

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, LÓGICA Y ESTÉTICA



El Liber de educatione de Alonso Ortiz:

un estudio sobre el diálogo para la educación del príncipe en el
contexto del humanismo castellano del siglo XV

TESIS DOCTORAL REALIZADA POR

Sayaka Kato

BAJO LA DIRECCIÓN DE

DR. D. CIRILO FLÓREZ MIGUEL

SALAMANCA, 2015

AGRADECIMIENTO

Quisiera dejar constancia de mi sincero agradecimiento a todas las personas que me han hecho posible la realización de esta tesis doctoral.

Ante todo, siento una gran deuda de gratitud con el profesor Dr. Cirilo Flórez Miguel, director de esta tesis, por su minuciosa orientación. Además, fue él quien me ha acompañado durante todo el camino en la elaboración de este trabajo. Sus animosas palabras fueron un constante incentivo para mí. Sin su apoyo, sinceramente, nunca hubiera podido lograr terminar esta tesis.

En segundo lugar, deseo expresar mi más profundo agradecimiento a mis familias (una de Japón y la otra de España) y a mi pareja Rafael López, que siempre me han ofrecido un apoyo incondicional. También me han sido importantes la comprensión y la paciencia de mis compañeros de trabajo. Sin ellos, no habría podido compaginar la docencia y el presente trabajo de investigación todos estos años. Asimismo, estoy agradecida a mis amigas, que leyeron esta tesis y me dieron comentarios y consejos muy valiosos.

Por último, quisiera hacer una mención especial de mi gratitud al profesor Dr. Noboru Kinoshita de la Universidad Nanzan, quien me orientó a Salamanca para realizar el estudio de doctorado en esta hermosa ciudad universitaria. Asimismo, no puedo dejar de agradecer a los profesores del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Estudios Extranjeros de Kyoto, que, hace unos catorce años, me brindaron la primera oportunidad de estudiar en la Universidad de Salamanca que se ha convertido finalmente en “mi universidad”.

¡Muchas gracias!

ÍNDICE DE CONTENIDOS

0. Preámbulo	1
1. Humanismo castellano	7
1.1. Polémica en torno a su génesis	7
1.2. Humanismo en Castilla en tiempos de los Reyes Católicos	18
2. Humanismo y Educación	24
2.1. Humanismo: Características generales	24
2.1.1. Una nueva mirada sobre el hombre	25
2.1.2. Humanismo como proyecto educativo	31
2.2. Humanismo y los tratados de educación en la Castilla del siglo XV	48
2.2.1. Espejos de príncipes	48
2.2.2. Dos tratados de la educación de príncipes antecedentes a Alonso Ortiz: Rodrigo Sánchez de Arévalo y Mosén Diego de Valera ---	56
3. Alonso Ortiz y el <i>Diálogo sobre la educación del príncipe don Juan, hijo de los Reyes Católicos</i>	86
3.1. Biografía: Su vida y las obras	86
3.2. El <i>Diálogo</i>	99
3.2.1. Base antropológica: Teoría del hombre de Alonso Ortiz	110
3.2.1.1. Naturaleza del hombre	110
3.2.1.2. El hombre en el universo	118
3.2.1.3. La <i>Suma teológica</i> de Santo Tomás de Aquino y el <i>Diálogo</i> de Alonso Ortiz: Comparación de textos	141
3.2.1.4. Potencia del hombre: Las facultades del alma y sus operaciones	153
3.2.2. Teoría de la educación de Alonso Ortiz	176

3.2.2.1. ¿Cuál es el momento más oportuno para empezar la formación?	181
3.2.2.2. ¿Qué se debe enseñar?: Consejos acerca de la lectura y de la formación en el cuerpo y el espíritu	187
3.2.2.3. ¿Cuáles son las circunstancias óptimas para la educación?	196
Conclusión	209
Bibliografía	216

0. PREÁMBULO

En el año 1976 Ottavio di Camillo publicó el libro *Humanismo castellano del siglo XV*¹ en el que lamentaba la falta de investigaciones pertinentes acerca de la génesis y seguido desarrollo del humanismo español que aconteció en el XV:

Es una atmósfera prehumanista, caracterizada por la conciencia de hallarse ante una crisis de valores, en el pórtico de una nueva edad que requería soluciones nuevas a los viejos problemas y que plantearía nuevos desafíos de índole religiosa, política y social. Hemos de apresurarnos a repetir que, desgraciadamente, la génesis y posterior desarrollo de esta conciencia [...] nos elude, al menos por ahora, dada la deficiencia de las investigaciones históricas pertinentes. [...] En realidad, ya supone, por nuestra parte, bastante audacia el afirmar, simplemente, la existencia de este clima prehumanista español, puesto que tantos investigadores lo niegan².

Han pasado casi 40 años desde que Camillo hizo este comentario, y los movimientos humanísticos en Castilla durante el siglo XV, incluida su existencia misma, siguen siendo una cuestión discutida.

Alonso Ortiz, el autor de la obra en la que vamos a centrar el trabajo, pertenece a aquel periodo polémico, la segunda mitad del siglo XV y la primera década del siguiente. Algunos de sus textos manuscritos se conservan en la biblioteca de la Universidad de Salamanca hasta la actualidad. Es un personaje relativamente poco conocido y no existen muchos trabajos sobre él. La verdad es que los datos biográficos que se hallan son tan insuficientes y confusos, que dificultan el intento de perfilar su figura. Los datos básicos que de esta persona disponemos son los siguientes.

Alonso Ortiz (?-1507), doctor en ambos derechos en la Universidad de Salamanca a la que donó una considerable cantidad de libros tras su muerte, canónigo de Toledo, autor de una serie de obras manuscritas e incunables entre las cuales son conocidas el *Liber dialogorum*, el *Liber de educatione Iohannis serenissimi principis et*

¹ DI CAMILLO, O.: *Humanismo castellano del siglo XV* (Valencia: 1976). Lo citamos en adelante DI CAMILLO: (1976).

² *Ibidem*, 19. Camillo, en un artículo que publicó en 1988, sigue insistiendo que a los movimientos humanísticos de la época de los Reyes Católicos y del período anterior se les había prestado relativamente poca atención por parte de los historiadores. "Humanism in Spain" en RABIL, Albert Jr., *Renaissance Humanism. Foundations, Forms and Legacy*, vol.2. *Humanism beyond Italy* (Philadelphia: 1988), 55-56.

primogeniti regum potentissimorum Castellae Aragoni et Siciliae, Fernandi et Helisabet inclyta prosapia coniugum clarissimorum y los *Cinco Tratados*.

Curiosamente, a pesar de la escasez de estudios sobre su figura, es reconocido comúnmente como humanista o, a veces prehumanista, en los estudios de campo de la historia de la filosofía, de la literatura y de la educación. Además, otro punto de Alonso Ortiz que nos llama la atención es su supuesta estrecha relación con la familia real y otros hombres importantes de la época como Alonso Carrillo, Juan de Lucena, Cisneros, etc. El hecho de haber escrito un tratado de educación dedicado al príncipe Juan insinúa su relación directa con la Corte. Es decir, Ortiz vivió aquella época polémica que indicó Camillo, formando parte del círculo de los personajes que protagonizaron una de las épocas más dinámicas que experimentó España en su historia.

De acuerdo con esto, consideramos a Alonso Ortiz persona interesante como objeto de investigación, por ser un hombre muy cercano a los Reyes y otros hombres importantes de la época. Su figura, en cambio, no se encuentra suficientemente estudiada; asimismo, es considerado como humanista pero faltan investigaciones detalladas. Partiendo de esta situación, aspiramos a aclarar su figura y pensamiento para establecer el lugar que ocupa en la tradición del humanismo castellano.

Respecto a la obra, en que nos centramos como objeto de nuestro estudio, *Liber de educatione Iohannis serenissimi principis et primogeniti regum potentissimorum Castellae Aragoni et Siciliae, Fernandi et Helisabet inclyta prosapia coniugum clarissimorum* (*Liber de educatione*, en adelante), es una de las obras más destacadas de nuestro autor, por la razón, primero, de que es un tratado muy largo en comparación con otros tratados del mismo género escritos en el siglo XV, que consta de dos partes y ochenta y dos capítulos en total. Además, como se puede apreciar en el título, Ortiz lo redactó con la intención de dedicarlo a la educación del primogénito de los Reyes Católicos, el futuro rey de Castilla y Aragón. Por eso, no es difícil suponer que Ortiz abordó el tema con mucho ardor y reflexión profunda. Por cierto, hay varios comentarios de los investigadores que reconocen el valor literario y filosófico de este tratado. No obstante, no existen estudios detallados de él. La única versión traducida al

castellano del latín original del tratado completo se debe al investigador italiano, Giovanni Maria Bertini³.

Esta obra pertenece al género literario llamado *tratados de la educación de príncipes* o *espejos de príncipes*⁴. La producción de obras de este género no es ninguna novedad del Renacimiento, ya que existe esa tradición desde la Antigüedad no sólo en España sino en Europa. Al respecto, A. Alcalá dice que en España los tratados medievales y renacentistas de educación de príncipes no tuvieron el frondoso desarrollo de que gozaron en otros países europeos, ni tampoco la historia misma de esa educación palaciega española ha sido escrita aún, a diferencia del notable conocimiento de que hoy se dispone respecto a las doctrinas educativas de la nobleza en otros países como Francia, Inglaterra o Italia⁵. Si enfocamos la Castilla de la segunda mitad del siglo XV limitándonos a los tratados dedicados a la educación del rey o hijo heredero, destacan el *Vergel de los príncipes* (1456 ó 1457) de Rodrigo Sánchez de Arévalo dedicado al rey Enrique IV, el *Doctrinal de príncipes* (1476 ó 1477) de Diego de Valera dedicado a Fernando el Católico y el *Liber de educatione* de Alonso Ortiz redactado para el príncipe don Juan, hijo de Fernando el Católico. Son tres tratados de educación de príncipes que cubren tres generaciones, que coinciden con aquella polémica época del humanismo castellano. Por consiguiente, estudiar el tratado educativo de Ortiz podrá servir para investigar el desenvolvimiento de la teoría de educación de príncipes en España en relación con el humanismo.

Con un somero repaso al índice del contenido del *Liber de educatione*, encontramos algunas referencias que nos llaman la atención, aparte de su extensión extraordinaria en comparación con los tratados de Arévalo y de Valera. Primero, para ser un tratado dedicado al futuro rey, es llamativo su poco interés por el aspecto político.

³ *Diálogo sobre la educación del Príncipe Don Juan, Hijo de los Reyes Católicos*. Versión, notas e interpretaciones por Giovanni Maria Bertini (Madrid: 1983). Las notas e introducción que editó Bertini para su traducción, que en adelante lo citamos BERTINI: (1983), es una reproducción de su artículo publicado por primera vez en 1967: "Un diálogo humanístico sobre la educación del príncipe Don Juan" en *Fernando el Católico y la cultura de su tiempo, el V Congreso de Historia de la Corona de Aragón* (Zaragoza: 1961), 37-62. Lo citamos BERTINI: (1961).

⁴ B. Bartolomé define este género del siguiente modo: "El cuerpo bibliográfico, correspondiente a los siglos XVI y XVII, que hoy conocemos con el nombre de *Tratados de Educación de Príncipes*, pertenece, por su calidad general y el matiz específico de sus contenidos, a la llamada literatura doctrinal, con los mismos criterios de clasificación por los que colocamos en este género los libros de Ascética, de la Picaresca, el Epistolario Moral o Los Predicables". DELGADO CRIADO, B. (coord.): *Historia de la educación en España y América*, t. II (Madrid: 1993), 289.

⁵ ALCALÁ, A y S. HERMIDA, J.: *Vida y muerte del príncipe don Juan* (Valladolid: 1999), 51.

El hecho es que el tratado sigue básicamente la línea de filosofía moral, pues, a pesar de que el título resalta su carácter pedagógico, el contenido no se reduce a un mero manual didáctico lleno de instrucciones sobre el estudio y los entrenamientos físicos a los que deben dedicarse los niños, sino que, más bien, se trata de un diálogo, cuyo fin es buscar, o reflexionar, sobre la formación de un hombre “perfecto”. El texto está dirigido en todo momento a la naturaleza del hombre y a la cuestión de cómo un hombre llega a ser bueno, y va encontrando respuestas en aquellos filósofos grecorromanos como Aristóteles, Platón, Cicerón y Quintiliano y los padres cristianos como San Agustín y Santo Tomás de Aquino. El historiador B. Bartolomé, cuando habla de los tratados de educación correspondientes a los siglos XVI y XVII, los aprecia como “elaboraciones del pensamiento renacentista y barroco que abren perspectivas, cauces nuevos a los viejos problemas del hombre y de su existencia”⁶. Nuestro autor Alonso Ortiz, como autor del siglo XV, afronta la cuestión pedagógica partiendo de la base antropológica, y ello, posiblemente, demuestre la misma perspectiva renacentista que comenta Bartolomé, o, si es demasiado prematuro hablar así, podríamos decir que este hombre, situándose en el cruce de una época y la otra, estaba optando por la línea renacentista. Para confirmarlo, merecería la pena investigar sus ideas sobre la naturaleza humana.

En fin, en este trabajo de investigación, pretendemos realizar un análisis y estudio de la teoría de la educación de Alonso Ortiz expuesta en el *Liber de educatione* traducido por Bertini en castellano. Intentamos delinear la figura del autor, considerándole como uno de los hombres que formaban parte del ámbito cultural-intelectual de la época, que siempre ha sido y es una época discutible en relación con el Renacimiento español. Trataremos de esclarecer sus ideas antropológicas y pedagógicas que constituyen su teoría de la educación para el joven príncipe y resaltar sus características en relación a dos coordenadas: el contexto del género literario *espejos de príncipes* y el desarrollo del humanismo castellano.

El trabajo está dividido en tres partes. En la primera, haremos una corta introducción al contexto cultural de la Castilla del siglo XV en el que nos fijaremos en dos cuestiones: una se trata de la polémica en torno a la génesis del humanismo en Castilla, especialmente una discusión desarrollada entre los investigadores especialistas del campo acerca del año 1480, y la otra es la cuestión de la diversidad de los

⁶ *Loc. cit.*

movimientos del humanismo que se manifestó en el caso de Castilla. Aclarar nuestra postura ante estas cuestiones nos llevará a fijar nuestra comprensión del término *humanismo* desde la cual partirá nuestro análisis del pensamiento humanista en este trabajo.

En la segunda parte, presentaremos algunas características generales del humanismo como pensamiento, centrándonos en dos factores clave para nuestro trabajo: Hombre y Educación. En seguida veremos cómo se aplican esas ideas características a la hora de construir una teoría de educación para jóvenes. Para ello, recurriremos al tratado de un educador italiano, Pier Paolo Vergerio considerado como el primer tratado de educación humanista. A continuación, estudiaremos el caso de Castilla. Exponemos la proliferación de producción en el género literario *espejos de príncipes* que destaca en el siglo XV, prestando nuestra atención especialmente a las coordenadas entre este género y el humanismo, en las que está situado el *Liber de educatione* de Alonso Ortiz. Con la ubicación en estas coordenadas, investigaremos dos obras escritas antes de la de Ortiz pero en el mismo siglo. Presentaremos el desarrollo argumental de cada obra, sus ideas educativas, las fuentes utilizadas y asimismo, indagamos las funciones que desempeña cada obra, considerando la situación en que se escribió por cada autor, con la idea de realizar una observación comparativa con la obra de Ortiz.

En la tercera y última parte, nos ocuparemos de nuestro objeto de investigación: el *Liber de educatione* y su autor Alonso Ortiz. Sintetizamos los datos biográficos, que están dispersos y confusos, para dar un perfil a la figura borrosa del autor. Y después, apoyándonos en el texto castellano traducido por Bertini, *Diálogo sobre la educación del Príncipe Don Juan, Hijo de los Reyes Católicos Diálogo* (en adelante, *Diálogo*), estudiaremos su diálogo sobre la educación del príncipe en los siguientes pasos: empezaremos por describir la visión conjunta del tratado exponiendo el itinerario del diálogo; analizaremos las ideas antropológicas de Ortiz, que forman la base teórica sobre la cual se despliegan los argumentos acerca de los temas educativos. Lo haremos analizando: la naturaleza humana, el lugar que ocupa el hombre en el universo y la potencia que posee el hombre. Asimismo, prestaremos especial atención a las fuentes en que se apoya el autor, de modo que nos ayuden a captar sus caracteres ideológicos más notorios. En especial, expondremos la dependencia de Ortiz de Sto. Tomás de Aquino en ciertas teorías. En el siguiente paso, nos ocuparemos de los capítulos que se dedican

a discutir los temas educativos. Son extensos, pero nos detendremos en los siguientes puntos: el momento más oportuno para iniciar la primera educación del niño; el contenido de la educación que se trata principalmente de los temas sobre lectura, el cuidado del cuerpo y del alma; las circunstancias ideales en que debe ser educado el niño, fijando la atención en las personas que rodean al educando. Concluimos esta última parte, explicitando las características del *Diálogo* de Ortiz desde el punto de vista de la educación para los príncipes y a la luz del humanismo.

Por último, pretendemos que esta investigación sea una aportación al mejor conocimiento sobre la evolución del humanismo que experimentó Castilla en el siglo XV, especialmente en el aspecto educativo.

1. HUMANISMO CASTELLANO

1.1. Polémica en torno a su génesis

Para nuestro trabajo, la cuestión de cuándo y cómo se inicia el humanismo en Castilla es una pregunta sobre la cual debemos aclarar nuestra posición. El siglo XV, la época en la que vivió Alonso Ortiz, ocupa un lugar ambiguo en la historia de la cultura española, pues, desde el punto de vista socio-político, el reinado de los Reyes Católicos se puede considerar como una época de modernización, dicho de otro modo, como el punto de partida de un Estado nuevo, contando con los grandes hechos realizados bajo su unificación del reino. Pero, desde el punto de vista cultural también, ¿se puede considerar que con el comienzo del reinado de los Reyes Católicos se inicia una nueva época representada por aquel movimiento cultural llamado humanismo? Hemos de reconocer que muchos de los grandes acontecimientos a los que solemos prestar más atención como logros humanistas, encabezados por la publicación filológica de Elio Antonio de Nebrija (*Introductiones latinae* y *Gramática castellana*, publicadas en 1481 y 1492 respectivamente), se sitúan a partir del comienzo del reinado de los Reyes Católicos, es decir, alrededor de 1480.

A este respecto, en el trabajo publicado en 2006⁷, T. González Rolán y sus coautores se enfrentan a la cuestión de si aquella poderosa floración de cultura en Castilla brotó de súbito a partir de 1480. Critican que varios historiadores coinciden en resaltar los grandes logros culturales conseguidos bajo el gobierno de los Reyes Católicos. Por ejemplo, Joseph Pérez, a pesar de percibir la presencia de una evolución cultural de la aristocracia ya desde la primera mitad del siglo XV, tiende a atribuir en gran medida la implantación del humanismo a la labor de Antonio de Nebrija: “fue él quien implantó verdaderamente el humanismo en España, y su gramática latina, *Introductiones latinae* (1.^a ed.: Salamanca, 1481) contribuyó eficazmente a ello”⁸. Y uno de sus méritos consiste en “haber aclimatado en la España de fines del siglo XV el humanismo, es decir, en primer lugar, el gusto por la bella lengua latina, liberada de los

⁷ GONZÁLEZ ROLÁN, T., BAÑOS BAÑOS, J. M. y SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P.: *El humanismo cristiano en la Corte de los Reyes Católicos: Las Consolatorias latinas a la muerte del Príncipe Juan* (Madrid: 2006).

⁸ Citado por G. ROLÁN et. al.: *ibídem*, xxv. Cf. PÉREZ, J.: *Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos* (Madrid: 1988), 380. Dice: “El aristócrata sigue siendo ante todo un guerrero, pero se ha aficionado a la cultura; [...] Esa evolución es sensible desde la primera mitad del siglo XV. En la corte de Juan II se apreciaban mucho las artes y las letras”.

barbarismos y de las incorrecciones del latín escolástico, y con ella los autores de la Antigüedad clásica”⁹. A su entender, gracias a los esfuerzos de Nebrija, “los españoles deseosos de cultura disponen a partir de entonces de medios para leer a los autores clásicos y escribir un latín elegante, librado de la escoria acumulada por la rutina a lo largo de siglos”¹⁰.

Para otro excelente historiador, como es Julio Valdeón Baruque, el mundo de las manifestaciones culturales fue testigo de grandes logros en la época de los Reyes Católicos, pues de pronto aquella época conoció la eclosión del humanismo renacentista¹¹.

Frente a estos pareceres, el equipo de G. Rolán toma posición en contra opinando que no se puede hoy decir que a partir de 1480 se produjese una súbita y sorprendente floración de la cultura, sino que ya en su primera mitad, bajo el reinado de Juan II (1406-1454) y Enrique IV (1454-1474), se dieron pasos decisivos para incorporar Castilla al concierto de las naciones cultas de Europa¹². Esta teoría se basa, en primer lugar, en un movimiento en la primera mitad del siglo XV de las personas cultas que demostraban una inclinación por las letras clásicas, influidas por los humanistas italianos. Dice que a lo largo del siglo XV, antes de 1481, año de la publicación de las *Introductiones latinae*, no sólo se difundieron por los reinos de Castilla y Aragón muchas de las obras de autores clásicos puestas en circulación por los humanistas italianos, sino que igualmente se propagaron las traducciones latinas de obras griegas así como los escritos doctrinales de los más eximios representantes del humanismo literario como Bruni, Bracciolini, Giovanni Aurispa, etc. Fueron leídos, comentados y traducidos autores clásicos como Cicerón, Séneca, Ovidio, Salustio, Valerio Máximo, Vegecio, Homero, Platón, etc¹³. Entre los varios traductores de aquellos textos en Castilla, destacan Juan Rodríguez del Padrón y Pedro Díaz de Toledo, quienes, “además poseen obra original propia, bien en latín bien en romance, o en ambas lenguas a la vez,

⁹ Citado por G. ROLÁN et. al.: *ibidem*, xxv-xxvi. Cf. PÉREZ: *ibidem*, 394.

¹⁰ Citado por G. ROLÁN et. al.: *ibidem*, xxvi. Cf. PÉREZ: *ibidem*, 395.

¹¹ G. ROLÁN et. al.: *ibidem*, xxvi, consultada en VALDEÓN BARUQUE, J.: “Isabel I de Castilla: pilares básicos de su reinado” en VALDEÓN BARUQUE, Julio (ed.), *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica* (Valladolid: 2003), 352. Para ser exactos, citamos textualmente: “Por de pronto aquella época conoció, no lo olvidemos, la eclosión del humanismo renacentista. Es verdad que en las décadas anteriores había sido básicamente la corona de Aragón la que había mantenido contactos más estrechos con el mundo del humanismo italiano, [...]”.

¹² G. ROLÁN et. al.: *ibidem*, xxi.

¹³ *Ibidem*, xxxiii-xxxiv.

[...] en esa obra original se encuentran interesantísimas imitaciones de autores clásicos como Ovidio y Platón”¹⁴. Concluyen que Nebrija no fue el primer restaurador ni introductor de los textos clásicos en la Península Ibérica. Acerca de las obras clásicas traducidas y sus traductores, Luis Gil Fernández nos proporciona unos datos más detallados basados en los catálogos de Legrando y de Beardsley y el estudio de Rodríguez Pantoja¹⁵. Las obras que se traducen, según Gil Fernández, muestran un predominio de la filosofía moral (Séneca, Catón, Esopo, Aristóteles, Cicerón), seguida de la historia (Plutarco, Salustio, Valerio Máximo, Quinto Curcio Rufo, Tito Livio, Cayo Julio Cesar) y la poesía (Virgilio, Ovidio)¹⁶. Por ejemplo, *las epístolas* de Séneca se publican en Zaragoza (1496) y reeditan en Toledo (1502, 1510) y varias veces después a lo largo del siglo XVI. Comprenden la versión sobre el texto italiano de Pietro Riccardo de 75 de las Epístolas morales a Lucilio y de una pequeña introducción a la filosofía moral de Leonardo Bruni. La autoría de la versión se ha atribuido a Fernán Pérez de Guzmán por Foulché-Delbosc y a Pedro Díaz de Toledo por Clara Louisa Penney¹⁷. Entre las últimas versiones publicadas en el siglo XV, aparecen *Las décadas* de Tito Livio en Salamanca (1497) y se reeditan en Sevilla (1497) y Burgos (1505). Comprenden los diez libros de cada una de las décadas I, II y IV. El texto impreso no lleva el nombre del traductor, pero figura en el prólogo como Canciller mayor, lo cual permite identificarle con Pedro López de Ayala y poner la fecha de su traducción entre 1399 en que fue nombrado para este puesto y 1404, año de su muerte¹⁸. También hemos de reconocer una considerable aportación de Alonso de Cartagena en la labor traductora. Le atribuyen la versión de *Los cinco libros* de Séneca (contiene *De la vida bienaventurada, De las siete artes liberales, De amonestamiento y doctrinas, De la providencia de Dios*) y del *De officiis y de senectute* de Cicerón que ven la luz en Sevilla en 1491 y en 1501 respectivamente¹⁹.

Como se ve, los años de publicación son a partir de la segunda mitad del XV, es decir, después de la aparición de la imprenta, que es una política tomada por los Reyes

¹⁴ *Ibidem*, xxxiv.

