
This is the **published version** of the article:

Lillo Castañ, Víctor; Valdés, Ramón. Dignidad y miseria del hombre en 'El scholástico' y 'El crotalón'. 2016. 37 p.

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/145749>

under the terms of the  license

Dignidad y miseria del hombre en
El scholástico y El crotalón

Alumno: Víctor Lillo Castañ
Tutor: Ramón Valdés Gázquez

Índice

Introducción.....	1
1. El problema Villalón: tras las huellas de Gnophoso.....	3
2. <i>El scholástico</i> y <i>El crotalón</i> : dos modelos distintos de imitación.....	7
3. Dignidad y miseria del hombre: fortuna de dos tópicos sobre la naturaleza humana.....	9
3.1 <i>Miseria hominis</i>	9
3.2 <i>Dignitas hominis</i>	14
4. Idea sobre la naturaleza humana en <i>El scholástico</i>	20
5. Idea sobre la naturaleza humana en <i>El crotalón</i>	27
6. Conclusión.....	32
7. Bibliografía.....	34

Introducción

Desde que se descubriera el primer manuscrito de *El crotalón* hasta las más recientes ediciones de la obra, viene siendo obligado abordar el controvertido asunto de su autoría, aun no resuelto del todo. Antes de que pasemos a otras consideraciones, pues, creo que debo aclarar mi postura al respecto.

Afortunadamente, para el presente trabajo he podido consultar la excelente tesis de Ana Vian, que no ha conocido la difusión que sin duda merece. A diferencia de otros estudiosos como Pascual Gayangos, Manuel Serrano y Sanz o Asunción Rallo, que atribuyeron sin reservas la obra a Cristóbal de Villalón, Vian prefiere dejarla en el anonimato. En su estudio sobre el diálogo que nos ocupa, la madrileña pasa revista a las pruebas aducidas desde el siglo XIX hasta la segunda mitad del XX para esclarecer la autoría de *El crotalón*. Buena parte de ellas, como ya advirtiera Marcel Bataillon, carecen del rigor necesario y han sido causa de conclusiones apresuradas y poco convincentes. Más prudente que sus precededores, Vian pone en tela de juicio -entre otras- la atrevida hipótesis de Kerr según la cual los dos manuscritos conservados de *El crotalón* serían autógrafos de Villalón. A pesar del recelo que muestra ante las investigaciones precedentes, Vian no desecha la candidatura del vallisoletano. Tras un extenso cotejo entre las obras probadas de Villalón, la estudiosa concluye que hay razones de peso para suponer que también escribiera *El crotalón*. Sin embargo, hasta que no contemos con una prueba definitiva que zanje de una vez por todas la polémica, parece más sensato ceder el honor a Christóphoro Gnophoso, pseudónimo que rubrica el diálogo. Esta es la postura que voy a adoptar en este trabajo y que justificaré en más detalle en las próximas páginas.

Partiendo de la senda de Vian, me he propuesto ampliar el capítulo que dedica en su tesis al estudio sobre la concepción de la naturaleza humana en *El crotalón* y las obras probadas de Villalón. En este caso, me ciño exclusivamente a *El scholástico* por cuanto es en este diálogo donde se aborda más extensamente el asunto. Asimismo, consideraré la visión antropológica subyacente en ambas obras a la luz de los tópicos literarios de la dignidad y la miseria del hombre.

El tema que he elegido para comparar *El scholástico* y *El crotalón* da cuenta del distinto cariz de estas obras. Si el propósito de la primera es forjar el escolástico y la universidad ideal, la segunda se complace en señalar los defectos del ser humano. Distinta es, también, la filiación genérica de ambos diálogos: en el primer caso el modelo imitado es Castiglione; en el segundo, Luciano. Mucho más beligerante que *El scholástico*, en *El crotalón* la crítica social abarca buena parte de los estamentos de mediados del XVI. Estas divergencias sugieren por qué en una obra se vindica la condición humana y en la otra esta es vituperada. O lo que es lo mismo: por qué una configura el

tópico de la dignidad del hombre y la otra el de la miseria.

En *El crotalón* se aborda el tema de la *miseria hominis* en el canto II, mientras que en *El scholástico* aparece el tópico de la *dignitas hominis* en los cinco capítulos que cierran el libro I. No obstante, dado el carácter errático y repetitivo de este diálogo, hay otros pasajes diseminados a lo largo del texto en los que se retoma el asunto. Estos fragmentos serán el objeto de estudio y la base de las comparaciones que voy a establecer. Ante todo, me interesa analizar de qué manera se engarzan estos dos tópicos, a qué fuentes se acude en cada caso y qué lenguaje se emplea para designarlos. A modo de conclusión para este trabajo, me he propuesto demostrar que a pesar del carácter tan distinto de *El scholástico* y *El crotalón*, bajo la corteza de esos tópicos subyace una idea sobre el ser humano mucho más similar de lo que pudiera parecer a simple vista.

He ordenado mi trabajo de la siguiente manera. En el primer apartado expongo en detalle los motivos por los que me ha parecido conveniente dejar *El crotalón* en el anonimato. He estimado necesario dedicar a continuación unos pocos párrafos para definir los modelos genéricos de ambos diálogos ya que creo que pueden explicar el distinto tratamiento de los temas que comparamos. En el tercer apartado llevo a cabo un apretado resumen sobre la fortuna de la *dignitas* y *miseria hominis* desde la literatura clásica hasta llegar al Renacimiento español con la finalidad de establecer las deudas de los dos diálogos que estudiamos con las obras en las que aparecen estos dos tópicos. Ya por último, el cotejo textual entre *El scholástico* y *El crotalón* aspira a verificar la conclusión a la que me he propuesto llegar.

1.El problema Villalón: tras las huellas de Gnophoso

En 1982 aparecen dos ediciones de *El crotalón*, una de Asunción Rallo y la otra de Ana Vian. La primera investigadora atribuye la obra a Cristóbal de Villalón; la segunda prefiere dejarla en el anonimato aun admitiendo las grandes probabilidades de que el vallisoletano fuera su autor. Este no es sino otro episodio de una polémica que cuenta con más de un siglo de recorrido.

La controversia empieza en 1871, año en el que Gayangos adquirió uno de los dos manuscritos que se conservan de *El crotalón* así como la *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente*¹, de un tal Cristóbal de Villalón, escritor que en aquella época era un completo desconocido. Gayangos advirtió ciertas afinidades estilísticas entre ambas obras y sugirió la hipótesis de que el Christophoro Gnophoso que rubrica *El crotalón* fuera el seudónimo tras el que se escondió el autor de la *Ingeniosa Comparación*.

Veinte años más tarde, tras conocerse el manuscrito de la Academia de la Historia de *El scholástico*, Manuel Serrano y Sanz cotejó los dos diálogos que nos ocupan y llegó a la misma conclusión que Gayangos. El estudioso basó su afirmación en la anécdota del estudiante Durango -presente en ambas obras-, en las semejanzas de estilo y en el parecido entre el pseudónimo *Christophoro* y *Cristóbal*. Serrano y Sanz fue un paso más allá y adscribió también el *Viaje de Turquía* a Villalón, diálogo que aprovecharía para trazar una inverosímil biografía del vallisoletano basándose en las andanzas de Pedro de Urdemalas².

Complicando aun más la cuestión, Hurtado y González Palencia identificaron hasta cuatro Villalones distintos en las ediciones tercera, cuarta y quinta de su *Historia de la Literatura española*³: uno, salmantino, sería el autor de la *Tragedia de Mirra*; otro, el autor del *Viaje de Turquía*, *El crotalón* y el *Diálogo de las transformaciones*; al tercero le correspondería la *Ingeniosa comparación* y al último la *Gramática castellana*.

Tras este cúmulo de despropósitos, Marcel Bataillon hizo un llamado al orden en la primera edición de *Erasmus y España*. El de Burdeos descartó que Villalón fuera el autor del *Viaje de Turquía* -diálogo que, según él, salió de la pluma de Andrés Laguna- y devolvió *El crotalón* al anonimato, arguyendo que las pruebas que se habían aducido hasta la fecha eran muy poco rigurosas. Sobre la anécdota común que mencionaba Serrano, el francés pensaba que «esta era, [...] una historia que se había hecho del dominio del público»⁴, -cabe recordar que también aparece en el paso *El convidado*, de Lope de Rueda-. En cuanto a «las semejanzas de estilo y pensamiento que

1 Villalón, C., *El Crotalón*, ed.de Asunción Rallo, Madrid, Cátedra, 1990, prol., pág 13.

2 Vian Herrero, A., *Diálogo y forma narrativa en El Crotalón: Estudio literario, edición y notas*, Madrid, Universidad Complutense, vol.1, 1982, pág 36.

3 Íbidem, pág 37.

4 Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, pág. 661.

veían Gayangos [...] y Serrano» según Bataillon no eran más que «impresiones vagas que se desvanecen no bien se intenta someterlas a análisis»⁵. Además, el hispanista añadía que en las obras probadas de Cristóbal de Villalón el influjo de Erasmo brillaba por su ausencia, mientras que en las páginas de *El crotalón* la huella del roterodamo saltaba a la vista⁶. Concluía el estudioso diciendo que la atribución a Villalón carece «en absoluto de base, o mejor dicho, descansa por completo sobre la equivalencia “Christophoro” y “Cristóbal”, base realmente incapaz de aguantar el andamiaje propuesto por Serrano y Sanz»⁷.

«El monumental trabajo de Bataillon -comenta Asunción Rallo- produjo extendido silencio y miedo a afrontar en profundidad la obra durante años»⁸. Otro descubrimiento, sin embargo, vino a abrir un nuevo capítulo en la polémica sobre la autoría de *El crotalón*. En 1955 Richard Kerr encontró un segundo manuscrito de *El scholástico* en la Biblioteca de Palacio (P), posterior al de la Academia de la Historia (H). El investigador cotejó la caligrafía de estos dos manuscritos con la de los dos conservados de *El crotalón* y los únicos autógrafos de Villalón que nos han llegado -«un recibo conservado en la Universidad de Valladolid y las firmas en el proceso contra los marqueses de Lemos»⁹-. Kerr distinguió dos tipos de letra: la primera, cursiva, es con la que se escribe el manuscrito H de *El scholástico* y los dos de *El Crotalón*; la segunda, itálica, corresponde al manuscrito de la Biblioteca de Palacio. Kerr indicó que el primer tipo de letra podría ser la misma que la del recibo autógrafo, con lo cual tanto el manuscrito H de *El scholástico* como los dos de *El crotalón* habrían salido de la pluma de Villalón¹⁰.

Nos hallamos, ahora sí, en un punto clave. Si se pudiera demostrar fehacientemente que la letra del recibo autógrafo de Villalón es la misma que la de los manuscritos de *El crotalón* esclareceríamos de una vez por todas la misteriosa identidad de Gnophoso. Desgraciadamente, las opiniones de Rallo y de Vian divergen aquí. La primera, sin aportar pruebas paleográficas, secunda la tesis de Kerr y despacha la cuestión sosteniendo que «los manuscritos conservados [de *El crotalón*] son autógrafos»¹¹. Vian, dada la importancia del asunto, acudió a un especialista -Tomás Marín- para verificar el dictamen de Kerr. De entrada, Marín distingue dos inconvenientes para llegar a un veredicto definitivo: por un lado, la escasez de «elementos caligráficos que poseemos de Villalón» y, por otro, el hecho de que a mediados del siglo XVI «el arte de escribir se aprendía ya

5 Íbidem, pág. 661.

6 Con el andar del tiempo, Bataillon matizaría su juicio sobre la influencia de Erasmo en el *Scholástico*, apuntando que la presencia del *Antibarbarorum liber* se deja sentir en varias de sus páginas. Véase De Villalón, C., *El Crotalón*, *op.cit.*, prol., pág. 15.

7 Íbidem, pág. 662.

8 Villalón, C., *El Crotalón*, *op.cit.*, pág. 14.

9 Íbidem, pág. 18.

10 Íbidem, pág. 18.

11 Íbidem, pág. 19.

bastante sistemáticamente [...]; lo que suponía una gran uniformidad dentro de cada estilo escriptorio, con una producción gráfica muy semejante»¹². Aunque Marín no descarta «que exista cierta posibilidad y hasta alguna probabilidad de coincidencia entre los autógrafos de Villalón [...] y los manuscritos de *El crotalón*»¹³ remata su estudio afirmando que «las atribuciones de Kerr son muy poco seguras y, en todo caso, no demuestra lo que concluye»¹⁴.

