma gloriosa que mantener el cuerpo incólume con ignominia». También Marsilio Ficino (*Theologia platonica* XIV, 10) puso en boca de Demóstenes unas palabras muy parecidas: *Demosthenes quoque ait malle honeste mori quam turpiter uiuere, postquam Platonem Xenocratemque de animorum immortalitate disserentes audisset* «Demóstenes también afirma que prefiere morir con honor a vivir con ignominia después de haber escuchado a Platón y a Jenócrates dialogando sobre la inmortalidad del alma». Su popularidad queda atestiguada en varios proverbios:

ma de pensar y en el anhelo de todos, si no comprendiéramos que el honor es propio de grandes hombres y la ignominia incompatible con ellos. El niño se pelea con otro niño hasta la muerte para no ser considerado un cobarde por sus compañeros; los eruditos se dejan casi la vida en sus estudios para no ser superados por otros en conocimiento y sabiduría; pasan en vela las noches y los días los prudentes rectores de los estados para que se vea que se preocupan más que otros por sus ciudadanos; los más valerosos generales ponen su vida en serio peligro para no ser juzgados cobardes o poco valientes; herido mortalmente y a punto de entregar su alma lucha el soldado veterano no por la esperanza de un premio que ya no puede recibir ni por el ansia de venganza, que ya no le va a servir de nada, sino sobre todo por el deseo de honor<sup>122</sup>. En definitiva, todos los grandes hombres y todos aquellos que se afanan por destacar en alabanzas ante el mayor número de personas están movidos por el honor, a modo de estímulo para la virtud<sup>123</sup>, y por el contrario rehuyen y desprecian la ignominia.

En esto se basa la idea que todos tenemos de la nobleza y la buena estimación, porque uno se considera más predispuesto para la virtud en la medida en que es más noble o posee mayor dignidad o autoridad<sup>124</sup>. ¿Qué finalidad tiene el hecho de que [36] en la mayoría de ciudades bien organizadas se ofrezcan tantos privilegios a la nobleza, tantos monumentos y distinciones a los varones ilustres y a quienes han realizado acciones meritorias para el estado, sino querer mostrar de ese modo que sus descendientes deben estar más dispuestos

*Bene mori praestat quam turpiter uiuere, Mori cum honore melius est quam uiuere cum dedecore, Longe praestat honeste mori quam turpiter uiuere, Honeste mori melius est quam turpiter uiuere, etc.*

<sup>122</sup> En esta sucesión de ejemplos, semejante a la que podemos leer en el Prólogo del *Lazarillo*, Fox está describiendo y reivindicando el valor del honor como sinónimo de gloria. Llama la atención la reiterada alusión a la 'apariciencia' de la virtud o a la preocupación por el juicio externo (*ne imbellis iudicetur [...] ut ciuibus suis melius, quam alij, consulere uideantur [...] ne uel timidi, aut minus strenui iudicentur*), que no parecen sintonizar con otros argumentos empleados por el propio Fox Morcillo a lo largo del tratado y que contradicen la opinión del propio Cicerón sobre la verdadera grandeza de espíritu (*De officiis* 1,65: *principemque se esse mauult, quam uideri* «y prefiere ser la primera antes que parecerlo») o chocan con la descripción de Catón realizada por Salustio (*Bellum Catilinae* 54: *esse quam uideri bonus malebat; ita, quo minus petebat gloriam, eo magis illum assequabatur* «prefería ser bueno a parecerlo; de este modo, cuanto menos ansiaba la gloria, tanto más la conseguía»).

<sup>123</sup> *omnes denique magni uiri, & qui laude praestare quamplurimis student, honore tanquam uirtutis stimulo aguntur. Cf. Introducción, pp. 15 y 45.*

<sup>124</sup> *eo quisque ad uirtutem alacrior esse putetur, quo uel nobilior, uel maiori dignitate atque autoritate fuerit. Cf. Introducción, p. 47.*

a practicar la virtud siguiendo el ejemplo del honor de la casa<sup>125</sup>? Por eso a menudo decimos que quienes han obrado con desidia, ruindad o bajeza, como no poseen ese honor, han hecho algo que ninguna otra persona con algo de clase hubiese hecho jamás. Pero dejemos esta cuestión y pasemos a las que faltan por tratar.

<sup>125</sup> *domestici honoris exemplo.*

## Capítulo 5

En qué consiste el verdadero honor, quiénes son honrados  
justamente y quiénes no, por qué medios se consigue el honor,  
hasta qué punto debe ser deseado

Como ha quedado patente por su misma definición<sup>126</sup>, hemos delimitado el concepto de honor de forma que podríamos decir que se halla en la manifestación de la virtud poseída por alguien y de la aprobación de las personas de bien que juzgan a esa persona. En efecto, el honor que se dice pertenecer a alguien no sólo se halla en él como algo inherente a su persona sino también en quienes lo admiran y alaban por esa virtud que le están reconociendo (Figura 12)<sup>127</sup>. Así pues, lo que podríamos denominar la causa de otorgar honor, que atrae hacia sí y busca la aprobación, se halla en el hombre honrado; pero la atribución reside en aquellos que lo aprueban y, más aún, lo engrandecen y aprecian a causa de su virtud<sup>128</sup>. Por ello es evidente que el honor en primer lugar se basa en la virtud pues [37] se otorga por su presencia en alguien, pero también en otras cuestiones cuyo conocimiento, al ser bastante difícil y prolijo, exige previamente que establezcamos su diferencia con la honestidad, pues el honor surge de ella<sup>129</sup>.

Entre todas las cosas honestas unas lo son por sí mismas y así son denominadas; otras dependen de la apreciación y la costumbre de las personas. Ejemplos de la primera clase son aquellas que todo el mundo considera honestas por su propia naturaleza y deshonestas las contrarias<sup>130</sup>: como hablar

<sup>126</sup> Fox alude a la primera parte del capítulo 2.

<sup>127</sup> Aristóteles (*Ética a Nicómaco* 1095 b) afirmaba que el bien unido al honor «parece hallarse en las personas que honran más que en el honrado»: δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶναι ἢ ἐν τῷ τιμωμένῳ.

<sup>128</sup> Para Lope de Vega, en cambio, el honor sólo se halla en la persona que ofrece el honor. Así lo declaran en la Jornada tercera los personajes de *Los comendadores de Córdoba*: «Veinticuatro: ¿Sabes qué es honra? / Rodrigo: Sé que es una cosa / que no la tiene el hombre. Veinticuatro: Bien has dicho: / Honra es aquella que consiste en otro;/ ningún hombre es honrado por sí mismo,/ que del otro recibe la honra un hombre; ser virtuoso hombre y tener méritos,/no es ser honrado, pero dar las causas / para que los que tratan les den honra./ El que quita la gorra cuando pasa / el amigo o mayor, le da honra;/ el que le da su lado, el que le asienta / en el lugar mayor; de donde es cierto / que la honra está en otro y no en él mismo».

<sup>129</sup> *siquidem honor ex honestate ipsa proficiscitur.*

<sup>130</sup> *quae suapte natura apud omnes honesta iudicantur, turpiaque illorum contraria.* Fox Morcillo emplea la oposición *honestum/turpe*, ampliamente atestiguada en Cicerón. Para reflejarla

con honestidad y moderación, hacer correctamente lo que debemos hacer y, en definitiva, vivir de acuerdo con la virtud; por el lado contrario, hablar mal o no decir nada, obrar con maldad, comportarse con cobardía, cometer una falta o ser injusto con los demás. A la segunda clase pertenecen esas otras que en sí mismas no son ni honestas ni deshonestas sino que son así consideradas en función de la norma o la costumbre establecida en cada nación<sup>131</sup>; así en España disponer de gran cantidad de sirvientes y esclavos resulta honorífico<sup>132</sup>, pero eso mismo en otro lugar puede no serlo; en Alemania y en los Países Bajos recibir a muchos invitados en numerosos y espléndidos banquetes es una muestra de grandeza y magnificencia, pero en otros países no le dan importancia.

Por consiguiente, de estas dos clases o fuentes de honestidad la primera forma parte del honor en todos los lugares, pero la segunda no. Hablar con un lenguaje apropiado y mesurado, tanto si te hallas en casa como en un lugar público o en una reunión de amigos y ciudadanos, en todas partes resulta honesto y honorífico; en cambio, hacerlo con imprudencia, indecencia o desvergüenza es deshonesto, pues es algo que de forma natural nos causa rechazo. De ahí que en esta cuestión debamos refutar la opinión de los Cínicos, [38] que consideran que nada que no sea inmoral de hacer es deshonesto de decir<sup>133</sup>, pues las mismas semillas de vergüenza y decoro enraizadas en

en nuestra traducción hemos optado por los calificativos 'honesto' y 'deshonesto', aunque en ellos no quedan plasmados todos los matices semánticos de los términos latinos.