¹⁵ GIL FERNÁNDEZ, L.: “El Humanismo en Castilla en tiempos de Isabel la Católica” en VALDEÓN BARUQUE, J. (ed.), *op. cit.* (2003), 27-31.

¹⁶ *Ibidem*, 31.

¹⁷ *Ibidem*, 29-30.

¹⁸ *Ibidem*, 30.

¹⁹ Dice Gil Fernández que tanto de *Los cinco libros* como *De officiis y de senectute* no figura el nombre de Cartagena en las impresas, pero se ha podido comprobar su autoría por los manuscritos que conservan dichas obras. *Ibidem*, 28 y 30.

Católicos que contribuyó enormemente para la difusión de los libros, sin embargo, las traducciones en sí se realizaron en la primera mitad del mismo siglo o incluso en la segunda mitad del siglo anterior, por lo cual sería lógico, como dice Gil Fernández, pensar que sus versiones ya circulaban manuscritas muchos años antes de imprimirse, casi un siglo, es decir, a fines del XIV en algunos casos como el de Ayala. Estos traductores son letrados, quiere decir que son especialistas en derecho o teología y conocedores del latín.

Acerca de la posibilidad de circulación de textos de autores clásicos en la España del XIV, aunque no se puede limitar la probabilidad en Castilla, Ottavio di Camillo nos proporciona una prueba interesante. Él sostiene la idea de que el pontificado de Benedicto XIII en Aviñón marca los primeros contactos de los españoles con las nuevas corrientes intelectuales basadas en el mundo clásico e impulsadas por los humanistas italianos como Petrarca, que residía en Aviñón²⁰. La prueba de la que hablamos se encuentra en unas cartas escritas por Nicolás de Clamanges, quien prestó sus servicios como secretario de Benedicto XIII, de las que se deduce que algunos eruditos españoles tenían el texto completo de las *Institutiones Oratoriae* de Quintiliano²¹. Es una de las obras, como se sabe, que han tenido más influencia en el pensamiento educativo de los humanistas. Y es un hecho de relevancia que en la España de aquel momento se conservara este texto íntegramente, porque en la Europa medieval este tratado era conocido solamente a través de resúmenes, extractos o copias mutiladas²². A ese respecto, Concepción Cárceles Laborde, quien sigue básicamente el argumento de Camillo, le añade una información más según la cual el texto completo de las *Institutiones Oratoriae*, no se encontraba incluso en Italia hasta 1416, año que Poggio Bracciolini (1380-1459) lo encontró en la abadía de Saint Gil²³. Y otra cosa importante es que Clamanges supiera que en España se conservaba dicho texto, pues, esto supone que España estaba incorporada, por lo menos hasta cierto punto, en los movimientos de la infatigable busca de textos clásicos que estaban realizando Petrarca y muchos más humanistas. Estos intercambiaban correspondencia para hallar textos antiguos, pidiendo informaciones o préstamo para restaurar o copiar. Y las cartas de Clamanges, aunque

²⁰ DI CAMILLO: (1976), 20-24.

²¹ *Ibidem*, 23-24.

²² *Ibidem*, 24.

²³ CÁRCELES LABORDE, C.: *Humanismo y educación en España (1450-1650)* (PAMPLONA: 1993), 34.

faltan los datos para precisar cómo él se enteró de la existencia del texto completo de Quintiliano en España y quiénes son esos eruditos españoles²⁴, nos muestran que España estaba en el círculo de los coleccionistas de los libros antiguos, que estaba sucediendo en Europa.

En conclusión, con todo lo expuesto hasta ahora, podemos decir que antes de la llegada de los Reyes Católicos ya estaba creciendo el entusiasmo por el mundo clásico y había hombres eruditos que contribuyeron a la difusión de los textos antiguos con su traducción. Compartimos la idea del grupo de G. Rolán de que Antonio de Nebrija no es el primer restaurador ni introductor de los textos clásicos en España.

En lo referente a Castilla, en la evolución de los estudios clásicos hay un punto importante que no debemos pasar por alto, que es la participación de los laicos. Como se sabe la secularización de la cultura es una característica del Renacimiento. Las actividades intelectuales ya dejan de ser un privilegio de los eclesiásticos. Los hombres que se sienten atraídos por el mundo clásico forman círculos literarios en torno a algunos personajes conocidos. Hallamos hombres como Enrique de Villena (1384-1434), Iñigo López de Mendoza (más conocido como Marqués de Santillana, 1398-1454), Fernán Pérez de Guzmán (¿1377-1460?), Alonso de Madrigal (1400-1455), Juan de Mena (1411-1456) y Alonso de Cartagena (1384-1456). Entre ellos aparecen hombres no eclesiásticos sino nobles o los que servían a la nobleza o los reyes y príncipes como secretarios. A fin de saber de qué modo aportarían ellos a la revolución del humanismo castellano, estudiemos el caso del Marqués de Santillana, de familia noble, pues, no sólo de él, sino de la familia Mendoza, varios historiadores coinciden en reconocer su relevancia en la época del Renacimiento español.

El Marqués reunió en su entorno hombres de letras, como Pedro Díaz de Toledo, el médico Martín González de Lucena, el bachiller Alfonso Gómez de Zamora, Antón Zorita, Diego de Burgos y Martín de Ávila, etc. Dentro de las inquietudes literarias del Marqués destacan dos: su mecenazgo en traducción de textos de autores clásicos y de humanistas italianos, y su posesión de una biblioteca privada comparable a las mejores

²⁴ Al respecto, Camillo plantea algunas suposiciones. Como nunca estuvo Clamanges en España, tal vez se enteró de ello bien directamente, por medio de españoles presentes en Aviñon, o a través de su correspondencia con alguien en España. No descarta totalmente la posibilidad de que se apoyara en rumores, pero parece improbable que lo hiciera tan insistentemente en tantas cartas. DI CAMILLO: (1976), 24.

de Europa²⁵. Además de los hombres mencionados arriba, Helen Nader en su trabajo *Los Mendoza y el Renacimiento español* señala que con Alonso de Cartagena y Pérez de Guzmán también mantenía estrechas relaciones por las cuales sus inquietudes literarias se vieron reforzadas. Dice que Santillana se rodeó de hombres formados en Italia, a los que dio empleo en su casa como traductores, investigadores, secretarios y capellanes, y por encargo suyo se hicieron las primeras versiones castellanas de la *Eneida* de Virgilio, la *Metamorfosis* de Ovidio y las tragedias de Séneca²⁶. Encomendó a su hijo, que era estudiante en Salamanca, que tradujera varios cantos de la *Ilíada* al castellano, versión latina que Pier Candido Decembri había dedicado al rey Juan II en 1442, mientras que contaba con la colaboración de Alfonso de Madrigal en investigar los *Cánones crónicos*²⁷. No sólo se lo encargaba a esos hombres cultos sino que el Marqués mismo componía poesías realizando los primeros sonetos castellanos a imitación de Petrarca²⁸. En lo referente a su colección privada de libros, encontramos que, aparte de las obras de la mayor parte de los clásicos conocidos, poseía de Armannino Giudice, Matteo Palmieri, Brunni, Giannozzo Manetti, Dante, Boccaccio y Petrarca²⁹. Nos llama la atención la riqueza de los libros de autores italianos contemporáneos, reconocidos como humanistas del *Quattrocento*. La adquisición de esos libros tan valiosos y abundantes era gracias a Nuño de Guzmán, un pariente del Marqués, que estuvo durante un tiempo en Florencia. Ese joven, por orden de Santillana, compró libros, encargó copias y traducciones y le mantuvo informado acerca de los asuntos intelectuales de Florencia. Tenía buena amistad con varios de los autores italianos mencionados arriba, por ejemplo, Gianozzo Maneti, Leonardo Brunni igual que Pier Candido Decembri³⁰. Nader, tras comparar su biblioteca con las bibliotecas de los letrados y enseguida con una biblioteca de los condes de Benavente, una nobleza de la misma época que Santillana, observa cuán innovador es el gusto de Santillana. Comenta que la biblioteca de Santillana hace que la otra (la de los Benavente) nos parezca más provincial y medieval. Santillana no encargaba libros de Italia o Aviñón al peso, ni se limitaba a recibir

²⁵ *Ibidem*, 121.

²⁶ NADER, H.: *Los Mendoza y el renacimiento español* (Guadalajara: 1986), 117.

²⁷ RICO MANRIQUE, F.: "Príncipes y humanistas en los comienzos del Renacimiento español" en VALDEÓN BARUQUE, J. (ed.), *op. cit.* (2003), 326-327.

²⁸ NADER: *op. cit.*, 118.

²⁹ Este elenco se debe a los datos de Camillo basados en M. Schiff, *La Bibliothèque*. DI CAMILLO: (1976), 121, nota (9). Allí Camillo dice que la biblioteca de Santillana da la medida de la difusión europea del nuevo saber e ideas introducidas por los humanistas italianos del Quattrocento temprano.

³⁰ NADER: *op. cit.*, 120.

pasivamente libros que casualmente respondían a los gustos renacentistas, por ser estos los que imperaban entre los libreros y mercaderes florentinos. Santillana estaba ya a favor del humanismo florentino porque tal era la tradición de su familia, de forma que su colección de libros refleja una selección deliberada y perfectamente informada³¹.

Ante su colección de libros y formación de un círculo cultural en el que el Marqués de Santillana actuaba como mecenas, poeta o autor de tratados moralistas, si tenemos en cuenta la tradición heredada de la Edad Media en la que la formación cultural-intelectual era un terreno reservado a los eclesiásticos, supone un gran paso hacia la secularización cultural. Además, lo importante es que el del Marqués no es un caso aislado. Otro círculo literario formado por Alfonso de Carrillo de Acuña (1412-1482), obispo de Sigüenza en 1435 y arzobispo de Toledo posteriormente, vendría a ser en parte la continuación del círculo de Santillana y su línea humanista³². Acerca del círculo de Carrillo, el grupo de G. Rolán cita a Fernando del Pulgar que dice: “Tenía en su casa letrados y cavalleros y ombres de fación”. Entre esos hombres letrados y creadores seculares, proceden del círculo de Santillana, Pedro Díaz de Toledo y Martín de Ávila³³.

Acerca de aquellos laicos, que son un indicio de la secularización de la cultura castellana, hay una polémica por parte de algunos investigadores: ponen en duda su asimilación o comprensión del pensamiento humanista, debido a la falta de conocimiento del latín y la pobreza de su instrucción, por consiguiente, incluso consideran cuestionable su aportación al desarrollo del humanismo español. Es cierto que la mayoría de esos hombres de la clase noble o servidores de la nobleza o del monarca, como secretarios, cronistas, embajadores, etc. se formaron en una educación tradicional caballerescas en la cual la instrucción académica, incluido el aprendizaje del latín, era bastante pobre³⁴. Aunque se esforzaran en ello, siendo ya adultos, no llegarían a profundizar su conocimiento hasta el mismo nivel que, por ejemplo, los humanistas italianos, tal como los compara Camillo. Dice:

Con toda su fascinación por la retórica clásica, este autor (Enrique de Villena, 1384-1434) no sabía distinguir entre un texto original y una versión

³¹ *Ibidem*, 122.

³² MORENO HERNÁNDEZ, C.: “Pero Guillén de Segovia y el círculo de Alonso Carrillo”, *Revista de Literatura*, XLVII, 1985, 17-49, citado por G. ROLÁN et. al.: *op. cit.*, xxxvi.

³³ G. ROLÁN et. al.: *loc. cit.*

³⁴ NADER: *op. cit.*, 102.

medieval corrompida. [...] Si aquéllos (los humanistas italianos) gastaban sus energías en hallar métodos para depurar los textos de todas las acreciones acumuladas en ellos a través de siglos de ignorancia y descuido, estableciendo así las bases de la nueva ciencia filológica, a Villena todavía le deleitaba el darles etimologías extravagantes a las palabras³⁵.

En cuanto a Santillana, carecía de la intuición crítica del humanista y su interés por el mundo clásico y la cultura italiana quedó limitado en el valor estilístico literario sin llegar a la comprensión ideológica³⁶.

Si bien fue así, eso no impediría valorar sus méritos. Prestemos un poco de atención al motivo por el que los hombres nobles de Castilla, que vivían, desde la Edad Media, con la educación caballeresca poco intelectual, se despertaron en la primera mitad del XV, bajo la necesidad de una formación cultural y se dirigieron hacia el mundo clásico. Según señala Nader, los momentos de más intensa actividad literaria que se dieron entre ellos se produjeron precisamente al principio del período de los Trastámara, pues las posturas de los caballeros fueron consecuencia de los conflictos políticos y religiosos de comienzos del siglo XV, a los que trataban de dar a la vez respuesta. Y observa en sus obras en prosa un muestrario de las dudas y angustias, de la esperanza y el pesimismo que sentían en sus intentos de equilibrar y conciliar su lealtad al monarca y a la familia, al rey y al pretendiente, al papa y al antipapa³⁷. Sus circunstancias político-sociales les impulsaron a la búsqueda de una nueva actitud hacia la vida, una nueva idea moral arraigada en la vida real y activa. En su búsqueda, ellos optaron como fuente del saber por el mundo de autores clásicos en vez de los teólogos medievales, por los *studia humanitatis* en vez de la escolástica medieval. Considerando todo esto y sus actividades literarias, no debemos subestimar el papel que jugaron en una innovación que hasta entonces nunca había experimentado la cultura castellana, y esa innovación se desarrollaba, sin ninguna duda, junto con los estudios clásicos. Aunque no llegaban a comprender los autores clásicos desde la misma perspectiva humanista que los humanistas italianos contemporáneos, y su búsqueda de una nueva actitud moral no era para aplicarse a la educación de jóvenes tal como se estaba planteando en Italia, sino que se limitó a la formación individual, no encontramos razones que impidan reconocer su contribución a la difusión del humanismo en Castilla.

³⁵ DI CAMILLO: (1976), 114.

³⁶ *Ibidem*, 122.

³⁷ NADER: *op. cit.*, 105-106.

Para evaluar sus méritos en el humanismo castellano, su humanismo no tiene que ser comparado al de los humanistas italianos contemporáneos.

Otra crítica acerca de los movimientos del humanismo en la Castilla de esta época se basa en el hecho de que aquellos traductores castellanos que habíamos mencionado antes, no son especialistas en filología ni gramática en sentido estricto. La mayoría son letrados por lo cual tenían una cierta formación alta, conocían el latín, eran especialistas en derecho y además en muchos casos teología. A este respecto, L. Gil Fernández comenta: “Esto es característico de la batalla perdida por nuestros humanistas, ninguno de los traductores pertenecía al gremio de los ‘gramáticos’”³⁸. Pero, ¿si no se tiene estudio específico en gramática o en algún campo filológico, uno no puede contribuir al desarrollo de los estudios humanísticos? Estamos de acuerdo con Rico Manrique que dice:

A nadie se le ocurriría poner en tela de juicio que el filántropo que financia unas determinadas investigaciones hace un aporte valioso al avance de la materia en cuestión: no se requiere ser biólogo para advertir que la biología es una disciplina central en el dominio del saber y para apoyarla en consecuencia³⁹.

Además, si volvemos a pensar bien en el humanismo como una nueva corriente cultural, hemos de recordar que el humanismo no consiste sólo en la gramática. Compartimos el argumento del grupo de G. Rolán que distinguen diferentes tipos de humanismo dependiendo de a qué disciplina dé más importancia. Si el humanismo, inaugurado hacia 1440 por Lorenzo Valla en Italia, quien se considera el primer humanista en interpretar los textos clásicos correctamente y en escribir en un latín más elegante y correcto que el utilizado por Bruni, Poggio Bracciolini, Pier Candido Decembrio, etc., se denomina humanismo filológico-lingüístico, por otra parte, el humanismo representado por las primeras generaciones de humanistas italianos se podría llamar humanismo literario, en el cual las disciplinas fundamentales de los *studia humanitatis* (literatura, gramática, retórica, historia y filosofía moral) se consideran con la misma importancia, salvo la retórica, guardándose un cierto equilibrio entre ellas⁴⁰. Podemos decir lo mismo sobre la situación de la Castilla antes del comienzo del reinado

³⁸ G. FERNÁNDEZ: *op. cit.*, 31.

³⁹ R. MANRIQUE: *op. cit.*, 329.

⁴⁰ G. ROLÁN et. al.: *op. cit.*, xxxii-xxxiii.

de los Reyes Católicos. Todo lo que hemos visto hasta aquí, desde la circulación de libros de autores clásicos y de sus traducciones realizadas por los letrados, hasta el mecenazgo literario promovido por aquellos hombres eruditos seculares, etc., son pruebas de que en esos momentos se estaba desarrollando el humanismo literario en Castilla. Además, ya que hemos reconocido que hay diferentes tipos de humanismo, podríamos hallar otros más. Un ejemplo sería el caso de Alonso de Cartagena quien tenía una mirada diferente a la mayoría de sus contemporáneos hacia el mundo clásico y quien utilizó las expresiones *studia humanitatis* y *honestia studia* por primera vez en su texto *Defensorium Unitatis Christianae*⁴¹.

Alonso de Cartagena⁴², obispo de Burgos, era un hombre culto con formación universitaria. Participó en el concilio de Basilea y mantenía amistades con varios humanistas italianos entre los cuales estuvo Eneas Silvio Piccolomini. Formó un grupo de hombres eruditos a su alrededor, que es algo que continuó de su padre Pablo de Santa María (Salomón Ha Levi, antes de conversión). Del círculo de Cartagena salieron Juan de Maluenda, obispo de Coria; Rodrigo Sánchez de Arévalo, Alonso de Palencia, Diego de Burgos, sobrino suyo y fundador del Colegio de San Gregorio de la Universidad de Valladolid, etc.

Acerca de los pensamientos de Cartagena, nos apoyamos en el estudio de Camillo quien aprecia a Cartagena de forma especial porque este “muestra un conocimiento más profundo de los ideales culturales humanísticos”⁴³ llegados de Italia. También le considera como “uno de los pocos españoles cultivados de su tiempo que supo utilizar el revivir gradual de la Antigüedad clásica como instrumento de una renovación política, moral y educativa”⁴⁴. Lo que destaca del pensamiento de Cartagena, reside en su postura de cómo utilizar ese instrumento. Según Camillo, él veía la historia como un proceso de evolución hacia la civilización, por lo cual la Antigüedad no era más que un estadio de ese proceso⁴⁵. Esa perspectiva le hace ver el mundo antiguo de forma objetiva, que es un punto diferente no sólo de otros humanistas castellanos de su momento, sino también de los humanistas italianos contemporáneos que se

⁴¹ DI CAMILLO: (1976), 39, la nota (34).

⁴² Respecto a esta breve biografía de Alonso de Cartagena y los datos acerca de Salomón Ha Levi y sus discípulos nos apoyamos en DELGADO CRIADO, B. (coord.): *op. cit.*, t. I (1992), 620-622.

⁴³ DI CAMILLO: (1976), 128.

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ *Ibidem*, 129.

consideraban por sí mismos como herederos directos de Roma y se inclinan a aceptar todo lo que habían escrito sus antecesores clásicos⁴⁶. Otra cosa que caracteriza al pensamiento de Cartagena es su relativismo cultural. Cartagena, consciente de los problemas religiosos, políticos y administrativos a los que se estaba enfrentando la sociedad castellana, también consciente de la seria necesidad de una renovación del sistema social, estaba seguro de que una imitación pasiva del saber del mundo clásico no iba a servir para ello. Él pensaba que las diferencias en el sistema de valores y la organización política y social que se observan en las naciones cristianas, se deben a distintas tradiciones y costumbres, por lo tanto, aplicar los logros de otra cultura no va a producir un resultado deseado⁴⁷. A Castilla debería ser aplicado un modo apropiado a sus propios problemas, que llegaron a formarse a lo largo de su historia.

No vamos a profundizar más en sus pensamientos, ya que sólo con lo que hemos expuesto apoyándonos en Camillo sería suficiente para confirmar que el interés de Cartagena por el mundo clásico y sus estudios no descansa en el aspecto filológico, pues su objetivo de aproximación es claramente político-social⁴⁸. En fin, debemos diferenciar su humanismo del humanismo filológico-lingüístico y también del humanismo literario. Tal vez su perspectiva debía ser demasiado innovadora en su época, pero sus ideas fueron continuadas por los seguidores de su círculo intelectual entre los cuales Sánchez de Arévalo editó unos tratados educativos que son reconocidos por algunos investigadores como los primeros tratados de la pedagogía humanista en Castilla. Junto a él Alonso de Palencia se convirtió en un primer ejemplo de historiador humanista castellano.

En fin, volviendo a la polémica en torno a la génesis del humanismo en España que nos planteamos al principio, concluimos con que el humanismo no floreció de súbito en la época de los Reyes Católicos ni tampoco Nebrija con sus obras filológicas representa el único humanismo que desplegaba sus actividades literarias en Castilla. Más bien, fue una corriente de origen italiano, desde la primera mitad del XV, ya se estaba diseminando tanto entre los letrados como los nobles seculares y coexistían varios

⁴⁶ *Ibidem*, 128.

⁴⁷ *Ibidem*, 129.

⁴⁸ Camillo, basándose en Alonso de Cartagena: *Defensorium Unitatis Christianae*, edición de P. M. Alonso (Madrid: 1976), 314 ss. y 318ss., dice: "Cartagena puso el acento en la unidad del pueblo bajo el imperio y en la armonía social garantizada por un gobierno fuerte, bajo el cual culturas diferentes pudieran vivir en paz". Se ve que el obispo de Burgos tenía una visión social de conjunto.

tipos de actitud hacia la Antigüedad. Según nos fijemos en una u otra, encontramos distintos conceptos del humanismo y distintas fases de su desarrollo, como expresa bien Arancón:

Un período histórico y cultural no puede definirse con tanta precisión como una operación matemática. No hay una definición satisfactoria de renacimiento ni de humanismo, y es bueno que así sea, porque una definición demasiado estricta recortaría su complejidad, lo falsearía empobreciéndolo, secándolo⁴⁹.

El humanismo no se define por sólo un concepto; más bien es un fenómeno complejo y como tal lo vamos a analizar en este estudio.

1.2. Humanismo en Castilla en tiempos de los Reyes Católicos

Con el comienzo del reinado de los Reyes Católicos, España se adentra en una nueva época. Las transformaciones promovidas por los gobernantes se observan en el aspecto administrativo, político, religioso y cultural, y han sido y siguen siendo objeto de investigación entre varios estudiosos⁵⁰. El desarrollo cultural bajo su dominio también es un suceso que se reconoce por los investigadores y se reconoce también el hecho de que la reina Isabel hace su aportación de modo relevante a ese desarrollo⁵¹. Sabiendo que la cultura bajo el reinado de los Reyes es un tema bastante amplio para

⁴⁹ MARTÍNEZ ARANCÓN, A.: *Antología de humanistas españoles* (Madrid: 1980), 11.

⁵⁰ Sobre todo, el año 2004, que fue el año conmemorativo por ser el quinto centenario del fallecimiento de la reina Isabel I, se celebraron varios simposios y fueron publicados numerosos estudios interesantes que trataban a la Reina y su época desde distintas perspectivas.

⁵¹ Los historiadores coinciden en que entre los Reyes Católicos fue Isabel quien se dedicaba a los asuntos culturales, y su interés intelectual y entusiasmo por la cultura se manifiesta en distintas facetas desde la política nacional como la política universitaria, el impulso de la imprenta, la reglamentación de libros hasta a nivel personal con una buena colección privada de libros y la dedicación al estudio del latín asimismo, la formación de una corte literaria continuando lo que hizo su padre Juan II. Entre los innumerables estudios acerca de Isabel la Católica y sus actividades relacionadas con la cultura, sólo expongo algunos: SÁNCHEZ CANTÓN, F.: *Libros, tapices y cuadros que coleccionó Isabel la Católica* (Madrid: 1950); BALLESTEROS GAIBROIS, M.: *La obra de Isabel la Católica* (Segovia: 1953), 193-240; LADERO QUESADA, M. A.: *Los Reyes Católicos: La corona y la unidad de España* (Valencia: 1989), 230-241; YARZA LUACES, J.: *Los Reyes Católicos: Paisaje artístico de una monarquía* (Madrid: 1993); SUÁREZ FERNÁNDEZ, L.: *Isabel I, Reina (1451-1504)* (Barcelona: 2000), 116-117 y 216; NIETO SORIA, J.: “Los fundamentos ideológicos del poder regio” en VALDEÓN BARUQUE, Julio (ed.), *Isabel la Católica y la política* (Valladolid: 2001), 181-216; VAL VALDIVIESO, M^a. I. del: “Isabel la Católica en el contexto cultural de su tiempo” en VALDEÓN BARUQUE, J. (ed.), *op. cit.* (2003), 369-390; SALVADOR MIGUEL, N.: “La actividad literaria en la corte de Isabel la Católica” en *Isabel la Católica. Los libros de la reina* (Burgos: 2004), 171-196.

abordar, limitemos nuestro enfoque en la evolución del humanismo, además, partiendo de la teoría que hemos expuesto en las páginas anteriores: el humanismo no se define en un solo concepto sino que se consideran diversos humanismos.