Descartada, pues, la solución por la vía caligráfica, Vian lleva a cabo una minuciosa comparación entre *El crotalón* y las obras probadas de Villalón en las que analiza tres aspectos: datos autobiográficos o históricos, contenido ideológico y coincidencias estilísticas¹⁵. La conclusión de la editora es que «“Cristophoro Gnophoso” fue, muy probablemente, el pseudónimo de Cristóbal de Villalón. [...] Al menos hay motivos suficientes para acercar a ambos autores»¹⁶. La afirmación de Vian, lejos de sostenerse en débiles indicios como la proximidad de *Christophoro* y *Cristóbal* o la historieta del estudiante Durango, se basa en un análisis textual exhaustivo. Dado que una sola coincidencia no basta para llegar a un veredicto definitivo, la estudiosa advierte que «todas las analogías que he puesto de relieve adquieren su verdadero valor sólo a condición de verlas en conjunto»¹⁷. Paradójicamente, la editora que ha expuesto los mejores argumentos -tanto en calidad como en cantidad- para sostener la autoría del vallisoletano, deja la obra en el anonimato.

Con todo, desde la publicación de la tesis de Vian en 1982 ha llovido mucho. De un tiempo a esta parte han aparecido varios artículos sobre nuestro diálogo en los que la autoría de Cristóbal de Villalón se acepta sin mayor consideración al respecto¹⁸. Dos motivos, sin embargo, me han reafirmado en mi postura. Por un lado, el hecho de que Vian no haya cambiado de opinión a lo largo de estos años, como demuestra en un reciente artículo en el que vuelve a examinar el perfil biográfico y literario de Cristóbal de Villalón. En dicho artículo la estudiosa analiza a la luz de las nuevas investigaciones las obras probadas del vallisoletano, entre las cuales no incluye *El crotalón*. Según Vian, las obras probadas bastan para considerar a Villalón «uno de nuestros humanistas más interesantes» sin necesidad de añadir a sus méritos «obras anónimas a él atribuidas por la tradición crítica sin suficiente fundamento [como] el *Diálogo de las transformaciones*, *El crotalón* y el *Viaje de Turquía*». La otra razón por la cual creo que hago bien en dejar *El crotalón* en el anonimato es que en la edición anunciada en la Biblioteca Clásica de la Real Academia, el nombre de Cristóbal de Villalón aparece entre comillas, como el de Tirso de Molina en *El burlador de Sevilla*, dando a

12 Vian Herrero, A., *op.cit.*, pág. 63.

13 Íbidem, pág. 63.

14 Íbidem, pág. 63.

15 Íbidem, pp. 63-208.

16 Íbidem, pág. 194.

17 Íbidem, pág. 195.

18 Véase, por ejemplo, el artículo de Lucio Gianelli «en torno a la misoginia de “El crotalón”», en *Dicenda: Cuadernos de filología hispánica*, nº31, 2013.

entender que la atribución no es del todo fiable.

En definitiva, puesto que Vian es, a mi juicio, la responsable de la mejor edición de *El crotalón* hasta la fecha, considero que la postura más sensata es seguir el camino de la madrileña. Así pues, en el presente trabajo me referiré al autor de *El crotalón* como *Christophoro Gnophoso* sin soslayar las grandes posibilidades de que este sea el pseudónimo tras el que se escondió Villalón.

2.El Scholástico y El Crotalón: dos modelos distintos de imitación

En la España del XVI, el *Cortesano* de Castiglione fue pródigo en reediciones, no en imitadores. A pesar de su notable éxito editorial¹⁹, sólo dos diálogos españoles «imitan la forma literaria del *Cortesano*: el *Scholástico* [...] y, muy secundariamente, [...] el *Cortesano* de Luis Milán».²⁰ Son dos los rasgos heredados de Castiglione que distinguen el *Scholástico* del resto de diálogos del Renacimiento español: el propósito de formar un individuo modélico, y el elevado número de interlocutores -11, en total- que en su mayoría remiten a personalidades históricas y contemporáneas de Villalón.²¹

Aunque la nómina de personajes de *El Scholástico* es abultada, tres de ellos descuellan por encima de los demás. Francisco de Navarra se erige como director del diálogo proponiendo los temas a debatir y otorgando la palabra alternativamente a los interlocutores. Don Francisco de Bobadilla es el encargado de defender posturas «difíciles o contestatarias»²² que posteriormente rebate Pérez de Oliva, a quien corresponde «el liderazgo intelectual»²³ del grupo. Esto último resulta evidente no sólo por el apelativo de “Maestro” con el que lo designa habitualmente el autor, sino también por el asentimiento general que concitan sus intervenciones. El resto de personajes desempeñan una función secundaria, ya sea narrando alguna que otra anécdota sobre el tema en cuestión o bien defendiendo doctrinas que el Maestro Oliva refuta acto seguido.

En *El crotalón*, por contra, el modelo es Luciano. Como indica Ana Vian, la obra del samosatense «se asimila [...] a las aspiraciones reformistas comunes al resto de la Europa de la primera mitad del siglo XVI. El Renacimiento castellano no es una excepción, máxime conociendo la huella profunda que Erasmo imprimió en España»²⁴. Además, añade la estudiosa que el diálogo lucianesco en el Renacimiento español no supone solamente una opción literaria sino también ideológica²⁵.

Vian resume las características fundamentales del diálogo lucianesco en dos: la atmósfera humorística predominante, sea cual sea el tema abordado; y la permeabilidad de este tipo de obras para aglutinar otras formas narrativas²⁶. Y es que el marco que elige Gnophoso para su diálogo no podría ser más elocuente. Como es bien sabido, el autor imita el *Sueño* o el *Gallo* de Luciano, en el

19 Según Jesús Gómez, la traducción de Boscán se llegó a editar hasta 16 veces entre 1523 y 1590, sin contar las ediciones piratas. cf. Gómez, J., *El diálogo en el Renacimiento español*, Madrid, Cátedra, 1988, pág. 102.

20 Íbidem, pág. 102.

21 Asimismo, hay otro diálogo que posee las mismas características estructurales: el *Antibarbarorum liber* de Erasmo. El influjo de esta obra se deja sentir especialmente en las tres diatribas contra los "bárbaros idiotas" que pergeña Villalón, así como en la recurrente exhortación a estudiar en profundidad los clásicos paganos.

22 Villalón, C., *El Scholástico*, ed. de José Miguel Martínez Torrejón, Barcelona, Crítica, 1997, prol., pág. 24.

23 Íbidem, pág. 22.

24 Vian Herrero, A., *op.cit.*, pág. 298.

25 Íbidem, pág. 303.

26 Íbidem, pág. 303.

que Micilo -un humilde zapatero- escucha las fortunas y adversidades de su gallo. Este, amparándose en la doctrina de la metempsícosis, alecciona a su interlocutor mediante la narración de algunas de sus vidas pretéritas.

Gnophoso encontró sin duda un filón en este diálogo del samosatense. Las reencarnaciones del gallo son el pretexto ideal para verter en su obra historias de lo más variopintas, imitando o «contrahaciendo» -como diría el autor- a escritores como Ariosto, Aretino, Lucano, Plutarco o al propio Luciano. En el caso que nos ocupa -el capítulo II- se sigue muy de cerca el *Grilo* o *Los animales son racionales* de Plutarco aunque hay algunas divergencias respecto a la fuente de suma importancia para comprender su visión sobre la naturaleza humana que consideraremos más adelante. Huelga añadir que si en el *Scholástico* Pérez de Oliva es el portavoz de Villalón, en *El crotalón* al gallo le corresponde el papel de maestro -llevando a cabo la crítica social- y a Micilo el de discípulo que se beneficia de las enseñanzas de su interlocutor.

3. Miseria y dignidad del hombre: fortuna de dos tópicos sobre la naturaleza humana

El capítulo que sigue no pretende ser exhaustivo. El alcance de estos dos tópicos literarios, largamente difundidos desde la literatura clásica, sobrepasa de largo las páginas de que disponemos. Por ello, me he propuesto solamente esbozar las líneas maestras de la tradición y señalar las fuentes en las que probablemente beben tanto Villalón como Gnophoso.

3.1. *Miseria hominis*

Las consolaciones clásicas, señala María José Vega, suponen una fuente abundante de máximas sobre la miseria de la condición humana. De entre los muchos textos pertenecientes a este género, la estudiosa destaca el *Axiocus sive de morte*, atribuido a Platón, por la resonancia que tuvo en los autores renacentistas²⁷. En dicha obra, Sócrates trata de convencer a Axíoco, su moribundo interlocutor, de que no hay motivos para temer la muerte. Para sostener esta afirmación, el filósofo enumera un catálogo de miserias que acosan a los hombres en cada una de sus edades. También arguye Sócrates que si la muerte conlleva la ausencia de sensaciones, no tiene sentido preocuparse por ella; no obstante, Axíoco sólo quedará reconfortado cuando Sócrates le hable «de la inmortalidad del alma y describa los gozos de la vida ultraterrena, las delicias que aguardan a los justos y los tormentos que se reservan para los impíos»²⁸.

Abundando en el mismo asunto, en la *Consolatio ad Marciam* de Séneca se encuentra una definición sobre la naturaleza del hombre no mucho más alegre que la anterior. Séneca describe al ser humano como un «cuerpo débil y frágil, desnudo e inerte por naturaleza, pasto de cualquier fiera, necesitado de auxilio y sometido a los ultrajes de la fortuna»²⁹; por no hablar de su natural inclinación al vicio, su pereza o su egoísmo. Por ello, dice el filósofo, es el único entre todos los animales que nace llorando, como si advirtiera las miserias que le aguardan.

Como vemos, en las consolaciones predomina una visión marcadamente pesimista sobre la existencia humana. Nada de raro hay en ello; como apunta Vega, si el propósito es hacer la muerte menos temible, resulta lógico que se describa «la vida que se abandona [como] una sucesión de infortunios»³⁰. De esta tradición provienen algunas de las máximas de la *miseria hominis* más repetidas a lo largo de la literatura medieval y del Renacimiento, como el *optimum non nasci* de Cránor. Asimismo, leídas desde una óptica cristiana, las consolaciones se ajustaban como un guante a uno de los temas predilectos de la literatura penitencial: el desprecio del mundo o *contemptus*

27 Vega Ramos, M.J., «Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva» en *Insula: Revista de letras y ciencias humanas*, nº674, 2003, pág. 6.

28 Íbidem, pág. 6.

29 Íbidem, pág. 7.

30 Íbidem, pág. 7.

mundi, sobre el que volveremos más abajo.

A pesar de la innegable influencia de las consolaciones, si hay un texto que tuvo especial resonancia en la concepción humanista de la *miseria hominis* este es la *Naturalis historia* de Plinio, cuyo libro VII se abre con una reflexión antropológica de raíz epicúrea en la que el autor refunde pasajes de Aristóteles, Cicerón, Lucrecio y Séneca³¹ para dibujar un retrato verdaderamente lúgubre sobre el ser humano. «En primer lugar -apunta Plinio-, es el único animal que se cubre con recursos ajenos. A los demás [naturaleza] les concedió diversos modos de cubrirse: caparazones, cortezas, pieles, espinas...»³². Para enfatizar el desamparo al que nos vemos sometidos, añade a continuación que «solo al hombre, desnudo y en la tierra desnuda, lo incita al vagido y al llanto [...] e inaugura su vida con suplicios por una sola culpa, porque ha nacido»³³. A la tristeza del nacimiento le sigue una torpe infancia: «¿Cuándo anda como un hombre? ¿Cuándo tiene una boca fuerte para los alimentos?», y un lento y costoso aprendizaje comparado con el resto de los animales: «los demás seres perciben unas características propias, unos se sirven de la velocidad de sus miembros, otros de la rapidez de su vuelo, otros pueden nadar: el hombre no sabe nada sin instrucción, no habla, no come, no anda y, para abreviar, ¡espontáneamente por su naturaleza no hace otra cosa sino llorar!»³⁴. A pesar de estar expuesto a un sinfín de enfermedades, el hombre es el único que «siente dolor por la muerte, [...] preocupación por la sepultura y también acerca de lo que sucederá después de él»³⁵. En cuanto a su comportamiento, «el resto de seres actúa con rectitud dentro de su propia especie» mientras que sólo nosotros conocemos «los excesos del lujo, [...], la ambición, la codicia, la superstición...»³⁶ y la crueldad, ya que los animales sólo atacan a aquellos que son de distinta especie, en cambio, «la mayor parte de los males del hombre procede del hombre»³⁷. En definitiva, Plinio resume su alegato sobre la *miseria hominis* parafraseando la máxima de Crantor: «por eso mismo -concluye- ha habido muchos que pensaban que lo mejor era no nacer»³⁸.