<sup>131</sup> En esta clasificación de las cosas 'honestas' Fox Morcillo pudo haberse basado en dos pasajes de la *Retórica* de Aristóteles. El primero (1366 b-1367 a) corresponde a la definición y clasificación de lo 'honesto', τὸ καλόν, y en ella se incluye «todo aquello que lo es en cada pueblo». En el segundo (1361 a), al enumerar las partes del honor, Aristóteles menciona al final τὰ βαρβαρικά, es decir, todo lo que es honorífico en los países extranjeros. También es posible apreciar la huella más próxima del *Philodoxus* de Erasmo cuando explica la importancia de las diferentes formas de mostrar honor que se usan en diversas naciones, pues est *in rebus communibus aliquod obsequium, quod nullo pacto uitiat honestum* «en el trato social existe una cierta afabilidad que en absoluto afea lo honorable» (Basilea 1531, p.883).

<sup>132</sup> *longo seruorum ordine ac famulitio*. Aunque hoy día pueda resultar extraño e inaceptable, la esclavitud era una realidad en la sociedad española del siglo XVI y la posesión de esclavos se consideraba un símbolo de distinción social. Se calcula que casi una décima parte de la población de Sevilla en aquella época estaba constituida por esclavos. No extraña, pues, que un sevillano como Fox Morcillo mencione este uso.

<sup>133</sup> *Cynicorum est explodenda sententia, qui nihil factu non turpe, dictu esse inhonestum existiment*. Fox alude a las críticas y burlas que recibía en ese mismo sentido Cicerón por parte de algunos filósofos cínicos —una de cuyas más señaladas características era la parresia o libertad desmesurada de palabra— y de otros estoicos «casi cínicos», según nos relata él mismo en *De officiis* 1,128: *Nec uero audiendi sunt Cynici aut si qui fuerunt Stoici*

nuestra mente<sup>134</sup> nos advierten que no debemos llevar a cabo nada deshonesto, indecoroso o que ofenda en algo a los demás. Por ello vemos que en todas partes son alabados y tenidos en el más alto honor los hombres prudentes y formados tras una amplia experiencia, los sabios, los sensatos, los elocuentes, los moderados, los rectores de los estados, los que dirigen grandes obras, los emperadores egregios, los expertos en la milicia, los legisladores y, en definitiva, todas aquellas personas significadas por alguna virtud o por la imagen de ella<sup>135</sup>. Y puesto que a este género pertenecen las riquezas, la nobleza, el reconocimiento social, la buena estimación, la belleza, la fuerza, la agilidad y todos los demás bienes que se denominan corporales o de fortuna, todos ellos también tienen una gran importancia en el honor. Nadie hay ciertamente que no los alabe grandemente en cualquier persona y que no los considere dignos de honor, pues se dice que son bienes y el honor se otorga a alguien a causa del bien<sup>136</sup>.

Así pues, el honor se halla en primer lugar en esa parte de la honestidad que es igual para todas las personas puesto que, así como nadie hay que no considere esos bienes dignos de alabanza por muy bruto y salvaje que sea, también otorgan honor a quienes han sido agraciados con ellos. Había en Catón una imagen sobresaliente de constancia, integridad y demás virtudes; por ello se le consideraba digno de honor no sólo en Roma, donde era famosísimo, sino también en aquellas naciones a las que sólo había llegado su nombre. [39] ¿Quién, incluso entre los pueblos Bárbaros y rudos, no alabó y admiró grandemente a Pompeyo, a Augusto, a Trajano, a Antonino, a Licurgo, a Numa, a Solón y demás personajes insignes que sobresalieron por alguna clase de virtud? El gran Gonzalo<sup>137</sup> combatía en Italia con tanta admiración por su virtud que no había nadie incluso entre sus enemigos que no lo apreciara y respetara. Asimismo los Tártaros, los más lejanos pobladores de toda Europa y en otro tiempo llamados Escitas, enviaron una delegación para saludar al César Carlos, que hacía la guerra exitosamente en Alemania

*paene cynici qui reprehendunt et irrident, quod ea, quae turpia non sint, uerbis flagitiosa ducamus.* La cita también está recogida en la *Floresta de philosophos*, nº 1549: «Non es honesto dezir aquello que es torpe de fazer».

<sup>134</sup> *ipsa nos uerecundiae, decorique mentibus nostris insita semina.* Cf. Introducción, p. 51.

<sup>135</sup> *aliqua uirtute, aut eius imagine insignitos.*

<sup>136</sup> *quando & bona esse illa dicuntur, & honor boni causa alicui defertur.* Cf. Introducción, pp. 23 y 46-48.

<sup>137</sup> Gonzalo Fernández de Córdoba (1453-1515), el célebre político y militar español apodado «el Gran Capitán».

con prudencia y valentía, movidos únicamente por la gloria de su virtud<sup>138</sup>. Algo similar leemos que le sucedió a Octavio Augusto<sup>139</sup>: al haber llegado el renombre de su virtud y la fama de sus hazañas tanto en época de paz como de guerra al otro extremo del orbe, los Indios, pueblo casi desconocido anteriormente para los romanos, le enviaron una embajada con presentes y lo honraron como a una divinidad. Tiene tanto valor el esplendor de esta honestidad común para todos que quien sobresale gracias a él es tratado permanentemente con honor.

Ahora hablaré de la otra parte de la honestidad en la que hemos dicho que también se aprecia el honor. Aunque son diversos los caracteres de las diferentes naciones y diversas sus costumbres, como nos muestra la misma experiencia, sin embargo todas ellas muestran un afán y cuidado máximo por el honor a causa del universal deseo de sobresalir que la naturaleza ha grabado en nuestro espíritu<sup>140</sup>. Así, unos pueblos lo identifican con la cantidad de sirvientes, la pompa y el boato, otros con la abundancia de bienes familiares, [40] otros con las riquezas y así en definitiva cada uno con aquello que determina su costumbre y usanza. En todas esas manifestaciones es evidente la presencia del honor, aunque no de la misma forma en todos los casos.

Y por el hecho de que alguien sea considerado maleducado o menos correcto al seguir sus propios usos en un pueblo extraño, no por ello hemos de descalificar sus costumbres. No está bien desprestigiar aquello que otros juzgan digno de honor pues, como hemos dicho, el concepto del honor no es el mismo para todos. Y debemos considerar personas honradas o con honor tanto a las que están adornadas con aquella imagen universal de la virtud como a esas otras que están revestidas de las cualidades que entre los suyos se juzgan apropiadas para adquirir honor; por el contrario debemos calificar como personas sin honor a las que, por carecer de cualquiera de ellas, lo son por sí mismas y además tienen esa consideración.

<sup>138</sup> No es clara la interpretación de estas palabras. Puede aludir a las embajadas enviadas a Carlomagno por el califa abasí Harun-al-Rashid en el año 804; o bien referirse a las embajadas rusas enviadas a la corte de Carlos V, que tuvieron lugar entre los años 1523 y 1527, mucho antes de las guerras en Alemania (1546-1547). Cf. A. López de Meneses (1946). Las primeras embajadas rusas en España (1523, 1525 y 1527). *Bulletin Hispanique*, 48(3), 210-226.

<sup>139</sup> La anécdota, que el propio Augusto quiso transmitir en sus *Res Gestae* 31, es narrada por Suetonio, *Diuus Augustus* 21: *Qua uirtutis moderationisque fama Indos etiam ac Scythas, auditu modo cognitos, pellexit ad amicitiam suam populique Romani ultro per legatos petendam.*

<sup>140</sup> *propter communem illam excellentiae cupiditatem, animis a natura insitam, summum est honoris studium, summaque cura.*

Por otro lado, las artes y actividades para adquirir honor son variadas y están abiertas a la disposición de juicio y de talento de cada uno; pero todas ellas guardan relación con aquello que suele provocar la admiración y la aprobación<sup>141</sup>; una vez alcanzadas, los hombres creen poseer ya el elemento fundamental para sentar las bases del honor. En efecto, suelen atraer la admiración de la gente la virtud, la excelencia y grandeza de espíritu, el ingenio, el saber, la habilidad, la experiencia, la madurez, la autoridad, la firmeza, la fuerza, la belleza del cuerpo, la agilidad, la educación, la nobleza, las riquezas, los amigos, los súbditos, el reconocimiento social y, en definitiva, todas las demás cosas que denominamos bienes espirituales, corporales o de fortuna. Y puesto que todo bien es loable y [41] deseable por su propia naturaleza, éstos que acabo de mencionar también son alabados, deseados y proporcionan el más alto prestigio a las personas que se piensa que los poseen. Por este motivo los hombres de espíritu elevado se esfuerzan en adquirir o aumentar sus riquezas, en ganar renombre por alguna clase de virtud, en sobresalir en algo ante los demás o en comportarse con magnificencia y esplendor; como todas esas cosas suelen proporcionar honor, piensan que de ese modo lo han de alcanzar.