Empecemos por el autor más famoso o casi emblemático entre los movimientos humanistas del siglo XV: Elio Antonio de Nebrija y sus producciones representadas por *Introductiones Latinae* (compuesto en 1481) y *Gramática de la lengua castellana* (1492). Es cierto que del humanismo de Nebrija suele ser destacada su aportación en el ámbito filológico. G. Rolán y sus coautores hacen referencia a Antonio de Nebrija y su afán de restitución lingüística que empezó a llevar a cabo en la Universidad de Salamanca y encuentran en él un papel semejante al que desempeñó Lorenzo Valla en Italia lo cual denominan el humanismo filológico-lingüístico⁵². O. di Camillo también destaca su labor como filólogo, sobre todo después de que empezó a ocupar la cátedra de gramática en 1476 en la Universidad salmantina⁵³. Entonces, ¿el humanismo de Nebrija lo identificamos con el filológico-lingüístico? Un estudio realizado por un grupo de profesores de la Universidad de Salamanca⁵⁴ nos proporciona un ángulo diferente para aproximarse a Nebrija, pues, enfoca, aparte de sus méritos en el campo de gramática, su importante aportación en el ámbito científico, especialmente cosmográfico según se llamaban en su época equivaldría a lo que hoy nosotros llamaríamos geográfico. Dice que el más importante de los textos de dicho ámbito era la *Geografía* de Ptolomeo, traducida al latín a principios del siglo XV y que conocería un auténtico renacimiento durante los siglos XV y XVI, y que Nebrija, que conoció la *Geografía* durante su juventud en Bolonia, cuando regresó a Salamanca dio a conocer su contenido con la publicación de su *In cosmographiae libros introductorium*⁵⁵. Se trata de una interpretación humanista de algunas de las principales ideas de Ptolomeo. Cirilo Flórez y sus coautores aprecian el trabajo de Nebrija del siguiente modo:

Podemos decir que este texto de Nebrija es la base de las principales obras cosmográficas que vieron la luz en Salamanca durante el siglo XVI, en las cuales puede verse consumada la revolución científica en el ámbito de la

⁵² G. ROLÁN et. al.: *op. cit.*, xxxi-xxxiii.

⁵³ DI CAMILLO: (1976), 274-280.

⁵⁴ FLÓREZ MIGUEL, C., GARCÍA CASTILLO, P. y ALBARES ALBARES, R.: *El humanismo científico* (Salamanca: 1999).

⁵⁵ *Ibidem*, 29.

cosmografía, que tuvo lugar en el siglo XVI, como consecuencia del Descubrimiento de América⁵⁶.

Este desarrollo del *humanismo científico* salmantino no se atribuye, está claro, sólo a Nebrija, sino a la labor conjunta de un buen número de profesores de los saberes científicos (cosmográficos, geográficos, matemáticos y astrológicos). C. Flórez y sus coautores quien lo denominaron así dicen: “Se trata de destacar la tradición del humanismo salmantino, al que calificamos como *humanismo científico* por el hecho de mantener una *paideía* o pedagogía, que tenía como objetivo una construcción rigurosa del saber en todas las disciplinas”⁵⁷. En fin, el *humanismo científico* es una corriente que formaron los “educadores” salmantinos que buscaban una pedagogía establecida en un método y pensamiento científico.

Otro ejemplo del humanismo cuyas características son distintitas a las de los humanismos que hemos tratado hasta aquí, lo encontramos en Alonso de Palencia (1423-1492). Un discípulo de Alonso de Cartagena y autor de los *Gesta Hispaniensia ex annalibus suorum dierum collecta*. Su tendencia humanista se reconoce en el ámbito historiográfico. G. Rolán y sus coautores, apoyados en la tesis doctoral de M. Dubrasque Prado⁵⁸, opinan que Palencia es el primer historiador castellano que se inspira de lleno en los preceptos de la historiografía humanista, de modo que dicha obra, los *Gesta Hispaniensia ex annalibus suorum dierum collecta*, constituye una historia concebida y elaborada según nuevos criterios, como una historia nueva si se la compara con la historiografía anterior o contemporánea en España, en la que se observa la huella de sus lecturas clásicas⁵⁹. R. B. Tate reconoce, por su parte, que las obras de Alonso de Palencia no sólo han servido como cantera para cualquier historiador moderno de categoría, sino que también demuestran el fuerte impacto del humanismo italiano en el sentido estricto de la palabra⁶⁰. Si bien sus trabajos deben verse como empresas todavía

⁵⁶ *Ibidem*, 29-30.

⁵⁷ *Ibidem*, 13.

⁵⁸ Alonso de Palencia, *Historien. Études sur les Gesta Hispaniensia* (París: 2003) citado por G. ROLÁN et. al.: *op. cit.*, xlii.

⁵⁹ G. ROLÁN et. al.: *ibidem*, xlii.

⁶⁰ TATE, R. B.: “Alonso de Palencia y los preceptos de la historiografía” en GARCIA DE LA CONCHA, V. (ed.): *Nebrija y la introducción del renacimiento en España* (Salamanca: 1983), 37.

aisladas⁶¹, no debería ser ignorado su mérito en la trayectoria del humanismo castellano en el campo de historiografía.

Además de varios tipos de humanismos que hemos visto, merece ser mencionado otro humanismo denominado *humanismo cristiano* por el grupo de G. Rolán. A pesar de que el *humanismo cristiano* es un pensamiento representado por la mayoría de los humanistas europeos⁶², el grupo de G. Rolán trata el *humanismo cristiano* como un humanismo peculiar de la Castilla de los Reyes Católicos. A saber, ellos no se refieren al humanismo que se respira en la cultura cristiana en el sentido general sino un humanismo cristiano particular que surgió como consecuencia de un cambio sucedido debido a la política religiosa de la monarquía⁶³, un cambio relacionado con el antisemitismo, que es una cuestión muy propia de España en esa época. Antes de la llegada de esta monarquía, en la primera mitad y parte de la segunda mitad del siglo XV, el peso que tenía el elemento converso en la cultura fue relevante. Al respecto, G. Rolán y sus coautores muestran su acuerdo con otros investigadores así como Henry Kamen y Jose M^a Monsalvo⁶⁴, y hacen referencia como ejemplo a un círculo que formó el arzobispo de Toledo Alonso Carrillo (1412-1482) que representa la vieja tradición hispánica de convivencia y tolerancia religiosa. Dicho círculo consistía en un grupo

⁶¹ COROLEU, A.: "Humanismo en España" en KRAYE, J. (ed.) y CLAVERÍA, C. (ed. española), *Introducción al humanismo renacentista* (Madrid: 1998), 297-298. Al respecto, el grupo de G. Rolán muestra su desacuerdo frente al comentario de Coroleu, pues sostienen la idea de que sus trabajos deben ser considerados como la culminación de un proceso comenzado muchos años antes por otros intelectuales españoles. G. ROLÁN et. al.: *op. cit.*, xlii. Es obvio que un "proceso" se refiere a la introducción y desarrollo del humanismo.

⁶² El término *humanismo cristiano* puede parecer que contiene una contradicción, pues, si se interpreta de forma superficial el humanismo, es antropocentrista y pone al hombre en lugar de Dios. Pero es una simple contradicción causada por los términos, pues, antes de nada, lo corrobora la existencia real de muchos humanistas que no tenían ninguna intención de despedirse del cristianismo ni dejar de ser leales a las disciplinas cristianas; empezando por Petrarca y Salutati, y muchos educadores italianos como Bruni, Vittorio de Feltre, Silvio Piccolomini, etc. Al respecto, C. Cárceles Laborde desarrolla una precisión del concepto de humanismo cristiano para refutar las tesis que niegan la posibilidad de un humanismo cristiano defendidas por Caturelli o Pánikkar. Las palabras de Derisi que cita Cárcel como apoyo para su argumento expresan muy bien el verdadero concepto del humanismo cristiano. Derisi dice que los conceptos que significa no se oponen sino que el humanismo sólo puede realizarse y paradójicamente acabarse divinamente por el Cristianismo. En efecto, las relaciones de humanismo y Cristianismo son las mismas que la de naturaleza y gracia. Por una parte la naturaleza no ha sido destruida ni corrompida por el pecado original. La vida natural del hombre es capaz, pues, de desenvolverse y perfeccionarse. El hombre absolutamente está en condiciones de alcanzar su Fin divino trascendente y, con él, su propia perfección. Las fuentes del humanismo no han sido cegadas ni destruidas, sólo debilitadas y heridas por el pecado original. Y el humanismo o cultura sigue siendo, por ende, absolutamente posible." DERISI, O: *Cultura y humanismo cristiano* (Buenos Aires: 1986), 181, citado por C. LABORDE: *op. cit.*, 32.

⁶³ Al redactar los párrafos que vienen a continuación me he apoyado en G. ROLÁN et. al.: *op. cit.*, xlv-lxix.

⁶⁴ *Ibidem*, xlvi.

variado (poetas y letrados) y clérigos humanistas entre los cuales está el joven Alonso Ortiz por cierto, muchos de ellos de origen converso⁶⁵. Allí convivían letrados conversos y humanistas tanto nobles seculares como clérigos y, según ha señalado Moreno Hernández:

Sus ideas predominantes en este grupo intelectual estaban al servicio de unos propósitos de reforma en sentido humanista, de vuelta a los “antiguos”, lo que no implica una ruptura con el mundo medieval. Se trata de una actitud crítica hacia los males del presente que lleva una posición milenarista y profética en relación al futuro, con la esperanza de que la nueva monarquía restaure lo perdido en la degradación actual. Es una actitud prerrenacentista en la que lo antiguo, en sentido impreciso, es admirado y puesto como ejemplo; lo antiguo es tanto lo grecorromano como lo medieval cristiano, en lo que tienen de tradición común y compatible dirigida hacia una renovación espiritual, artística y social, con una clara conciencia de comunidad nacional⁶⁶.

A pesar de aquella esperanza depositada en la nueva monarquía, la política religiosa va a acabar siguiendo a otro rumbo. La política antisemita simbolizada por la creación del tribunal de la Santa Inquisición aprobada por el Papa Sixto IV en 1478 excluye a los conversos y sus defensores del mundo no sólo eclesiástico sino también político y cultural.

Durante el reinado de los Reyes Católicos, sobre todo desde 1473 hasta 1495, el consejero principal Pedro González de Mendoza va a ser la persona clave tanto en la política religiosa como la cultural. Hijo del Marqués de Santillana, un hombre culto, graduado en la Universidad de Salamanca (1452), inmediatamente empieza su carrera eclesiástica siendo nombrado obispo de Calahorra (1452), culminando con su nombramiento como arzobispo de Toledo (1482), el cual sucedió a Carrillo, quien había sido su contrincante y murió en el mismo año 1482. Siendo eclesiástico, la mayor parte de su vida Pedro González de Mendoza permanecía al lado de los Reyes Católicos y no se dejaba influir por su política. No son pocos los hombres que gracias a su apoyo subieron en los cargos de la corte y luego en los puestos elevados de la Iglesia: fray Diego de Deza (nombrado maestro del príncipe Juan), Diego Ramírez de Villaescusa (nombrado capellán mayor de la princesa Juana), Diego Hurtado de Mendoza, Francisco

⁶⁵ *Ibidem*, lxxv.

⁶⁶ HERNÁNDEZ, M.: *Pero Guillén de Segovia, obra poética* (Madrid: 1989), 18-19, citado por G. ROLÁN et. al.: *ibidem*, xxxvi-xxxvii.

Jiménez de Cisneros, y el famoso humanista italiano Pedro Mártir de Anglería que también llegó a España con invitación del conde de Tendilla, Iñigo López de Mendoza, un hermano del Cardenal. El grupo de G. Rolán presta su atención al contraste que hace el círculo de Mendoza con el de Alfonso de Carrillo que mencionamos antes: todos los hombres que pertenecen al círculo del Cardenal Mendoza son eclesiásticos de sangre limpia, con formación universitaria y tienen un buen conocimiento del latín, en cambio el círculo de Alonso Carrillo está constituido por un grupo variado.

Estos hombres “auspiciados por el Cardenal Mendoza”⁶⁷ heredaban de los humanistas de la generación anterior la inclinación a la Antigüedad clásica e incluso el afán por el estudio de latín se incrementaba entre ellos. Mantenían un fuerte interés por las letras antiguas, sin embargo, su sentido religioso radicalmente intransigente no dejaba de influir en su modo de interpretar el pensamiento clásico. Para ellos, el cristianismo es un principio absoluto, y en cambio, el mundo clásico es una cultura pagana. Por lo tanto, esta debe ser interpretada siempre dentro de la visión cristiana. Es decir, adaptar la Antigüedad al principio cristiano que se había instaurado por los padres de la Iglesia medieval como San Jerónimo y San Agustín. Entonces, resulta que el cultivo de las letras y del latín clásico como instrumento lingüístico no implicaron una mera vuelta al pensamiento y cultura paganos, sino que, por el contrario, “se utilizaron bien como medio de comunicación internacional, bien para reafirmar o, mejor, apuntalar las creencias religiosas cristianas”⁶⁸.

En conclusión, el humanismo castellano en el reinado de los Reyes Católicos sobre todo el último cuarto del siglo XV evolucionó manifestando diversos rasgos entre los cuales el *humanismo cristiano* “exclusivista” debe ser considerado como un tipo del humanismo peculiar de la Castilla de los Reyes Católicos, puesto que su formación se debe al cambio de clase de hombres cultural-intelectuales, un cambio promovido por la política de los Reyes Católicos y sus consejeros. Los esfuerzos de la monarquía para establecer un nuevo estado mediante la renovación social, política y cultural, culminaron en la creación de su propio humanismo, lejos de asimilarse al pensamiento humanístico que profesaban los primeros humanistas italianos.

⁶⁷ *Ibidem*, lxv.

⁶⁸ *Ibidem*, lxix.

2. HUMANISMO Y EDUCACIÓN

2.1. Humanismo: Características generales

En los apartados anteriores hemos concluido que el humanismo castellano no se manifestó de una manera súbita en las últimas décadas del XV, tiempo de los Reyes Católicos, sino que estos heredaron la tradición cultural proveniente de las generaciones anteriores impregnadas del humanismo italiano y en su época llegó un florecimiento destacado debido a algunos frutos relevantes.

Hemos de reconocer también la variedad del humanismo, lo cual nos conducía a examinar los movimientos y frutos de aquellos hombres humanistas desde una perspectiva diversificada. Por lo visto hasta ahora, por ejemplo, el primer grupo de humanistas representado por el Marqués de Santillana muestra un fuerte interés por el valor estilístico de la literatura clásica, por otra parte, Alonso de Cartagena percibe el significado de la lectura clásica como herramienta para la reconstrucción de la sociedad. Mientras que Nebrija representa el humanista filológico, el círculo del Cardenal de Mendoza fija la raíz del humanismo en la religión cristiana. De este modo, asumimos que dentro del *humanismo*, hay varias fisonomías dependiendo del aspecto que sea más importante; el literario, el lingüístico, el socio-político, el religioso, etc. Y en este apartado dirigimos nuestra mirada a la base que debe hallarse debajo de esas distintas fisonomías; una actitud común, según expresa Miguel Batllori, de los pensadores que, desde fines del siglo XV hasta finales del XVI, en todos los campos de la especulación intelectual asumen posiciones acordes con la mutación del hombre en el paso del Medievo al mundo moderno⁶⁹. No es nuestra intención analizar la base ideológica del humanismo de forma exhaustiva, sino tan solo con el propósito de entender el tratado de educación de Ortiz desde el punto de vista del humanismo, delinear la visión del hombre como la esencia del humanismo renacentista, puesto que esa visión nos ayudará a comprender como es el ideal educativo al que aspiraban los humanistas.

⁶⁹ BATLLORI, M.: *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos* (Barcelona: 1987), 3.

2.1.1. Una nueva mirada sobre el hombre

La base ideológica más importante del pensamiento humanista es obviamente el antropocentrismo: reconocer el valor del hombre. Lo primero que hemos de dejar claro es que este antropocentrismo que concede la dignidad al hombre no implica una ruptura con Dios. Él es el Creador de esa maravillosa naturaleza humana. Recordemos las palabras de Derisi que hemos mencionado en las páginas anteriores:

Paradójicamente el humanismo sólo puede realizarse y acabarse divinamente por el Cristianismo. En efecto, las relaciones de humanismo y Cristianismo son las mismas que las de naturaleza y gracia. Por una parte la naturaleza no ha sido destruida ni corrompida por el pecado original. La vida natural del hombre es capaz, pues, de desenvolverse y perfeccionarse⁷⁰.

La frase del propio *Diálogo de la dignidad del hombre* de Pérez de Oliva lo demuestra claramente: el hombre es “la más admirable obra de cuantas Dios ha hecho”⁷¹.

Una nueva mirada del humanismo hacia el hombre se puede caracterizar del siguiente modo: 1) *hombre como ser racional*; 2) *hombre como individuo*; y 3) *hombre como miembro de la comunidad*.

En cuanto al 1), *hombre como ser racional*, se trata del reconocimiento del valor del hombre sujeto a su posesión de la razón. La naturaleza humana que tiene la facultad racional le hace al hombre único animal capaz de desarrollarse e incluso perfeccionarse, lo cual concede una dignidad a su naturaleza y el lugar más privilegiado en el universo. Esta idea conduce a cambiar varios aspectos de la vida humana. Por una parte, como señala P. O. Kristeller, conlleva y se relaciona con el concepto y el programa de los *studia humanistatis*⁷², y por otra parte, como indica Camillo, le hace al hombre consciente de su naturaleza mortal y a la vez divina, lo cual conduce a la cuestión del conflicto entre la posibilidad humana y su límite⁷³. ¿Hasta qué punto el hombre puede llegar en el desarrollo de sus capacidades? ¿Cuál es el fin último del hombre? De estas interrogantes deriva la perspectiva de la búsqueda de la felicidad humana en la vida real,

⁷⁰ DERISI, O: *op. cit.*, 181.

⁷¹ PÉREZ DE OLIVA, F.: *Diálogo de la dignidad del hombre* (Barcelona: 1967), 17.

⁷² KRISTELLER, P. O.: *El pensamiento renacentista y sus fuentes* (México: 1982), 49.

⁷³ Camillo indica que este conflicto fue expresado en el tema de “virtud contra fortuna” abundantemente tratado en la literatura española del siglo XV. DI CAMILLO: (1976), 38.

social o activa, mientras el pensamiento medieval daba un lugar dominante a la vida contemplativa, en la que la sabiduría ligada a las ideas y a las verdades divinas era imprescindible para la felicidad humana.

Por lo que respecta al punto 2), *hombre como individuo*, se trata del reconocimiento de la diversidad de los seres humanos en su modo de ser, su temperamento, sus aptitudes y en muchos más aspectos. Cada ser humano, por su naturaleza, es un individuo diferente. Maravall, que considera la conciencia de la individualidad como un cambio de una actitud mental manifestada en el humanismo, indica que esa conciencia implica no sólo reconocimiento del valor de cada persona, sino que llega a dar importancia a la experiencia personal en el sentido educativo. Dice: “Así, la experiencia personal se convierte en la suprema autoridad o, por lo menos en la más eficaz y máximamente convincente, que ese yo individualista puede reconocer”⁷⁴. Obviamente, el individualismo no deja de afectar al ideal de la educación, ya que si cada persona es diferente por su naturaleza, la pedagogía también debe ser programada de modo apropiado para cada individuo.

La perspectiva 3), *hombre como miembro de la comunidad*, está vinculada con el naturalismo del humanismo. Según define N. Abbagnano, el hombre está radicado en la naturaleza y en la sociedad y sólo en estos dos campos puede obtener los instrumentos de su propia realización⁷⁵. Quiere decir que el hombre puede perfeccionarse únicamente en la relación con otros hombres, es decir, siendo miembro de la comunidad. De esta idea, dice N. Abbagnano, llega a exaltarse la vida activa con respecto a la especulativa y la filosofía moral en comparación con la física y la metafísica⁷⁶. Esta perspectiva ética del hombre como un miembro de la sociedad, se reconoce como uno de los factores que impulsaron a los humanistas a los estudios clásicos; no sólo a la política, sino también a la poesía, la historia, la elocuencia y la filosofía, puesto que le hacen al hombre ser lo que realmente debe ser⁷⁷. Basta recordar la participación activa de los humanistas italianos, sobre todo los florentinos, en la sociedad, la política y la educación.

⁷⁴ MARAVALL, J. A.: “La época del Renacimiento” en LÓPEZ ESTRADA, F.: *Historia y crítica de la literatura española II. Siglos de Oro* (Barcelona: 1980), 51.

⁷⁵ ABBAGNANO, A.: *Historia de la filosofía*, t. 2. *La filosofía del Renacimiento. La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII* (Barcelona: 1994), 13.

⁷⁶ *Loc. cit.*

⁷⁷ *Loc. cit.*

La importancia dada a la vida activa y terrenal y la filosofía moral despierta una nueva mirada hacia el concepto de la felicidad, una felicidad humana o el bien que es posible alcanzar en esta vida terrenal. Por ejemplo, Alonso de Cartagena, que tuvo una disputa con Leonardo Bruni en torno a su traducción de la *Ética a Nicómaco* (1481), al opinar sobre la adquisición de la felicidad y el bien, revaloriza la vida activa oponiéndose a la conclusión de Aristóteles, quien pone el acento en las actividades intelectuales, en la vida contemplativa. Al respecto, Camillo opina que Cartagena concede primacía a las virtudes morales sobre la actividad intelectual pura (aunque no quiere decir que Cartagena menospreciara esta última) y que para él el bien más alto, al que el hombre puede aspirar por medio de la virtud moral, está al alcance de la práctica de todo ser con uso de razón⁷⁸.

La tendencia a la felicidad dentro de la vida terrenal les hace a los humanistas replantear el sentido del placer en relación con el cuerpo en cuanto una materia que conforma al hombre empieza a tener importancia. Es cierto que al disertar sobre la naturaleza del hombre, los humanistas prestan más atención al alma, tema ya de por sí polémico en la época; sin embargo, esto no quiere decir que ellos desdeñen el sentido del cuerpo. Más bien, tuvo lugar la disputa entre algunos de ellos sobre el bien o la felicidad corpórea. La aversión contra el ascetismo medieval, el reconocimiento del valor del placer, la nueva valoración del epicureísmo son las manifestaciones de aquel naturalismo del humanismo⁷⁹. De ahí, afirma Abbagnano que el hecho de tener en cuenta su tendencia a la felicidad terrena sin condenarla, antes bien, reconociéndole legitimidad y prestigio, determina una nueva valoración del placer y, por tanto, una apreciación nueva del epicureísmo, que había hecho del placer el objeto de la vida. Ya se sabe que para Epicuro el placer no va separado de la virtud, antes bien, está condicionado por ella. Por esta razón, se exalta a Epicuro⁸⁰.

Entre los humanistas que manifiestan la nueva mirada hacia el placer epicúreo, por ejemplo, Cosme Raimondi (?-1435) y Francisco Filelfo (1398-1487), hemos de destacar a Lorenzo Valla (1407-1457) por su posterior influencia, que llegó a Castilla, donde Ortiz también se interesó por el tema. La obra *De vero bono* de Valla brindó una

⁷⁸ Sin embargo, Cartagena piensa que el *summum bonum* es otro bien aún más alto, y es un premio que podrá recibir en otra vida el hombre que ha practicado las virtudes morales durante su vida terrenal. DI CAMILLO: (1976), 169.

⁷⁹ ABBAGNANO: *op. cit.*, 13.

⁸⁰ *Ibidem*, 23.

respuesta “epicúrea” a la cuestión del último bien o felicidad del hombre, por lo cual provocó una gran conmoción entre los intelectuales coetáneos en Nápoles. Diversos humanistas y preladados se opusieron a él, encasillándole como el defensor del epicureísmo. Entre los cuales tenemos el *De vitae felicitate* de Bartolomeo Fazio⁸¹ escrito entre 1443 y 1447, el cual fue una fuerte refutación al escrito de Lorenzo Valla. Debemos prestar atención al hecho de que fue en Nápoles donde tuvo lugar esta polémica⁸², una ciudad en la cual se encontraba la corte aragonesa de Alfonso V, lo cual permitió a muchos españoles residentes participar en la discusión. Sin embargo, la inmigración de dicha polémica a Castilla se debe al joven prelado Juan de Lucena (1430-¿1506?)⁸³.

Juan de Lucena llegó a Italia alrededor de 1457, ahí conoció este debate en el cual manifestó su acuerdo con los postulados de Fazio oponiéndose a Lorenzo Valla. *De vita beata* de Juan de Lucena escrita hacia 1463 en Roma es una muestra de su refutación a la obra de Valla *De vero bono*. Algunos investigadores admiten la semejanza de la obra de Lucena *De vita beata* al *De vitae felicitate* de Fazio, aunque hay otros que reconocen que se trata de algo más que una copia del humanista italiano⁸⁴. La obra de Juan de Lucena, después de salir a la luz, parece haber tenido una calurosa acogida. La prueba fehaciente estriba en el hecho de que salieron dos ediciones durante los últimos veinte años del siglo XV, una en Zamora en 1483 y otra en Burgos en 1499. No vamos a examinar el contenido del texto y nos limitamos a fijarnos en una referencia que nos llama la atención, que es la acusación a don Alonso Carrillo. Lucena, en su obra, acusa al arzobispo toledano de ser “derrochador y un creyente en la alquimia” lo cual es una acusación dura para la época. Por parte de Carrillo no se presentó ninguna respuesta al

⁸¹ Sobre este libro, Ángel Alcalá cita la edición hoy asequible en la nota de su trabajo, “Juan de Lucena y el pre-erasmismo español”, *Revista hispánica moderna*, vol. XXXIV, núm. 1 (1968), 109.