Los pasajes que acabamos de aducir fueron citados innumerables veces por los escritores renacentistas que abordaron el tema de la miseria del hombre. Antes de que veamos ejemplos de ello, debemos detenernos en el tratado *De contemptu mundi*, de Inocencio III, escrito a finales del siglo XII. Si hemos decidido dedicarle unas palabras, no es tanto por el influjo que ejerció en los humanistas defensores de la *miseria hominis*, sino porque los primeros alegatos a favor de la

31 Encarnación Del Barrio apunta los siguientes pasajes: Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, VII, 10, 587, Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 121, Lucrecio, V, 233 y Séneca, *Consolación a Marcia*, 11,3, cf. Plinio el Viejo, *Historia Natural (libro VII)*, trad. y notas de Encarnación Del Barrio Sanz, Madrid, Gredos, 2003, pág. 8.

32 Íbidem, pág. 8.

33 Íbidem, pp. 8-9.

34 Íbidem, pág. 9.

35 Íbidem, pág. 9.

36 Íbidem, pág. 9.

37 Íbidem, pág. 10.

38 Íbidem, pág. 10.

dignitas hominis se conciben como una refutación directa de los argumentos de Inocencio. El tratado que nos ocupa tuvo una inmensa fortuna, en palabras de Vega: «sobrevive en centenares de manuscritos, fue traducido a todas las lenguas europeas ya desde el siglo XIII, imitado y adaptado en verso y prosa, y continuamente reimpreso»³⁹. Heredera de la tradición consolatoria, la obra de Inocencio está imbuida, sin embargo, de un profundo sentimiento cristiano; ya no es el miedo a la muerte el que justifica la exposición de las miserias del hombre sino el intento de erradicar uno de los pecados capitales: la soberbia. Mediante una división tripartita de las edades del hombre («*ingressus, progressus* y *egressus*»⁴⁰), Inocencio incide en la suciedad que envuelve nuestra concepción; hechos «de polvo, cenizas y sucísimo esperma»⁴¹, nos espera una infancia torpe y desvalida, una vida irremisiblemente abocada al pecado, una muerte dolorosa y un castigo eterno en el «horno de fuego que, según quiere San Mateo, está destinado a los réprobos»⁴². A pesar de la desolada visión sobre la condición humana que transmite el tratado de Inocencio, cabe recordar la advertencia del autor en el prólogo, donde afirmaba que «si así se lo pidieran podría muy bien tratar, con igual contundencia, la dignidad de la naturaleza humana»⁴³, declaración que será el punto de partida del primer «tratado cuatrocentista sobre la dignidad humana»: una carta manuscrita de Antonio da Barga a Bartolomeo Fazio.

Esto último ilumina una de las ideas que es preciso tener presente a la hora de abordar ambos tópicos, nos referimos a que, como dijera Francisco Rico, «en la cultura cristiana la *dignitas hominis* y la *miseria hominis*, no son conceptos excluyentes»⁴⁴. Además, no siempre la exposición de los males que acosan al hombre implica la depreciación de la naturaleza humana, todo depende del mensaje subyacente a estos manidos lugares comunes. Como muestra un botón. En el *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, Alfonso de Valdés retoma el pasaje de la *Naturalis historia* en el que Plinio se lamenta de la escasez de recursos naturales del hombre en comparación con el resto de seres vivos: «a todos los animales dio la natura armas para que se pudiesen defender y con que podiesen ofender; a solo el hombre [...] dejó desarmado»⁴⁵. Valdés, sin embargo, no aduce este fragmento para señalar la supremacía de las bestias sino para subrayar -siguiendo el espíritu pacifista de la *Querella pacis*- que la paz es uno de los pilares sobre los que se sustenta el cristianismo: «No quiso [Dios] que hiciese guerra; quiso que entre los hombres hobiese tanta concordia como en el cielo entre los ángeles»⁴⁶. Para despejar cualquier asomo de duda, el

39 Vega Ramos, M.J., *op.cit.*, pág. 7.

40 Íbidem, pág. 8.

41 Íbidem, pág. 8.

42 Íbidem, pág. 8.

43 Íbidem, pág. 8.

44 Rico Manrique, F., *El pequeño mundo del hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pág. 128.

45 Valdés, A., *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, ed. de Rosa Navarro Durán, Madrid, Cátedra, 1992, pág. 99.

46 Íbidem, pág. 99.

secretario de Carlos V yuxtapone al pasaje de Plinio uno de los argumentos señeros de la *dignitas hominis*, -el origen divino del ser humano- al que define como «una cosa venida del cielo, adonde hay suma concordia, como una cosa que acá había de representar la imagen de Dios»⁴⁷. En suma, Valdés elige cuidadosamente algunos de los tópicos que le ofrece la tradición -en apariencia incompatibles- y les da un nuevo sentido; lejos de ser un argumento a favor de su vileza, la incapacidad del hombre para «defenderse y ofender» se esgrime ahora para persuadir sobre la necesidad de que las naciones cristianas firmen la paz ante la inminencia de la guerra contra el turco. Así pues, los lugares comunes que conforman *dignitas* y *miseria hominis* no tienen por qué aparecer ensartados uno tras otro como las cuentas de un rosario -lo comprobaremos en el *Scholástico* y el *Crotalón*- sino que admiten un manejo libre y original al servicio de la ideología del autor.

Abandonemos el caso de Valdés y veamos ahora un par de obras del Renacimiento español en las que se inserta un alegato sin paliativos a favor de la *miseria hominis*. Hemos elegido el *Diálogo de la dignidad del hombre*, de Hernán Pérez de Oliva, y el *Relox de príncipes*, de Guevara, por cuanto son dos autores que han dejado huella tanto en *El scholástico* como en *El crotalón*. Comencemos por el diálogo de Oliva. En los primeros párrafos del parlamento de Aurelio -encargado de defender la causa de la *miseria hominis*- advertimos una serie de motivos que no nos serán ajenos a estas alturas:

Nascemos desproveídos de todos los dones que a los otros animales proveyó naturaleza. A unos cubrió de pelos, a otros de pluma, a otros de escama y otros nascen en conchas cerrados; mas el hombre tan desamparado, que el primer don natural que en él hallan el frío y el calor es la carne. Así sale al mundo como a lugar extraño, llorando y gimiendo como quien da señal de las miserias que viene a padecer.

Los otros animales, poco después de salidos del vientre de su madre, luego como venidos a lugar proprio natural, andan los campos, pascen las yervas y, según su manera, gozan del mundo; mas el hombre muchos días después que nasce ni tiene en sí poderío de moverse, ni sabe do buscar su mantenimiento, ni puede sufrir las mudanças del aire; todo lo ha de alcançar por luengo discurso y costumbre. [...]

Y si los dones naturales consideramos, verlos hemos todos repartidos por los otros animales: muchos tienen mayor cuerpo do reine su ánima, los toros mayor fuerça, los tigres ligereza, destreza los leones y vida las cornejas. Por los cuales exemplos, y otros semejantes, bien parece que deve ser el hombre animal más indigno que los otros, según naturaleza lo tiene aborrescido y desamparado. [...]

Pues a los otros animales, [...], armólos a lo menos contra los peligros deste suelo: a las aves dio alas con que se apartasen dellos; a las bestias les dio armas para su defensa, a unas de cuernos y a otras de uñas y a otras de dientes; y a los peces dio gran libertad para huir por las aguas. Los hombres sólo son los que ninguna defensa natural tienen contra sus daños: perezosos en huir y desarmados para esperar.⁴⁸

«El maestro Oliva -advierde Francisco Rico- no pretendía ser original: apenas hay una línea en

47 Íbidem, pág. 100.

48 Pérez de Oliva, F., *Diálogo de la dignidad del hombre. Razonamientos. Ejercicios.*, ed. María Luisa Cerrón Puga, Madrid, Cátedra, 1995, pp. 125-126.

el *Diálogo* de que pueda atribuírsele la exclusiva»⁴⁹. Desde luego, el fragmento que citamos no es ninguna excepción. Aurelio repite punto por punto la introducción del libro VII de la *Naturalis historia*. Lejos de ser casual, la presencia del libro VII de Plinio es, según Vega, «el elemento distintivo del tratamiento humanista de la miseria del hombre, [...] desde Petrarca hasta Montaigne [...], respecto de la tradición penitencial del *De miseria hominis* del papa Inocencio III, de la que Plinio estaba ausente»⁵⁰.

Una de las características de la antropología pliniana, ya lo vimos, es la comparación constante de las desdichas del hombre con la felicidad del resto de criaturas. Por ello, en las formulaciones renacentistas sobre la *miseria hominis* se aduce con frecuencia la idea, peligrosa desde un punto de vista doctrinal, de que los animales nos aventajan. Este es el caso del *Relox de príncipes* de Guevara en cuyo capítulo XXXIII del libro III leemos: «do el auctor prosigue su intento y con marauilloso artificio compara la miseria de los hombres con la libertad de los animales»⁵¹. Los argumentos que vierte Guevara son prácticamente idénticos a los de Oliva -los dos acuden a Plinio- y por ello no los vamos a citar. Si hemos decidido mencionar el libro de Fray Antonio es porque coincide en dos aspectos con *El Crotalón*: el primero de ellos es que el tema de la *miseria hominis* se vehicula exclusivamente a través de la comparación entre el hombre y las fieras; el segundo, que en este tipo de reflexiones sobre la naturaleza humana no es nada raro hallar entreverado algún que otro excursus de sabor erasmiano. En otras palabras, el tema de la *miseria hominis* no se discute simplemente desde un plano teórico, sino que entraña también una carga de crítica social.

Así es como hay que interpretar el remedo que Guevara añade al discurso pliniano. Tras afirmar que los animales no temen la muerte, el autor aprovecha la ocasión para censurar el lujo excesivo que envuelve los ritos fúnebres:

Porque no puede ser otra mayor vanidad (ni aun liviandad) que preciarse el hombre de sepultura hermosa y darse poco de tener la vida suzia. Yo juraré que juren oy todos los muertos se les da muy poco estén sus cuerpos sepultados en los mares profundos, o en los muladares suzios, o los ayan comido animales bravos, o se ayan quedado en los campos insepultados, con tal condición que sus ánimas estén colocadas en los celestiales coros. Hablando a ley de christiano, osaría yo dezir que muy poco aprovecha estén los cuerpos entre piedras labradas, y por otra parte estén las tristes ánimas ardiendo en las llamas vivas. ¡O!, míseros de nosotros, ¿por ventura no tenemos hartas cosas en esta vida que buscar, que procurar, que trabajar, que sudar, que cumplir, que suspirar y aun que llorar, sin que tomemos congoxa de saber a dó nos hemos de sepultar? Ay hombres tan infieles y tan vanos, que se les da muy poco que a cada uno dellos condenen la vida por mala con tal que loen a su sepultura de rica. Con los que son vivos hablo, y de los que son muertos digo, que si oy les diessen licencia para tornar a este mundo, que ellos se ocupassen más en emendar sus excessos y pecados que no en reparar sus sepulcros aunque los hallassen caýdos.

49 Rico, F., *op.cit.*, pág. 130.

50 Vega Ramos, M.J., «Las bestias felices: La Circe de Gelli en Europa», en María de las Nieves Muñiz Muñiz, ed., *La traduzione della letteratura italiana in Spagna*, Firenze, Olschki, 2006, pág. 263.