Además, estos bienes en los que hemos dicho que reside la fuerza del honor se adquieren por naturaleza, por destreza o por costumbre<sup>142</sup>. Por naturaleza, todos aquellos que no surgen por nuestra voluntad, sino que están con nosotros desde el mismo momento de nacer, como el vigor, las fuerzas, el ingenio, la agilidad o la belleza. Por destreza, los que se consiguen gracias a nuestra habilidad o esfuerzo, como las riquezas, las dignidades y la nobleza. Finalmente por la costumbre, todos los que la práctica nos ha proporcionado tanto por nuestra destreza como por el hábito prolongado, como la virtud, el conocimiento, la prudencia, la buena estima y demás bienes semejantes. No es éste el lugar de mostrar de qué forma podemos alcanzar todos ellos, para

<sup>141</sup> *Honoris uero assequendi uariae sunt artes, & studia...* Fox reelabora las célebres palabras de Cicerón (*Tusculanae* 1,4: *honos alit artes omnesque incenduntur ad studia gloria, iacentque ea semper, quae apud quosque improbantur*), que ya había citado literalmente en el primer capítulo (Cf. nota 25).

<sup>142</sup> *Natura, ars, consuetudo*. Constituían los tres pilares básicos para la formación humana desde Aristóteles (*Política* 1332 a y 1334 b; *Ética a Nicómaco* 1103 a-b y 1179 b), al que siguen, entre otros muchos, Cicerón (*De oratore* 1, 107-159) y Plutarco (*De liberis educandis* 4,2). Cf. L. Merino Jerez (1992). *La pedagogía en la retórica del Brocense. Los principios pedagógicos del Humanismo renacentista (natura, ars y exercitatio) en la retórica del Brocense* (memoria, methodus y analysis). Cáceres: Universidad de Extremadura, 22-26.

no apartarnos demasiado de nuestro propósito. Baste, como habíamos planeado, con haber expuesto por qué medios se adquiere el honor.

Ahora nos queda indagar en qué medida ha de ser deseado para no caer sin pretenderlo en el vicio de la ambición o en el de la pusilanimidad<sup>143</sup>. Algunos persiguen el honor como si los guiase la misma ambición; [42] otros la ocultan para aparentar que la rechazan del todo aunque, en realidad, están atados a ella; otras personas, en cambio, no se ven atraídos por ninguna clase de honor; por último, otros lo desean en la medida que lo exigen la razón y la virtud. Así pues, de la misma manera que existe un término medio en nuestro común deseo de honor, también lo hay en la forma de buscarlo.

En efecto, perseguir el honor de forma ambiciosa y arrogante o bien ocultar la misma ambición con una falsa capa de virtud no es menos inmoral que mostrarse indiferente ante él. La virtud reside en una moderada y razonable búsqueda del honor y, si la poseemos, alcanzaremos también el verdadero término medio del honor; esto sucederá si evitamos hacer ostentación no sólo de la virtud sino también de cualquier otro bien. Quien cae en este vicio, que sin duda es de los peores, incurre en el defecto contrario a una moderada búsqueda del honor, que consiste en la arrogancia, pues la virtud se muestra necesariamente por sí misma con su propio esplendor y nosotros no debemos exhibirla. Por eso vemos que Cristo acusó a los Fariseos, hombres severos y supersticiosos, del vicio de la simulación<sup>144</sup> y, con ello, también a todos los simuladores, a los que los Griegos llaman hipócritas<sup>145</sup>. Hemos de evitar toda ostentación cuando tratamos de lograr el verdadero honor; incluso sería preferible tender hacia el extremo contrario de la excesiva pusilanimidad para alejarnos del vicio [43] y así alcanzar cuanto antes el punto medio, principalmen-

<sup>143</sup> *uel in ambitionis, aut deiectionis uitium incaute declinetur*. Los dos extremos mencionados por Aristóteles (*Ética a Nicómaco* 1107 b y 1125 b).

<sup>144</sup> *Sic uidemus a Christo Pharisaeos, superstiosum hominum genus, simulationis uitio damnatum*. En varios versículos del capítulo 23 del Evangelio de San Mateo (13, 14, 15, 23, 25, 27 y 29) de la *Vulgata* se repite *Væ uobis scribæ et pharisæi hypocritæ*. Pero en otras versiones, posiblemente alguna utilizada por Fox, aparece *simulatores* en lugar de *hypocritæ*. Además, en ese mismo Evangelio Jesucristo los acusa de simular la virtud y de buscar sólo la apariencia: *Mateo* 6,5: *Et cum oratis, non eritis sicut hypocritæ qui amant in synagogis et in angulis platearum stantes orare, ut uideantur ab hominibus*; 23,5: *Omnia uero opera sua faciunt ut uideantur ab hominibus*. El calificativo *superstiosum* proviene de su drástica observancia del sábado (*Marcos* 2, 24-28).

<sup>145</sup> Fox Morcillo puede citar directamente a Isidoro, *Etymologiarum* 10,118 o hacerlo indirectamente a través de Santo Tomás, *Summa* II-II q. 111 a. 2 s.: *Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol.* (10,I,H), ‘hypocrita Graeco sermone in Latino simulator interpretatur, qui, dum intus malus sit, bonum se palam ostendit, hypo enim falsum, crisis iudicium interpretatur’.

te porque, como el espíritu humano es de por sí excesivamente altivo, debe ser atenuado más que incitado para que no se vuelva insoportablemente insolente.

Por eso está claro que obran mal quienes alaban o pregonan ante los demás su propio linaje, sus riquezas, su sabiduría u otros bienes de esta clase<sup>146</sup>, pues no es posible alabarse a sí mismo honestamente siempre (aunque en alguna ocasión sí pueda hacerse sin incurrir en un vicio). Así, al rechazar Catón que le erigieran una estatua en su honor en el foro de Roma y ser preguntado después por qué era tan abyecto como para despreciarla, respondió<sup>147</sup>: «Porque prefiero que la gente pregunte por qué no se ha levantado una estatua en mi honor en lugar de por qué se ha erigido». Excelente ejemplo de moderación pues aquel gran hombre, al tiempo que rechazaba la ambición, alcanzaba sin embargo el honor, que claramente había buscado en su justa medida. Existen otros ejemplos de muchos personajes ilustres y excelentes que, por no querer ser ambiciosos, fueron tenidos en el más elevado honor: Anaxágoras<sup>148</sup>, Pítaco<sup>149</sup>, Demetrio de Falero<sup>150</sup>, Epiménides<sup>151</sup>,

<sup>146</sup> *aut alia huiusmodi bona in se laudent, praedicentue apud alios*. Cicerón escribía en *De officiis* 1, 137: *Deforme etiam est de se ipsum praedicare, falsa praesertim, et cum inrisione audientium imitari militem gloriosum* «También está feo decir grandes cosas de uno mismo, en especial si son falsas, e imitar así al soldado fanfarrón con la consiguiente risa de los que nos escuchan».

<sup>147</sup> Plutarco menciona la anécdota en dos ocasiones: *Praecepta gerendae reipublicae* 820b y *Regum et imperatorum apophthegmata*, 198f. Erasmo también la comenta en *Apophthegmata V, Cato Senior*, 10.

<sup>148</sup> Filósofo presocrático del siglo V a.C. Aunque Plutarco lo menciona en diversos pasajes de *Moralia*, la referencia de Fox Morcillo a su nula ambición parece estar tomada de la *Vida* 1,7 de Diógenes Laercio, donde se nos dice que fue famoso por su μεγαλοφροσύνη y que donó a los suyos todo su patrimonio familiar.

<sup>149</sup> Pítaco de Mitilene. Célebre político de la isla de Lesbos, que ejerció el mando con plenos poderes durante diez años con el apoyo del pueblo. Aristóteles (*Política* 1285 a) menciona elogiosamente su régimen, semejante a una monarquía. Diógenes Laercio nos relata en la *Vida* 2,75 que renunció voluntariamente al poder y que en una ocasión, como ya había escrito también Diodoro (IX,12,2), rechazó las riquezas que le había ofrecido Cresos, rey de Lidia. Plutarco también lo cita en varias ocasiones en *Moralia*, en especial en el *Banquete de los siete sabios*.