⁸² Sobre la polémica entre Valla y Fazio, se puede consultar en MARCHIORI, Claudio: *Bartolomeo Fazio tra letteratura e vita*, Marzorati, Milán, 1971, 71-81; GAETA, Franco: *Lorenzo Valla, Filologia e storia nell'Umanesimo italiano*, Instituto italiano per gli Studi Storichi, Nápoles, 1955, 182; TRINKAUS, Charles: *In our image and likeness. Humanity and divinity in italian humanist thought*. 2 vols, The University of Chicago Press, Chicago, 1970, I, 200-209.

⁸³ DI CAMILLO: (1976), 244-245.

⁸⁴ Por ejemplo, Camillo, considerando la obra de Lucena como una continuación del debate iniciado por la solución epicúrea que Lorenzo Valla dio al problema del último bien o felicidad humana, añade que no debemos ignorar las adiciones e importantes modificaciones estructurales y estilísticas del *De vita beata* de Juan de Lucena. Este escribió sobre esta polémica aportando un cuño literario que no se encuentra en la obra de Fazio. DI CAMILLO: (1976), 245. Por otra parte, Ángel Alcalá valora el texto de Juan de Lucena por encima de su valor lingüístico, como “una emocionante muestra del conflicto de las corrientes de ideas en el alma, a la vez alerta y sabia, de un converso castellano a fines del siglo XV”. ALCALÁ, A. y S. HERMIDA: *op. cit.*, 110.

respecto, sin embargo, el *Liber dialogorum*, manuscrito de Alonso Ortiz puede haber sido escrito como refutación a dichas acusaciones de Lucena y, en general, a todo el contenido del *De vita beata*⁸⁵. El *Liber dialogorum* es un opúsculo dedicado a Carrillo en cuyo círculo participaba Ortiz en su juventud⁸⁶, supuestamente compuesto entre 1467 y 1484 según Camillo, o antes de 1482 según Bertini, quien tuvo oportunidad de consultar el propio opúsculo conservado actualmente en la Biblioteca del Cabildo de la Catedral de Burgo de Osma⁸⁷. En este texto, Ortiz propone “seguir el ejemplo de los antiguos Sócrates, Platón, etc., imitando sus diálogos y exponiendo la doctrina acerca de la sabiduría, de la felicidad y las virtudes morales”⁸⁸.

Si bien un cuarto de siglo antes Alonso de Cartagena ya se había ocupado del tema de la felicidad humana, reconocemos que el mérito de introducir en Castilla la polémica entre Fazio y Valla sobre el último bien o felicidad, se debió a Juan de Lucena. La cuestión acerca de la felicidad desarrollada junto con la revalorización del epicureísmo, se difundió en el ambiente cultural de la Castilla de fines del siglo XV, incluso entre los estudiantes universitarios⁸⁹.

Una nueva mirada hacia el hombre que hemos tratado hasta aquí, fijándonos simplemente en algunas nociones características, conduce naturalmente a revisar, reflexionar e indagar más cuestiones estrechamente relacionadas a la vida humana. Entre ellas la más fundamental sería la necesidad de establecer una nueva formación realmente humana, una educación mediante la cual el ser humano desarrolle su naturaleza hasta perfeccionarse tanto como un hombre individual como un miembro de

⁸⁵ DI CAMILLO: (1976), 250.

⁸⁶ G. ROLÁN et. al.: *op. cit.*, cviii.

⁸⁷ Sobre la relación entre Lucena y Ortiz, véase DI CAMILLO: (1976), 247-265; MARTÍNEZ ARANCÓN, A.: *op. cit.*, 168. Es lamentable que no conozcamos mucho del contenido de *Liber Diálogo*, ya que este manuscrito se conserva en la Biblioteca del Cabildo de la Catedral de Burgo de Osma. Y su acceso es restringido lo cual supone para los investigadores un gran problema. La única persona que hasta ahora ha sido favorecida ha sido Giovanni Maria Bertini, que publicó su trabajo, “Un diálogo humanístico sobre la educación del Príncipe Don Juan” en *Fernando el Católico y la cultura de su tiempo* (1961). Este trabajo fue consultado por Camillo que realizó un análisis comparativo sobre las obras de Lucena y Ortiz, tratando de comprender el pensamiento moral en el mundo intelectual de Castilla a finales del siglo XV.

⁸⁸ ROJO ORCAJO: *Catálogo de la Biblioteca del Cabildo de la Catedral de Burgo de Osma*, Madrid, 1929, 167, citado por BERTINI: (1961), 51.

⁸⁹ Una obra literaria muy conocida, *La Celestina*, Camillo la toma como un ejemplo que muestra la huella que dejó la obra de Lucena y su refutación por Ortiz. Dice que en ella todas las cuestiones de la polémica reaparecen dramatizadas, puede verse cómo el problema de definir el bien o la felicidad se había convertido en materia viva de discusión incluso entre estudiantes universitarios, cuya instrucción ética formal estaba estrictamente limitada a las opiniones tradicionales aceptadas por la Iglesia con exclusión de todo examen del pensamiento pagano. DI CAMILLO: (1976), 245.

la comunidad. Es una aspiración a la formación del hombre preparado intelectual y moralmente para el bien de la comunidad. La búsqueda de dicha educación o formación humana es el motivo principal que impulsó a los humanistas al estudio de lo clásico. Ciertamente el retorno a la Antigüedad es un fenómeno común a aquellos humanismos manifiestos en distintas fisonomías que habíamos visto en el apartado anterior. Ahora nos dedicaremos, aunque sea brevemente, a aclarar este fenómeno fundamental en todos los tipos del humanismo, el retorno a la Antigüedad.

En primer lugar, lo que hemos de reafirmar es que el retorno a la Antigüedad grecolatina no se trata de una melancolía por el glorioso pasado del mundo latino, ni mucho menos un retroceso, sino una búsqueda para el progreso, para dar un nuevo paso hacia el futuro. Al respecto, en palabras de Cárceles, la más profunda vocación es la de buscar en los propios cimientos de la civilización occidental los instrumentos y estímulos para conformar un nuevo mundo. Dice: “este movimiento (retorno a la Antigüedad grecolatina) de carácter filológico, histórico, ético y, fundamentalmente pedagógico descansa sobre el valor educativo del mundo clásico y el cultivo de las letras humanas”⁹⁰. Para hablar de este deseo inquietante de aprender de los clásicos, es importante tener en cuenta una nueva visión histórica con la cual los humanistas miraban la Antigüedad. La novedad del giro renacentista no consistió en el descubrimiento de los clásicos grecolatinos ni en la vuelta al estudio del latín y del griego sino en leer a los antiguos en su dimensión histórica, críticamente, y en su propia lengua, intentando buscar en ellos aquellos rasgos humanos originales comunes al hombre antiguo y al hombre moderno⁹¹. Ser consciente de la dimensión histórica a la que llama Abbagnano “descubrimiento de la historicidad del mundo humano”⁹² fue la clave para entender los sabios clásicos y sus escritos. En la Edad Media en la que se leía también los textos de autores clásicos, se los leía sin tener en cuenta la distancia temporal entre el pasado y el presente. Asimilar haciéndolos contemporáneos sin aplicar la dimensión histórica, no les hace ver ni entender la individualidad, la originalidad ni la irrepitibilidad de cada escritor, cada doctrina y cada acontecimiento formado bajo las propias condiciones de la época en la que ellos vivían. En cambio, el humanismo, con la perspectiva histórica, consiguió mantener “la separación y alteridad del objeto histórico

⁹⁰ C. LABORDE: *op. cit.*, 28.

⁹¹ DELGADO CRIADO (coord.): *op. cit.*, t. I (1992), 619.

⁹² ABBAGNANO: *op. cit.*, 11.

frente al presente historiográfico”⁹³. A los humanistas les importaba la autenticidad del texto, del autor y de la doctrina tal como fue, sin ser adaptada al presente. Desde esta premisa como punto de partida, se emprendió la búsqueda de una nueva formación humana en los estudios clásicos. Las inquietudes por un nuevo proyecto educativo es lo que constituye la plataforma del humanismo, la plataforma que comparten en el fondo aquellos hombres que presentan distintas fisonomías del humanismo. Ellos, ya sea como humanismo literario, filológico o cristiano, aspiraban comúnmente a una nueva formación para el hombre.

2.1.2. Humanismo como proyecto educativo

El pensamiento humanista se funda en una nueva formación del hombre. ¿Podemos preguntarnos cuál es esa nueva formación? Con esta pregunta como punto de partida, trataremos en este capítulo el humanismo desde el punto de vista pedagógico. Hemos de suponer que teniendo en cuenta la diversidad de diferentes humanismos que habíamos expuesto antes, el ideal educativo que profesan los humanistas también debería ser variable, así como afirma León Esteban: “el ideal educativo” es tan variado como diverso el humanismo; y ello, sin tener en cuenta el régimen político y religioso de cada nación, que determina el tipo de formación o *ethos*. Notas comunes no faltan⁹⁴.

Entre los estudiosos especialistas en el tema, B. Delgado, en la *Historia de la Educación en España y América*, aborda el ideario educativo humanista partiendo de la formación de una nueva dimensión del hombre, y entre algunas características que indica da relieve al individualismo. Quiere decir una educación diseñada sobre el principio de la individualidad: “educar a cada uno como persona diferente a las demás, respetando su individualidad y evitando cualquier tipo de coacción física y moral”. Con la alusión de dos humanistas del siglo XVI, Erasmo y Vives como principales pedagogos, Delgado señala que estos dos humanistas insisten en que antes de proceder a imponer un determinado plan de estudios será preciso que los maestros estudien a sus alumnos y conozcan sus diferentes modos de ser, porque cada individuo posee una

⁹³ *Loc. cit.*

⁹⁴ ESTEBAN, L.: *La educación en el renacimiento* (Madrid: 2002), 40.

naturaleza peculiar que hace que parezca que cada niño nació para distinto campo de estudio⁹⁵.

L. Esteban, por su parte, expone los puntos comunes del ideario educativo de los humanistas de un modo resumido: “frente a la *auctoritas*, la *ratio*; frente al saber y creer sin más, la crítica; frente a la educación cristiana, la humana; frente al caballero medieval, el cortesano urbano; frente al clérigo, el intelectual”⁹⁶. Y a continuación, con referencia a objetivos:

El redescubrimiento de la personalidad libre; el cultivo de la individualidad, de la personalidad total y no mística y religiosa; la revalorización del cuerpo y de su educación; la distinción entre lo natural y lo sobrenatural con tendencia a la secularización; la formación del hombre culto frente al especialista medieval⁹⁷.

Y más tarde expresa todo esto con la frase de “educar al nuevo hombre del siglo XV, es formar su personalidad de *modo integral*”⁹⁸. La educación *integral* es el término que emplea E. Garin en su *La educación en Europa, 1400-1600*⁹⁹. A su entender, para los hombres del XV conocidos como humanistas, la educación no consiste en depositar conocimientos ni mucho menos formar algunos estudiosos especialistas en determinados campos tal como pasaba en la educación escolástica medieval en la que tenía como objetivo formar teólogos, juristas, médicos, etc., sino formar un hombre que sabe pensar, expresarse y actuar moralmente tanto como individuo como ciudadano, y para ello es preciso el desarrollo en el alma y el cuerpo, el intelecto y la virtud, el conocimiento y la práctica. Así como decían los escritores de la Antigüedad; *bene vivere* y *cumvivere*, esto es, vivir moral y socialmente bien¹⁰⁰.

La educación de que hablamos, se podría comprender como proceso de humanización. De allí procede que la educación no debe limitarse a la infancia sino que debía entenderse como un proceso continuo que podría utilizar diversos instrumentos. El principio de la distinción de edades es una idea importante en la educación profesada

⁹⁵ DELGADO CRIADO (coord.): *op. cit.*, t. I (1992), 644-645.

⁹⁶ ESTEBAN: *op. cit.*, 40.

⁹⁷ *Loc. cit*

⁹⁸ *Ibidem*, 47.

⁹⁹ GARIN: *La educación en Europa, 1400-1600* (Barcelona: 1987), 76.

¹⁰⁰ ESTEBAN: *op. cit.*, 40.

por los humanistas, además de otras ideas como la individualidad y la formación integral, que hemos mencionado.

Si estas ideas son las que caracterizan el ideario de la educación de los humanistas, ¿cómo se reflejan en la didáctica a la hora de estructurar un nuevo programa? En Italia varios hombres formados en los *studia humanitatis* escribieron sobre el ideal pedagógico para educar a los jóvenes durante el siglo XV, incluida la última década del siglo anterior, e incluso hay algunos que pusieron en práctica sus ideas en su propia escuela como Guarino Guarini (1374-1460) y Vittorino de Feltre (1387-1446).

Sólo entre los más famosos, encontramos a los siguientes ejemplos: Leon Battista Alberti (1404-1472) escribió los diálogos *De la familia*, Pier Paolo Vergerio (1370-1449) publicó *De ingenuis moribus et liberalibus adulescentiae studiis*, Leonardo Bruni Arentino (1369-1444) editó *De studiis et litteris* para una señora noble Battista Malatesta, Eneas Silvio Piccolomini (1405-1464), que es el futuro Papa Pío II, dedicó un tratado epistolar a Segismundo, rey de Hungría y de Bohemia, y Meffeo Vegio (1406-1458) es el continuador de Vergerio, cuya famosa obra *De educatione liberorum et claris eorum* presenta las características específicas de la pedagogía humanística. Battista Guarino (1434-1513) editó la enseñanza de su padre, el profesor Guarino Veronese en el opusculo *De modo et ordine docendi ac studendi*.

En el ámbito de la teoría de la educación, a esos tratadistas les sirvieron de modelo los escritores grecorromanos, de los cuales podríamos destacar de modo especial Quintiliano, Plutarco, Cicerón y Séneca¹⁰¹. Estos cuatro se consideran los más leídos y seguidos por los pedagogos italianos del XV. Para comprobar el grado de difusión de esas fuentes del mundo clásico en Italia, nos apoyamos en los datos que proporciona el estudio de Esteban.

De la influencia de Quintiliano, hemos de saber que las obras como las *Institutiones Oratoriae* y las *Declamaciones* se conocían en la cultura del mundo occidental desde el siglo VII, aunque no con su obra completa¹⁰². Es famoso el hallazgo de Poggio Bracciolini en S. Gill de un Quintiliano completo en 1416 y de la corrección de Lorenzo Valla (Ms. París lat. 7.723) y la coletilla *ipse emendavit* en 1444. Petrarca poseyó las *Institutiones Oratoriae* mutiladas en 1350. Tampoco faltan las ediciones

¹⁰¹ Delgado les añade San Basilio (*Ad adulescentes de legendis libris gentilium*) y Jenofante (*Ciropedia*). *Op. cit.*, t. I (1992), 656.

¹⁰² ESTEBAN: *op. cit.*, 42.

incunables en Milán (1476), Venecia (1493), París (1542), Lyon (1665) y Estrasburgo (1698)¹⁰³. En Castilla la fama de sus obras pervivía durante la Edad Media a través de las *Etimologías* de San Isidoro que seguían siendo admiradas en el siglo XV¹⁰⁴. Según deduce O. di Camillo de unas cartas escritas por Nicolás de Clamanges supuestamente durante las últimas décadas del siglo XIV, lo cual es mucho antes de dicho hallazgo de Poggio, algunos eruditos españoles conservaban el texto completo de las *Institutiones Oratoriae*¹⁰⁵. Vemos el influjo de Quintiliano en los escritores castellanos, por ejemplo, en un tratado compuesto por Martín de Córdoba probablemente en Aviñón el año 1374 sobre la teoría de la retórica en que se subraya especialmente la necesidad de adaptar el estilo al auditorio¹⁰⁶. El hecho es que la influencia de la pedagogía quintiliana no se limita a los humanistas del XV, sino que en los posteriores como Erasmo, Luis Vives y Montaigne, que son los humanistas culminantes, también la huella es indiscutible¹⁰⁷.

Tampoco es menor el aprecio que guardaban los escritores humanistas hacía Séneca. Nos llama la atención, entre varios comentaristas de la obra senequiana como Erasmo, Moro, Montaigne, la presencia de unos comentaristas españoles, que son hombres importantes en el ámbito cultural de la época como por ejemplo Alonso de Cartagena, Pedro Díaz de Toledo y Luis Vives. De este último, Esteban cita una carta enviada a Erasmo: “De las anotaciones que tengo puestas al Séneca unas las tomé de códices antiguos; las otras de mi propio caletre, filológicas en parte y exegéticas; pero valgan lo que valieran yo prefiero que se conozcan más depurado por tus manos que por las mías pecadoras”¹⁰⁸. También Vives en su *Tratado de las Disciplinas* (5, 3, 661) recomienda “para la formación de la vida y las costumbres” las obras de Séneca como *De los Beneficios*, *la Consolación a Marcia*, *De la vida feliz*, *De la tranquilidad del*

¹⁰³ Estos datos los remito a Esteban. *Loc. cit.*

¹⁰⁴ DELGADO CRIADO (coord.): *op. cit.*, t. I (1992), 657.

¹⁰⁵ DI CAMILLO: (1976), 23-24.

¹⁰⁶ NADER: *op. cit.*, 103. El tratado que se refiere Nader aquí es Martinus Cordubensis, *Breve compendium artis rethoricae* (Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 9309).

¹⁰⁷ Erasmo anuncia en *De ratione studii*: “Por lo que toca y atañe a la formación del habla de los niños y de la enseñanza como por distracción y juego de las figuras de las letras asaz abundan los preceptos de Quintiliano”. Vives, por su parte, se sirve de Quintiliano con cita precisa de las *Institutiones Oratoriae*, en el *Tratado de educación de la mejor cristiana* cuando expresa la necesidad de iniciar la educación desde la cuna, así como las cualidades que deben adornar a la nodriza. En el libro III, el IV y el V del *Tratado de las Disciplinas* tampoco Vives olvida introducir citas y textos quintilianos. Por último, respecto a Montaigne, una cita de sus *Ensayos*, donde se refiere a la educación de los niños aceptando el principio de severa dulzura nos hace suponer el grado de influencia de Quintiliano. Todas estas referencias las remito a Esteban: *op. cit.*, 41.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 42.

ánimo, *De la brevedad de la vida*, *De la ira* y *Cartas de Lucilio*¹⁰⁹. Alonso de Cartagena, por su parte, traduce y glosa, y Meinardo Ungut y Estanislao Polono publican en Sevilla en 1491 los *Cinco libros de Séneca* (*De la vida bienaventurada*, *Siete artes liberales*; *Amonestaciones* y *Doctrinas* y *Providencia de Dios* en dos libros)¹¹⁰. El hecho es que en varias partes de Europa –Venecia, Roma, Florencia, Nápoles, París, Oxford– se conservan los manuscritos e incunables tanto del *De Beneficiis* como el *De clementia*, y tampoco faltan en España así como en las bibliotecas universitarias de Barcelona y de Zaragoza y en la Nacional de Madrid. Las ediciones en castellano de las *Cartas a Lucilio* se guardan en Zaragoza (1496)¹¹¹.

Las obras del gran orador Cicerón, *De Officiis*, *De Oratore*, *Deberes*, *Rhetorica ad Herenium*, *De la vejez*, *Cuestiones tusculanas*, *Catón mayor*, tanto en el campo filosófico como el retórico se divulgaban en el mundo cultural de Occidente. Las primeras tres obras citadas arriba conocen copias desde el siglo IX. Sus obras fueron inspiradores transcendentales en la búsqueda del nuevo código pedagógico del siglo XV y del siguiente siglo, sobre todo en la filosofía moral¹¹². Tanto Erasmo como Vives, igual que Tomás Moro cita reiteradamente los textos ciceronianos en sus obras como el *De pueris instituendis*, la *Formación de la mujer cristiana* y la *Utopía* respectivamente. Tampoco faltan comentaristas de obras de Cicerón del siglo XV; Hubertinus Clericus y Angelus Politianus para las *Epístolas*, Georgius Valla para los *Tópicos*, Marius Fabius Victorinus para el *De Inventione*, Omnibonus Loenicenus para el *De Officiis*, Petrus Marsus y Modocius para el *De amicitia*, Franciscus Maturantius para las *Oraciones Philipicae* y Victorias Pisanus para el *Orador*. Son los comentaristas de “manifiesto influjo en el hacer didáctico de los *studia humanistatis* y sus humanistas”¹¹³.

Con respecto a Plutarco, por último, es indiscutible la incidencia de sus famosas obras como las *Vidas paralelas* en las ideas educativas morales de los humanistas. Es un ejemplo patente el tratado que editó Nebrija a petición de Miguel Pérez de Almazán, con el título idéntico al de la obra plutarquiana, *De liberis educandis*¹¹⁴, que se

¹⁰⁹ *Ibidem*, 43.

¹¹⁰ Remito a Esteban. *Loc. cit.*

¹¹¹ *Loc. cit.*

¹¹² *Ibidem*, 44.

¹¹³ *Ibidem*, 45.

¹¹⁴ Efectivamente Nebrija no es el único caso. Con los datos que nos proporciona, Esteban subraya el hecho de que los escritores del siglo XV disponían de toda la obra plutarquiana como modelo del influjo educativo moral. *Ibidem*, 46.

imprimió en Tarragona (1480) y en Brescia (1485). El pedagogo italiano Guarini cuenta con él en 1416. Salió una edición de *De claris mulieribus* en Venecia sobre 1498 y las *Parallelae sive vitae illustrium virorum* en Estrasburgo hacia 1470. En Venecia, Brescia y Sevilla se veían impresiones incunables. Luego, la Venecia del siglo XVI se convierte en la primera prensa de la obra plutarquiana editando la *Opera moralia* (1509), con reediciones en los siglos XVII y XVIII. En Roma se imprimió las *Parallelae Vitae* en latín en 1470 y en griego en Florencia hacia 1517¹¹⁵. Su primera versión castellana, las *Vidas paralelas*, se debe a la labor de Alonso de Palencia, que las tradujo mediante la versión latina de Lapo Florentino¹¹⁶. Como mencionamos en el caso de Nebrija, los autores castellanos de tratados educativos tampoco están libres de la inspiración plutarquiana. El tratado *De arte, et disciplina, et modo alendi et erudiendi filios, pueros et iuvenes* (1453) de Sánchez de Arévalo, sobre todo su introducción y los tres primeros capítulos nos demuestran que el autor se servía de Plutarco¹¹⁷.

En fin, apoyándonos principalmente en los datos de Esteban, hemos visto que las obras de los cuatro autores grecorromanos estaban circulando entre los hombres del siglo XV quienes estaban buscando modelos para una nueva educación. Y las impresiones reiteradas de aquellas obras en varias ciudades europeas nos aseguran que sus ideas pedagógicas causaban gran fervor entre ellos. Ahora nos dedicaremos a estudiar uno de aquellos tratados inspirados en las ideas pedagógicas de autores grecorromanos con el fin de verificar cómo las aprovechaban los humanistas para construir un nuevo programa educativo.

El tratado que estudiamos es *De ingenuis moribus et liberalibus adulescentiae studiis* de Pier Paolo Vergerio (1370-¿1444?). Es un pedagogo italiano, nacido en Capodistria, doctor en Artes, Medicinas y Derecho. Aprendió griego de Cirsoloras en Florencia donde debió de respirar el nuevo ambiente de la cultura. Entre los acontecimientos de su vida, merece destacar la asistencia al Concilio de Constanza y el servicio al emperador Segismundo. La obra *De ingenuis moribus et liberalibus adulescentiae studiis* es un tratadito de 50 hojas, dedicado a Hubertino de Carrara en

¹¹⁵ Todos estos datos los remito a Esteban. *Loc. cit.*

¹¹⁶ ALVAR, C.: “La literatura europea en la biblioteca de Isabel la Católica” en *Isabel la Católica. Los libros de la reina* (Burgos: 2004), 25.

¹¹⁷ Velázquez ha hecho un análisis crítico de dicho tratado a través de lo cual pretende corroborar las fuentes de Arévalo en relación con el tratado de A. Nebrija, *De liberis educandis*. VELÁZQUEZ CAMPO, L. y ARÍAS FERNÁNDEZ, P. (eds.): *Rodrigo Sánchez de Arévalo. Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes* (1453), (Pamplona: 1999), 27-46.

Padua, supuestamente acabado de escribir en 1402. La razón por la que escogemos su obra como objeto de nuestro estudio se debe, en primer lugar, a que se considera como el tratado humanista más antiguo sobre la educación¹¹⁸, y en el segundo lugar, se debe a su importante influencia en el mundo de la educación de su época contemporánea y de posteriores lo cual nos hará ver el pensamiento del punto de partida de los humanistas que buscaban una nueva educación. Este tratado se imprime por primera vez en Brescia en 1472 y se seguirá imprimiendo de forma reiterada hasta el siglo XVIII, y en España, es Barcelona la que lo imprime en 1481, nueve años después de ser publicado por primera vez¹¹⁹.

Actualmente Craig W. Kallendorf publicó una edición de la versión original en latín junto con la traducción inglesa¹²⁰ en la cual se apoyará nuestro estudio para citar textualmente. La publicación de Kallendorf titulada *Humanist educational treatises* incluye, además del tratado de Vergerio, tres obras más de otros autores muy prestigiosos del humanismo italiano; *De studiis et litteris liber ad baptistam de malatestis* de Leonardo Bruni, *De liberorum educatione* de Aeneas Silvius Piccolomini, y *De ordine docendi et studendi* de Battista Guarino. Kallendorf comenta en la introducción de su valioso trabajo: “The treatises of Vergerio, Bruni, Piccolomini, and Guarino are not the only expressions of humanist educational theory, but they are the most influential.” Y asegura su popularidad en la propia época contemporánea del Renacimiento. “Even before the invention of printing, when books were still prepared laboriously by hand, the material presented here was copied over and over again. [...] for example, Pier Paolo Vergerio’s treatise survives in more than 300 manuscripts and 40 printed editions”¹²¹.