51 Guevara, Antonio de, *Relox de príncipes*, ed. de Emilio Blanco, Madrid, ABL, 1994, pág. 864.

3.2 Dignitas hominis

Más de un siglo y medio después de la aparición del *De contemptu mundi*, el Gran Prior de los cartujos instó a Petrarca a redactar un tratado sobre la dignidad del hombre, llevando a cabo así la promesa incumplida de Inocencio III. Casualmente, el humanista italiano ya estaba trabajando en ello. En su *Epistola rerum senilium* (XVI, IX), responde al Gran Prior que ha pensado en abordar el asunto en la obra en la que está trabajando actualmente: el *De remedis utriusque fortunae*. El alegato sobre la excelencia del hombre que proyecta se va a enmarcar en un diálogo entre los interlocutores alegóricos *Razón* y *Dolor* y llevará por título *De la tristeza y miseria*.

Petrarca sabía que estaba hollando un terreno apenas pisado, así lo comunica en la epístola, expresando además las dudas que le acosan ante tal empresa: «Me pides que cumpla su promesa [en referencia a Inocencio III] y que debería intentar aquello que él deseó o temió o no fue capaz de hacer. Pero quién soy yo y qué habilidad hay en mí [...] para poder llevar a cabo con seguridad aquello a lo que aquel hombre no se atrevió?»⁵². Estas palabras no son un simple gesto retórico, una *captatio benevolentiae*. El italiano tenía razones de sobra para ponderar la dificultad que entrañaba defender la dignidad del hombre a mediados del siglo XIV. Por un lado, la tradición medieval de los *contemptores mundi* había difundido extensamente el tópico de la *miseria hominis*. Por otro, Petrarca razonaba que «la felicidad es breve y fugaz»⁵³, mientras que «la miseria del hombre es mayor»⁵⁴ y, por ello, mucho más fácil de vindicar.

Desviándose del legado de las consolatorias clásicas, el aretino concibe su alegato a favor de la *dignitas hominis* como el remedio para vencer «ese tipo de tristeza que viene de ninguna causa en particular, a la cual llamaron los filósofos enfermedad del alma»⁵⁵. Así pues, nada mejor para aliviar las tristezas de la condición humana que expone *Dolor* que oponer, en boca de *Razón*, «la dignidad de la naturaleza humana»⁵⁶. Petrarca, como veremos ahora, tiene muy presente el tratado de Inocencio III, a partir del cual configura su defensa de la *dignitas hominis* expuesta en el capítulo 93, libro II, del *De remedis utriusque fortunae*:

Dolor: El pensamiento de la presente miseria me entristece.

Razón: No niego que es muy grande y de muchas maneras la miseria de la condición humana, la cual lloraron muchos en libros enteros. Mas si miras también por otra parte muchas cosas verás que la hacen alegre y bienaventurada. Aunque, si no me engaño, ninguno hasta ahora ha escrito desto.⁵⁷

52 Cito a través de Trinkaus, C., *In our image and likeness*, Chicago, The University of Chicago Press, vol.1., 1970, pág 179. La traducción es mía.

53 Íbidem, pág. 179.

54 Íbidem, pág.179.

55 Íbidem, pág. 179

56 Íbidem , pág. 179

57 Petrarca, F., *I, Prosa*, ed. de Francisco Rico, Pedro M. Cátedra, José M. Tatjer y Carlos Yarza, Madrid, Alfaguara, 1978, pág 461.

Este es el punto de partida. Con esta velada alusión al *De contemptu mundi*, el humanista italiano se dispone a dar la vuelta a los argumentos de Inocencio III, sentando las bases de un tópico que será ampliamente difundido durante el cuatrocientos. Petrarca comienza su exposición de la *dignitas hominis* mediante una serie de pasajes pertenecientes a la tradición patristica a los que irá engarzando otros que provienen del *De natura deorum* de Cicerón, de Lactancio o de San Agustín. El primero de ellos es la creación del hombre a imagen y semejanza de dios, que se halla en *Génesis* I,26:

Razón: Pues [...] pareceos pequeña causa de placer tener impresa la imagen de Dios, vuestro salvador, dentro del ánima?

Le sigue otra idea de raíz cristiana: la de que Dios ha creado el mundo para que el hombre se sirva de él, conocida como *creatio propter hominem*⁵⁸:

Razón: tanta virtud de raíces, tantos zumos de yerbas, tantas flores y tan alegre diversidad dellas; tantos olores y colores, tantos sabores y tanta suavidad de música; que de discordes voces viene a hacer acordada concordia; tantos animales del aire, de la tierra y del mar obligados y dados todos para vuestras necesidades y criados solo para el servicio del hombre.⁵⁹

Petrarca refuta a continuación uno de los argumentos que esgrimía Inocencio III para proclamar la miseria del hombre -la debilidad y la rápida corrupción de su cuerpo-. El aretino yuxtapone aquí una idea del *De natura deorum* de Cicerón -el hombre es el único ser de la creación que vive erguido- con otra netamente cristiana:

Razón: El cuerpo humano, [...] aunque caduco y frágil, [es] de gentil y señorial aspecto; sereno, derecho, [está] aparejado para contemplar las celestiales cosas. Y más, la inmortalidad del ánima y el camino para el cielo, gran mercadería comprada por poco precio. Y lo que a sabiendas he guardado para la fin, porque son cosas tan grandes que por mí, sin la enseñanza de la fe, no las podría alcanzar, es la esperanza de resucitar y que habemos de tornar a tomar, y con mucha gloria, este mismo cuerpo después de muerto, ligero, claro e impasible.⁶⁰

De igual modo que en el *De natura deorum*, el hecho de que el hombre sea el único ser que vive erguido es una prueba de que es también el único capaz de conocer a Dios⁶¹. Petrarca tamiza el pasaje de Cicerón por el filtro cristiano y lo completa con la doctrina de la resurrección, tras la cual el cuerpo ya no será caduco y frágil sino «ligero, claro e impasible».

Incidiendo aún más en ello, el aretino pondera la infinita misericordia que mostró Cristo al encarnarse bajo una forma humana. Dios se rebajó a la condición de hombre para que el hombre

58 «Erasmus y la dignidad del hombre», en *La dignidad y la miseria del hombre en el pensamiento europeo*, Roma, Salerno Editrice, 2004.

59 Petrarca, F., *op.cit.*, pág. 461.

60 *Ibidem*, pp.461-462.

61 «La divinidad estableció en primer lugar que, levantándose de la tierra, [los hombres] fueran altos y estuvieran erguidos, de modo que, mirando al cielo, pudieran adquirir conocimiento de los dioses». Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, ed. de Ángel Escobar Chico, Madrid, Gredos, 2000, pág 272.

fuera Dios:

Razón: Dios quiso ser hombre, [...] juntando en sí perfectamente dos naturas, comenzó a ser Dios hombre, que, para que el hombre fuese dios, fue Dios hecho hombre. ¡Oh inefable piedad de Dios; oh alta humildad, gloria y bienaventuranza del hombre; oh alto y por todas partes secreto misterio, maravilloso y saludable ayuntamiento [...] ¿Poco te paresce ennoblecida la condición humana con esto solo y poco limpiada su miseria?⁶²

Las palabras de Razón, sin embargo, no parecen ser suficientes. Dolor no se deja convencer tan fácilmente y responde a su interlocutor con una apretada síntesis de los argumentos de Inocencio III, sacando a colación la división tripartita de los males del hombre expuesta en el *De contemptu mundi -ingressus, progressus, egressus-*:

Dolor: Entristécame la vileza de mi nacimiento, la flaqueza de la natura, la pobreza y mengua, la aspereza de la fortuna, la brevedad de la vida y la incertinidad del fin.

Puesto que Dolor no parece encontrar consuelo en la doctrina de la resurrección, Razón aduce un original argumento para combatir a «los ingenios [que] hablaron de cuanto toca a la vileza del origen o nacimiento y fealdad del cuerpo»⁶³:

Razón: Dime, ¿qué puede quitar la vileza del nacimiento de la dignidad humana? ¿Por ventura de vil raíz no salen altos y muy floridos árboles que cubren la tierra con sus dulces sombras, y de sucio estiércol no nascen las alegres mieses? Pues de la cosa que en sí es buena no se debe menospreciar el nacimiento por vil que sea. Vosotros mieses sois del señor que en la era del juicio os han de beldar y guardar en el granero del gran Padre.⁶⁴

Señala Trinkaus atinadamente que en este pasaje Petrarca «finds the antidote to medieval fastidiousness about the facts of bodily life by turning the equally medieval closeness to the soil and vegetation into a metaphor of the flowering man»⁶⁵. El humanista italiano da la vuelta al tópico medieval que degradaba al hombre a un estado vegetativo y lo aprovecha para enaltecerlo, el hombre "florece", abandonando así su sucio origen. Petrarca remacha bellamente esta metáfora parafraseando la parábola del evangelio de San Marcos, IV,1.

Razón desecha ya los argumentos medievales sobre la *miseria hominis* y se dispone a refutar nada menos que la antropología pliniana:

Razón: ¿Por qué se ponen por infamia de la condición humana aquella desnudez, aquella corporal flaqueza ni aquella falta de muchas cosas? ¿Por ventura todo esto no se suple con el ayuda de grandes y diversas artes y de muchos remedios, tanto que más para gloria que para miseria del hombre se puedan juzgar? ¿Que a todos los otros animales que carecen de razón proveyó la natura madre de grueso y recio cuero, de uñas y de vello? Al hombre solamente dio entendimiento para que con él hallase todas las cosas y aquellos fuesen seguros con ajena ayuda y el hombre con la suya propia y natural.⁶⁶

62 Petrarca, F., *op.cit.*,pág 462.

63 Íbidem, pág. 462.

64 Íbidem, pág 463.

65 Trinkaus, C., *op.cit.*,pág 193.

66 Petrarca, F., *op.cit.*,pág, 463.

Si en Plinio el ser humano salía perdiendo en la comparación con el resto de criaturas, ahora ocurre lo contrario. La falta de defensas naturales la suple el hombre sobradamente gracias al entendimiento, atributo que le permite erigirse en señor de la creación. Retomando el tópico cristiano de la *creatio propter hominem*, Razón arguye: «Porque no tienes tú la fuerza del buey, ara el buey para ti; no tienes la ligereza del caballo, anda él para ti. [...] De manera que de todas las partes de natura [el hombre] ha ganado y adquirido algo»⁶⁷. Los animales que caen enfermos, «ningún remedio tienen»⁶⁸; el hombre, en cambio, gracias a su ingenio «levanta la salud si va cayendo con medicinas»⁶⁹. Asimismo, para vindicar la condición humana Petrarca esboza el tema de la fama, que tendrá un amplio desarrollo en el siglo de oro español y que acompañará también alguna de las formulaciones sobre la *dignitas hominis* como ocurre en el diálogo de Pérez de Oliva. Cuando los animales mueren «no hay dellos más memoria: véncelos la vejez y cúbrelos la muerte; solamente al hombre [...] la vejez le hace venerable y la muerte glorioso»⁷⁰. Razón concluye su refutación de la antropología de Plinio volviendo al pasaje de Cicerón que citamos arriba:

Razón: [Dios] hízole redonda la cabeza, el gesto celestial y, como todos los otros animales corcovados miran a la tierra, al hombre dio cara alta y mandole que mirase al cielo y que allá enderezase su vista, como excelentemente dice Ovidio, aunque Tulio lo había dicho primero.⁷¹

Estos son, en resumidas cuentas, los argumentos que vierte Razón para sostener la dignidad del hombre. Huelga solo comentar un pasaje que, aunque se encuentra a mitad del diálogo, condensa en cierto modo la totalidad de la disputa y podría situarse perfectamente como conclusión:

Razón: Tiene [...] Dios de vosotros cuidado de Padre y más que de padre, y -retorciendo un poco el dicho del poeta satírico- mucho más ama Él al hombre que el hombre a sí mismo. ¿Quién puede poner estas cosas en el cuento de tristeza o de quejas? La culpa es la que os hace tristes y quejosos, no la natura.⁷²

Como veremos, tanto Villalón como Gnophoso habrían suscrito de buena gana las palabras de Petrarca. La idea de que la desdicha del hombre proviene del mal empleo de su libre albedrío y no de la naturaleza es uno de los puntales sobre los que gravita la reflexión acerca de la *dignitas* y *miseria hominis* tanto en *El scholástico* como en *El crotalón*.

Trinkauss nos recuerda que la acuñación *dignitas hominis* no es invención de Petrarca, -Alcuino de York o el propio Inocencio III ya habían empleado el mismo término-. Tampoco son nuevos los argumentos del aretino puesto que «there were patristic and medieval precedents for every point

67 Íbidem, pág. 464.