<sup>150</sup> Filósofo y estadista, alumno de Aristóteles y amigo de Teofrasto. Gobernó Atenas entre el 317 y 307 a.C. Tras su expulsión del poder viajó a Tebas y, a continuación, a Alejandría, donde fue nombrado por Ptolomeo I bibliotecario de la recién creada Biblioteca. Como nos transmite Diógenes Laercio, su obra fue muy amplia y variada; asimismo, nos relata alguna anécdota que pudo inducir a Fox Morcillo a incluirlo en este pasaje. Por ejemplo, las palabras que pronunció al enterarse de que los atenienses habían derribado las estatuas levantadas en su honor (9,82): «Pero no han derribado la virtud por la que me las habían erigido».

<sup>151</sup> Célebre y curioso personaje del siglo VI a.C. originario de Cnosos y al que la tradición ha descrito como una figura más próxima a la magia y al chamanismo que a la filosofía pura (Cf. C. García Gual (2007). *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid: Alianza Editorial, 166-189).

Valerio Públicola<sup>152</sup> y otros que omito prudentemente para no resultar demasiado prolijo.

Sin duda el honor se adquiere, entre otros medios, con la beneficencia, o bien se mantiene por largo tiempo una vez que ya lo poseemos pues, como no existe nada más sublime que ayudar al género humano con buenas acciones, de ninguna otra cosa nace mayor honor que de esta beneficencia. Con este término, siguiendo a Aristóteles<sup>153</sup>, denomino no tanto las mismas ofrendas como [44] cualquier acto que tenga por finalidad el disfrute y bienestar de los demás, como donar generosamente alguno de tus bienes buscando sólo el esplendor de la propia magnificencia y generosidad, socorrer la penuria de los necesitados, ayudar a los míseros y afligidos o mejorar su situación gracias a tu dedicación, disposición, asistencia o cualquier otra clase de buena acción. Estos actos tienen gran importancia a la hora de alcanzar el honor pero deben ser realizados con un espíritu moderado y sincero para que éste por arrogancia no caiga en la codicia y la ostentación con el fin de lograr el favor popular, como les suele ocurrir a los que tratan de complacer los gustos del pueblo para alcanzar cargos, dignidades, poder y otras metas parecidas. Como el propósito de todos esos es perverso, su final no puede ser bueno.

También es muy importante para alcanzar el verdadero término medio del honor que no despreciemos nunca a nadie ya sea en público o en privado no sea que, al buscar el honor de esa forma, en realidad nos comportemos como unos ambiciosos y, a la vez, injustos detractores. La adquisición de honor por una persona nunca implica el desprecio de otra o la privación de su debido honor<sup>154</sup>.

Diógenes Laercio (*Vida* 1,110-111) y Plutarco (*Solón* 12,10-12) cuentan, con ligeras variaciones, la anécdota que pudo llevar a Fox Morcillo a citarlo como ejemplo moral: cuando los atenienses, tras haber recurrido a él para que librara de la peste a la ciudad, quisieron pagarle sus servicios, Epiménides rechazó el dinero y sólo pidió en recompensa una rama del olivo sagrado de Atenas.

<sup>152</sup> Publio Valerio Públicola. Legendario personaje de la historia de Roma. Tras haber participado en la expulsión del último rey, fue nombrado cónsul en cuatro ocasiones durante los primeros años de la República. Plutarco (*Públicola* 10, 7-9) relata varios ejemplos de su carácter moderado y de su rechazo a las manifestaciones externas de poder.

<sup>153</sup> En estas observaciones sobre la *beneficentia* Fox Morcillo sigue de cerca la definición aristotélica de la *εὐεργεσία* (*Retórica* 1361 a) como vía principal para alcanzar el honor, así como de la generosidad, *ἐλευθεριότης* (*Ética a Nicómaco* 1120 a-b). Al hacer la salvedad *cum Aristotele appello, non tam ipsa munera* parece querer establecer una diferencia con la *munificentia*, virtud que se manifiesta en las grandes dádivas (*Retórica* 1366 b).

<sup>154</sup> *nemo unquam a nobis seu publice, seu priuatim est contemnendus [...] cum honoris adeptio non sit in eo sita, ut contemptui quis habeatur, debitoue honore priuetur*. Sobre esta importante idea volverá a insistir en el capítulo 7, ya casi al final de la obra.

¿Qué honor puede alcanzarse antes o cuál, una vez conseguido, puede estar más próximo a la virtud que el que obtienes si tu trato es humano, amistoso, afable y tierno con todos? ¡Y si en algún sentido hay que excederse, elige hacerlo en éste y aprecia a todas las personas incluso más de lo que sería correcto! En efecto, vemos que a causa de esa misma humanidad muchas personas son tratadas con honor -y no me refiero a gentes principales en las que debe recaer, sino incluso [45] a otras de las capas más bajas-, pues nada atrae más los sentimientos de las personas que esa amabilidad<sup>155</sup>; con ella se conmueven mucho más que con dádivas o beneficios.

Y esto no impide que todo el mundo esté obligado a respetar el decoro de la persona y de la dignidad<sup>156</sup>, pues no debemos privar a otros del honor ni tampoco pedirlo, si bien no es correcto rechazarlo una vez ofrecido. Hemos de esperar a que primeramente los demás nos alaben y nos honren y no exigir nosotros el honor como si fuese una deuda legítima para no parecer quizás arrogantes al dar testimonio de nuestra virtud y con demasiada autoestima<sup>157</sup>. ¿Qué honor te proporcionará el desdén y el desprecio hacia los demás o una excesiva altivez en tu carácter, si no hay nada que haga disminuir más la aprobación de la virtud, en lo que reside el fundamento del honor, o que ponga en contra el ánimo de las personas, que la estima de la propia virtud y el desprecio de la ajena? Por eso Pedro, el primero de los Apóstoles, prescribe con prudencia y santidad que todos los hombres han de ser considerados dignos de honor a causa de Dios<sup>158</sup>. Y Pablo afirma: «Honra tú en lugar de exigir el honor»<sup>159</sup>. En efecto, difícilmente podrás alcanzar el término medio del honor si no muestras cierto desprecio hacia el mismo honor<sup>160</sup>, pues nunca

<sup>155</sup> *nihil magis hominum animos quam comitas ista conciliet*. Estas observaciones de Fox sintonizan con las opiniones expresadas por Erasmo en el *Philodoxus* (Basilea 1531, 876-878) sobre la importancia de la *beneficentia* y la *comitas*.

<sup>156</sup> *unusquisque personae ac dignitatis decorum tueri debeat*. El concepto del *decorum*, era muy importante y, a la vez, difícil de definir para el propio Cicerón (*De officiis* 1,93-96 y 126-129).

<sup>157</sup> *nobisque chari admodum uideamur*. Probable referencia a la φιλαυτία o 'amor a uno mismo', cualidad esencial de la persona virtuosa para Aristóteles (*Ética a Nicómaco* 1169 a-b).

<sup>158</sup> *Petrus Apostolorum princeps, honori esse omnes habendos Dei causa, praecipit*. Cf. Pedro 1,2,17: *omnes honorate fraternitatem diligite Deum timete regem honorificate*.

<sup>159</sup> *Honora, inquit, potius, quam expetas honorem*. Cita inexistente en las epístolas paulinas, aunque el sentido esté próximo al de alguno de sus versículos: *Hebreos* 5,4: *nec quisquam sumit sibi honorem*; *1 Tesalonicenses* 2,6: *nec quaerentes ab hominibus gloriam neque a uobis neque ab aliis*; etc.

<sup>160</sup> Para Aristóteles ésa es una de las cualidades del magnánimo (*Ética a Nicómaco* 1124 a).

conviene buscarlo por el mero hecho de poseerlo sino que hemos de desearlo para no ser tenidos por pusilánimes y carentes de cualquier virtud. De ahí surge la cuestión que aún hoy sigue siendo dudosa<sup>161</sup> y que San Agustín aborda con sutileza en algún lugar<sup>162</sup> [46], a saber, si el cristiano debe desear el honor o no y, en caso afirmativo, cómo hacerlo compatible con la humildad.

Una vez examinada esta cuestión, será el momento oportuno de tratar el tema que teníamos previsto: hasta qué punto debe ser deseado el honor por aquellos que lo pretenden. Siempre hemos pensado que el honor se puede desear de forma que no busquemos el renombre y la celebridad, que surgen del testimonio de la virtud, sino ese mismo testimonio y su aprobación. En consecuencia, no debemos desear ser alabados, honrados y tenidos en suma estima por el mero hecho de serlo, sino porque esperamos el juicio sobre nuestra virtud por parte de las personas prudentes y de bien y con él ya nos sentimos satisfechos, como si confiáramos menos en nosotros mismos que en la perspicacia de los demás. Por eso el propio Agustín también afirma que no debemos sentir complacencia con el honor para no hacernos demasiado altivos y engreídos, pero que hemos de aceptar el que los demás nos tributen de forma que se respete la dignidad y el decoro de nuestra persona entre aquellos que obligatoriamente han de observarlo. Así también, cuando Pablo en su carta a Timoteo afirma «Que nadie desprecie tu juventud»<sup>163</sup>, quiere decirle que vele por el honor y la dignidad debidos porque así conviene a un obispo, a un magistrado o a cualquier otra persona que esté al frente de otros, pero no que se deje llevar por la jactancia o la ambición. De la misma forma lo desea en otro lugar el muy sabio Salomón e incluso lo exige cuando dice «No me des riquezas ni pobreza»<sup>164</sup>, pues si alguien es demasiado rico [47] corre un gran riesgo de caer en el exceso y la arrogancia y, si es pobre, en el desprecio y la abyección.