El tratado de Vergerio se abre con un pequeño prefacio de forma epistolar dirigido a Hubertino en el cual se declara la importancia de la educación en la vida humana, diciendo que la herencia más valiosa que pueden dejar los padres a sus hijos es la

¹¹⁸ Garin la considera como “la primera compilación sistemática de los estudios liberales”. GARIN: *op. cit.*, 110; Esteban al autor Vergerio como “el autor del tratado humanista más antiguo sobre educación”. ESTEBAN: *op. cit.*, 55.

¹¹⁹ Remito los datos a ESTEBAN: *ibidem*, 55-56.

¹²⁰ VERGERIO, P. P.: *De ingenuis moribus et liberalibus adulescentiae studiis*, en *Humanist educational treatises*, edición y traducción de KALLENORF, C. (London: 2002), 2-91. Lo citamos en adelante *De ingenuis moribus*.

¹²¹ KALLENORF, C.: *Humanist educational treatises* (London: 2002), ix.

educación en las artes liberales¹²². Y lo que va a escribir en este pequeño trabajo es “et de liberalibus adulescentiae studiis ac moribus, id est, in quibus rebus exerceri ingenuos adulescentes quidve cavere conveniat”¹²³. Por lo tanto, el autor advierte desde el principio que este tratado no es sólo para Hubertino sino para todos los jóvenes de su edad. Vemos, pues, que Vergerio se basa en la idea de que la educación es necesaria y valiosa para todos los hombres, que evidentemente es una perspectiva humanística.

Aparte del prefacio, el desarrollo del discurso podemos dividirlo, según su función, en dos pasos. En primer lugar, el autor trata de unas cuestiones generales en torno a la educación de jóvenes y, a continuación, desarrolla sus ideas sobre los estudios y actividades a los que deben dedicarse los jóvenes.

Entre los discursos sobre las cuestiones generales, podemos identificar como primer tema la cuestión de la naturaleza del hombre. Vergerio, antes de discutir sobre la educación, enfoca al sujeto de la educación, que es el ser humano. Dentro de su teoría del hombre, podemos resaltar tres cosas como puntos de referencia: 1. Vergerio piensa que el hombre consiste en la mente y el cuerpo y es desarrollable en ambos aspectos con la ayuda de la educación de modo adecuado¹²⁴; 2. Vergerio tiene firme fe en la facultad natural del hombre, pensando que el hombre, por la naturaleza, goza de disposiciones en tanto su mente como su cuerpo para llegar a ser un hombre moral. Partiendo de esta confirmación, advierte repetidamente de que el hombre deba agradecer el don recibido por la naturaleza y cultivarlo a través del estudio en las artes liberales¹²⁵; 3. Vergerio reconoce la variedad de personas así como la diferencia de aptitud, inclinación y tendencia de cada individuo, advirtiendo que los padres y otros adultos de alrededor deben observar bien a los niños y dirigirlos a los estudios apropiados según su tendencia natural¹²⁶. Aunque Vergerio no concreta esa “variedad” ni expone la tipología del hombre con detalle y lo deja en manos de fisonomistas: “De reliquis consulendi erunt qui per physionomiam deprehendi posse uniuscuiusque ingenium nativosque mores profitentur. Quam nos rationem hic totam relinquamus”¹²⁷, es obvio su individualismo como una idea fundamental de la educación humanista. Para él, el carácter innato es

¹²² *De ingenuis moribus*, 5.

¹²³ *Ibidem*, 6.

¹²⁴ *Ibidem*, 7, 10 y 69.

¹²⁵ *Ibidem*, 9, 11 y 31.

¹²⁶ *Ibidem*, 2, 8-9.

¹²⁷ *Ibidem*, 12.

algo que va a ser percibido por los ojos de educadores atentos. Se ve apoyado en la teoría quintiliana, pues insiste en que lo que tienen que hacer los adultos es mantener bien la atención a los jóvenes y conducirlos hacia el camino correcto en la forma adecuada para cada uno. Más tarde, Vergerio como pedagogo aconseja a los profesores elegir la mejor manera para animar a los niños, dependiendo de su carácter y de la situación; A algunos alumnos con premio y atracciones, y a otros con intimidación y azote¹²⁸.

Se cierra esta parte con la conclusión de que no hay mejor instrucción para los jóvenes que contemplar la conducta de alguna persona de carácter noble. La conducta viva de un hombre noble es el mejor modelo ejemplar de la virtud para los jóvenes¹²⁹. Es obvio que para Vergerio el objetivo transcendental de la educación es la formación moral como ser humano. Desde esta posición, el discurso pasa a desarrollar el tema de los caracteres propios de la juventud y reflexiona sobre la actitud que deben tener los educadores frente a los jóvenes.

Dentro del tema de los caracteres propios de la juventud, merecen atención algunos rasgos del pensamiento de Vergerio. El primer punto es su mirada afectuosa hacia los jóvenes con mayor expectativa de futuro. Bajo el reconocimiento de la fragilidad de los jóvenes respecto a la tentación carnal, Vergerio valora su pureza e inocencia como magnífico atributo de la juventud. Dice: “Passiones vero suas maxime prosequuntur et omnia faciunt valde, quoniam concupiscentias habent acutas quas calor incitat, neque vigent ratione et prudentia quae illas moderari possint.”¹³⁰, también, la escasez de experiencia es otro defecto de la juventud. “Sunt item creduli nimis: ex defectu namque experientiae rerum, vera credunt esse quaecumque audiunt”¹³¹, Pero, enseguida los defiende porque ellos son compasivos e incorruptos: “Sunt quoque miserativi nec maligni moris, quoniam ab generatione proximi sunt, benignum habentes sanguinem, ceterosque ex se aestimant qui pauca commiserunt; quamobrem eos credunt iniuste pati”¹³². Por lo tanto, los mayores, teniendo en cuenta estas condiciones juveniles, deben indicar el camino moral para que los jóvenes inocentes no se manchen por el vicio ni se desvíen del camino.

¹²⁸ *Ibidem*, 32.

¹²⁹ *Ibidem*, 12 y 14.

¹³⁰ *Ibidem*, 18.

¹³¹ *Loc. cit.*

¹³² *Loc. cit.*

Más tarde, Vergerio, apoyándose en Virgilio, escribe que no menosprecien el nivel intelectual de los jóvenes, ya que es desarrollable con suficientes posibilidades de cambio¹³³. Vergerio siempre demuestra una actitud positiva hacia la juventud e intenta proporcionar una pedagogía fundada en el amor por los jóvenes, lo cual hace buen contraste con la educación medieval en la que despreciaba la juventud, como se ve en las palabras del padre dominico Giovanni Dominici (1356-1419): “los azotes frecuentes son de provecho, [...] porque es necesario frenar esa edad tendente al mal [...]. Y esto no debe durar sólo hasta que tengan tres, cuatro o cinco años, sino hasta cuando sea necesario, aunque tengan veinticinco años”¹³⁴.

Por otra parte, es interesante que Vergerio dé mucha importancia a las experiencias personales para la formación de individuo, por lo cual entendemos por qué la filosofía moral y la historia ocupan un lugar primordial dentro de las ideas educativas de Vergerio. En cuanto a este punto profundizaremos más tarde cuando estudiemos su teoría sobre los estudios.

El segundo punto substancial es que Vergerio considera la educación de jóvenes como un proyecto social. Dice: “Deberent autem, ut fere dixerim, omnia, nam et publice interest iuventutem in civitatibus bene moratam esse, et si fuerint adulescentes ratione instituti, erit id quidem utile civitatibus et ipsis bonum”¹³⁵. De acuerdo con Aristóteles y Platón, Vergerio piensa que la sociedad misma debe cuidar a sus propios jóvenes, porque son ellos quienes construirán el futuro de la sociedad. En su opinión, educar a los jóvenes debe ser un asunto de seria preocupación de la sociedad. Por lo tanto, la educación de Vergerio no puede ser de ninguna manera un programa para formar algunos profesionales especializados en determinados conocimientos o técnicas, sino para formar un ciudadano como miembro de la comunidad. Es un programa para educar al hombre de la forma totalmente equilibrada, lo que quiere decir que se trata de una educación *integral*¹³⁶.

La postura expuesta hasta el momento en la teoría de la educación de Vergerio muestra que todos los adultos también deben seguirla para educar a sus hijos. Aconseja que deba enseñarse a guardar medida en cualquier acto de la vida así como comer,

¹³³ *Ibidem*, 30.

¹³⁴ Citado por GARIN: *op. cit.*, 78-79.

¹³⁵ *De ingenuis moribus*, 20.

¹³⁶ GARIN: *op. cit.*, 76.

dormir, beber vino, etc.,¹³⁷ consejo que está apoyado en Séneca y Cicerón. También hace referencia a la religión; sin embargo, su referencia es breve y no profundiza demasiado el tema de religión, se limita a decir cosas generales así como es apropiado enseñarles respetar y practicar la religión desde joven.

En cambio, da más importancia a la actitud y disposición de las personas adultas con las cuales se relaciona un joven diariamente, pues opina que para sacar un buen resultado en la formación de jóvenes, es sumamente importante que los jóvenes estén preparados a ser criticados y a aceptar admonición, ya que “nam ut obiecto speculo faciei nostrae mendas cognoscimus, ita et castigantibus amicis errores perpendimus animi, qui proximus est ad emendationem locus”¹³⁸. Esta idea basada en Cicerón manifiesta el principio de Vergerio de que el hombre se desarrolla mediante relaciones sinceras con otros seres humanos. Un joven va formándose como hombre honrado y virtuoso gracias a la gente de alrededor que le critica, indica sus errores y los corrige. Si no tiene una mente abierta y preparada a asimilar sus advertencias amargas y correcciones, no tendrá desarrollo como individuo. Sabiendo esto, los adultos, sobre todo los padres deben tener cuidado para no tratar a sus hijos con demasiada indulgencia.

En fin, Vergerio ha tratado las cuestiones generales tales como la naturaleza del hombre, los caracteres de la juventud y la actitud que deben disponer los adultos frente a los jóvenes. En sus respuestas y consejos ante estas cuestiones, no encontramos ideas tan singulares ni sofisticadas, pero sí muy lógicas, coherentes y bien razonadas. Y se mantiene un tono moderado a lo largo de su discurso, ante todo, nos transmite su profundo amor por los jóvenes y su ardor en ayudar a los jóvenes inmaduros a desarrollarse como personas correctas. Él era consciente de que era su misión orientar a los jóvenes adolescentes según el camino correcto y ayudarles en crecer como buenos ciudadanos. Mediante esta labor educativa pretendería contribuir a la construcción de una sociedad civilizada.

La primera parte del tratado sirve de paso preparatorio para despejar el terreno para que en el segundo paso se desplieguen sus ideas sobre los estudios y actividades a los que deben dedicarse los jóvenes, que es lo esencial de este tratadito. El pensamiento de Vergerio sobre la educación de jóvenes considera necesarios dos tipos de instrucción: armas y letras. Respecto a la formación en letras, Vergerio subraya el valor

¹³⁷ *De ingenuis moribus*, 22.

¹³⁸ *Ibidem*, 26.

trascendental que tienen los escritos literarios para toda la humanidad, heredados trascendiendo el marco espaciotemporal. Los escritos, según él, son los recuerdos del pasado, pues, contienen los hechos humanos, los sucesos accidentales por la fortuna, las obras realizadas por la fuerza de la naturaleza, los principios de periodo histórico, etc. Son minas de sabiduría y ejemplos vivos que sirven para el desarrollo de nuestra sociedad. Los recuerdos escritos son la vía que enlaza a los antepasados con nosotros y a nosotros con la futura generación. Gracias a ellos, el hombre puede aprender muchas cosas valiosas de sus antecesores¹³⁹, por lo tanto es esencial que uno se dedique al estudio de letras desde la juventud. Vergerio, como buen humanista del siglo XV, no olvida mostrar su crítica a los “bárbaros” que no comprendían el valor de los escritos antiguos y dejaban perder o destruirlos, asimismo, lamentando esas pérdidas, pide precaución por la crisis en la que están las lenguas clásicas, tanto el griego como el latín¹⁴⁰.

Lo que está presente durante su discurso sobre el estudio de las letras, es la perspectiva histórica del autor hacia la humanidad. Él trata la existencia humana situándola en la dimensión histórica. Su época es una viñeta que forma parte del curso de la historia humana. La única cosa que corre atravesando todo el curso, de generación a generación, son los escritos. Desde esta perspectiva, Vergerio concluye que es nuestra tarea transmitir a la siguiente generación lo que hemos recibido de la anterior, porque el aprender del pasado es la medida indispensable para que el hombre se haga virtuoso¹⁴¹.

Puesto que para Vergerio el objetivo de la educación es formar al hombre virtuoso con moralidad, nos parece muy lógico que el autor admita la historia junto a la filosofía moral como la asignatura más importante dentro del cuadro de materias principales de estudio. Dice que para la mente noble y para las personas que están obligadas a vivir asociándose a los asuntos públicos son las asignaturas más apropiadas. “Ceterae quidem enim artium `liberales´ dicuntur quia liberos homines deceant; philosophia vero idcirco est liberalis quod eius studium liberos homines efficit”¹⁴². De acuerdo con Séneca, Vergerio afirma que hallamos en la filosofía las reglas que nos explican lo que uno debe hacer y lo que debe evitar por lo cual estudiar filosofía moral hace al hombre libre, y en

¹³⁹ *Ibidem*, 44.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 46.

¹⁴¹ *Loc. cit.*

¹⁴² *Ibidem*, 48.

la historia encontramos los modelos ejemplares para seguir. En fin, para educar a un hombre moralmente, la mejor manera es aprender de los ejemplos del pasado.

Dentro del cuadro de asignaturas, después de la historia y la filosofía moral, viene la elocuencia. Vergerio opina que con ella uno conseguirá el modo de hablar con elegancia y dignidad¹⁴³. Es primordial tener esta técnica, ya que es la más eficaz para ganarse el corazón de las masas. Observamos que el autor tiene presente la idea de formar ciudadanos según la cual estas tres asignaturas (e incluye después la retórica mediante la cual se desarrolla el arte de la elocuencia) son las que construyen las bases de la educación cívica. Además de ellas, la literatura también es útil para desarrollar el hábito de la virtud, sobre todo, a la poesía se le da un gran relieve incluyendo la música. Hace referencia a los griegos en cuya cultura conocer el arte de la música merecía un gran honor y era señal de ser “liberaliter eruditus”¹⁴⁴. Dice: “Quamobrem Socrates ut ipse senex didicit, ita ingenuos adulescentes erudiri in his iussit, non quidem ad lasciviae incitamentum, sed ad motus animae sub regula rationeque moderandos”¹⁴⁵. También defiende la utilidad del dibujo, apoyándose en la opinión de Aristóteles¹⁴⁶. Luego, continúa con más asignaturas; la aritmética y geometría, la astrología, las ciencias de la naturaleza, la medicina, el derecho y la teología.

Al concluir, agrega una consideración acerca de que no hace falta estudiar hasta el fondo todas esas asignaturas, no sólo porque cada asignatura tiene un fondo demasiado profundo sino también porque dependiendo de la aptitud y la tendencia de cada individuo, la disciplina más apropiada debe ser diferente. Recordando la diversidad individual, aconseja que uno deba poseer los conocimientos fundamentales de cada campo antes de empezar a profundizar su disciplina apta, puesto que todas las asignaturas están vinculadas entre ellas.

Al observar la exposición de Vergerio sobre las asignaturas, lo primero que reconocemos es su generalidad o universalidad que se mantiene desde el comienzo hasta el fin. Desde una perspectiva muy humana y social, explica la relevancia de cada asignatura y el significado de su estudio de forma lógica, coherente y convincente. Por otra parte, no se preocupa por proponer un programa específico estructurado

¹⁴³ *Loc. cit.*

¹⁴⁴ *Ibidem*, 52.

¹⁴⁵ *Loc. cit.*

¹⁴⁶ *Ibidem*, 51.

sistemáticamente ni exponer alguna metodología docente concreta para cada disciplina. De hecho, aunque seguidamente el autor ofrece un apartado en el que expone las consideraciones para cuando los profesores pongan en práctica la docencia, se mantiene el tono general, no concreto ni específico. Por ejemplo, dice que se debe proceder el estudio en orden y con perseverancia; debe frenar una excesiva curiosidad por saber y un deseo de aprender todo a la vez; es eficaz animar la discusión y el debate entre los estudiantes, ya que servirá para mejorar lenguaje y fortalecer la memoria; debe empezar desde la duda crítica sin aceptar nociones no suficientemente probadas; debe distribuir bien el tiempo equilibradamente; debe tener tiempo de descanso, etc. Estas consideraciones, aunque carecen de concreción para establecer un plan docente en forma sistemática, no cabe la menor duda de que se fundan en el buen sentido común y humano, incluso desde el punto de vista de nuestros días. Según la palabra de Garin, “aunque poco originales, están llenas de sabiduría”¹⁴⁷. Percibimos en este tratado la intención de Vergerio de proporcionar a la sociedad una nueva línea a la que debe orientarse la educación.

Del ideario presentado por Vergerio sobre la formación de jóvenes, podríamos destacar los siguientes tres puntos. La educación, en primer lugar, es para formar un buen hombre el cual significa para Vergerio un hombre virtuoso que sabe comportarse como miembro de la comunidad. Para este objetivo, en segundo lugar, los adultos deben disciplinar y enseñar a los jóvenes siempre con mensura sin desprecio a la juventud ni subestimación por su facultad ni tampoco demasiada indulgencia. Para programar un buen plan de estudio, en tercer lugar, es esencial considerar la aptitud y carácter personal de cada individuo. No cabe la menor duda de que en la pedagogía de Vergerio están presentes unas características del ideario educativo humanista que habíamos estudiado en el apartado anterior: la fe en el potencial inherente de la naturaleza humana, el individualismo, la prioridad de una educación equilibrada *integral* más que una específica en determinados campos.

No hemos de olvidar que Vergerio considera necesaria la formación en las armas también y, en este sentido, habla del ejercicio militar. Con el fin de justificar la razón de que uno debe dedicarse a la formación en armas, el autor cuenta como ejemplo la costumbre de cretenses y espartanos, quienes entrenaban a los jóvenes en el ejercicio

¹⁴⁷ GARIN: *op. cit.*, 113.

militar con el objeto de no sólo fortificar su cuerpo sino también de aprender el autocontrol¹⁴⁸. Sobre todo, para los hombres destinados al puesto gobernante como príncipes, es apropiado aprender la disciplina militar, ya que ellos deben saber manejar las armas tanto en el momento de paz como de guerra. Explica: “Maxime vero principibus convenit in militari disciplina instructos esse, nam eos quidem oportet et pacis et belli artibus abundare et posse exercitus deducere et ipsos corpore suo, cum opus fuerit, depugnare”¹⁴⁹. Si uno se entrena desde su infancia para el servicio militar, tanto el cuerpo como la mente se endurecerán y se harán más resistentes a las circunstancias duras y difíciles. De este modo, el autor enfatiza el efecto que puede proceder de ese ejercicio en formación de la personalidad. Asimismo, propone algunas instrucciones para ejecutar el entrenamiento físico. En primer lugar, se fija en el momento adecuado para empezar. Dice que en cuanto la edad les permite usar las extremidades, los niños deben acostumbrarse a las armas, aunque los estudios de letras deben comenzar cuando ellos saben formar palabras¹⁵⁰. En segundo lugar, se preocupa por la distribución del tiempo, para dedicar un tiempo equilibrado a ambas actividades: ejercicio físico y literario. Por último, advierte de nuevo de la necesidad de considerar la disposición natural y la edad de cada niño en el momento de programar el ejercicio.

El autor enumera algunos tipos de ejercicio físico y de artes marciales que los jóvenes deben practicar, y algunas armas que deben saber manejar, no obstante, no expone algún tipo de programa sistemático ni preciso en el que se pueda ver su originalidad. Cierra este tema, refiriéndose brevemente a los modales necesarios en las relaciones humanas, que se aprenderán mediante el entrenamiento militar como caballero. “Optime [quidem] enim generis humani societas constabit, si sancta sint iura sanguinis et erga superiores quidem reverentia, ad inferiores vero humanitas, cum paribus autem moderatio facilitasque servabitur”¹⁵¹.

Aparte de la formación en las letras y las armas, nos llaman la atención unas páginas dedicadas al tema *De otio et vacatione*. Se refiere al tiempo de descanso y de recreo entre las horas de estudio. Vergerio se preocupa por la relación entre la mente y cuerpo, y valora las actividades deleitosas y los ligeros movimientos corporales, porque

¹⁴⁸ *De ingenuis moribus*, 68.

¹⁴⁹ *Ibidem*, 66 y 68.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 75.

¹⁵¹ *Ibidem*, 82.

piensa que estas actividades provocan el efecto de refrescar el espíritu y fortalecer el cuerpo. Exhorta a que cuando los jóvenes sienten cansancio por estudiar demasiado, es eficaz sacarles a un paseo o darles tiempo para dedicar a algunas actividades relajantes. De este modo, ellos se sentirán renovados y volverán al estudio con más ánimo. Las actividades concretas que Vergerio recomienda son la caza, la pesca, la equitación y el paseo, que provienen de la costumbre de los espartanos escrita en la *Vita Lycurgi* de Plutarco. También propugna la costumbre de los pitagóricos según la cual podían aprovechar el tiempo para cantar y tocar el laud¹⁵². Parece que Vergerio comprende que la relajación corporal influye positivamente al funcionamiento de la mente por lo cual la dedicación a aquellas actividades resulta beneficiosa para el avance de los estudios. Por último, Vergerio hace breve referencia al cuidado que un caballero debe tener para la vista exterior del cuerpo, principalmente la cuestión del vestido.

Al cerrar el tratado, en unas palabras dirigidas a Hubertino, encontramos una vez más el optimismo de Vergerio acerca de las posibilidades que guardan los jóvenes. Dice que debe aprovechar su propio don recibido de la naturaleza, y que mientras que no arruine sus cualidades por sí mismo y siga los dictados de la naturaleza, no le hace falta consejero para alcanzar la última virtud. En sus palabras, además de que nos insinúa la influencia estoica, probablemente de Cicerón, nos muestra una visión del hombre que tiene Vergerio, basada en la plena confianza en el potencial natural del hombre y la firme expectativa hacia la juventud. El hombre, si no ignora su propia naturaleza, es capaz de desarrollarse como un ser moral. El futuro depende de su propia actitud.

A lo largo de nuestro estudio sobre el tratado de Vergerio, nos percatamos de las huellas de algunos escritores grecorromanos. Aunque no se cita siempre textualmente, es indudable su gran influencia en el pensamiento de Vergerio. Con la ayuda del trabajo de Kallendorf, especificamos los autores y sus obras como las fuentes importantes:

Cicerón - *Epistulae ad Quintum fratrem, De senectute, De officiis, De amicitia, Epistulae ad familiares*

Séneca - *De constantia sapientis, De clementia, Epistulae morales ad Lucilium, Ad matrem Helviam de consolatione, De ira y De providentia*

Quintiliano - *Institutio Oratoria*

¹⁵² *Ibidem*, 84.

Plutarco - *De educatione, De Alexandra Magni fortuna ant citute, Them, Con prae*

Aristóteles - *Ethica Nicomachea, De Anima, Rhetorica y Política*

Además de aquellos cuatro escritores que mencionamos antes (Cicerón, Séneca, Quintiliano y Plutarco), Aristóteles fue una importante fuente inspiradora para Vergerio, especialmente su incidencia está clara en sus ideas sobre la naturaleza del hombre. Ciertamente la pedagogía vergeriana está formada en la base antropológica. Apoyándose en las ideas de los antiguos como Cicerón y Aristóteles, Vergerio afirma que gracias a la naturaleza, el hombre es capaz de ser bueno contando con la ayuda de la educación desde su infancia, y resalta repetidamente esa potencia humana. Esta convicción sería el origen del cual proviene la crítica de Vergerio hacia la educación escolástica heredada de la Edad Media. Pero él no dedica sus páginas a analizar la naturaleza humana desde la perspectiva filosófica para demostrar el fundamento de su afirmación, porque una vez declarada con convicción, su mayor interés se centra en discutir sobre la educación.

Vergerio tampoco formula la definición del “buen hombre”, pero atisbamos que el hombre que él intenta formar es un hombre moral, como dice Garin: “Vergerio, como todos los primeros humanistas, une indisolublemente la cultura a la vida ciudadana.” Un punto que debemos dejar claro es que para Vergerio el objeto de la educación no es “todos seres humanos” en el sentido de nuestra época, sino los jóvenes que pertenecen a cierta clase de la sociedad. Respecto a este punto, Garin comenta: “quiere formar al príncipe, al capitán y en general, al hombre político. [...] la educación de quien pudiera alcanzar, al menos, algún sitio en el gobierno de la ciudad.” La ciudad que está en la mente de Vergerio sería Florencia, un modelo ejemplar de república.

En resumen, para situar este opúsculo de Vergerio en los movimientos de la educación humanista, lo consideramos como una suposición programática o una declaración preliminar, y su significado yace en el hecho de haber manifestado por primera vez un nuevo pensamiento sobre la educación, una nueva perspectiva desde la cual los educadores deben revisar la educación vigente y emprender una nueva programación didáctica. La obra de Vergerio no ofrece algún programa institucional ni mucho menos un manual didáctico, porque no es lo que pretende el autor, pero no cabe

la menor duda de que marca el punto de partida de una nueva época. De esta obra partirán todos los movimientos educadores que intentan concretar, programar y llevar a cabo una nueva educación.