68 Íbidem, pág. 463.

69 Íbidem, pág. 463.

70 Íbidem, pág. 464.

71 Íbidem, pág. 464.

72 Íbidem, pág. 462.

that Petrarch made»⁷³. A pesar de ello, Trinkaus sostiene que fue Petrarca quien fijó el canon de lo que se convertiría un siglo después en un tópico bien definido. Si bien es cierto que algunos autores medievales se habían referido a la dignidad del hombre, el concepto se vinculaba exclusivamente a la «traditional exegesis concerning the meaning of man's creation according to the image and likeness of God»⁷⁴. Partiendo de este pasaje del Génesis, Petrarca amplió los temas relativos a la dignidad del hombre. La inmortalidad del alma, la creación del mundo al servicio del ser humano, la belleza de su cuerpo o la doctrina de la resurrección serán, a partir del *De remedis utriusque fortunae*, lugares comunes en las reflexiones cuatrocentistas sobre la *dignitas hominis*.

El diálogo que acabamos de analizar, aunque breve, se erige en el modelo de la concepción humanista de la naturaleza humana, según Trinkaus⁷⁵. Antonio da Barga, Bartolomeo Fazio y Giannozzo Manetti, autores de los primeros tratados sobre la dignidad del hombre, seguirán la senda que abrió Petrarca creando así el «literary genre [...] of "the Dignity of Man"»⁷⁶, plenamente configurado ya en el siglo XV. El desarrollo de nuestro tópico literario no fue ajeno al esplendor filológico que conoció la Italia de esta centuria. Un ejemplo, el *Corpus Hermeticum* -traducido al latín por Marsilio Ficino- brindará a Pico della Mirandola la máxima que encabeza su *Oratio de dignitate hominis*. Nos referimos al «magnum miraculum est homo» contenido en el *Libro de Asclepio*.

A pesar del gran interés que entraña el desarrollo de este tópico a lo largo del siglo XV, no nos es dado abordar este asunto en el presente trabajo. A continuación vamos a rescatar algunos pasajes del *Diálogo de la dignidad del hombre* de Pérez de Oliva, pues el influjo de esta obra es notorio en *El scholástico*. Si antes escuchamos a Aurelio defender la miseria del hombre, ahora es el turno de Antonio, en cuyo parlamento alaba la excelencia de la condición humana. Espigo sólo aquellos fragmentos que pudieron servir de modelo a Villalón.

Como no podía ser de otra manera, Antonio alude a la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, que ya vimos en Petrarca:

Dios fue el artífice del hombre, y por eso, si en la fábrica de nuestro ser uviese alguna falta, en Él redundaría más señaladamente que de otra obra alguna, pues nos hizo a su imagen para representarlo a él. [...] Pues ninguna otra cosa ay que tan bien represente a otra como a Dios representa el hombre.⁷⁷

Oliva, no obstante, va un paso más allá que el aretino. Para justificar la semejanza de Dios con el hombre, equipara la Santísima Trinidad a las tres potencias del alma, como ya hiciera San Agustín:

73 Trinkaus, C., *op.cit*, pág 192.

74 Íbidem, pág 192.

75 Íbidem, pág 195.

76 Íbidem, pág 192.

77 Pérez de Oliva, F., *op.cit*, pág .140.

En el ánima lo representa más verdaderamente, la cual es incorruptible y simplicísima, sin composición alguna, toda en un ser como es Dios, y en este ser tres poderíos tiene con que representa la divina trinidad. El padre, soberano principio universal de donde todo hijo procede, en contemplación de su divinidad engendra al Hijo, que es su perfecta imagen; la cual Él amando, y siendo della amado, procede el Espíritu Santo como vínculo de amor. Así, con gran semejança el ánima nuestra, contemplando, engendra su verdadera imagen, y conociéndose por ella, produce amor. Desta manera, con su memoria, con que haze la imagen; y con el entendimiento, que es el que usa della; y con la voluntad, adonde mana el amor, representa a Dios: no solo en esencia sino también en trinidad.⁷⁸

A ello le sigue otra idea ausente en Petrarca y que aparecerá también en *El scholástico*. Siguiendo probablemente la estela de Pico de la Mirandola, Antonio razona que el hombre es el único animal que goza de auténtica libertad y por ello, como si de Proteo se tratara, tiene la capacidad de ser aquello que él quiera:

Porque como el hombre tiene en sí natural de todas las cosas, así tiene libertad de ser lo que quisiere: es como planta o piedra puesto en ocio; y si se da al deleite corporal es animal bruto; y si quisiere es ángel hecho para contemplar la cara del padre.⁷⁹

Por último huelga comentar las implicaciones morales que se desprenden de la visión sobre la naturaleza humana que sostiene Antonio. Igual que en *El scholástico*, en el diálogo de Oliva la discusión sobre la dignidad del hombre oscila en la disyuntiva entre virtud y vicio.

Para veer las cosas de nuestra vida no nos falta lumbre, en estas, si queremos, acertamos; y las mayores tinieblas para el entendimiento son la perversa voluntad.[...] No es luego falta de entendimiento caer en errores, sino de nuestros vicios, que lo ciegan y ensuzian.⁸⁰

Dado que el entendimiento permite al hombre discernir entre el mal y el bien; y la voluntad elegir aquello que mejor le parezca, ninguna de nuestras faltas puede achacársele a la naturaleza, como proclamaba Aurelio. Oliva incide en este punto mediante una bella metáfora:

Y no te espantes, Aurelio, si el hombre corrompido de vicios es cosa tan mala como representaste, porque es como la vihuela templada, que haze dulce armonía, y, cuando se destiempla, ofende los oídos. Si el hombre se tiempla con las leyes de la virtud, no ay cosa más amable; mas si se destiempla con los vicios, es aborrescible, y tanto más cuanto las faltas más feas parescen en lo más hermoso.⁸¹

Una vez esbozado el recorrido de los dos tópicos que nos ocupan, veamos cómo se abordan en *El scholástico* y *El crotalón* y cuál es la concepción sobre la naturaleza humana que subyace en ellos.

78 Íbidem, pág. 141.

79 Íbidem, pág. 143.

80 Íbidem, pág. 154.

81 Íbidem, pp. 155-156.

4. Idea sobre la naturaleza humana en *El scholástico*

Precisar el contexto en el que se inscribe el pasaje relativo a la dignidad del hombre nos será de gran ayuda para dilucidar cuál es la concepción sobre la naturaleza humana que subyace en *El scholástico*. El fragmento en cuestión aparece en medio de una discusión sobre cuál es el fin al que debe aspirar el hombre: el deleite o la virtud. Martínez Torrejón apunta que este tipo de disputas forman parte de una rica tradición humanística que arranca con el *De vero bono* de Lorenzo Valla y que llega a España de la mano de Juan de Lucena (*De vita beata*) y Alfonso Ortiz (*Liber dialogorum*)⁸².

La discusión abarca los capítulos VII-XI del libro I. El primero de ellos sirve de pórtico, en él se plantea la cuestión que se va a debatir y se exponen los parlamentos de Alonso de Osorio y Álvaro de Mendoza a los cuales el Maestro Oliva responderá en los capítulos VIII-XI. Alonso de Osorio, arrebatado por el idílico paisaje que lo rodea, la «compañía y buena amistad»⁸³, se pregunta si no estarían en lo cierto aquellos filósofos que creyeron que la vida de los hombres debe regirse por el deleite:

Por cierto, señores, la serenidad del cielo, la deleitable mañana, la suavidad del verde prado, la amena arboleda, el gracioso canto de los pájaros [...] causa perplejidad en mí, sobre persuadirme de aquella opinión de los antiguos philosophos que tenían haber nascido los hombres para el deleite, y que todas las cosas que hiziésemos se habían de reducir a él, y así ponían en el deleite su bienaventurança.⁸⁴

Osorio aporta una lista de filósofos y de célebres personajes clásicos (Eudoxo, Crespo, Valeriano Augusto...) que hicieron del deleite su modo de vida. De entre ellos el más representativo es Epicuro por las implicaciones que tiene su doctrina en el debate renacentista sobre la condición humana. Sobre él, nos dice Osorio: «No me maravillo yo que Epicuro, no conociendo el fin inmortal divino, quedase aquí diziendo ser este el fin para que éramos criados, pues él no conocía otro de más perfetión»⁸⁵. Aunque pueda parecer que está ponderando el deleite, Osorio se limita a hablar de aquellos filósofos antiguos que lo siguieron, sin llegar a secundar su opinión. Adviértase que siempre deja claro que dichos filósofos estaban «apartados de la cristiandad» y que no conocían «el fin inmortal divino» a que está llamado el hombre. Sus palabras, en definitiva, son solo el preámbulo a la encendida defensa de la virtud que llevará a cabo el Maestro Oliva.

Lo mismo puede decirse del parlamento de Álvaro de Mendoza. En este caso, se nos habla del desastrado fin que tuvieron aquellos filósofos que huyeron del deleite:

82 Villalón, C., *op.cit.*, pág. 37, nota al pie, 66.

83 Íbidem, pág. 37.

84 Íbidem, pág. 37.

85 Íbidem, pág. 37.

Yo muchas veces [...] me he maravillado cómo todos los antiguos philosophos de la seta stoica y zínica, académica y peripatética, nunca [...] quisieron obrar en público ni en secreto cosa que tuviese sabor de deleite. [...] Si la vida y sosiego de todos estos philosophos traemos a la memoria como en los originales la leemos, halláramos en ellos muy gran aborrescimiento del deleite y grandes amigos de pobreza y trabajo. [...] Y aun no solamente no querían en esta vida el deleite, mas aborresciendo el vivir se mataban, como leemos de Cleantes y Elisipo, Empédocles y Zenón, Catón Utiçense y Ambrachiades, de Sócrates y de Theombroto.⁸⁶

Si entre los filósofos que persiguieron el deleite el modelo por antonomasia era Epicuro, ahora son los estoicos los que descuellan por haberlo rehuido. No es ocioso recordar aquí el *De natura deorum*, cuya influencia en el tópico de la dignidad del hombre ya señalamos a propósito de Petrarca. En el diálogo de Cicerón, Cayo Veleio -defensor de la doctrina de Epicuro- niega toda providencia divina en la creación del mundo; mientras que Lucio Balbo, portavoz del estoicismo, postula la existencia de un Dios preocupado por el hombre. La huella del *De natura deorum* se deja sentir claramente en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Pérez de Oliva donde Antonio reprocha a Aurelio haberse dejado llevar por la doctrina de Epicuro, autor poco grato para la ortodoxia cristiana. También en *El scholástico*, ahora lo veremos, el alegato a favor de la dignidad del hombre conlleva la condena de Epicuro y la alabanza del estoicismo.

Pasemos ya al capítulo VIII, cuyo título reza: «en el qual el Maestro Oliva condena y engrandesce mucho los antiguos varones que siguieron la virtud, recusando los que siguieron el deleite». Para convencer a sus interlocutores sobre la conveniencia de llevar una vida virtuosa, el Maestro Oliva loa en primer lugar la perfección natural del ser humano, para lo cual acude a Cicerón:

Tulio, disputando de la virtud en el libro *De los oficios*, queriendo definir qué cosa sea, dize ser vivir según discurso de naturaleza, a la qual dize que si seguimos, no podemos errar en nuestras obras. Y en otra parte, disputando de nuestra naturaleza y su perfección, dize: "¡Oh, bienaventurada nuestra naturaleza, que tú nos constituyes en perfecto ser para que unos a otros nos podamos conservar y comunicar". Si mirar queremos el puesto en que nuestra madre naturaleza nos produce, hallaremos tener Tulio mucha razón.⁸⁷

Oliva, contrariamente a Plinio, juzga al ser humano como al más perfecto de la creación. Es aquí donde se inserta, a modo de ampliación de las palabras de Cicerón, el alegato a favor de la dignidad del hombre. Como señala Martínez Torrejón⁸⁸, los argumentos que aduce el Maestro Oliva provienen, muy probablemente, del Pérez de Oliva de carne y hueso.

Críonos Dios omnipotente a su imagen y semejança, y sujetó debajo de nuestros pies todo lo criado, y dionos señorío sobre todo animal, por de gran fiereça o valentía de miembros que sea, por lo qual se manifiesta la gran dignidad de nuestra naturaleza y su perfección. Y pues quando tiene criadas todas las cosas perfectas las subjeta a él, ¿quánto

86 Íbidem, pp.38-39.