<sup>161</sup> *Ex quo nascitur illud quod dubium adhuc existit*. Única y breve alusión en toda la obra a la cuestión de la licitud moral del deseo de honor o de gloria para los cristianos. Cf. Introducción, pp. 18 ss.

<sup>162</sup> Fox Morcillo hace referencia posiblemente a *Sermones* 41, 297 (*De humilitate et timore Domini*). San Agustín aborda en otros lugares aspectos diferentes relacionados con la cuestión moral del deseo de honor (*De ciuitate Dei* 5,12; *Epistola* 130, etc.).

<sup>163</sup> *Quemadmodum Paulus etiam Timotheo scribens: Nemo, inquit, iuuentutem tuam despiciat*. Cf. 1Timoteo 4,12: *nemo adulescentiam tuam contemnat sed exemplum esto fidelium in uerbo in conuersatione in caritate in fide in castitate*. Fox Morcillo menciona este mismo versículo al final del capítulo 3. Cf. nota 107.

<sup>164</sup> *Sapientissimus Solomon alias optat, adeoque petit: Diuitias, inquiens, & paupertatem mihi non dederis*. Cf. Proverbios 30,8-9: *mendicitatem et diuitias ne dederis mihi...* Como en el caso anterior, en el capítulo 3 también se alude a este mismo pasaje. Cf. nota 106.

En resumen, del mismo modo que es propio de la humildad alejar los pensamientos vanos y demasiado pretenciosos y, por el contrario, conocer el bien que está en nuestro interior y dar gracias por él a Dios para no olvidar, si ignoras ese bien, que se lo debes al mismo Dios; así también lo propio de un moderado deseo de honor no es pretender que los demás te lo tributen como si lo anhelaras con toda tu alma, sino más bien recibirlo con moderación cuando te lo ofrezcan, como si te complaciera el hecho de que los demás aprecien y estimen en ti alguna virtud; ésta ha de ser para ti más importante que su reconocimiento por los demás, pues si lo deseas en exceso, necesariamente caerás en el gran vicio de la ambición y la arrogancia.

## Capítulo 6

### Sobre las partes del honor y sus grados. Cuáles debemos pretender y cuáles evitar

Hasta aquí hemos tratado del concepto del honor en su totalidad para explicar qué y cómo es o de qué forma ha de ser deseado. Ahora pasemos a enumerar sus partes, pues así lo pide el hilo de la exposición. Aristóteles, hombre grande y excelente, trata del honor con frecuencia en varios lugares de su obra y en el primer libro de la *Retórica* dirigida a Teodecto afirma que las partes del honor son las siguientes<sup>165</sup>: sacrificios, monumentos, conmemoraciones con textos poéticos o en prosa o con cualquier otro tipo de celebración, [48] premios, templos, sepulcros, imágenes, donaciones de alimentos al pueblo y subvenciones, y otras cosas semejantes que, como son de gran importancia para la gente, suelen proporcionar honor a quienes se distinguen por ellas.

Entre todas estas partes se ha de establecer una distinción, de forma que unas sólo sean apropiadas para Dios y otras en cambio para los hombres y que, a su vez, de estas últimas unas deban ser deseadas más y otras menos. Son honores debidos a la divinidad los sacrificios, templos, ceremonias, oraciones y otros parecidos; si alguna persona los deseara o exigiera para sí, cometería necesariamente un gran crimen de impiedad, tal como la historia nos ha transmitido de Herodes, rey de los Judíos, de Rómulo, de Calígula, de Cómodo<sup>166</sup> y de otros personajes de la misma clase. Como no eran cierta-

<sup>165</sup> *Aristoteles, uir magnus et excellens, cum saepe alias de honore disserit, tum in primo ad Theodecten de Rhetorica libro, partes eiusdem esse has inquit: sacrificia, monumenta, commemorations, tum carmine tum soluta oratione factas, aut quocumque alio denique modo celebratas, praemia, delubra, sepulchra, imagines, publica alimenta et uictum suppeditatum, caeteraque id genus alia.* Fox traduce casi literalmente a Aristóteles (*Retórica* 1361 a) cuando enumera las μέρη δὲ τιμῆς. Hemos mantenido en nuestra traducción el término *partes* utilizado por el autor en esta ocasión, aunque quizás hubiese sido más apropiado hablar de formas o manifestaciones del honor, como el propio Fox hace más adelante. La manera de mencionar la obra aristotélica nos indica que Fox Morcillo posiblemente utilizó alguna edición de la versión latina de Jorge de Trebisonda, denominada *Aristotelis Rhetoricorum ad Theodecten libri tres* (París 1530 y 1540, Basilea 1534, Lyon 1541). En este pasaje concreto, el traductor emplea el término *honoris partes*.

<sup>166</sup> Fox menciona a cuatro célebres personajes que cometieron ese *magnum impietatis crimen*. En el caso de Herodes la fuente es la Biblia, *Hechos* 12,21-24 (cf. nota 51). Sobre la muerte y apoteosis de Rómulo escribieron, entre otros, Cicerón, *De republica* 2,10 y *De legibus* 1, 3-4; Livio 1,16; Ovidio, *Fasti* 2, 475-512; Dionisio de Halicarnaso 2,56. En el caso de Calígula las fuentes son la obra autobiográfica de Filón de Alejandría *Embajada a Gayo* 30,203 y la

mente personas íntegras, exigieron para sí honores propios de una divinidad entre sus impíos aduladores y admiradores de la potestad real. Todos ellos parece que imitaron a Satanás, aquel embaucador envidioso y competidor del género humano, pues quiso arrogarse para sí y para nosotros mismos con engañosa persuasión cosas que nuestro espíritu no debe ni siquiera concebir y mucho menos desear o buscar. Existen otras que sin duda son propias de la condición humana pero que sólo hemos de recibir con moderación para que nuestra mente, por naturaleza arrogante, no se envanezca y enorgullezca en exceso. De este tipo son todas las demás que enumera el propio Aristóteles: conmemoraciones, premios, dignidades, sepulcros, [49] imágenes, monumentos públicos.

Desear ser reconocidos en los escritos de otros o en los poemas propios<sup>167</sup> para ser celebrados en monumentos literarios es apropiado en algunas ocasiones para los grandes hombres y para aquellos cuyo ejemplo ha de pasar a la posteridad; pero yo no aprobaría que cualquier persona pretenda eso en cualquier momento, pues conlleva un cierto anhelo cargado de ambición que no debe acompañar a un hombre prudente. M. Cicerón, como era ávido de alabanza, en una carta a L. Luceyo le pide que en su obra histórica haga una mención honorífica de su consulado, y no lo hace con palabras modestas ni con ánimo moderado, como debería; no satisfecho con la aprobación del Senado, de los buenos ciudadanos y de la totalidad de la ciudad, deseó con excesiva avidez que la gloria de su nombre fuese engrandecida para la eternidad, ardiendo en un increíble anhelo, como él mismo afirma<sup>168</sup>. Igualmente ambicioso fue Alejandro de Macedonia pues, al contemplar el sepulcro de Aquiles, exclamó: «Afortunado joven, que tuviste tal pregonero de tus alabanzas»<sup>169</sup>,

conocida y poco favorable biografía de Suetonio, *Caligula* 22. Para Cómodo debemos remitirnos a Dió Casio, *Historiae romanae* 73,15 y a *Scriptores Historiae Augustae*, *Commodus Antoninus* VIII-IX.

<sup>167</sup> *commendari uelle aliorum scriptis, suis carminibus*. No está clara la intención de Fox Morcillo al distinguir entre esos dos tipos de autoría; quizás se trate simplemente de un error tipográfico (*suis* por *seu*).

<sup>168</sup> *cupiditate (ut ipse ait) ardens incredibili*. Cf. *Familiares* 5,12,1: *Ardeo cupiditate incredibili neque, ut ego arbitror, reprehendenda, nomen ut nostrum scriptis illustretur et celebretur tuis*.