2.2. Humanismo y los tratados de educación en la Castilla del siglo XV

2.2.1. Espejos de príncipes

Si volvemos nuestra mirada a la Castilla del siglo XV, en el terreno de la literatura de género educativo, se destaca una serie de tratados que se conocen hoy con el nombre de *tratados de educación de príncipes* o *espejos de príncipes*. Según la clasificación de B. Bartolomé en la *Historia de la educación en España y América*, los *tratados de educación de príncipes* pertenecen como cuerpo bibliográfico a la literatura doctrinal con los mismos criterios de clasificación por los que se colocan en este género los libros de ascética, de la picaresca, el epistolario moral o los predicables. Los destinatarios son los reyes y sus hijos, los príncipes e infantes pero en muchos casos la atención también se extiende a una aristocracia y alta nobleza con blasones y hacienda¹⁵³. Obviamente, el tratado de Ortiz, nuestro objetivo de estudio, se sitúa en este género. Respecto al término *espejos*, en un sentido figurado se denominan *espejos* en los cuales debían mirarse los príncipes para orientar sus líneas de gobierno, partiendo de dos supuestos: el primero que sólo el rey que sabía gobernarse adecuadamente a sí mismo podría gobernar de la misma manera a los demás y el segundo, la concepción de monarca como modelo de sus vasallos¹⁵⁴. Como se llaman tratados de educación, es obvio que su funcionamiento es ofrecer enseñanza y adoctrinamiento necesario para los hombres destinados a ocupar aquellos cargos, pero no se trata de manuales de pedagogía sistemática ni tampoco mantienen el rigor formal de una estructuración científica. Evidentemente todos buscan como objetivo común ilustrar la inteligencia y conformar la conducta del príncipe para el ejercicio recto y equilibrado del poder y gobierno sobre

¹⁵³ DELGADO CRIADO (coord.): *op. cit.*, t. II (1993), 289-290. Respecto al término *espejos de príncipes*, deriva el nombre de títulos como *Speculum regis* o *miroir au prince*, que convivían con otros como instrucción, regimiento, directorio de príncipes. PÉREZ PRIEGO, M. A.: “Sobre la configuración literaria de los ‘espejos de príncipes’ en el siglo XV castellano” en *Studia Hispanica Medievalia III. Actas de las IV Jornadas Internacionales de Literatura Medieval* (Buenos Aires: 1995), 137.

¹⁵⁴ NOGALES RINCÓN, D.: “Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modo literario de la realeza bajomedieval”, *Medievalismo* 16 (2006), 10.

súbditos y vasallos, pero con procedimientos menos contundentes y por vías secundarias de acceso a la intimidad de la persona, siguiendo la metodología suave de la persuasión, a través de avisos o amonestaciones, de muchos ejemplos y testimonios históricos¹⁵⁵. La producción de este género literario no es una novedad del Renacimiento ni sucedió sólo en España, sino que su origen se remonta a la Antigüedad y era constante a lo largo de la Edad Media en diversos países europeos. Por ejemplo, en el mundo cristiano el *Regimine Principum* escrito por Egidio de Roma (ca. 1243-1316), es conocido como el primer tratado de la educación de príncipes que llega a ser la base del pensamiento pedagógico de los futuros reyes¹⁵⁶. Respecto a España, comparando con otros países europeos como Inglaterra, Francia o Italia, Alcalá opina que los tratados medievales y renacentistas de este género no tuvieron el frondoso desarrollo de que gozaron aquellos países¹⁵⁷. Tal vez, en comparación con esos países mencionados, en España no se realizó el mismo nivel de desarrollo en la misma época, no obstante, sería prematuro abandonar la posibilidad de que la producción literaria del género castellano consiguiera una evolución a su propia manera dentro de la historia literaria castellana. Ello lo vamos a abordar con la vista puesta en la difusión del humanismo. Entre los investigadores ha prevalecido la opinión de que los tratados españoles del género tienen que esperar su culminación hasta el siguiente siglo, en concreto a partir de Luis Vives. Y es cierto que los estudios monográficos de este género, que tampoco han sido abundantes, tendían a fijarse principalmente en los siglos XVI y XVII¹⁵⁸, así como *Los*

¹⁵⁵ DELGADO CRIADO (coord.): *op. cit.*, t. II (1993), 289-290.

¹⁵⁶ También llamado Egidio Romano, teólogo italiano. Aprendió de Santo Tomás de Aquino en la Universidad de París. Según los datos que proporciona P. Priego, su primera traducción al castellano se produjo hacia 1345 por fraile franciscano Juan García de Castrogeriz, promovida por don Bernabé obispo de Osmá. La traducción se ha tramitado en diversos mss. y un impreso de 1494. PÉREZ PRIEGO: *op. cit.*, 140. Por su parte, Bartolomé subraya la influencia que tiene esta obra en los escritos españoles de este género durante los siglos XVI y XVII. DELGADO CRIADO (coord.): *ibídem*, 290-291. Sobre las ideas principales que aparecen en el *De Regimine Principum* y su influencia, véase GALINO CARRILLO, M. Ángeles: *Los tratados sobre educación de príncipes* (Madrid: 1948), 31-35.

¹⁵⁷ ALCALÁ, A y S. HERMIDA, J.: *op. cit.*, 53.

¹⁵⁸ Sin embargo, actualmente, sobre todo a partir de mediados de los años 90 están aumentando cada vez más los estudios que abordan los tratados correspondientes a los siglos anteriores (del XIII al XV), asimismo, nos ofrecen una visión panorámica del género de los *espejos de príncipes* en Castilla. Véase: RUCQUOI, A. y BIZARRI, H. O.: “Los espejos de príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente”, *Cuadernos de Historia de España* 79 (2005): 7-30; NIETO SORIA, J.: “Les Miroirs des princes dans l’historiographie espagnole (couronne de Castille, XIII-XV siècles): tendances de la recherche”, *Specula principum* (Frankfurt-Main: 1999), 193-207; PALACIOS MARTÍN, B.: “El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles los ‘espejos de príncipes’ (1250-1350)”, *Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350). XXI Semana de Estudios Medievales. Estella`94* (Pamplona: 1995), 463-483; PÉREZ PRIEGO, M. A.: *op. cit.*; NOGALES RINCÓN, D.: *op. cit.*

tratados sobre educación de príncipes de M. Ángeles Galino Carrillo¹⁵⁹, que es un estudio clásico en este campo y aporta abundantes y valiosos datos bibliográficos y estudios minuciosos, pero no trata las obras producidas en el siglo XV, sino que se centra en las de los siglos posteriores. El hecho es que hasta los años 30 del siglo XX, la obra considerada como el primer tratado pedagógico humanista era el *De liberis educandis* de Antonio de Nebrija, compuesto 1509¹⁶⁰. Luego, en 1930 H. Keniston señala que la obra de Rodrigo Sánchez de Arévalo *De arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios, pueros et iuvenes* (1453) le antecede en cincuenta años¹⁶¹. Sin embargo, la obra de Sánchez de Arévalo no es un caso aislado. Existen más tratados contemporáneos o incluso anteriores, escritos por autores en los que habíamos detectado los indicios del humanismo. A continuación exponemos las obras compuestas durante el reinado de Juan II y de Enrique IV:

- Alonso de Cartagena escribió la *Epístola* sobre la educación y los estudios literarios (hacia 1440) dirigida a Pedro Fernández Velasco, el *Doctrinal de los caballeros* (compuesto hacia 1441), el *Oracional de Fernando Pérez* (1454).
- Marqués de Santillana escribió los *Proverbios de gloriosa doctrina y fructuosa enseñanza compuestos para la educación del príncipe don Enrique* (compuestos hacia 1437) para el futuro rey Enrique IV, encargado por su padre Juan II.
- Pedro Díaz de Toledo redactó los *Proverbios de pseudo-Séneca* para la educación del príncipe Enrique, encargado de Juan II (entre 1445 y 1446).
- Diego de Valera escribió el *Espejo de la verdadera nobleza* (1441)
- Martín de Córdoba dedicó el *Jardín de nobles doncellas* (antes de 1467) a la futura reina Isabel.
- Sánchez de Arévalo escribió para el rey Enrique IV el *Vergel de los príncipes* (1456).

¹⁵⁹ GALIMO CARRILLO: *op. cit.*

¹⁶⁰ ESTEBAN, L. y ROBLES, L. (eds.): *Elio Antonio de Nebrija. La educación de los hijos* (Valencia: 1981), 56.

¹⁶¹ KENISTON, H.: "A Fifteenth-century treatise on education by Bishop Rodericus Zamorensis", *Bulletin hispanique* 32 (1930), 193-217. Del mismo modo, Lorenzo Velázquez Campo también asevera que la obra de Arévalo se trata del primer tratado de pedagogía que se publica en España, e incluso, en vista de la existencia de estudios sobre el paralelismo de las dos obras, investiga la deuda que podría guardar la obra de Nebrija con la de Sánchez de Arévalo. VELÁZQUEZ CAMPO y ARIAS FERNÁNDEZ (eds.): *op. cit.*, 24.

En el reinado de los Reyes Católicos, encontramos:

- Diego de Valera dedicó el *Doctrinal de príncipes* (entre 1475 y 1476) al rey Fernando.
- Iñigo López de Mendoza dirigió un *Dechado del Regimiento de Príncipes* (1475) a la Reina Isabel.
- Gómez Manrique escribió el *Regimiento de príncipes* (antes de 1478) dedicado a Fernando y a Isabel.
- Juan de Lucena escribió la *Epístola exhortatoria a las letras* (hacia 1480).
- Alonso Ramírez de Villaescusa¹⁶² dirigió el *Directorio de príncipes para el buen gobierno de España* (1493) a los Reyes Católicos.
- Alonso Ortiz escribió *Liber de educatione Iohannis serenissimi principis et primogeniti regum potentissimorum Castellae Aragoni et Siciliae, Fernandi et Helisabet inclyta prosapia coniugum clarissimorum* (¿1495?) para la educación del príncipe don Juan.
- Antonio de Nebrija compuso *De liberis educandis* (1509) a petición de Miguel Pérez de Almazán, secretario del Rey Fernando el Católico.

A vista de estas listas, he de notar, en primer lugar, que la mayoría de los autores son hombres en los que habíamos reconocido la influencia del humanismo en las páginas anteriores. Y en muchos casos los autores los escribían a instancia de los nobles mecenas o de la realeza¹⁶³. En segundo lugar, relacionado con el primero, entre los autores figuran varios hombres laicos como nobles, letrados o diplomáticos lo cual es una característica de los tratados de educación de príncipes producidos en el siglo XV, puesto que anteriormente los autores de este género eran principalmente eclesiásticos¹⁶⁴. Teniendo en cuenta los autores humanistas que figuran en la lista expuesta, pensamos

¹⁶² El tratado, publicado modernamente por R. B. Tate, Exeter Hispanic Texts, University of Exeter, 1977, se ha dado por anónimo. Entre los investigadores posteriores, Nogales Rincón lo atribuye a Alonso Ramírez de Villaescusa y Pérez Priego a Alonso Ramírez de Prado. Véase respectivamente; NOGALES RINCÓN: *op. cit.*, 15 y PÉREZ PRIEGO: *op. cit.*, 145.

¹⁶³ En algunas obras hallamos las evidencias, así como Sánchez de Arévalo en el comienzo de su obra *De arte, Disciplina et modo alendi*... anota que este tratado se escribió a instancias de Alfonso de Hoz, consejero de Enrique IV, para su hijo Esteban. Igualmente, Nebrija cuenta el motivo de su edición, el que fue a petición de Miguel Pérez de Almazán, secretario del Rey Fernando el Católico, para sus hijos.

¹⁶⁴ PÉREZ PRIEGO: *op. cit.*, 138.

que en el siglo XV ya podía verse la consolidación de *tratados de educación de príncipes* como literatura. Es cierto que hasta la llegada de la imprenta¹⁶⁵, hablando de la cantidad de publicación, era imposible una gran difusión de las obras, pero en la calidad como producción literaria ya debería poder verse una maduración¹⁶⁶. Por consiguiente, compartimos la idea afirmada por algunos estudios actualmente¹⁶⁷ de que en el siglo XV, sobre todo en el reinado de los Reyes Católicos, hubo una gran floración de este género en Castilla. Para corroborar el desarrollo de los tratados de educación de príncipes en la Castilla del siglo XV, desde el reinado de Juan II hasta el de los Reyes Católicos, nos convendría dilucidar las causas que promovieron ese desarrollo. Evidentemente, la llegada del humanismo había sido un factor trascendental para fomentar el auge por la educación entre aquellos hombres, pero al mismo tiempo no debemos pasar por alto la circunstancia social, política y cultural propia de la Castilla del momento.

Un fenómeno importante, en primer lugar, es la secularización del saber que ocurrió como consecuencia del cambio de la mentalidad caballeresca. Es bien sabido que en la tradición medieval, la dedicación a los estudios de letras o de ciencia, ocupaba un lugar secundario dentro de la vida caballeresca. La educación tradicional se reduciría a las artes marciales y buena conducta¹⁶⁸. No se practicaban sistemáticamente la lectura y la escritura y solían olvidar el poco latín que habían aprendido¹⁶⁹. En cuanto al estudio de letras, la poesía y la retórica –y algo de historia- son materia considerada necesaria. Incluso generalmente los caballeros solían sentir un desprecio ostensible por la vida contemplativa heredando la idea de sus antecesores de que la actividad intelectual sería perjudicial para la milicia¹⁷⁰. Esta indiferencia hacia el estudio de letras, sería uno de los

¹⁶⁵ Sobre el inicio de la imprenta y los Reyes Católicos, véase LÓPEZ-VIDRIERO, M. L.: “La imprenta y los libros” en VALDEÓN BARUQUE, J. (ed.), *op. cit.*, (2003), 111-133.

¹⁶⁶ Aunque no hemos incluido en la lista, no debemos olvidar que el dicho desarrollo no se debe sólo a la proliferación de obras escritas españolas, sino que hubo una importante cantidad de producción de traducciones realizadas de obras extranjeras. Véase NOGALES RINCÓN: *op. cit.*, 11.

¹⁶⁷ Por ejemplo, PÉREZ PRIEGO: *op. cit.*, 140-142; RÁBADE OBRADO, M.: “La educación del príncipe en el siglo XV: *Del Vergel de los príncipes al Diálogo sobre la educación del príncipe Don Juan*”, *Res Publica* (Murcia), 18 (2007), 163.

¹⁶⁸ Varios escritores se dedicaron a redactar códigos de conducta para ser un caballero. DELGADO CRIADO (coord.): *op. cit.*, t. I (1992), 500.

¹⁶⁹ Sobre la educación primaria de los caballeros, véase NADER: *op. cit.*, 102.

¹⁷⁰ Lo demuestran muy bien los famosos comentarios de Pedro Mártir de Anglería, humanista italiano invitado por Isabel la Católica a la Corte para el cargo de educador de los hijos nobles. Dice: “Tienesme, pues, en la Corte de la Reina fervorosa cultivadora de las buenas letras, y por orden suya abría una escuela para los hijos de los hidalgos; como Sócrates la abrió para los atenienses, como Platón la abrió

primeros obstáculos con los que el humanismo tenía que enfrentarse en Castilla, aunque como dice Beceiro Pita, apoyada en Russell, el esquema de las armas contra las letras no fue el único caso en Castilla, sino que “el colocar las letras en una posición secundaria fue una característica común en esta época a todos los territorios del Occidente europeo, con la excepción, quizás, de Italia”¹⁷¹.

El cambio se va a producir con la llegada de la dinastía Trastámara. Al pensar en los factores que promovían el cambio, gran parte proviene del propio interior de los nobles. Como habíamos mencionado antes, H. Nader señala que las nuevas posturas de los caballeros fueron consecuencia de los conflictos políticos y religiosos de comienzos del siglo XV. Tanto las guerras dentro del país, como los problemas de fuera, como el gran Cisma (1378-1417) les dejaron en una agonía profunda que les hizo sufrir con los intentos de equilibrar y conciliar su lealtad al monarca y a la familia, al rey y al pretendiente, al papa y al antipapa¹⁷². Situados en un dilema moral, su búsqueda de solución se dirigió al saber del mundo de autores clásicos en vez de los teólogos medievales, a los *studia humanitatis* en vez de la escolástica medieval. El acercamiento al mundo clásico les hizo replantear el concepto de vida feliz así mismo despertó en ellos una fuerte preocupación por la educación de sus hijos.

En segundo lugar, fijémonos en la meritocracia a la que tendía la sociedad castellana, que estaba en el camino de formar el Estado. La complejidad creciente de los asuntos públicos, tanto nacionales como internacionales, exigía profesionales del derecho formados en las universidades y colegios universitarios. De este modo, poco a poco fue apareciendo una nueva aristocracia del saber y del poder, incluso procedente de clase no alta sino de las clases medias y bajas¹⁷³. En las siguientes frases del discurso realizado en Toledo y atribuido a Gómez Manrique se ve muy bien que la sociedad empezaba a reconocer que para conseguir un buen puesto, o mejor dicho, una vida exitosa, ya no se puede depender del linaje sino que uno tiene que tener una formación intelectual. Dice:

para quien tuviera gusto de aprender. [...] Aquellos tenían afición a las letras y practicábamos como se practica un culto religioso. Estos discípulos míos las aborrecen. Piensan que las letras desdoran y enervan la milicia”. Citado por RIBER, L.: *El humanista Pedro Mártir de Anglería*, Barcelona, Barna, 1964, 72.

¹⁷¹ BACEIRO PITA, I.: “Educación y cultura en la nobleza (siglos XIII-XV)”, *Anuario de estudios medievales*, 21 (1991), 572. Cf. RUSSELL, P.E.: *Las armas contra las letras: para una definición del humanismo español del siglo XV*, en *Temas de <La Celestina> y otros estudios*, Ariel, Barcelona, 1978, 207-241.

¹⁷² NADER: *op. cit.*, 105-106.

¹⁷³ DELGADO CRIADO (coord.): *op. cit.*, t. I (1992), 649.

Pienso yo que vosotros no podeis buenamente sufrir que algunos que juzgais no ser de linaje tengan honras e oficios de gobernación en esta cibdad, porque entendeis que el defecto de la sangre les quita la habilidad de gobernar. Ansimesmo vos pesa ver riquezas en homes que, según vuestro pensamiento, no las merecen, en especial aquellos que nuevamente las ganaron [...] ¹⁷⁴.

En tercer lugar, no debemos olvidar como otro factor importante el impulso por los monarcas de la dinastía Trastámara. Debido a las descripciones de escritores como Fernán Pérez de Guzmán (1378-1460), se conoce la fama de la corte de Juan II como la “corte poética” cuyo promotor era el propio rey. Aunque haya algunos investigadores que cuestionan si realmente su corte fue una importante institución educativa para el desarrollo del humanismo del siglo XV ¹⁷⁵, no podemos pasar por alto el impulso realizado por parte de Juan II a las actividades literarias entre los caballeros. El propio rey tomó unas acciones de las que llegaron a salir frutos. Impulsa las traducciones de obras clásicas, presta sus propios libros a caballeros para la realización de copias manuscritas y organiza torneos literarios en los que participan la mayor parte de los aristócratas ¹⁷⁶. Y esta tradición es la que continuó su hija Isabel I, que llevó a cabo una vasta labor de mecenazgo a la actividad literaria en la corte ¹⁷⁷ por lo cual, el incremento de las traducciones y copias al castellano de obras de la antigüedad clásica, de los Padres de la Iglesia y de escritores del *trecento* italiano amplía el abanico de lecturas posibles, algunas de las cuales conectan directamente con las formas de vida nobles ¹⁷⁸.

El ambiente culto de la corte no dejó de transformar el sentido de la vida exitosa en el mundo caballeresco. La vida más deseada estaba en la corte, al lado del rey, lo cual se conseguiría cuando consiguiera ser consejero del rey, un puesto más cercano al máximo poder del reino. Y para conseguir este honor, los caballeros imitaban el gusto literario del rey, y también se dedicaban a desarrollar la habilidad de discurso, que requería el estudio de la retórica. Esta necesidad condujo a los caballeros a la lectura de los clásicos, ahora, sin limitarse a los géneros de la historia de los héroes o de la poesía

¹⁷⁴ Estas palabras son citadas textualmente en MARAVALL: “El prerrenacimiento del siglo XV” en GARCÍA DE LA CONCHA, V. (ed.), *op. cit.*, 28.

¹⁷⁵ NADER: *op. cit.*, 167-168.

¹⁷⁶ B. PITA: *op. cit.* (1991), 573.

¹⁷⁷ SALVADOR MIGUEL: *op. cit.*, 174-175.

¹⁷⁸ B. PITA: *op. cit.* (1991), 574.

que habían sido leídos desde antes. Durante el siglo XV en Castilla se conocían algunas obras retóricas de Cicerón¹⁷⁹.

La inclinación a las actividades intelectuales de la nobleza laica se animó con la llegada de los Reyes Católicos. Aunque una de las transformaciones que suelen ser más destacadas en el mundo de la educación bajo el reinado de los Reyes es la institucionalización realizada a través de la política universitaria, lo cual causaría un gran cambio en la vida intelectual de la nobleza¹⁸⁰, tampoco son de menor importancia los movimientos iniciados en la corte y su entorno¹⁸¹. La famosa frase de Juan de Lucena, “jugaba el Rey, éramos todos tahures; studia la Reina, somos agora estudiantes”¹⁸², demuestra que los cortesanos tomaban como ejemplo a la Reina, quien se dedicaba al estudio por su iniciativa propia.

Todo lo que hemos visto hasta ahora debe ser considerado como un contexto propio de la Castilla del siglo XV en el que los nobles se iban convenciendo de la necesidad de actividades intelectuales en la vida donde se difundió la idea de combinar la vida práctica y la intelectual, y consecuentemente sus preocupaciones por la educación de sus hijos, una nueva formación distinta a la de su generación, lo cual conlleva una proliferación de *tratados de educación de príncipes* en el siglo XV. Aunque no es nuestra intención negar la culminación de este género literario en el siglo siguiente debido a los grandes humanistas como Fernán Pérez de Oliva y Luis Vives, insistimos en no menospreciar su desarrollo en el siglo XV y consideramos el tratado de Alonso Ortiz editado en su última década como un fruto del humanismo pedagógico hispano tras la evolución realizada a lo largo de dicho siglo.

¹⁷⁹ NADER: *op. cit.*, 103.

¹⁸⁰ Cf. BALLESTEROS GAIBROIS, M.: *op. cit.* (1963), 236-237; SUÁREZ FERNÁNDEZ, L.: *op. cit.*, 216; LADERO QUESADA, M. Á.: *op. cit.*, 237.

¹⁸¹ León Esteban y Laureano Robles escriben acerca del aula regia y escuela palatina desarrollada por iniciativa de la Isabel la Católica en ESTEBAN, L. y ROBLES, L. (eds.): *op. cit.*, 26-34. También se conoce bastante el papel de la Reina como promotora de la actividad literaria y otras más culturales en su entorno. Entre varios estudios, sólo cito algunos desde los clásicos hasta los recientes: BALLESTEROS GAIBROIS, M.: *Isabel de Castilla: Reina Católica de España* (Madrid: 1964), 147-156; LADERO QUESADA, M. A.: *op. cit.*, 232-235; VAL VALDIVIESO, M. I. del: *op. cit.* (2003), 36-390; id.: “Isabel la Católica y la educación”, *Aragón en la Edad Media* 19 (2006), 555-562.

¹⁸² LUCENA, J. de: “Epístola exhortatoria a las letras” en PAZ Y MELIÁ, A. (ed.): *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1892, 215-216.

2.2.2. Dos tratados de la educación de príncipes antecedentes a Alonso Ortiz: Rodrigo Sánchez de Arévalo y Mosén Diego de Valera

Para profundizar más en nuestro estudio acerca del género *tratados de educación de príncipes*, al que pertenece el tratado de Ortiz, nos centramos en las obras dirigidas estrictamente a los reyes o príncipes y compuestas en el siglo XV, que son las condiciones que entrama el tratado de Ortiz, dedicado al príncipe don Juan y editado la última década del XV. Bajo este enfoque, encontramos el *Vergel de los príncipes* de Sánchez de Arévalo (1456 ó 1457) y el *Doctrinal de príncipes* (1476 ó 1477) de Diego de Valera. El estudio comparativo nos servirá para tener una visión panorámica de los *tratados de educación de príncipes* de la segunda mitad del siglo XV, así como para conocer cómo evolucionaron las ideas educativas humanísticas inmigradas de Italia. Finalmente esperamos mostrar el lugar que ocupa el texto de Alonso Ortiz en el influjo del humanismo castellano.

Rodrigo Sánchez de Arévalo¹⁸³ fue uno de los hombres cercanos de Alonso de Cartagena. Además de ser un clérigo de carrera deslumbrante, fue un diplomático y un político cuyas actividades relevantes se desplegaban tanto en el mundo eclesiástico como en el político-diplomático internacional. Por consiguiente, sus producciones escritas también giran en torno a temas de varios campos; desde la política, el derecho canónico, la filosofía moral, hasta la pedagogía. Respecto al último y de nuestro interés, encontramos tres obras que son: *De arte, disciplina, et modo alendi et erudiendi filios pueros et iuvenes* (1453), *Vergel de los príncipes* (1456 ó 1457)¹⁸⁴ y *Speculum vital humanae* (1468). Aunque los textos se consideran pertenecientes al género *tratados de educación*, son obras escritas desde diversas facetas¹⁸⁵.