87 Íbidem, pág. 41.

88 Íbidem, pág. 41, nota al pie 75.

más podemos creer que tenga él perfección? Sobre todo esto le dio un uso de razón y un tan alto entendimiento para conocer a su Dios que en este muestra exceder a todos los otros animales y ygualar con la más perfecta criatura, aunque sea celestial. Doctóle más de un libre albedrío por que de ninguna parte fuese forzado para elegir lo que más seguro le paresciese.⁸⁹

Nada nuevo bajo el sol. Los argumentos que expone Villalón son los mismos que ya vimos al comentar el *Diálogo de la dignidad del hombre*. El Maestro Oliva abandona por un momento la senda de su homónimo y prosigue su parlamento con una mención a San Pablo ausente en el *Diálogo*. Oliva cristianiza el precepto de Cicerón según el cual el hombre debe obrar acorde a su naturaleza sacando a colación «la ley natural que dezía aquel divino philósopho Sant Pablo»⁹⁰. «La equidad de esta ley -dice más adelante- haze que en pecando [...] nos remuerde interiormente nuestra conçiencia, como reconozca ser contra nuestro buen natural». Y, por el contrario, «en qualquiera virtud nos reçoijamos y estamos muy constantes y sin temor»⁹¹. Aquello que impele al hombre a obrar acorde con su naturaleza es el alma: «todo esto lo causa la buena inclinación y buen natural de nuestra ánima, el qual es aborrescer el mal y amar el bien»⁹².

Tras esta breve digresión, Villalón completa el pasaje sobre la dignidad del hombre con una alabanza del alma en términos muy cercanos a los de Hernán Pérez de Oliva: «De gran perfección es nuestra alma, pues en ella imprimió Dios en nosotros su semejança quando nos crió»⁹³. Del mismo modo que en el *Diálogo* del cordobés, la semejanza de Dios y el hombre se funda en las tres potencias del alma, trasunto de la Santísima Trinidad. Gracias al entendimiento, puede «nuestra ánima conocer por sí sola sin cosa que de fuera sobrevenga»⁹⁴, la voluntad le permite «seguir lo que más le plaziere»⁹⁵ y, por último, «tiene una memoria en la qual reluçe el gran poder de Dios, y se anega nuestro juizio en la consideración de su ser»⁹⁶.

Hasta aquí Villalón ha seguido muy estrechamente el cauce expositivo de Pérez de Oliva, tan solo interrumpido por el breve inciso sobre la ley natural de San Pablo. Sin embargo, el vallisoletano inserta ahora un excursus satírico que no desentonaría para nada en *El crotalón*. Una vez demostrada la excelencia de la condición humana, el Maestro Oliva advierte:

Estas tan sublimes perfeçiones claramente nos muestran el valor de nuestra ánima y la grandeza de su ser, mas es ya venida a tal estado nuestra maldad y está tan corrupta en nosotros nuestra naturaleza, que ya todo va al revés: porque agora al religioso y devoto llaman hipócrita, al que dispende su hazienda en banquetes y truhanes le llaman liberal, al que así no lo disipa llaman avariento, al mordaz murmurador que con sus chocarrerías y

89 Íbidem, pp. 41-42.

90 Íbidem, pág. 42.

91 Íbidem, pp. 42-43.

92 Íbidem, pág. 43.

93 Íbidem, pág. 43.

94 Íbidem, pág. 43.

95 Íbidem, pág. 43.

96 Íbidem, pág. 43.

donaires injuria a todos llaman buen dezidor y hombre de buena conversación, al temerario atrevido llaman esforzado animoso. Y así, desta manera, en todos los estados y condiciones de los hombres está corrompido nuestro buen natural.⁹⁷

Esta crítica mordaz a las apariencias y la denuncia de una sociedad corrupta en la que los valores verdaderos se han subvertido sigue la estela del *Enchiridion*⁹⁸, obra que ejerció una enorme influencia en los erasmistas españoles de la primera mitad del XVI. Pero vayamos a lo esencial. El súbito cambio de tono del Maestro Oliva no puede menos que sorprendernos. ¿Cómo se explica que en el párrafo anterior proclamara la dignidad del hombre y que ahora cargue las tintas contra una sociedad enferma, en la cual no queda rastro de la pretendida excelencia de la condición humana? Suscribo la respuesta que ofrece Vian a esta cuestión. Según la estudiosa, Villalón -como dijera Rousseau dos siglos después- cree que el hombre es bueno por naturaleza y que la sociedad lo corrompe. Siguiendo la feliz acuñación de Vian, el vallisoletano es optimista desde el punto de vista filosófico pero pesimista desde el social. Creo que esta es la razón por la cual en *El scholástico* se imbrica el tópico de la dignidad humana con la disputa humanista sobre la virtud y el deleite. La insistente advertencia de que el sabio que pretende forjar Villalón debe ser virtuoso cabe entenderla, pues, como una llamada a recobrar la excelente condición del hombre, corrompida en la esfera social. Atendamos, sino, a las palabras del Maestro Oliva:

Ahora que hemos mostrado la perfección de nuestra naturaleza y ánima, quiero que me digáis qué cosa puede esta tal y tan perfecta criatura amar y tener en todas sus obras por objeto final sino a la virtud, ni en qué querrá ella estudiar más que en su execución, presupuesto que, como cosa a sí más natural, la conocerá ella bien.⁹⁹

Empezamos a atisbar ya las costuras que unen el tópico de la dignidad del hombre con el debate entre la virtud y el deleite. La argumentación del Maestro Oliva, portavoz de las ideas de Villalón, es como sigue: el ser humano es bueno por naturaleza puesto que fue hecho a imagen y semejanza de Dios; no obstante -y el excursus anterior sería prueba de ello- la libertad de elección puede envilecerlo. Solo empleado en el ejercicio de la virtud -propiedad consustancial del alma- se acerca el hombre a la divinidad. Pero, veamos en más detalle qué es lo que entiende el Maestro Oliva por virtud:

Sobre todas estas potencias [del alma] está aquella natural sanctidad que hubimos dicho ser ley de nuestra ánima, la qual reside en el homenaje como regla, juez y nivel de nuestras obras. Esta preside como inviolable ley, [...]. Esta es aquella divinidad en la qual convenimos con los ángeles, y por esta decía aquel philosopho Porfirio que éramos semejantes a los dioses. Esta es aquella nuestra naturaleza, conforme a la qual decía que

97 Íbidem, pp. 43-44.

98 La condena de la opinión del vulgo, que solo se fija en las apariencias y en lo superficial, recuerda también a otro libro de Erasmo que fue traducido al castellano en 1529 por Bernardo Pérez de Chinchón. Nos referimos a *Los Silenos de Alcibiades*.

99 Íbidem, pág. 44.

si obrásemos no podíamos errar. A esta llamo yo virtud.¹⁰⁰

Llana y simplemente, la virtud consiste en obrar de acuerdo con nuestra naturaleza. Si el hombre se rige por la ley natural de la que hablaba San Pablo, no podrá errar y merecerá con plenitud el apelativo de digno.

Pasemos ya al capítulo IX en el cual el Maestro Oliva «reprueba con largo razonamiento el deleite viçioso»¹⁰¹. Es aquí donde Oliva se enfrenta directamente a las ideas que, sin llegar a hacerlas suyas, proponían Alonso de Osorio y Álvaro de Mendoza en el capítulo VII. Una vez demostrada la excelencia de nuestra alma y su natural inclinación a la virtud, el Maestro refuta la tesis de que los filósofos antiguos que la siguieron fueran desdichados:

Señores, si agora que bien largo hemos hablado queréis considerar con limpio espíritu la perfeçión y buen natural de nuestra ánima [...] y el perfecto ser de la virtud, no nos quedará ocasión de nos maravillar si aquellos philótophos de seta zínica, stoica y peripatética [...] siguiessen la virtud poniendo en ella su felicidad.¹⁰²

El resto del capítulo está dedicado a demostrar cuánto yerran los que huyen de la virtud y abrazan el deleite. Como hicieran Osorio y Mendoza, Oliva apoya su razonamiento en la vida de personajes ilustres de la antigüedad. En este caso Sardanápalo se erige en el modelo por antonomasia de la perdición que aguarda a aquellos que se entregan a los placeres mundanos. De entre los muchos males que le achaca Oliva, pueden destacarse los siguientes: «tenía luxuria en el comer, en el beber, en el dormir y en el hablar, [...]. Usurpaba las mugeres a sus propios maridos, y con ellas cometía abominables géneros de conversación»¹⁰³. Resulta aun más interesante para el propósito del presente trabajo atender al epitafio de Sardanápalo -que Villalón toma de Diodoro Sículo- por cuanto también se halla en el canto I de *El crotalón*¹⁰⁴:

Aquí yaçe Sardanápalo, hijo de Anazíndaro. ¡Oh, hombre!, como te conocieres mortal, come, bebe y huelga, y contenta tu ánimo con los deleites deste mundo, porque después de muerto no hay otro deleite sino el que en este mundo gozares. Sabe que yo, que tanto poseí, soy convertido en polvo, y solo esto tengo que allá me goze.¹⁰⁵

El Maestro Oliva concluye que a «este tal y los semejantes, bien los podemos dezir ser bestias, pues solo obran aquello que el apetito les da, sin uso de razón. Y aun me atrevo a dezir que son mucho peores»¹⁰⁶. Para demostrar por qué «estos luxuriosos son peores que brutos» Oliva compara

100Íbidem, pp.45-46.

101Íbidem, pág. 46.

102Íbidem, pág. 46.

103Íbidem, pág. 49.

104 «Aquí yaze Sardanápalo, rey de Medos, hijo de Anazíndaro. Come, bebe y juega, y conociendo que eres mortal, satisfaz tu ánimo de los deleites presentes, porque después no hay de qué puedas con alegría gozar. Que así hize yo, y solo me queda que comí y harté este mi apetito de luxuria y deleite, y en fin todo se queda acá, y yo resulto convertido en polvo», en, *El crotalón*, op.cit, pág. 31. Según Martínez Torrejón, la semejanza de estos dos pasajes se debe exclusivamente a la fuente común, cfr. *El scholástico*, op.cit., pág. 49. nota al pie 91.

105 Íbidem, pág. 49.

106 Íbidem, pág. 49.

algunos de los comportamientos que reprobaba en Sardanápalo con los de los animales. En lo tocante a la lujuria, nos dice que los animales solo «tiene[n] aceso carnal con la hembra de su especie a tiempo conveniente y, empuñada, nunca ella se consiente dél llegar hasta parida»¹⁰⁷. El hombre, en cambio, «no solamente tiene aceso con qualesquiera mugeres, así propias como ajenas, [...] mas todos procuran acesos ilícitos fuera de su natural: hombres con hombres y ellas y ellos con brutos»¹⁰⁸. Lo mismo puede decirse de la gula. Si bien los «brutos comen hasta hartar, el viçioso hombre come hasta venir en vómito»¹⁰⁹. La idea implícita en las palabras de Oliva es que los animales actúan siguiendo sus instintos por lo que no puede culpárseles de nada. Sin embargo, el hombre que se entrega a los placeres obra contra natura al no hacer uso de la razón, atributo del que carecen las fieras, y es, por ello, mucho peor que los brutos.

El fragmento que acabamos de comentar, procedente de Plutarco, volveremos a encontrárnoslo en *El crotalón*. Aunque Martínez Torrejón niega cualquier parecido fraseológico entre los dos pasajes en cuestión, lo cierto es que algunas expresiones de Villalón son sospechosamente parecidas a las de la otra obra que estudiamos. Me refiero, por ejemplo, al giro «ençenagado un hombre en los viçios de la carne...»¹¹⁰, que aparece de forma casi idéntica en el epígrafe del canto II de *El crotalón*: «cuando los hombres están ençenagados en los viçios y principalmente de la carne son muy peores que brutos»¹¹¹.