<sup>169</sup> *sepulcro Achillis conspecto, O foelix, inquit, iuuenis, qui talem tuarum laudum praeconem (Homerum autem intelligebat) nactus fueris*. Fox cita de memoria a Cicerón, *Pro Archia* 24: «O fortunate» inquit «adulescens, qui tuae uirtutis Homerum praeconem inuenis!». Plutarco (*Alejandro Magno* 15) y San Jerónimo al comienzo de la *Vita Sancti Hilarionis* mencionaron la anécdota. Petrarca, descubridor del manuscrito del discurso ciceroniano en el año 1333, se inspiró en ella para componer el soneto «Giunto Alessandro alla famosa tomba...».

refiriéndose a Homero. Sentía envidia de su renombre, grandemente celebrado en los versos homéricos. Cuánto mejor y más prudentemente que éstos obran quienes desean llevar al recuerdo de la posteridad sus virtudes y buenas acciones para que sirvan de ejemplo de vida a los demás, no porque se las atribuyan a sí mismos en exclusiva ni porque desconozcan la bondad de Dios, sino porque es un acto de modestia y de prudente humanidad reconocer la virtud de uno mismo, atribuir su origen a Dios y [50] desear que sea útil a otras personas.

Por otro lado, las normas legales y las disposiciones de los estados nos demuestran que el honor tiene gran importancia en los premios, pues ambas prevén grandes recompensas para la virtud y las acciones rectas de sus buenos ciudadanos y castigos para los vicios pues, si se eliminaran, ni los mismos estados podrían subsistir. Por eso Platón manda que el legislador marque la diferencia entre los verdaderos y los falsos honores<sup>170</sup> para poder juzgar quiénes son dignos de alguna recompensa y quiénes no. Además, puesto que Dios ha establecido premios y castigos para las almas cuando abandonan esta vida como afirma Sócrates siguiendo el testimonio del mismo Platón<sup>171</sup>, ello nos indica claramente que el honor, es decir, la alabanza de las buenas acciones, en nada consiste mejor que en la recompensa por alguna virtud. Por ese motivo en más de una ocasión el honor es definido como el premio de la virtud por los grandes filósofos<sup>172</sup>, no sólo porque sea testigo de ella sino también, como a mí me parece, porque, a partir del premio concedido a una persona, el honor que éste recibe no es menor que la recompensa inversa, es decir, la que obtiene del propio honor.

También se aprecia claramente la presencia del honor en un título, una dignidad o una magistratura pues, cuando un Estado en su totalidad promueve a alguno de sus ciudadanos a un cargo de éstos, parece que de esa forma lo está juzgando digno de tal honor por ser la persona a la que queda subordinado, como si llevara la representación de toda la comunidad. Nunca actuaría así si no apreciara dignidad en el propio cargo ni [51] méritos suficientes para acceder a él en la persona a la que así distingue. Por eso vemos que no sólo hoy día en todos los Estados sino también en la antigua Roma las magistratu-

<sup>170</sup> *Leyes* 697 b.

<sup>171</sup> *ut apud eundem Socrates refert. Cf. Gorgias* 523 a-527 a, *Fedón* 107 c-115 a, *República* 612 b-621 d. Fox Morcillo trató con más amplitud esta cuestión en sus *In Platonis Timaeum Commentarii* (Basilea, 1554). Cf. Martínez Benavides (1998, 131-133).

<sup>172</sup> Cf. nota 21.

ras eran pretendidas con sumo afán por todos los mejores ciudadanos y que, una vez alcanzadas, éstos gozaban de una especie de marca de honor pues, al igual que produce gran prestigio en una ciudad destacar por sensatez y prudencia sobre todos los demás, así también el honor surge del cargo en el que alguien es antepuesto a ellos.

Por otra parte, es igualmente difícil juzgar a quiénes parece más conveniente esta forma de honor<sup>173</sup> o quiénes pueden con justicia desear y desempeñar las magistraturas y dignidades en una ciudad, pues se debe considerar no tanto la virtud de quien aspira al puesto como su aptitud e inteligencia para gobernar el Estado. Con relación a esta clase de honores en este lugar tan sólo podemos decir que hemos de poner sumo cuidado para no aspirar a una dignidad por ella misma sino únicamente por el deseo de ser útiles al Estado con nuestro trabajo y esfuerzo; incluso, si pudiéramos prestarle nuestra ayuda prescindiendo de ese rango de honor, deberíamos hacerlo por el bien común, al que todo ha de estar supeditado. Quien acceda a la vida pública con ese espíritu y no deje lugar alguno a la ambición o al aplauso popular, sin duda habrá emprendido el auténtico camino para conseguir el verdadero honor<sup>174</sup>. Pero no todo el mundo ha de tener esa aspiración en su ánimo sino únicamente aquel que no sólo se considere a sí mismo apto para dirigir el Estado por su sabiduría y experiencia, [52] sino que también se sienta animado a ello por la recta opinión que los otros tienen de él.

Es evidente, por otro lado, que hay una parte importante de honor en los sepulcros y en los grandes monumentos, como lo demuestra el que la mayoría de los personajes tanto antiguos como actuales que han realizado algo digno de alabanza en su ciudad, han sido habitualmente homenajeados con esta distinción por la ciudad entera o por sus familiares; y también el que incluso hoy día sentimos admiración por los restos de esos monumentos que sobreviven en Italia, en España o en otros lugares y que en otro tiempo se dice que abundaban para distinguir a los grandes hombres. En efecto, leemos que antiguamente los romanos y los griegos honraron con mucha frecuencia a sus grandes personajes con estatuas o colosos, o que incluso ellos mismos erigieron magníficos templos y edificios que sirvieran como de eterno testimonio para el esplendor y gloria de su virtud. Del mismo modo también nosotros veneramos con sepulcros, estatuas e imágenes la memoria de los muy santos

<sup>173</sup> *huius honoris forma*. Aparte de la probable incorrección en la concordancia (*haec honoris forma*), Fox emplea *forma* y no *pars*, como hizo al comienzo de este mismo capítulo.

<sup>174</sup> *uera<m> honoris ueri assequendi uiam*. Errata de imprenta o lapsus del autor.

varones que sobresalieron por su vida excepcional y por haber aceptado la muerte para defender la fe<sup>175</sup>; y esto no ha surgido por una nueva costumbre de la gente, sino que está establecido desde nuestro mismo origen como una norma constante pues, ya que no podemos ofrecer mayor honor a nadie de otra forma que proporcionando brillo y grandeza a su nombre, por ese mismo motivo son realzados con este tipo de distinciones aquellos a quienes tenemos en especial estima.

Pero esta forma de honor<sup>176</sup>, aunque todos la consideran importante y la desean por un cierto afán secreto de inmortalidad, [53] ni es apropiada para todas las personas ni incluso para aquellos que se consideran dignos de ella. En efecto, si alguien, no satisfecho con la aprobación de las personas de bien, quisiera que su nombre fuese celebrado por más largo tiempo o que fuese distinguido con algún monumento público para la posteridad, sin duda sería un ambicioso por no haber moderado su deseo. Mucho más apropiado será que eso lo hagan los propios ciudadanos o bien quienes aprecien en él alguna virtud sobresaliente, en lugar de que uno mismo lo reclame para sí: exigir a otro un beneficio es propio de alguien demasiado avaro, pero querer devolverlo en reciprocidad es honesto y muy conveniente<sup>177</sup>.

De esta misma clase es aquella última parte del honor<sup>178</sup> que menciona Aristóteles junto con la anterior y que consiste en proporcionar al pueblo gratuitamente la forma de subsistencia, en dar alimento y medios de vida a muchas personas; como si alguien quisiera, al igual que solían hacer en otro tiempo los emperadores y generales, repartir entre los ciudadanos y los soldados donativos, bebidas o cualquier otro regalo, ofrecer al pueblo cenas, comidas y espectáculos, distribuir ropa, trigo, terreno para cultivar y otros bienes semejantes. Aunque todas estas donaciones repercuten en el bienestar de muchas personas, lo que es muy importante, debemos examinar no obstante con qué intención se ofrecen: si quieres ganarte el favor popular, como lee-

<sup>175</sup> Aunque podría dar la impresión de que Fox Morcillo toma partido en el controvertido debate sobre el culto a las imágenes, en realidad sus palabras (*uirorum sanctissimorum [...] memoriam sepulchris, statuis, imaginibusque ueneramur*) son algo ambiguas y hablan de «venerar la memoria de los santos», no las mismas imágenes.