¹⁸³ Su bibliografía se puede consultar de forma resumida en la introducción por Lorenzo Velázquez al VELÁZQUEZ CAMPO y ARIAS FERNÁNDEZ (eds.): *op. cit.*, 6-12, y con más datos detallados en LABOA, J. M.: *Rodrigo Sánchez de Arévalo, Alcalde de Sant'angelo* (Madrid: 1973), 25-80.

¹⁸⁴ Al consultar el texto, nos apoyamos en la edición de M. Penna publicada en 1959, *Biblioteca de Autores Españoles. Prosistas castellanos del siglo XV*, I, CXVI (Madrid: 1959), 311-341. Lo mencionamos *Vergel* en adelante.

¹⁸⁵ Richard H. Trame considera estos tres breves tratados como *opera minora* comparados con el resto de su producción. Dice en su *Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470)*: "Several of his smaller and less important works such as the *De questionibus hortolanis* written in imitation of Cicero's *Tusculan Disputations*, and the treatise on the education of youth clearly manifest in their form and contents the influence of Renaissance humanism on him. TRAME, R. H.: *Rodrigo Sánchez de Arévalo 1404-1470. Spanish diplomat and champion of the papacy* (Washington: 1958), 205.

De estas tres obras de género educativo, es el *Vergel* el que se escribió precisamente para el monarca, que es Enrique IV. Respecto a la fecha, los investigadores coinciden en que sería redactado en 1456 ó 1457¹⁸⁶, así como el autor Arévalo mismo expone en el prefacio, cuando este fue deán de Sevilla. Ello significa que fue escrito cerca de cuarenta años antes del tratado de Alonso Ortiz. El *Vergel* no es un tratado de larga extensión, más bien es un opúsculo de apenas 30 páginas, compuesto en forma epistolar, que es una característica de los escritos didácticos de la Edad Media y del principio del Renacimiento. Curiosamente, a pesar de que Arévalo redactó la mayoría de sus producciones en latín, este “breve compendio” llamado así por el propio autor, lo escribió en romance¹⁸⁷. El tema que se despliega en este tratado, está bastante claro y concreto como se ve en el prefacio del prólogo. Se trata de tres actividades: el ejercicio de las armas, la caza y la música, que son “honestos deportes e virtuosos ejercicios en que los ínclitos reyes se deben ejercitar”¹⁸⁸. Los discursos básicamente consisten en demostrar el bien y los provechos que aportan estas tres actividades a la formación tanto física como psíquica de una persona destinada a gobernar un estado.

Puede ser que el *Vergel*, en comparación con las otras dos obras pedagógicas de Arévalo, haya llamado menos la atención de los investigadores en la historia de los estudios pedagógicos de España, pues el *De arte, disciplina, et modo alendi...* es distinguido como el primer tratado pedagógico humanista en España¹⁸⁹, y el otro, *Speculum vital humanae*, es conocido por su reputación europea corroborada por sus reiteradas ediciones incunables, además de las que posteriormente se sucedieron a lo largo del siglo XVI y XVII¹⁹⁰. Asimismo, Delgado opina que desde el ángulo educativo, el *De arte, disciplina et modo alendi...* es el más importante, aunque desde el punto de vista histórico y literario el más importante de los tres es el *Speculum vital humanae*¹⁹¹, y respecto al *Vergel*, lo considera como “una disertación eminentemente retórica, escrita con toda probabilidad para halagar al monarca”¹⁹². Es bien sabido que Enrique IV

¹⁸⁶ Con más precisión, supuestamente fue escrito entre el 30 de enero de 1456 y el 22 de abril de 1457. TRAME, R. H.: *ibídem*, 90-91.

¹⁸⁷ Arévalo escribió dos tratados en romance: *Suma de la política* (1454-55) y *Vergel*. LABOA: *op. cit.*, 302.

¹⁸⁸ *Vergel*, 312.

¹⁸⁹ LABOA: *op. cit.*, 278; LÓPEZ DE TORO: “El primer tratado de pedagogía en España (1453)”, *Boletín de la Universidad de Granada*, n.º. 24 (junio-octubre de 1933), 259-275.

¹⁹⁰ VELÁZQUEZ CAMPO y ARIAS FERNÁNDEZ (eds.): *op. cit.*, 21.

¹⁹¹ DELGADO CRIADO (coord.): *op. cit.*, t. I (1992), 630

¹⁹² *Loc. cit.*

guardaba fervor por la caza y la música, y esta obra en la que se enumeran aspectos beneficiosos y provechosos de aquellas actividades, se podría interpretar como una justificación de la dedicación del rey a ellas. Incluso se especula la posibilidad de que el hecho de que se escribiese en la lengua vernácula sería por la petición del propio Enrique IV, a quien convendría dicha justificación, puesto que el uso del romance facilitaría la amplia lectura en la corte entre los caballeros que encontraban excesiva su afición y el tiempo que en aquellas diversiones perdía¹⁹³. Otra razón por la que este compendio no despierta mucho interés como objeto de investigación podría ser su falta de originalidad. En el texto se encuentran abundantes referencias a los escritores del pasado hasta algunos momentos que el texto parece un conjunto de citas.

La estructura del tratado se puede ordenar del modo siguiente: un prólogo, dos introducciones, tres tratados y un pequeño epílogo. Y al principio de cada introducción y de cada tratado está un corto rema que pronuncia el contenido del cuerpo.

El prólogo comienza por alabar la dignidad del rey y su glorioso reino, comparándolo con el Imperio Romano y algunos grandes emperadores de la historia como César y Teodorico, con lo cual, acentúa repetidamente la importancia de la virtud como cualidad necesaria del gobernante. Luego, Arévalo describe el propósito de la compilación de este compendio:

Delibré de plantar un deleitoso e honesto vergel para que en él vuestra muy alta Señoría, quando la muchedumbre de curas e negocios le dieren lugar, se pueda, virtuosa e loablemente, retraher; en el qual Vuestra Sacra Magestad brevemente fallará todos aquellos nobles e estrenuos exercicios e honestos deportes e loables delectaciones, en las quales, según doctrina de los sabios antiguos, los muy ínclitos reys e príncipes, e los otros magníficos e nobles varones, cada uno en su dignidad e proporción, se deven principalmente exercitar e ocupar¹⁹⁴.

Se consideran aquellas tres actividades nobles, honestas y loables porque no sólo el autor lo crea sino que los sabios antiguos lo aseveran. Tras justificar su razón, en el mismo prólogo el autor indica el itinerario temático del compendio conjunto según el orden de los discursos que los lectores van a descubrir. La primera introducción principalmente se dedica a exponer el bien de ejercer deportes y recreo en sentido general. Explica las causas y razones por las que los reyes y los príncipes necesitan

¹⁹³ LABOA: *op. cit.*, 305.

¹⁹⁴ *Vergel*, 312.

ejercer los “deportes honestos e loables ejercicios e los provechos” contando los efectos y provechos de estos ejercicios. Dice que el oficio de gobernar gasta la energía del cuerpo y del espíritu, por lo tanto debe tener “reposo e folgança delectable”¹⁹⁵ para recuperar la fuerza natural y del vigor del ingenio. Por interponer esas actividades deleitables entre sus trabajos de gobernante, los reyes podrán salvar la salud corporal y vivificar los espíritus agotados, y consecuentemente trabajarán mejor. Este reconocimiento del efecto espiritual no sólo físico nos recuerda las palabras de Vergerio que recomienda las actividades como pasear, pescar o montar el caballo para refrescar la mente cuando los alumnos están cansados por haber estudiado muchas horas¹⁹⁶. Pero mientras que el humanista Vergerio se inspiraba en la teoría de Horacio y de Plutarco, Arévalo se funda en la *Política* de Aristóteles y la *República* de Platón.

Cerrando las partes introductorias, empiezan los tres tratados en los que cada cual se centra en un tema: el primero en la milicia, el segundo en la caza y el tercero en la música. En cada tratado se exponen doce excelencias de cada actividad.

Respecto al primer tratado en torno al tema de ejercicio de armas, en primer lugar, reconocemos que Sánchez de Arévalo, semejante a Vergerio, advierte sus provechos no sólo en el aspecto físico sino también en la formación espiritual. Pero lo diferente del educador italiano es una notable presencia de la perspectiva religiosa. Es una característica que se ve no sólo en este tratado, sino constantemente a lo largo del texto de Arévalo. Además de enumerar las virtudes que se pueden formar a través de la milicia como la paciencia, la tolerancia, la justicia y la templanza, el autor no olvida la preocupación por la virtud estoica que amonesta los deseos que constituyen un pecado, como la gula y la lujuria (la 8ª, la 9ª y la 10ª excelencia). Sobre todo, en los últimos apartados correspondientes a la 11ª y la 12ª excelencia el autor argumenta sobre la formación de la fe católica más que la moral. Asevera que la guerra terrenal contra los enemigos, sobre todo contra los bárbaros infieles es semejante a la guerra espiritual contra los vicios. Las dos guerras comparten el mismo fundamento, es decir, una rebelión de la voluntad y del apetito humano contra el entendimiento y la razón. Concluye:

¹⁹⁵ *Ibidem*, 313.

¹⁹⁶ *De ingenuis moribus*, 84.

Ca la persona que con grand ánimo e virtud sabe e puede resistir e vencer en la guerra terrenal, sabrá bien vencer en la guerra invisible, de la qual procede aquella grande e muy soberana victoria que a todas las otras victorias precede¹⁹⁷;

Entrenar con las armas conlleva a formar un espíritu invencible por los vicios.

En cuanto al segundo tratado que se centra en la caza, percibimos que Arévalo la considera como un deporte eficaz tanto para el desarrollo físico como espiritual más que una simple actividad recreativa que sirva para refrescar la mente, así como trataba Vergerio. Lo vemos, por ejemplo, en la 5ª, la 8ª y la 9ª excelencia donde Arévalo insiste que este deporte trae a los que lo ejercen las virtudes tales como la fortaleza (la 5ª), la prudencia (la 8ª), la limpieza y la castidad (la 9ª), y los aparta de los vicios tales como la ociosidad (la 8ª), la blandura de muelles y delicados deleites (la 9ª). Concluye que “el ejercicio del monte e caça es regla e doctrina de la juventud, gozo de la vejez, honesta ocupación a todo varón”¹⁹⁸. Por otra parte, no se olvida destacar la delectación que produce la caza, respecto a la cual Arévalo señala la semejanza de la caza con la guerra, apoyándose en la *Retórica* de Aristóteles. Dice:

segunt dize el Philósopho en el segundo de la *Retórica*, toda la delectación e deporte que tiene una forma de guerra, e eso mismo alguna esperança de victoria, es muy intensamente delectable e por tanto es muy loable; ca resulta della el acto de vencer, que es muy dulce e delectable, más que todas las otras delectaciones¹⁹⁹.

El hecho es que este segundo tratado que contiene abundantes citas de los escritores clásicos, especialmente de Aristóteles, nos da una impresión general de que carece de alguna reflexión profunda y de concreción por parte del propio autor.

Desde la perspectiva ideológica, tanto en el primer apartado como el segundo apenas hallamos la proyección de la educación humanista. En cambio, destaca una constante preocupación por la formación de virtudes, además de las morales las religiosas, un aspecto que no captábamos en el tratado de Vergerio. El escritor castellano, Arévalo, argumenta sobre esas actividades sin perder el vínculo con Dios, y nunca excluye la formación en la fe católica entre los objetivos de la ejecución de ellas. Lo único que podemos aceptar como un carácter humanista es su propio pensamiento

¹⁹⁷ Vergel, 322-333.

¹⁹⁸ *Ibidem*, 329.

¹⁹⁹ *Ibidem*, 326.

sobre el “ocio”. El reconocimiento de la efectividad educativa del ocio es una actitud común a los pedagogos humanistas italianos a quienes les importaba una educación *integral*. Arévalo comparte esta actitud, además, es algo peculiar o novedoso el hecho de que Arévalo halle la efectividad de esas actividades concretas en la formación moral, pues, ellas son actividades fundamentalmente pensadas útiles para el fortalecimiento físico o la delectación, pero Arévalo asevera que sirven para formar un espíritu adornado de virtudes morales y religiosas.

El tercer y último tratado tiene por objetivo mostrar doce excelencias de la música. Es la parte más interesante de este opúsculo por varias razones, pues el reconocer la eficacia del uso de la música en la formación de los jóvenes es una tendencia común a los educadores humanistas, así como Vergerio, Bruni, Maffeo Vegio y Piccolomini, a quienes nos hemos referido. Y Arévalo comparte con ellos la misma idea de que debería concederse una cierta importancia al ejercicio musical dentro de la educación. Las fuentes aprovechadas por los educadores humanistas son Plutarco, Quintiliano, Platón y Aristóteles. Especialmente la influencia de la *Política* de Aristóteles parece determinar insistentemente en la percepción del lugar de la música vocal e instrumental en el ocio cortesano del XV, como uno de los deleites honestos de los hombres instruidos y libres²⁰⁰. El texto de la *Política* determinó, en buena medida, la discusión sobre la música en los tratados cuatrocentistas de la educación, e incluso aunque de forma más débil, la de los *specula principum*²⁰¹. Arévalo también se apoya en Aristóteles y expone los bienes que trae la música en la formación humana. Dice:

[...] la música por tanto es sciencia e arte liberal, porque ordena e endereça a los omes a cosas e actos de entendimiento, que es para conseguir e alcançar el conocimiento de la verdad, de las armonías e de los actos musicales; ca en judgar las tales modulaciones e quáles son buenas e quáles non, el entendimiento perfectamente se deleita. E por tanto concluye Aristóteles que los reys e príncipes e nobles varones se deven en la música exercitar e deleitar, ca mucho los dispone a actos intellectivos²⁰².

²⁰⁰ María José Vega publicó un artículo interesante el cual trata el tema de la difusión de la música y poesía como el ocio cortesano renacentista y la huella aristotélica en ella. “Poesía y música en el Quinientos: la fantasía aristocrática”, *Res publica Litterarum* (2006), 1-19. Lo citamos en adelante VEGA: (2006).

²⁰¹ *Ibidem*, 4.

²⁰² *Vergel*, 334.

De este modo siguiendo a Aristóteles, Arévalo identifica la música como artes liberales, por consecuencia la música, así como otras artes liberales, ayuda a la formación del entendimiento humano y de la virtud. Arévalo aprecia, según se lee, el ejercicio de la música como disciplina que forma parte de *studia humanitatis* y que ayuda en crear un hombre libre, porque “se habilita e dispone a considerar e specular qualesquier otras grandes arduas e virtuosas cosas”²⁰³. Es destacable la parte que recomienda, así como opinaba Aristóteles, a la juventud ejercer la música por sí mismo, cantar o tocar algún instrumento más que solamente escucharla.

Además de los provechos en la perfección del entendimiento y en la inclinación a las virtudes, no se olvida tampoco, igual que Vergerio, de contar con los efectos terapéuticos mentales y físicos de la música como una recreación y reposo (la 8ª y la 9ª excelencia). Pero una de las características más notables dentro de la teoría de Arévalo respecto a la música en comparación con la de Vergerio sería su perspectiva política y religiosa. Son características que naturalmente se deben al propio carácter de este opúsculo que se escribió para Enrique IV de Castilla, no para cualquier joven ni un gobernante de una ciudad republicana como Florencia. Arévalo, al insistir en la utilidad de la música para la formación de un rey, se basa en la teoría de que la política y la música ambas consisten en la consonancia de diversas cosas distintas. Dice:

Dise Santo Isidoro que este mundo es conpuesto de una ferosa armonía, el qual aun dura e consiste, tanto quanto permanece la armonía; ca así como la música e armonía es fecha de diversas e contrarias bozes, reduzidas por arte e ingenio en una suave e delectable consonancia, así el mundo es conpuesto de diversos helementos. E el ome, que es llamado pequeño mundo, es conpuesto de quatro diversos, o diversas e contrarias qualidades, de las quales resulta un hermoso conpuesto; e así mismo todo regno es conpuesto de diversos e contrarios miembros. Pues, entonces, es el regno bien regido quando se guarda en él armonía musical, conviene a saber, quando de aquellos diversos e contrarios miembros, por arte e ingenio del principante, se fase una armonía que es una unidat e concordia en el regno²⁰⁴.

El oficio del rey es semejante al trabajo del músico, pues, ambos trabajos consisten en reconciliar diversos elementos y crear una unidad armoniosa en ellos. La recomendación de la música razonada por la analogía entre la armonía musical y la república proviene de la tradición pitagórica-platónica, y es una de las ideas que

²⁰³ *Loc. cit.*

²⁰⁴ *Ibidem*, 336-337.

perpetúan los regimientos de príncipes²⁰⁵. En *El Scholástico* (¿1539?) de Cristóbal de Villalón, en el que un personaje identificado como Pérez de Oliva cuenta cuál ha de ser la formación del varón educado para que en todo esté perfecto, encontramos el mismo argumento basado en esta visión cosmográfica: “todo el mundo, el cielo y la tierra, se conservan y rigen conforme a música y armonía ordenada” (IV.xiii). “(en la armonía se representa) la primera creación del universo y la fábrica celestial, la composición de nuestro material cuerpo y las partes de nuestra ánima, porque en la verdad todo fue criado conforme a música concertada” (IV.xiii)²⁰⁶. Lo cierto es que en el caso de Arévalo remonta la teoría a la autoridad de las *Etimologías* de San Isidoro, una fuente claramente medieval que constituye, junto con las *Institutiones* de Casiodoro, la principal fuente de información sobre las siete artes liberales hasta el Renacimiento carolingio, manteniendo vivos, en el caso de la música, presupuestos teóricos del pasado clásico reducidos no obstante a un puro esquema²⁰⁷. Por otra parte, los escritores humanistas, incluido Cristóbal de Villalón, suelen acudir a la *Política* aristotélica, las noticias de Quintiliano, Cicerón y Plutarco y las ideas platónicas²⁰⁸.

En las últimas excelencias de la música que llevan el número once y doce, igual que los dos tratados anteriores, Arévalo se dedica a describir las significaciones religiosas. Dice:

[...] el principal intento e fundamento desta honesta arte musical, es faser una consonancia de cosas diversas. E por esto dise Isidro que la música [...] demuestra poderse unir e concordar las cosas celestiales con las terrenales. E aun esto parece decir Aristóteles en el viij de las *Políticas*, adonde dise que las obras musicales disponen a los omes e ayúdanlos a especular e contemplar cosas muy altas e profundas. [...] los cantos e instrumentos musicales inducen a los omes a devoción, e acrecientan el culto e servicio de Dios²⁰⁹;

Arévalo desarrolla la teoría de Aristóteles en función del principio católico y llega a afirmar que la eficacia de la formación musical está consentida también por la Iglesia. En el aspecto descriptivo, este tercer y último tratado de la música ocupa más páginas que otros dos, pero la gran parte del contenido se ocupa de las teorías de los escritores

²⁰⁵ VEGA: (2006), 6.

²⁰⁶ Remito a VEGA. *Loc cit.*

²⁰⁷ GÓMEZ MUNTANÉ, M^a.: *La música medieval en España* (Kassel: 2001), 15.

²⁰⁸ VEGA: (2006), 5.

²⁰⁹ *Vergel*, 340.

antiguos principalmente Aristóteles y los padres de la Iglesia como San Isidoro y los episodios mitológicos y bíblicos por lo cual atisbamos su rico conocimiento en los estudios escolásticos, pero al mismo tiempo percibimos una ausencia de las reflexiones profundas y de la pasión por parte del autor para desarrollar los argumentos.

Esa impresión, después de estudiar el *Vergel*, podría ser una impresión general que se extiende en el conjunto de la obra. Con abundantes citas, Arévalo demuestra que es un hombre de gran erudición, de mucha lectura, en suma, hombre de buena formación en la pedagogía medieval, pero nos quedamos con la impresión de que el texto carece de ideas originales. En este punto, coincidimos con la opinión de Laboa de que “con sus enumeraciones artificiales, sus citas casi continuas, resulta árido y falto del contacto con la realidad, que podría hacer interesante un tratado de este género”²¹⁰. No obstante, respecto a la conjetura de que Arévalo eligió aquellas tres actividades favoritas del rey y expuso sus provechos y bienes con la pretensión de halagar al monarca poco diligente en su cargo, no nos parece muy acertada. Porque, en primer lugar, Arévalo no se olvida de intentar frenar la dedicación excedente del rey al ocio, de hecho, al final de cada tratado repite precauciones diciendo que debe “deletarse e exercitar temprada e moderadamente”. No lo dice el autor por una simple formalidad, especialmente sobre la caza por la cual Enrique IV tenía mucha afición. Dice que requiere “temprança e moderación en quatro cosas: el tiempo, la persona, la manera y la causa”, explicando el sentido de cada cosa, advierte que cumplidas estas cuatro, la caza va a ser un deporte noble que tiene aquellas doce excelencias. Significa que si no se cumple, la caza deja de ser un ejercicio noble y virtuoso en que los nobles varones e ínclitos reyes deben practicar. Allí se nota su preocupación seria por la dedicación viciosa del rey y la intención de reconvenirle de verdad. Además, al hablar del ejercicio con las armas, se fija en la lucha interior de cada individuo. Quiere decir que también es una guerra importante vencer los enemigos invisibles como vicios que tiene cada hombre en su interior. Con todo esto, podemos decir que en el *Vergel* Arévalo manifiesta su postura generosa de reconocer la necesidad de ocio y pasatiempo para la vida de los príncipes, y desde esa postura expone los bienes y provechos que pueden aportar aquellas tres actividades, pero siempre sin olvidar expresar su seria preocupación por la educación moral del monarca y al mismo tiempo su disposición a

²¹⁰ LABOA: *op. cit.*, 308.

ofrecerle los consejos y apoyos para encauzarle al camino correcto que debe seguir un hombre noble y digno. Desde la perspectiva panorámica del género *tratados de educación de príncipes*, el *Vergel* es un tratado de carácter poco pedagógico, pues evidentemente no aporta ninguna orientación acerca de la formación de conocimientos intelectuales. Esto tal vez es porque cuando redactó este opúsculo, Enrique ya era adulto y su instrucción intelectual ya se había terminado. Aunque así fuera, no había sido nada inapropiado proporcionar al rey un tratado que fomentara su interés por los estudios o alguna actividad intelectual. Pero Arévalo, en vez de hacerlo, enfocó exclusivamente aquellas tres actividades favoritas del rey y expuso sus provechos. En fin, el *Vergel* es un tratado de educación poco pedagógico y hecho a medida de Enrique IV.

En cuanto a las huellas del humanismo, no es fácil encontrarlas. Pero, por lo menos, podemos decir dos cosas. En primer lugar, su comprensión acerca de las actividades ociosas o de los pasatiempos es un reflejo de un cambio que se estaba produciendo en el siglo XV. Según el estudio de Nogales, a partir de los Castigos de Sancho IV (1292 ó 1293) la incorporación de una óptica plenamente cristiana supone una restricción en el ámbito lúdico y en los tratados se expresa la conveniencia de no tocar instrumentos, bailar, participar en actos de juglaría²¹¹. En este sentido, el *Vergel* de Arévalo ha propuesto una nueva dimensión del ocio regio. Luego en los tratados escritos por autores humanistas aparece el reconocimiento de significado de aquellas actividades dentro de la vida de hombres nobles. En segundo lugar, su fuerte preocupación por la formación moral que está constantemente presente en la obra se podría considerar como una característica de la educación humanista, aunque a diferencia de los educadores humanistas, la fuente en la que se basa Arévalo principalmente son las autoridades medievales. Dentro de los autores que cita Arévalo frecuentemente en el *Vergel*, los antiguos son Aristóteles, Valerio Máximo, Platón, Vegecio y algunas ideas sobre la virtud de Séneca y Cicerón, y por parte de los padres de la Iglesia y teólogos cita a San Agustín, San Isidoro de Sevilla y San Gregorio. Sobre todo, el frecuente empleo de Aristóteles y de San Isidoro nos causa una impresión muy tradicional, una mente poco abierta a la nueva corriente.

Finalmente, ¿Arévalo es humanista? Es difícil contestar a esta pregunta con una total afirmación o negación. A lo largo de su vida, vemos varios factores por los que se

²¹¹ NOGALES RINCÓN: *op. cit.*, 26.

piensa que Arévalo recibió la influencia del humanismo, entre los cuales están, por ejemplo, su relación con Alonso de Cartagena en la escuela de Burgos, las estancias en la corte del rey Juan II donde debió respirar el ambiente literario²¹² y varios viajes y estancia en otros países de Europa. Sobre todo, su estancia en Basilea a donde fue enviado para asistir al Concilio como miembro de la delegación de Castilla, ello le permitió relacionarse con los humanistas conocidos como Silvio Piccolomini y Nicolás de Cusa. Para ser un hombre que tuvo tantas ocasiones en las que podía respirar el nuevo ambiente, el reflejo de las ideas pedagógicas del humanismo en sus escritos, por lo menos, en el *Vergel* que hemos estudiado, se ve muy poco. Es, tal vez, porque el opúsculo está orientado para la educación de un rey, no un varón de nobleza cualquier, por lo cual intencionadamente Arévalo se mantendría conservador tradicional. Si bien es su intención o no, no podemos negar que en Arévalo están conviviendo las dos corrientes. Arévalo sería un hombre que encarna la propia época en la que Castilla estaba experimentando una transición cultural; despidiéndose de lo que llevaba del Medioevo e iniciando el Renacimiento. Pero esa transición no es una ruptura, lo cual habíamos confirmado antes, más bien es un proceso en el que convivían las dos corrientes. Como recuerda José Luis Abellán, “los últimos escolásticos y los primeros humanistas conviven ya –a veces en lucha interior dentro de la misma persona- en esta hora crucial”²¹³, precisamente esa convivencia es la que vemos en Arévalo, un hombre que tuvo formación básicamente de la época anterior y al ser adulto respiró cada vez más el nuevo ambiente, sin que uno mate al otro en su interior. Y posiblemente al escribir un tratado de educación para el rey, se manifestó la faceta medieval más fuerte que la otra.