Pasaré rápidamente por los dos capítulos que cierran el debate entre la virtud y el deleite puesto que abundan en repeticiones y poco más añaden al asunto que estudiamos. En el capítulo X Oliva demuestra mediante una anécdota sobre Solón y Cresos, extraída también de Plutarco, cuán infelices son en realidad los «hombres viçiosos». En el XI, el Maestro explica qué diferencia hay entre los «philosophos verdaderos» y los «fingidos». Como no puede ser de otra manera, en el primer grupo se encuentran aquellos que «se dieron al uso de la virtud» (Sócrates, Diógenes y Platón). El segundo está constituido por aquellos que se ocuparon solo de su cuerpo (Epicuro, Aristipo y Eudoxo), a quienes Villalón llama no «philosophos» sino «philosomates, que es vocablo griego que significa en nuestra lengua "amador de su cuerpo"»¹¹².

Ya por último, huelga comentar un fragmento del capítulo XV del libro II en el que Villalón vuelve tangencialmente al tema de la dignidad del hombre. Esta vez se aborda el tópico desde una posición muy cercana al *Antibarbarorum liber* de Erasmo. El Maestro Oliva, después de dar una

107 Íbidem, pág. 49.

108 Íbidem, pág. 49.

109 Íbidem, pág. 49.

110 Íbidem, pág. 76.

111 Vian Herrero, A., *Diálogo y forma narrativa en El Crotalón: Estudio literario, edición y notas*, Madrid, Universidad Complutense, vol.2, 1982, pág. 43.

112 Villalón, C., *El Scholástico*, op.cit, pág. 63.

larga lista de consejos para formar el discípulo ideal, rebate la opinión de los «ignorantes idiotas»¹¹³ que lamentan que «Naturaleza [no les diera] bastante memoria y ingenio para adquirir el saber»¹¹⁴. Según el Maestro, los que así se quejan son «amigos del ocio y deleite»¹¹⁵ que «por se eximir del trabajo contino que requiere el estudio echan la culpa a Naturaleza»¹¹⁶. Oliva, en directa oposición a la antropología pliniana, sostiene como verdad insoslayable que «Naturaleza, nuestra madre, no nos fue madrastra en el cuidado de nuestra creación mas que aun en las cosas muy superfluas se remira en el hombre a hazer toda perfección»¹¹⁷. Como ya vimos en el excursus satírico que comentamos más arriba, el Maestro vuelve a incidir en la idea de que a causa de su negligencia el ser humano ha corrompido sus dones naturales: «Naturaleza, pues, todo nos lo aparejó [...]. Mas nosotros, enemigos del trabajo, con el contino ocio nos hazemos torpes y inhábiles para el saber»¹¹⁸.

Hasta aquí los pasajes que versan sobre la naturaleza humana en *El scholástico*. Es hora de que extraigamos algunas conclusiones. Villalón no niega ni un ápice de la dignidad del hombre, que vindica en términos muy cercanos a los de Hernán Pérez de Oliva. No obstante, el vallisoletano incorpora a su discurso un fragmento de sátira social algo desconcertante por el lugar en el que se encuentra. No es infrecuente que este tipo de excursos de sabor erasmista se inserten en las formulaciones sobre la *miseria hominis* -ya lo vimos en el *Relox de príncipes* de Antonio de Guevara- pero no así cuando lo que se quiere es demostrar la excelente condición del hombre. Esta aparente paradoja obedece al hecho de que Villalón juzga que la vida en sociedad ha corrompido el buen natural del ser humano; nótese que hasta el Maestro Oliva -arquetipo del sabio- no rehúsa incluirse a sí mismo cuando arremete contra los vicios: «mas nosotros, enemigos del trabajo...». Otro rasgo que merece la pena remarcar es que en la diatriba de Oliva contra Sardanápalo y sus “secuaces”, Villalón contrapone los hábitos de los animales como ejemplo de mesura y perfección. Aquí el escritor recurre, a través de Plutarco, a algunos de los tópicos sobre la *miseria hominis* no para alegar la tristeza de la condición humana -como hacía Plinio- sino para demostrar cuánto nos aventajan las fieras en lo tocante a la vida en comunidad. Digno, pues, por naturaleza pero mísero en el plano social: así es el hombre según Villalón.

113 Íbidem, pág. 151.

114 Íbidem, pág. 151.

115 Íbidem, pág. 152.

116 Íbidem, pág. 152.

117 Íbidem, pág. 152.

118 Íbidem, pág. 159.

5. Idea sobre la naturaleza humana en *El Crotalón*

En el canto II de *El Crotalón*, como dijimos, se imita el *Grilo* o *Los animales son racionales* de Plutarco. En el diálogo del queronense, Ulises trata de convencer a su compañero Grilo -que ha sido convertido en cerdo por Circe- de que vuelva a su forma humana. Lejos de lo esperado, Grilo rechaza la petición del héroe homérico arguyendo mediante una alabanza de los animales repleta de toques humorísticos que la condición de las fieras es muy superior a la de los seres humanos. Este tipo de composición, afín al género de la sátira menipea, es harto infrecuente en la producción de Plutarco. Por ello, afirma Jorge Bergua que «esta obrita es en más de un sentido “lucianesca *avant la lettre*”»¹¹⁹, cosa que, dicho sea de paso, da cuenta de por qué se integra tan bien en *El crotalón*.

Si bien es cierto que Gnophoso sigue muy de cerca su modelo hasta el punto de que algunos pasajes son prácticamente una traducción del *Grilo*, las divergencias respecto a su fuente son fundamentales para establecer cuál es la concepción sobre la naturaleza humana del autor de *El crotalón*. El primer cambio que opera -la eliminación de Grilo y Ulises, personajes que se asimilan a la figura del gallo y Micilo, respectivamente- no tiene repercusión alguna desde el punto de vista ideológico. Como ocurría en Plutarco, será el gallo quien exponga los argumentos a favor de la supremacía de los animales y Micilo el encargado de oponer cierta resistencia ante la atrevida tesis de su interlocutor. Otra alteración menor -esta vez forzada- es que en *El Crotalón* están ausentes las referencias geográficas del *Grilo* y algunos de los chistes de Plutarco que perderían su eficacia fuera del contexto original. En cambio, en el epígrafe del canto II -toda una declaración de intenciones- sí que advertimos una notable variación respecto a la fuente; veámoslo:

En el segundo canto que se sigue el auctor imita a Plutarco en un diálogo que hizo entre Ulises y un griego llamado Grilo el cual había Cyrçes convertido en puerco. En esto el auctor quiere dar a entender que cuando los hombres *están ençenagados en los vicios y principalmente de la carne* son muy peores que brutos y aún hay muchas fieras que [...] los exceden en el uso de la virtud.¹²⁰

El fragmento en cursiva remite al que mencionamos al ocuparnos de *El Scholástico*, cuya semejanza textual es evidente. Pero lo que nos importa ahora es remarcar que esta frase -ausente en el modelo- es en buena medida contradictoria con el resto del canto. Si Gnophoso se propone demostrar que la vida de los animales es superior a la de los hombres, ¿por qué nos dice en el epígrafe que aquellos que caen en los vicios son «muy peores que brutos»? Jorge Bergua aventura la siguiente respuesta en su estudio sobre Plutarco en *El Crotalón*: «No parece que el tema “científico” de la inteligencia animal preocupase demasiado al autor de *El Crotalón*, cuyo interés

119 Plutarco, *Moralia IX*, trad. y ed. de Vicente Ramón Palerm y Jorge Bergua Caverio, Madrid, Gredos, 2002, pág. 341.

120 Vian Herrero, A., *Diálogo y forma narrativa en El Crotalón: Estudio literario, edición y notas*, Madrid, Universidad Complutense, vol.2, 1982, pág. 43.

principal era fustigar y satirizar vicios humanos»¹²¹. Más adelante volveremos sobre esta frase, puesto que resulta clave para comprender la interpretación que hace Gnophoso del texto de Plutarco.

Dejemos, por ahora, este asunto y vayamos directamente al texto. El primer argumento que expone Gnophoso para reivindicar la supremacía de los animales es que en ellos, a diferencia de los hombres, la virtud es una facultad innata y no necesitan aprendizaje alguno para adquirirla:

Gallo: - [...] Si hubiese dos tierras, la una de las cuales sin ser arada [...] por sola su bondad y generosidad de buena naturaleza llevase todas las frutas, flores y mieses muy en abundancia, dime, ¿no loarías más a esta tal tierra [...] y antepornías a otra, la cual por ser montuosa y para sólo pasto de cabras aun siendo arada [...] y labrada con dificultad diese fruto poco y miserable? [...] Pues así [...] me concederás que, aunque el ánimo del hombre sea de gran valor, el ánimo de la fiera sea de mucho más; pues sin ser [...] arada [...] quiero decir sin ser enseñada en otras escuelas ni maestros, es más hábil [...] a producir en abundancia el fruto de la virtud.¹²²

El fragmento que transcribimos se ciñe a Plutarco aunque abunda en adjetivos y amplificaciones. Solo en un aspecto divergen: en lo referente al alma del hombre. En el *Grilo*, afirma el cerdo: «Grilo: -Así que estás reconociendo [...] que el alma de los animales está naturalmente mejor dotada y más perfeccionada para generar la virtud.»¹²³ Mientras que Gnophoso, más condescendiente, dice: «aunque el ánimo del hombre sea de gran valor, el ánimo de la fiera sea de mucho más». Sin embargo, esta lectura corresponde al manuscrito G de *El Crotalón*. En el manuscrito R -considerado borrador de G- encontramos la siguiente variante, mucho más cercana al texto de Plutarco: «me concederás [...] el ánimo de la fiera ser muy más perfecta que la del hombre»¹²⁴. Esta variante de autor, como tantas otras de G, parece motivada por la autocensura.

Siguiendo el curso de la argumentación de Grilo, el gallo loa a continuación la fortaleza de los animales, quienes anteponen siempre su libertad a la posibilidad de morir en la batalla. Sobre los hombres, en cambio, dice: «aquel que se defiende de su enemigo con miedo de recibir la muerte [...] no se debe decir magnánimo ni esforzado pero cobarde y temeroso»¹²⁵. Añade el gallo otra razón de tipo literario, presente en el modelo, en la que cabe advertir el tono humorístico que predomina en el opúsculo de Plutarco. Si los hombres son más esforzados que los animales, «¿por qué -se pregunta el gallo- vuestros poetas y historiadores cuando escriben [...] vuestras hazañas y hechos en la guerra os comparan con leones y tigres?»¹²⁶.

121 Bergua Cavero, J., *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII-XVII)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1995, pág. 248.

122 Vian Herrero, A., *op.cit.*, pp. 45-46.

123 Plutarco, *op.cit.*, pág. 351.

124 Vian Herrero, A., *op.cit.*, pág. 67.

125 Íbidem, pág. 51.

126 Íbidem, pág. 51.

También superan las fieras al hombre en castidad, dado que los animales sólo se ayuntan «en su propio tiempo sin engaños ni intereses [...] atraídos por naturaleza [...] y así este tiempo siendo pasado, [...] ninguna hembra cobdicia [...] al macho, ni el macho la acomete»¹²⁷. Por contra, la lascivia del género humano es desmedida, hasta el punto de que algunos «varones han tenido sus ayuntamientos con cabras, ovejas y perras; y las mugeres [...] han efectuado su luxuria con gimios, asnos, cabrones y perros»¹²⁸. Lo mismo puede decirse de la continencia. Las fieras sólo comen «por necesidad y fin de se mantener»¹²⁹ mientras que «el hombre no perdona nada constreñido de su apetito, gula, tragazón y deleite»¹³⁰.

Es cuanto menos significativo que este último pasaje acerca de la lascivia y la gula también aparezca en *El scholástico*. Y no solo eso, sino que en ambas obras se haya acudido a la misma fuente para sostener la idea de que cuando los «hombres están ençenagados en los vicios, y principalmente de la carne, son muy peores que brutos». Por lo pronto, esta es la primera coincidencia de carácter ideológico que cabe establecer entre *El scholástico* y *El crotalón*: los animales se erigen en modelo de virtud y de apacible vida en comunidad frente al vicio y la corrupción que impera en la sociedad humana.