<sup>176</sup> *haec honoris forma.*

<sup>177</sup> Fox juega con el doble valor del término *beneficium*, el etimológico de 'buena acción' y el de 'ganancia' o 'lucro'. La idea de la reciprocidad del primero de ellos (*beneficium ultro conferre*) pudo haberla tomado de Séneca, *De beneficiis* 5,11,1: *beneficium et relatio gratiae ultro citro ire debent.*

<sup>178</sup> *ultima illa honoris pars.*

mos<sup>179</sup> que hicieron entre otros César, Octavio, Sila y Mario, no por el deseo de ayudar a sus ciudadanos sino sólo por el ansia de gloria; o bien para aliviar con tus riquezas la pobreza de muchos, tal como hacen [54] quienes practican la generosidad con muchas personas no por mera ostentación sino buscando su bienestar, como los que construyen hospederías, fundan escuelas públicas y reparten alimentos a los estudiantes necesitados. En definitiva, buscar el honor con esas donaciones de bienes, con el fin de que tu beneficencia y generosidad sean alabadas, no es propio ciertamente de un hombre generoso ni modesto. Esto es lo que debemos observar en la manera de buscar esta clase de honor: que quienes proporcionan sustento a otros o ayudan a muchas personas con su munificencia no esperen por ello aplauso alguno para que no parezca que piden una especie de recompensa por su generosidad, sino que se sientan satisfechos con el mismo acto de su propia virtud sin pretender obtener de él ninguna alabanza; y si son tratados con honor por aquellos a quienes han ayudado, como es lo justo, que aprecien con moderación ese reconocimiento a su virtud pero que no sea ésta su principal motivación.

Pero estas mismas partes del honor de las que hemos tratado hasta aquí, aunque pueden ser deseadas, como ha quedado demostrado, en una cierta medida por un hombre moderado, sin embargo atañen especialmente a quienes ofrecen el honor a otra persona y no tanto a los que lo reciben. Sobre el deber de aquéllos conviene que tratemos a continuación, pues parece que así lo requiere este punto de la exposición.

<sup>179</sup> Por ejemplo, en Suetonio, *Diuus Iulius* 38-38 y *Diuus Augustus* 43; Salustio, *Bellum Iugurthinum* 95-96; Plutarco, *Caius Marius* 9 y *Sulla* 5.

## Capítulo 7

### Sobre el honor, tal como es en la persona que lo tributa a otro, y sobre el deber de quien lo ofrece y sus partes

Sobre el honor, tal como es en quien lo recibe, creo que hasta aquí [55] ya hemos tratado suficientes cuestiones: qué y cómo es, en qué debe ser buscado y por quiénes deseado y, por último, cuántas son sus partes y los grados de las mismas. Ahora es el momento justo de examinar qué debe observar y realizar aquel que lo ofrece para cumplir con su obligación. En este punto debemos recordar primeramente qué función lleva a cabo la persona que honra a otra, para que tenga claro qué deber ha de cumplir a la hora de tributar honor, al igual que la otra persona a la hora de buscarlo y de recibirlo. Y, aunque ya he tratado de este tema anteriormente en distintos lugares porque así lo requería el discurso, he de volver a hacerlo en este punto, donde parece especialmente oportuno.

Quien tiene en honor a otra persona se convierte a sí mismo en el juez que da su aprobación a la virtud ajena. De la misma forma que es propio de uno de ellos practicar la virtud sin esperar ninguna recompensa, así también lo es del otro, una vez apreciada esa misma virtud, aplicar a ella algo así como su veredicto particular y sopesar los méritos de la otra persona. Una vez que los haya examinado bien, es decir, sin ninguna perturbación del ánimo, entonces por fin podrá darles una aprobación respetable y digna de su juicio, que no sea ni mayor de lo que merece ni menor de lo que exige la virtud de aquél. Por eso, igual que antes dijimos que a la hora de desear el honor se ha de observar un término medio conforme a la razón, también creo que ha de observarse a la hora de otorgarlo pues, [56] cuando se lo tributamos a alguien de acuerdo con sus méritos, hemos de tener muy presente la amplitud e importancia de la tarea para no parecer ni aduladores ni detractores; en ambos está ausente la justicia<sup>180</sup>, que manda dar a cada uno lo suyo, ni más ni menos de lo que le corresponde.

En consecuencia, quienes van a tributar honor a otros han de pensar por encima de todo que asumen el papel de un juez bueno e íntegro para así contener el afecto, la codicia, el odio, la envidia, la enemistad y demás pasiones; o incluso deberán eliminarlas por completo, pues son muy perjudiciales, para que no les priven del buen juicio y les anulen toda capacidad de valorar

<sup>180</sup> Error claro del texto: *utriunq;ue enim est iniustitiae, quae suum cuique reddi praecipit.*

correctamente. Del mismo modo que una persona perturbada por la ira o la embriaguez no puede reconocer fácilmente la verdad porque su mente ha sido desviada momentáneamente de su grado natural de estabilidad, también quien está dominado por la envidia, el afecto o la enemistad nunca discernirá bien quién es digno de honor y quién no. La envidia hace que ocultes o infravalores la virtud del otro, aunque sea reconocida; el odio, que ni siquiera la aprecies pues todo en el otro lo consideras maldad y vicio; la enemistad, nacida de una rencilla o de cualquier otro motivo, lo mismo; la amistad, que quizás le tributes más honor del que exige la medida de sus méritos. ¿Qué debemos hacer cuando nos hallemos en tal grado de alteración mental? Únicamente, como dicen los estoicos, liberarte de todas esas pasiones para juzgar correctamente y que la envidia, el odio o la enemistad no resten méritos a la otra persona ni el afecto los aumente; [57] y pensar que no hay que juzgar a la persona que va a recibir el honor, sino su virtud.

A todo ello añado la temeridad, que surge de la opinión preconcebida y que afecta a la mente tanto como las mismas pasiones que acabo de mencionar; por ejemplo, cuando alguien alaba o critica a otro no por haber apreciado él mismo sus méritos o haber podido hacerlo<sup>181</sup>, sino por seguir la opinión de la gente o haberse sumado sin juicio ni deliberación propia al sentir de los demás. Por eso los hombres ambiciosos buscan agradar a muchos y ser reconocidos, pues creen que así tienen abierto el camino para conseguir el honor ya que la mayoría de la gente sigue, por así decirlo, el agrupamiento de la multitud. En definitiva, esa opinión temeraria debe ser rechazada y aquellas pasiones eliminadas; se ha de juzgar con ánimo tranquilo y lúcido y nuestra agudeza mental ha de estar centrada en la tarea para no cometer un error, pues es muy difícil ser capaces de juzgar rectamente cómo es cada persona.

Pero no todos poseen tanta prudencia o capacidad y agudeza de juicio como para poder apreciar y examinar en profundidad la personalidad y el comportamiento de otro; y, aunque exista alguien así, a menudo se equivoca, pues la mente humana es proclive al error. Si esto es así, me dirás, nadie podrá nunca juzgar correctamente sobre la virtud de otra persona y, en consecuencia, tampoco tributará honor a nadie para no equivocarse. Pero en realidad sí es posible, siempre que observe con atención la imagen de la virtud, que resplandece suficientemente por sí misma; siempre que juzgue buena a la otra persona por lo que es en sí misma y no por lo que va unido a ella; [58]

<sup>181</sup> *non quod uel ipse illius merita perspexerit, perspicereue potuerit.* No está claro qué matiz quiso añadir Fox Morcillo con la segunda parte de la disyuntiva.

y siempre que, cuando desconfíe de su juicio, busque como árbitros a otros a los que considere prudentes e inteligentes y tenga en cuenta su parecer. De este modo, como sucede también en otras cuestiones, se llega más fácilmente a la verdad y el juicio emitido carece de cualquier temeridad.

Por otra parte, no sólo debemos juzgar si alguien es digno de honor, lo que aparentemente resulta fácil, sino también en qué medida y de qué tipo para así respetar el valor de sus méritos. Si cuando compras un caballo<sup>182</sup> tienes en cuenta su porte, proporción, utilidad, finura, carácter, instrucción, raza y demás cualidades, ¿cuando formas una opinión sobre la virtud de otro no estarás muy pendiente de su grado de ponderación para no parecer poco prudente y perspicaz en dicha valoración? Los rústicos campesinos, a la hora de examinar la bondad del terreno antes de efectuar la siembra, demuestran más prudencia que esos que desprecian la agudeza de ingenio, la experiencia y la integridad. En efecto, no es propio de grandes hombres ni de personas mesuradas juzgar a la ligera y no dar a cada uno ni más ni menos de lo que piden sus méritos. Una vez que los hayas sopesado, el siguiente paso es que, lo mismo que te formas una idea de esos hombres o, mejor, de sus méritos, otorgues el honor correspondiente a cada uno; es decir, el más alto a los hombres más destacados y excelentes, uno más pequeño a los inferiores y otro mucho menor incluso a los de las capas más bajas, pues a todos al fin has de ofrecer alguno.

Ciertamente tienen razón quienes piensan que todas las personas han de ser tratadas con honor [59] y nadie debe ser completamente despreciado<sup>183</sup>. En efecto, es una muestra de cívica afabilidad y de mesurada humanidad conversar, saludar, abrazar o tratar educadamente a todos sin distinción, pues nada une más las voluntades de las personas que esta benévola y amable cualidad. Pero también es propio de un hombre prudente sopesar los méritos debidos a la virtud de cada uno, así como la dignidad de la persona y demás circunstancias que puedan ser relevantes a la hora de adquirir honor.

<sup>182</sup> El símil de la persona que se dispone a comprar un caballo fue utilizado en diversas ocasiones por Séneca (*Ad Lucilium* 41,6; 47,16; 80,9; 95,67).

<sup>183</sup> *omnes in honore habendos, nullum autem omnino contemnendum*. Fox Morcillo vuelve a recordar la idea que ya había expresado anteriormente en el capítulo 5 (Cf. nota 154 e Introducción, p. 48). En esta ocasión, sus palabras guardan mucha semejanza con las que empleó Cicerón en *De officiis* 1.46 para describir el trato que debemos tener con las demás personas y afirmar que «no se debe despreciar completamente a nadie que posea, al menos, alguna muestra de virtud»: *Quoniam autem uiuitur non cum perfectis hominibus planeque sapientibus [...] etiam hoc intellegendum puto, neminem omnino esse neglegendum, in quo aliqua significatio uirtutis appareat*.

En consecuencia, la primera y principal razón para poseer honor ha de ser la misma virtud<sup>184</sup> y, como recompensa por ella, trataremos con honor a cualquier persona, incluso al pusilánime. La segunda, la sabiduría y los conocimientos, cualidades muy próximas a la virtud. A continuación, el talento, la capacidad intelectual y demás bienes espirituales y corporales que, puesto que son popularmente muy estimados, ocupan un lugar aunque están muy alejados de la idea de la virtud. Del mismo modo que establecimos una distinción en esos bienes para que los mayores fuesen preferidos a los menores, así también a la hora de tributar honor siempre ha de observarse un nivel mayor para la mayor bondad que para la menor y así igual para todos los demás grados. Y puesto que la abundancia de bienes es preferible a la escasez, mucho mayor motivo para recibir mayor honor deberá existir en la posesión de muchos bienes que en la de sólo unos pocos<sup>185</sup>. Por lo tanto, aquel en quien sus bienes espirituales y corporales, su linaje, sus recursos, su dinero, su poder, sus cargos y demás bienes de esta clase se han añadido a la virtud, [60] deberá ser tenido en mayor honor<sup>186</sup> que aquel otro que sólo se distingue por una única cualidad. Por eso tratamos con gran honor a los hombres principales y también a todos aquellos que están al frente de otros y que sobresalen en algo; no porque pensemos que poseen la virtud más excelsa, sino porque todos esos bienes al menos deberían ser, si no lo son, el ornamento de grandes virtudes; y además porque es preciso para el mantenimiento de la dignidad y del orden del Estado que existan esos diversos grados de honores para que no reciban la misma consideración el plebeyo y el noble, el particular y el cargo público, el edil y el cónsul, el general y el rey<sup>187</sup>.

A ello se añade que a menudo es obligatorio y conveniente tributar honor a muchas personas no sólo por su virtud —que quizás echemos en falta en ellos

<sup>184</sup> El mismo consejo dirige Platón al legislador (*Leyes* 697 b-c).

<sup>185</sup> *Quoniam autem bona plura paucioribus anteponuntur, multo maior esse causa debebit maioris honoris in plurium bonorum cumulo, quam in pauciorum.* El grado de honor de una persona es proporcional a la posesión de bienes. Aristóteles menciona su relación con la magnanimidad (*Ética a Nicómaco* 1124 a) y con la nobleza (*Retórica* 1360 a). Cf. Introducción, p. 47.

<sup>186</sup> *Itaque cui ad uirtutem, animi, atque alia corporis bona, genus, opes, diuitiae, potentia, magistratus, caeteraque eiusdem generis accesserint: maior est honos habendus.* Fox insiste en el mismo argumento anterior.

<sup>187</sup> *ad dignitatem atque ordinem Reipublicae tuendum hos esse honorum gradus oporteat, ne eodem in loco sit plebeius & nobilis, priuatus & magistratus, aedilis & consul, dux & rex.* Fox emplea términos propios de la sociedad romana para defender la necesidad de que existan distintas escalas sociales del honor.

mismos—, sino por cortesía, por la apariencia de algún bien externo o, finalmente, por el temor a la ofensa. Debemos emplear la cortesía con todos, como antes decíamos, al igual que la benevolencia, la conversación y todo aquello que tienda a mantener el vínculo humano. Algunos bienes externos como las riquezas, el poder, la magnificencia, la suntuosidad, la distinción, el boato y otros más de esa misma clase, como pueden ser instrumentos del bien aunque no sean bienes por sí mismos, no deberán ser despreciados, en especial si van unidos a la virtud. Por último, a la hora de tributar honor será muy importante el temor a ofender a alguien por nuestra descortesía o falta de respeto porque, al igual que debemos evitar por encima de todo [61] crearnos enemigos y rivales por nuestra culpa, así también hemos de intentar por todos los medios, gracias a nuestro trato humano y a nuestra atención, convertir a todas las personas en seres próximos y apreciados para nosotros tratándolos con honor.

Son diferentes las formas de honrar a los otros y cada pueblo las observa según su propia costumbre: unos piensan que se tributa honor poniéndose en pie, otros acompañando en comitiva o escoltando, otros descubriéndose la cabeza<sup>188</sup>, otros en fin mediante otras formalidades semejantes. Como no existe un criterio para poder clasificarlas en su totalidad, deberán ser observadas con todo el mundo según la importancia que posean entre las naciones que las tienen por costumbre. Pero no será honroso para cualquiera, ya se trate de un individuo particular o incluso de una personalidad pública, mostrarle el mayor signo de honor, como hacerle reverencias de rodillas u otras acciones semejantes; y, al revés, tampoco lo será ofrecer una muestra insignificante de honor a una persona eminente. Debemos guardar con todos esta precaución: dar pequeñas muestras de honor a todas las personas sin distinción y reservar las mayores sólo para las dignidades o para aquellos otros a los que nuestra razón nos indique que así han de ser distinguidos.

Para ir poniendo ya fin a este tratado, imposible de resumir en su totalidad, de todo lo dicho se deduce la misma idea que ya expusimos en la definición

<sup>188</sup> *alij in assurgendo, alij in comitando, & assectando, deducendoque, alij in detegendo capite.* Dos de esas muestras de honor las recoge Cicerón: *Cato* 63: *Haec enim ipsa sunt honorabilia quae uidentur leuia atque communia, salutari, adpeti, decedi, adsurgi, deduci, reduci, consuli; quae et apud nos et in aliis ciuitatibus, ut quaeque optime morata est, ita diligentissime obseruantur* «Estas mismas costumbres que parecen pequeñas y normales son honrosas, a saber, que te saluden, te aprecien, te cedan el paso, te acompañen o te consulten; todas estas normas son observadas entre nosotros y también en otras ciudades, con tanta más atención cuanto más civilizadas sean»; *De inuentione* 1,48: *Commune est quod omnes uulgo probarunt et secuti sunt, huiusmodi: ut maioribus natu assurgatur.* También las menciona Luis Vives. Cf. Introducción, p. 14.

del honor: aquel que vaya a tributar honor a otro ha de ser un hombre recto y prudente pues, si es una persona de bien, no sentirá envidia contra nadie [62] y no le privará de su honor ni le dará más de lo debido por muy amigo que sea; y, si es prudente, examinará con atención todo aquello que pueda contribuir a valorar los méritos de las personas, a reconocer los distintos grados de honor, a alabar a cada uno según su virtud y, en fin, todos los demás aspectos que dilucida el atento análisis de la mente y, una vez conocidos, los adaptará al uso y costumbres de la vida.

Esto es, ilustrísimo RODRIGO, lo que he creído que debía decir en este lugar sobre el Honor, teniendo siempre presentes la agudeza de los filósofos, el uso establecido en la vida civil y las normas de nuestra religión. Ya sólo queda que tú mismo cuides del honor, del que siempre has gozado ampliamente, de tal forma que consideres que se halla no ya en el lustre de tus antepasados sino en tus propias virtudes, como empiezas a pensar<sup>189</sup>.

<sup>189</sup> La obra, que se iniciaba con un elogio a la *uirtus & humanitas* de Rodrigo Gómez de Silva, concluye con la advertencia de que son precisamente esas mismas virtudes, y no el abolengo familiar, el origen del verdadero honor. La pequeña observación *sicut cogitare coepisti* nos permite suponer un cierto grado de proximidad entre ambos, que Fox Morcillo ha querido destacar al final de su libro.