Gnophoso concluye el rosario de defectos del hombre con una interesante innovación respecto a su fuente. Para refutar la tesis de que el ser humano es el único animal libre, afirma el gallo:

Gallo:- [...] Me maravillo de la ceguedad en que muchos de vuestros philosophos están [...] afirmando que solos los hombres usen de la verdadera libertad, siendo por esperiencia tan claro el contrario. [...] Vosotros los hombres, por [...] vuestra soberbia y ambición, os subjectó vuestra naturaleza a tanta diversidad de leyes, no solamente de Dios y vuestros príncipes y mayores, pero habéis os sujetado al juizio y sentençia de vuestros vezinos, amigos y parientes, en tanta manera que sin su parecer no osáis comer, ni beber, [...] hablar ni comunicar. Finalmente, en todas vuestras obras sois [...] tan atentos a aquella tirana palabra y manera de dezir “qué dirán”, que no puedo sino juzgar los hombres por el más miserable animal y más infelíz y descontento de todos los que en el mundo son criados.¹³¹

Esta crítica a la importancia del “qué dirán”, no se aleja mucho del excursus satírico de *El Scholástico* que comentamos más arriba:

Porque agora al religioso y devoto llaman hipócrita, al que dispende su hazienda en banquetes y truhanes le llaman liberal, al que así no lo disipa llaman avariento [...] Y así, de esta manera, en todos los estados y condiciones de los hombres está corrompido nuestro buen natural¹³².

Con todo, Gnophoso no se aleja mucho de la senda de Plutarco en este excursus sobre la tiranía

127 Íbidem, pp. 55.

128 Íbidem, pág. 56.

129 Íbidem. pág 57.

130 Íbidem, pág 58.

131 Íbidem, pp. 62-63.

132 De Villalón, C., *El Scholástico*, op.cit, pág 44.

del "qué dirán". De diversa índole es la conclusión del canto II, en la que el anónimo autor altera de manera significativa el final del *Grilo*. En el opúsculo del queronense, Ulises preguntaba a Grilo cómo es posible que los animales -incapaces de conocer a Dios- sean racionales; el astuto cerdo aludía entonces al ateísmo de Sísifo -considerado el padre de Ulises según la tradición- para demoler la argumentación del héroe homérico. Gnophoso, menos interesado en el asunto de la inteligencia de los animales, prefiere llevar su narración por el cauce cristiano. A la pregunta de Micilo: «¿cómo ánima de fiera bruta pueda ver y gozar de Dios?», el gallo responde con el salmo 35 de David: «¿Y ahora sabes que las bestias se pueden salvar? Así lo dice el rey David: "homines et jumenta salvabis Domine"». En este punto la interpretación que hace Gnophoso del opúsculo de Plutarco se nos aclara por completo. El anónimo autor alegoriza en clave cristiana el diálogo entre Ulises y Grilo:

Gallo: - Dime ¿qué más bruta bestia puede ser que el hombre ençenagado en un vicio de la carne [...] o en cualquiera otro pecado? Pues así teniendo David a los tales por viles brutos [...] ruega por ellos a Dios diciendo: "Señor, yo os suplico que salvéis hombres y bestias". Y por tal bestia se tenía David con ser Rey cuando se hallaba pecador, que decía: "Ut iumentum factus sum apud te". [...] Y así en todos mis cantos pretendo mostrarte cómo en el vicio son los hombres convertidos en brutos y en peores que fieras.

Así pues, dado que el hombre que peca se rebaja a la condición de bestia, la cuestión no es ya si los animales son racionales, como en Plutarco, sino si pueden salvarse. Quisiera terminar mi comentario sobre el canto II de *El crotalón* con otra innovación de Gnophoso que se nos quedó en el tintero. Unas páginas atrás, después de una larga diatriba contra los vicios del ser humano, el gallo matizaba sus palabras:

Gallo: - Aun con todo esto quiero dezir que no tenéis por qué os quejar de naturaleza porque no os diese uñas, colmillos, conchas y otras armas naturales que dio a las fieras para su defensa, pues que un entendimiento de que os armó para defenderos [...] le embotáis y entorpeceís por vuestra culpa y negligencia¹³³.

Si, como nos decía antes el gallo, el hombre aprende de forma lenta y trabajosa, está abocado irremisiblemente al pecado, carece de libertad y es, en definitiva, «el más miserable animal [...] de todos los que en el mundo son criados» ¿por qué nos dice que no podemos quejarnos de la naturaleza? Debemos rescatar ahora las palabras de Bergua Caverio que citamos arriba. Suscribo a medias la opinión que esgrimía el estudioso para justificar las contradicciones que hemos señalado. Según Bergua, dichas contradicciones se explican por el mayor interés de Gnophoso en «fustigar y satirizar los vicios humanos» que en «el tema "científico" de la inteligencia de los animales». Cierto, pero creo que hay otro motivo que explica mejor las divergencias de Gnophoso respecto al *Grilo*.

133 Vian Herrero, A., *op.cit*, pág. 52.

A estas alturas ya no se nos puede esconder que en el último fragmento de *El crotalón* que hemos transcrito Gnophoso se está oponiendo directamente a la *Naturalis historia* de Plinio -que hacía del hombre el ser más infeliz- y cuya cercanía con el texto de Plutarco resulta evidente. No debemos quejarnos de la naturaleza, decía el gallo, puesto que todas nuestras carencias podemos suplirlas gracias a la razón. El anónimo autor, pues, quiere dejar claro que la supremacía de los animales no es de carácter ontológico, como defendía Plinio, sino que solo se manifiesta en el plano social. A propósito de esto último, hay un pasaje en el *De pueris instituendis* de Erasmo que Gnophoso hubiera suscrito de buen seguro. El roterodamo quiere persuadir sobre el provecho que pueden sacar los niños del estudio de la literatura clásica, cuando de pronto nos encontramos con esto:

Oye el chico que los compañeros de Ulises, por los hechizos de Circe fueron convertidos en puercos y en otras figuras de animales. La narración provoca hilaridad y, burla burlando, aprende el niño la lección más importante de la filosofía moral, a saber: que los que no se gobiernan por la recta razón, sino que se dejan ir llevados por la arbitrariedad de las pasiones, no son hombres, sino bestias.¹³⁴

Así es como interpreta el autor de *El crotalón* el episodio de Circe, con la salvedad de que aún va un paso más allá que Erasmo al afirmar que cuando el hombre se deja arrastrar por el deleite es mucho peor que las bestias. Solo así nos es dado comprender en todo su alcance la frase del epígrafe: «*cuando los hombres están ençenagados en los viçios [...] son muy peores que brutos*».

134 Erasmo, 374.

6.Conclusión

A lo largo de las últimas páginas hemos ido advirtiendo varias coincidencias de tipo ideológico entre *El scholástico* y *El crotalón* que requieren un intento de ordenación. En primer lugar, en ambas obras la reflexión sobre la naturaleza humana está estrechamente vinculada al debate humanista entre la virtud y el deleite. Villalón considera al ser humano bueno por naturaleza, sin embargo, la excelente condición del ser humano -que debería encaminarlo al ejercicio de la virtud- está corrompida en el plano social como denuncia el Maestro Oliva en el excuso satírico que comentamos. Dado que la naturaleza se ha mostrado pródiga en los dones que nos ha otorgado, el mísero estado en el que se encuentra el hombre es el resultado de su propia negligencia. Si en la virtud el ser humano se acerca a la divinidad, en el vicio se degrada a un estado inferior que el de las bestias, que se erigen en modelo de apacible convivencia en comunidad.

Lo mismo ocurre en *El crotalón*, aunque para darnos cuenta de ello haya sido necesario desentrañar los cambios que opera el anónimo autor sobre la narración de Plutarco. No es menos cierto, por otro lado, que Gnophoso se prodiga poco en alabanzas acerca de la excelencia de la condición humana en comparación con Villalón. El escritor dedica apenas una breve frase («no podeís quejaros de naturaleza...») para distanciarse de los presupuestos de la antropología pliniana. Ello no es de extrañar, puesto que el propósito de la obra, como se nos dice en el prólogo, es denunciar «debajo de una corteza apazible y de algún sabor, [...] la malicia en que los hombres emplean el día de hoy su vivir». A pesar de ello, Gnophoso deja claro ya desde el epígrafe del canto II que la supuesta superioridad de los animales solo es tal cuando el hombre se deja arrastrar por el vicio o, mejor aun, por el pecado. Y es que, como dijimos al ocuparnos de la conclusión del canto II, el anónimo autor tamiza el *Grilo* por el filtro cristiano mediante una alegoría que se nos impone como la clave de lectura. Lo que importa no es ya indagar si los animales son racionales sino establecer, siguiendo la tradición veterotestamentaria, que el pecador se rebaja a la condición de las fieras y que, a pesar de su maldad, la infinita misericordia de Dios aun puede salvarlo. Por todo ello, los argumentos que toma Gnophoso de Plutarco para demostrar que «el hombre es el más miserable animal» cabe interpretarlos como una punzante sátira social y no suponen en ningún caso la aceptación de las tesis plinianas.

Otro punto en común entre *El Scholástico* y *El Crotalón* es el empleo de fuentes. Además de converger desde un punto de vista ideológico, en ambos diálogos se acude al mismo pasaje de Plutarco para defender la supremacía de los animales en el plano social, o a Diodoro Sículo para configurar el epitafio de Sardanápalo. Asimismo, en el plano lingüístico hemos recabado algunos giros que aparecen de manera casi idéntica en las dos obras, como el "ençenagado un hombre en los viçios de la carne". Por todo ello, podemos decir, con Ana Vian, que hay motivos suficientes para

acercar al oscuro Gnophoso a Cristóbal de Villalón.

7. Bibliografía

Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

Bergua Caverro, Jorge, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII-XVII)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1995.

Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, ed. de Ángel Escobar Chico, Madrid, Gredos, 2000.

Guevara, Antonio de, *Relox de príncipes*, ed. de Emilio Blanco, Madrid, ABL, 1994.

Erasmus, *Antibarbari/ Parabolae*, ed. de Craig R. Thompson, Toronto, University of Toronto Press, 1978.

—, *Desprecio del mundo/ Enquiridion/ Elogio de la locura/ De cómo los niños precozmente y desde su mismo nacimiento deben ser iniciados en la virtud y en las buenas letras de manera liberal/ Lamentación de la paz/ Coloquios/ De la urbanidad en las maneras de los niños/ Preparación y aparejo para bien morir*, ed. de Jordi Bayod y Joaquim Parellada, Madrid, Gredos, 2011.

Gómez Gómez, Jesús, *El diálogo en el Renacimiento español*, Madrid, Cátedra, 1988.

Pérez de Oliva, Fernán, *Diálogo de la dignidad del hombre. Razonamientos. Ejercicios.*, ed. María Luisa Cerrón Puga, Madrid, Cátedra, 1995.

Petrarca, Francesco, *I, Prosa*, ed. de Francisco Rico, Pedro M. Cátedra, José M. Tatjer y Carlos Yarza, Madrid, Alfaguara, 1978.

Plinio el Viejo, *Historia Natural (libros VII-XI)*, trad. y notas de Encarnación Del Barrio Sanz, I. García Arribas, Ana María Moure Casas, Luis Alfonso Hernández Miguel y María Luisa Arribas Hernáez, Madrid, Gredos, 2003.

Plutarco, *Moralia IX*, trad. y ed. de Vicente Ramón Palerm y Jorge Bergua Caverro, Madrid, Gredos, 2002.

Rico Manrique, Francisco, *El pequeño mundo del hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

—, *El sueño del humanismo*, Barcelona, Crítica, 2014.

Trinkaus, Charles Edward, *In our image and likeness*, Chicago, The University of Chicago Press, vol.1., 1970.

Vega Ramos, María José, «Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva» en *Insula: Revista de letras y ciencias humanas*, nº674, 2003.

—, «Erasmus y la dignidad del hombre», en *La dignidad y la miseria del hombre en el pensamiento europeo*, Roma, Salerno Editrice, 2004.

—, «Las bestias felices: La Circe de Gelli en Europa», en María de las Nieves Muñiz Muñiz, ed., *La traduzione della letteratura italiana in Spagna*, Firenze, Olschki, 2006.

Valdés, Alfonso de, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, ed. de Rosa Navarro Durán, Madrid, Cátedra, 1992.

Vian Herrero, Ana, *Diálogo y forma narrativa en El Crotalón: Estudio literario, edición y notas*, Madrid, Universidad Complutense, vol.1-3, 1982.

Villalón, Cristóbal de, *El Scholástico*, ed. de José Miguel Martínez Torrejón, Barcelona, Crítica, 1997.

—, *El Crotalón*, ed. de Asunción Rallo, Madrid, Cátedra, 1990.