Pasemos al siguiente autor. Mosén Diego de Valera (1412-1488) es un personaje que casi coincide en la época con nuestro autor Alonso Ortiz, y según Bertini, el tratado *Doctrinal de príncipes*²¹⁴ de Valera es una de las obras que “más directamente atañen la

²¹² Su estancia en la corte, el trato con Juan II y con su mujer, su participación a las conversaciones literarias, aparece sobre todo en la cuarta parte de su propia obra *Historia Hispánica*. Remito a LABOA: *op. cit.*, 316.

²¹³ ABELLÁN, J. L.: *Historia crítica del pensamiento español*, t. I (Madrid: 1979), 324.

²¹⁴ En cuanto a su versión actual, tenemos; CARRIAZO ARROQUIA, J.: “Lecciones al Rey Católico: el *Doctrinal de príncipe* de Mosén Diego de Valera”, *Anales de la Universidad Hispalense*, XVI, 1955, 73-131; PENNA, M. (ed.): *op. cit.*, (Madrid: 1959), 173-202; MONTI, S. (ed.): *Doctrinal de príncipes*, Università degli Studi, Verona, 1982. Para nuestro estudio nos apoyaremos en la de M. Penna y la citamos en adelante *Doctrinal*.

didáctica que precede la obra de Ortiz”²¹⁵. Desde el punto de vista de la evolución del pensamiento castellano, Valera empieza sus actividades literarias cuando terminan las generaciones que se han encargado del primer desarrollo del humanismo en Castilla y se sitúa en las generaciones que accedían al nuevo pensamiento desde los primeros años de su formación intelectual²¹⁶, por lo cual Camillo recalca la posición importante que ocupan Valera y sus obras dentro del desarrollo del humanismo castellano²¹⁷. El *Doctrinal* supuestamente redactado alrededor de 1476²¹⁸, es un tratado que pertenece al campo de la educación de principies, en este caso concretamente para el príncipe heredero de Aragón Fernando, rey de Castilla, León y Sicilia, que pronto se convertiría en el Rey Católico por la investidura del Papa. Por su cierta analogía con el famoso *El príncipe* de Maquiavelo, escrito 30 años después²¹⁹, ha sido un objetivo de interés de investigadores desde el punto de vista pedagógico, ético, político e histórico.

Nació en Cuenca en 1412 en el seno de una familia noble conversa²²⁰. Su padre Alonso García de Guadalajara fue médico de la corte del rey Juan II. Diego de Valera también comienza su vida cortesana en 1427 teniendo como cargo ser doncel del mismo rey, desde entonces hasta su muerte, hacia el año 1488, incluyendo una época de viajero por toda la Europa, recorrería su carrera caballeresca desempeñando los cometidos cortesanos, diplomáticos, políticos y militares: embajador de Juan II en la corte francesa, maestresala de Enrique IV, alcalde del Puerto de Santa María, maestresala de Fernando el Católico, consejero real del mismo y corregidor de Segovia. Como vemos en su biografía, es un hombre laico, a diferencia de Sánchez de Arévalo y Alonso Ortiz que vivían la vida en el mundo eclesiástico. Recordando la secularización de la cultura promovida por los nobles representados por el Marqués de Santillana, que habíamos

²¹⁵ BERTINI: (1983).

²¹⁶ DI CAMILLO: “Las teorías de la nobleza en el pensamiento ético de Diego de Valera” en RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, J. et. al., *Mosén Diego de Valera y su tiempo* (Cuenca: 1996), 59-60. En adelante lo citamos DI CAMILLO: (1996).

²¹⁷ *Loc. cit.*

²¹⁸ No es precisa la fecha de redacción, pero se supone el año 1476 ó 1477. Cf. CARRIAZO ARROQUIA: *op. cit.*, 75-76.

²¹⁹ M. Penna indica la semejanza entre estas dos obras en PENNA, M. (ed.): *op. cit.*, cxxix-cxxxvi, luego, Camillo y otros investigadores más hacen referencia al respecto. DI CAMILLO: (1996), 59-60; RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, J.: “Mosén Diego de Valera: Ideología y poesía” en R. PUÉRTOLAS, J. et. al., *op. cit.*, 24

²²⁰ Aquí presento algunos de entre varios estudios bibliográficos de Valera; TORRE, L. de: *Mosén Diego de Valera. Apuntaciones biográficas, seguidas de sus poemas y varios documentos*, Fortanet, Madrid, 1914; VALERA: *La Crónica de los Reyes Católicos*. Edición de Juan de Mata Carriazo y Arroquia, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1927; PENNA, M. (ed.): *op. cit.*, xcix-cxxxvi; SANCHO, H.: “Sobre Mosén Diego de Valera. Notas y documentos para su biografía”, *Hispania*, 7 (1947), 531-553.

visto, podríamos considerar a Valera como un ejemplo más de ese fenómeno. Del curso de su vida otro punto que nos llama la atención es su abundante experiencia como viajero por toda la Europa. Con las misiones diplomáticas, Valera viaja por las cortes de Francia, Suiza (Basilea), Dinamarca, Inglaterra y Borgoña. Estas son las coordenadas que nos insinúan su contacto con el nuevo ambiente del humanismo. También, los hechos de haber vivido desde su juventud en el mundo político y diplomático, y de haberse dedicado a editar varias crónicas reales²²¹, nos hacen suponer que la política y la historia son factores trascendentales que forman el pensamiento de Valera. Asimismo, el hecho de que la redacción de una de aquellas crónicas fuese por encargo de la propia reina junto con otro hecho de que el *Doctrinal* figurara en el inventario de la biblioteca privada de la reina²²², son evidencias de su posición muy cercana a la realeza en la Corte.

Mientras que se dedicaba a los cargos importantes de la corte, se esforzaba en actividades como escritor. Desde su época vigente ya gozaba de fama en el campo de historia, sobre todo en la crónica. Por otra parte, entre sus producciones de otros géneros como la política, la poesía y la moral, fue el *Doctrinal* el que despertó el aprecio de Menéndez y Pelayo desde temprano²²³. La redacción del *Doctrinal* toma el estilo epistolar cuyo destinatario es el rey Fernando y está escrito en romance²²⁴. El tratado consiste en el prólogo, nueve capítulos²²⁵ y unas palabras finales. No encontramos uniformidad en la extensión de los capítulos, ya que algunos son extensos y otros ocupan sólo un párrafo. Cada capítulo, menos el séptimo, está coronado del título que comienza casi siempre con algún interrogativo. Es claro que el motivo de Valera de redactar este texto reside en proporcionar al rey Fernando un tratado de educación, pero

²²¹ Valera editó las crónicas que se extienden a las últimas tres generaciones de reyes castellanos; compuso por encargo de la reina Isabel *Una crónica abreviada* (más conocida *valeriana*) que resume la historia de España hasta la época de Juan II, luego presentó el *Memorial de diversas hazañas* que describe el período de Enrique IV y redactó la última crónica correspondiente al reinado de los Reyes Católicos.

²²² S. CANTÓN: *op. cit.*, 29.

²²³ Carriazo cita textualmente las palabras del investigador que dice: “Entre los tratados que pudiéramos decir doctrinales, de moral o de política, sección muy abundante en las obras de mosén Diego, merecen especial aprecio [...] el *Doctrinal de Príncipes*, inédito todavía, aunque es de los más curiosos, porque principalmente trata de las diferencias entre el rey e el tirano”. MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Poetas de la corte de don Juan II*, Madrid, 1943, 286. CARRIAZO ARROQUIA: *op. cit.*, 73.

²²⁴ Todas sus obras que conocemos hoy en día están escritas en romance. Al respecto, Camillo dice: “Una de ciertas peculiaridades del humanismo español del cuatrocientos, la que más atañe a la producción ensayista de Diego de Valera, es la que he identificado como humanismo vernáculo, una modalidad de este movimiento que parece haberse dado principalmente en España”. DI CAMILLO: (1996), 50.

²²⁵ Según informa Penna en su nota, en el corpus A, el capítulo VI y el VII forman uno solo, pero el sucesivo está numerado como octavo. En el corpus B, este capítulo VII no lleva título. *Doctrinal*, 190.

al ver las palabras del propio autor en el prefacio, percibimos una característica de este opúsculo en cuanto tratado de la educación. Valera dice:

[...] delibré la presente obra, a la alta doctrina de vuestra real e muy excelente persona conviniente, conponer, no abtorisada de mi flaco juisio, mas de los altos e claros ingenios de famosos abtores, así cathólicos como gentiles que de la hética, iconómica e política escribieron, [...] podrá resultar vos venir en la perfección del saber a vuestro real oficio conveniente²²⁶.

El objetivo de esta obra es servir para “la perfección del saber a vuestro real oficio”. Debido a esta declaración nos percatamos del carácter político más que pedagógico en este opúsculo. El hecho es que esta perspectiva política que nos demuestra el prólogo, es la razón en la que se basa la similitud de este tratado con el *II principe* de Maquiavelo²²⁷. Sin embargo, si observamos el índice, nos daremos cuenta de que no aparecen los temas que tocan directamente los problemas reales relacionados a la política o el reinado. Entonces, ¿qué argumenta exactamente Valera en este tratado? Aunque los temas de cada capítulo están expuestos en su título, dentro de los argumentos que se desarrollan a lo largo del tratado, podemos destacar cuatro puntos en cuestión. Los cuatro que vamos a estudiar son: 1) *La definición de la existencia del rey y su lugar*; 2) *El concepto del rey perfecto*; 3) *El concepto del tirano*; 4) *La definición de las virtudes*.

1) *La definición de la existencia del rey y su lugar*

Partiendo del origen de la palabra *rey* para lo cual acude a las *Etimologías* de San Isidoro²²⁸, Valera argumenta el lugar que ocupa el rey, primero, en relación con Dios, luego con el Estado. En cuanto al primero, merece la atención el hecho de que el autor se preocupa por el deber del rey más que su derecho, dicho de otro modo, subraya la responsabilidad más que la sublimidad del puesto del rey. Dice:

[...] así como los pilares sostienen con su derechura toda la carga de los hedificios, así los reyes son obligados a sostener con justicia los pueblos por Dios a ellos encomendados; como se nota en la ley setena del primero título de la segunda *Partida*, donde dize que los reyes son tenidos de mantener en justicia y en verdad a los de su señorío (cap. I)²²⁹;

²²⁶ *Ibidem*, 173.

²²⁷ Cf. PENNA, M. (ed.): *op. cit.*, cxxvii-cxxxvi; DI CAMILLO: (1996), 61; RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS: *op. cit.*, 24.

²²⁸ *Doctrinal*, 174

²²⁹ *Loc. cit.*

El rey es un hombre confiado y encargado por Dios de reinar el pueblo. Su tarea de mantener la justicia y la paz en el país es una misión divina. De este modo, Valera demuestra el sentido de poder real asimismo la legitimidad del monarca como regidor. Luego, más adelante, dice: “Conviene al rey ser mucho temeroso e amador de Dios, porque tanto quanto en mayor lugar lo puso, tanto es más obligado de lo conocer, e, conociéndolo, amarlo, e amándolo, temerlo e servirlo (cap. II)”²³⁰.

Aunque Valera afirma que el reinar es un cargo otorgado por Dios, parece que le interesa poco divinizar la posición del rey, porque es obvio que su argumento se centra más en despertar la consciencia del rey como encargado de una misión de gran responsabilidad. El pueblo son personas encomendadas a los reyes por Dios, por lo tanto, mantenerles en seguridad y paz es su obligación de suprema prioridad. Para ello, el rey debe anteponer el interés público al suyo siempre. Valera insiste en que el rey debe asumir la gravedad y severidad de esa misión y siempre procurar amar, temer y agradecer a Dios sin dejar de tener una actitud modesta.

Respecto al argumento sobre la posición del rey en relación con el reino, es digno de subrayar aquello que explica utilizando la idea del cuerpo místico:

Ca el rey, con su reino es como un cuerpo humano, cuya cabeça es él; e así, como todos los miembros se esfuerçan a defender e anparar la cabeça, así ella deve trabajar de regir e gobernar e ayudar los miembros, dellos mucho se doliendo, quando de nescesitat son de cortar (cap. II)²³¹.

Y en otro fragmento escribe:

Conviene al rey procurar de ser más amado que temido, ca dise Tullio: Ninguna cosa es más acta para conservar los estados que ser amado; ninguna más agena que ser mucho temido. [...] E Sócrates: No al can, no al cavallo, no al onbre, no a otra cosa alguna podrás derechamente mandar, si primero no ganas su voluntad. Y el mesmo: Esta piensa ser verdadera guarda tuya, donde no por muro, mas por virtud de los aminos; no por gente armada, mas por bienquerencia de los cibdadanos (cap. II)²³²;

El cuerpo místico, que es una concepción católica, Valera lo utiliza desde la perspectiva política aplicándolo al rey (cabeza = miembro principal del cuerpo) y el

²³⁰ *Loc. cit.*

²³¹ *Doctrinal*, 187.

²³² *Ibíd.*, 186-187.

Estado (cuerpo)²³³. Esta metáfora no es original de Valera, sino que es una imagen difundida por Juan de Salisbury²³⁴. A través de esta metáfora, Valera insinúa que el rey y el Estado son una unidad y la relación entre los dos consiste en acciones recíprocas, no en una única dirección, así como tampoco uno dominando al otro por miedo y fuerza. Lo que protege al país no es la muralla robusta, sino la confianza y el amor al rey. Por lo tanto, el rey debe esforzarse en ser amado más que ser temido para lo cual lo primero que tiene que hacer es que el rey mismo ame al pueblo. De este modo, Valera ha expuesto cuál es la relación que debe haber entre el rey y el Estado (su pueblo) y qué actitud debe tener el rey para construir tal relación. Observando el parecer de Valera sobre el primer tema, que se trata de la existencia del rey y su lugar, podemos decir que Valera afirma el origen divino del poder real para conseguir justificar la corona, pero su fin no es alabar su privilegio trascendente, sino más bien recalcar la gravedad y el significado de responsabilidad que conlleva su misión. Lo que atisbamos allí es una consciencia social de Valera que le hace tratar el trono como una profesión social y humana. Esta perspectiva “social” nos recuerda algunos humanistas que intentaban abordar los temas vitales acerca del hombre como la felicidad y la miseria relacionándolo con la profesión o posición social.

2) *El concepto del rey perfecto*

Como se ha declarado en el prólogo que el propósito de este tratado es servir para “la perfección del saber a vuestro real oficio”, sería una tarea capital exponer ante el lector el concepto de un rey ideal, digamos “perfecto”. Para abordar la cuestión de cuáles son las condiciones de un ideal del rey, lo que ocupa un lugar más importante del diseño teórico de Valera es la virtud moral, que es una característica muy propia de los humanistas castellanos del siglo XV. Valera va enumerando las virtudes que el rey debe disponer (justicia, clemencia, templanza, modestia, liberalidad, sabiduría, etc.) y los vicios que no debe disponer (ira, avaricia, codicia, lujuria, etc.) de modo que haga un contraste a través de lo cual pretende describir el perfil de un ideal de rey. En el aspecto teórico, se apoya en las fuentes como las *Partidas*, Aristóteles, Séneca, Sócrates, Boecio,

²³³ El uso de esta concepción organicista, lo hallamos en otras obras de Valera, y al respecto José María Díez Borque dice que es la idea que va a ser grata a Erasmo y sus seguidores. DÍEZ BORQUE, J. M.: “Ideas de Mosén Diego de Valera sobre la monarquía” en R. PUÉRTOLAS, J. et. al., *op. cit.*, 87.

²³⁴ NOGALES RINCÓN: *op. cit.*, 32. Nogales dice que como efecto de esa imagen, se resalta el rey como entidad diferenciada del cuerpo, mientras que el súbdito dejaba de tener una autonomía propia para integrarse en el sistema corporativo (cuerpo del reino) en relación con el cual prevalecería el interés colectivo sobre el propio.

San Gregorio, San Isidoro, Santo Tomás, San Valeriano, y como ejemplo real aprovecha desde los personajes antiguos como Alejandro el Magno, Trajano, Octaviano, Bruto, Pompeyo, los duques extranjeros como de Milán, Borgoña y Lucenburc hasta las relaciones más cercanas del príncipe Fernando como Alfonso de Aragón (su tío) y Juan II de Aragón (su padre)²³⁵. La variedad de ejemplos que saca Valera es muy amplia tanto temporal como espacial, lo cual nos corrobora su rico conocimiento o incluso afición a la historia como autor de varias crónicas.

Dentro de las virtudes que el rey debe disponer, a las que Valera concede una especial importancia son la liberalidad y la justicia. Citando algunos episodios de los reyes y emperadores famosos de historia, narra con cuánta tolerancia y liberalidad ellos se portaban con sus súbditos o los paganos tras conquistarlos. Y concluye que “conviene mucho al rey la liberalidad o franquesa, que dise Boecio que la liberalidad fase los príncipes amados”²³⁶. Quiere decir que la conducta liberal y generosa con sus súbditos hace surgir amor y respeto en ellos, lo cual conducirá la corona a la seguridad duradera.

Respecto a la justicia, la considera como una virtud directamente unida a la razón de ser del monarca, pues la justicia es la virtud principal del rey porque es la que mantiene la seguridad pública del Estado, por lo cual asegura la estabilidad del gobierno. Valera repite su trascendencia siguiendo la metodología que ha usado antes: apoyarse en los autores de autoridad, en este caso, Aristóteles, San Isidoro, *las Partidas*, Bártulo y Santo Tomás, y exponer los ejemplos históricos como Trajano, Termides, Alfonso VIII y Don Sancho. Dice: “Conviene al rey ser justo, clemente, verdadero e misericordioso. [...] La misericordia e la verdad guardan al rey; e la justicia e la clemencia, afirman su silla (cap. II)”²³⁷. Y en otro lugar escribe:

Y en el capítulo Regun officium, vicessima tertia, quistione quinta, dise que el propio oficio de los reyes es faser derecho juizio e justicia²³⁸ e librar los opresos de las manos de los malos e las biudas e huérfanos e peregrinos, que más fácilmente son apremiados de los poderosos; [...] Y el Philósopho en el quinto de las *Éticas* dise que la justicia es entera virtud, y el contrario della

²³⁵ *Doctrinal*, 178-179.

²³⁶ *Ibidem*, 178.

²³⁷ *Ibidem*, 175.

²³⁸ *Ibidem*, 187. Sería un artículo de algún decreto. Encontramos en la siguiente nota de Penna al pie de la página: *Decreti pars II, Causa XXIII, quesito V, cap. 23* (ed. Lipsiae 1879, col. 937).

es acabado mal, e por eso no puede luengamente durar el reino donde fallasce justicia (cap. III)²³⁹,

Al mismo tiempo que aprecia tanto la justicia, Valera da la alarma por ser demasiado riguroso al ejercer la justicia. Dice:

E como Dios, por su clemencia, en este mundo sostiene los buenos e los malos, los files e los infieles, a vezes blandamente castigando, a vezes tolerando nuestros errores, a vezes aspramente corrigiendo, así los reyes que tenéis su lugar en la tierra, devéis corregir e castigar los ecesos, acatando la qualitat de los delitos e de las personas delinquentes y el tiempo e lugar (cap. III)²⁴⁰.

Parece contradictorio exigir ser riguroso en justicia al mismo tiempo que ser clemente y misericordioso, y también difícil mantener un buen balance. Valera mismo reconoce lo difícil que es esgrimir las dos (severidad y liberalidad) en el momento de ejercer la justicia en conformidad con la situación, de hecho, su fuerte preocupación le hace volver a tratar el tema una vez más al final del tratado²⁴¹. Lo que Valera propone como criterio fundamental en el que el rey debe basarse siempre para ser “justo” es respetar las leyes:

Ca los reyes deven guardar las leyes, como parece por la desena ley del título primero de la *primera Partida*, donde dise que el rey deve guardar sus leyes como su honrra e su fechora y el pueblo como a su vida e su guarda, ca el rey que sus leyes no guarda, tirano e no rey se deve llamar (cap. IV)²⁴².

Incluso el rey, el hombre más poderoso de la tierra, no debe comportarse fuera de las leyes. Si el rey ejecuta la clemencia pasando por encima de la ley o la aprovecha como le convenga, ya no es rey sino que es un tirano, que se sitúa en el polo opuesto del rey perfecto. Para Valera, la diferencia fundamental entre el rey y el tirano depende de observar las leyes o no.

Del discurso de Valera sobre las virtudes, algunos puntos nos llaman la atención. Uno es que las virtudes que está tratando Valera son esencialmente las de cualidades relacionadas con la formación de la personalidad o, dicho de otro modo, con la

²³⁹ *Ibidem*, 187-188.

²⁴⁰ *Ibidem*, 187.

²⁴¹ *Ibidem*, 195-196. Allí argumento de Valera se apoya en San Agustín, Séneca y Cicerón.

²⁴² *Ibidem*, 189.

perfección en cuanto ser humano. Además de la justicia y la liberalidad, las otras virtudes a las cuales Valera da especial importancia, son las virtudes morales que no sólo un rey debe disponer sino cualquier ser humano. En cambio, parece que no le interesa hablar de algunas virtudes de carácter político que convendrían especialmente al hombre que lleva el cargo de reinar. También encontramos curioso el menor interés que tiene Valera por las virtudes religiosas para ser una obra del siglo XV. En fin, podemos concluir que lo que le interesa al autor o lo que él considera necesario para un rey son las virtudes universales que debe disponer un hombre cualquiera, no algunas virtudes especiales que valen limitadamente a las personas de este cargo.

Otro punto interesante es que Valera trata las virtudes morales desde el punto de vista de la vida práctica. Se centra en la cuestión de qué virtud un rey debe tener y cómo llevarla a cabo en sus actos y conductas con las que trata a sus súbditos y pueblo. Quiere decir que lo que está en el fondo del discurso de Valera sobre las virtudes morales es esencialmente el interés por la cuestión humana y de vida social, por la cuestión de cómo debe ser un rey en cuanto hombre en relación con la gente que le rodea. Ver la virtud moral en la vida práctica era una perspectiva importante para los humanistas del siglo XV que planteaban con mayor interés el tema del bien del hombre.

Aunque Valera da mucha importancia a las virtudes morales en la formación humana, eso no significa que menosprecie los estudios. Valera señala la necesidad del saber para ser un buen rey. Como habíamos visto en el apartado anterior, en el mundo caballeresco de la segunda mitad del siglo XV estaba sucediendo un cambio de idea sobre los estudios y actividades culturales. Valera, un hombre de clase noble, es un ejemplo que representa esa corriente, pues, defiende reiteradamente la importancia de los estudios. Además advierte que la dedicación del rey a los estudios no es sólo cuestión de él mismo sino del país entero. Dice:

[...] porque no puede derechamente bevir quien no sabe qué es derecho. E quien a sí no sabe regir, mucho menos sabrá ni podrá gobernar ni regir tan gran muchedunbre de gentes, así diferentes en costumbres e condiciones, [...] los antiguos príncipes que grandes fechos fisieron se dieron mucho a la ciencia e trabajaron de aver maestros muy sabios (cap. II)²⁴³.

²⁴³ *Ibidem*, 181.

Valera explica cuán substancial es que un rey se dedique a su propia formación al mismo tiempo que se esfuerce en cultivar la ciencia y la sabiduría en todo el terreno del país, protegiendo y apoyando a los estudiosos e intelectuales. Las fuentes en las que se apoya Valera son las *Partidas*, Boecio, Aristóteles y San Isidoro. Piensa que la presencia de la ciencia (aunque Valera limita en las ciencias aprobadas por “los sacros cánones”) es útil y necesaria para que el reino mantenga su gloria. Sin sabiduría no hay desarrollo del país. Entre los personajes que enumera el autor como ejemplos que compaginaron armas y letras, encontramos Alfonso el Sabio, Julio César y Segismundo de Hungría, pero nos llama la atención un grupo de hombres que debía ser familiar al rey Fernando. Allí aparecen don Iñigo López de Mendoza, Juan II de Castilla y Alfonso de Aragón.

E aun en nuestros días los muy excelentes príncipes de gloriossa memoria, Don Johán el segundo deste nonbre en Castilla, e Don Alfonso de Aragón, tíos vuestros, no menos se dieron a la moral philosophía e lengua latina e arte oratoria e poesía e ni por eso los abtos bélicos dexaron de exercer, estrenua e vigorosamente, como a todos es notorio (cap. II)²⁴⁴.

Es digno de subrayar la referencia al Marqués de Santillana donde se ve claramente la actitud defensora de Valera sobre los estudios científicos:

E sin dubda bien es verdadera aquella sentencia del muy generoso cavallero don Iñigo Lopes de Mendoça, marqués de Santillana, de clara memoria, que dezía que la ciencia no enbota la lança en la mano del cavallero. El qual fue tan discreto y estrenuo en abtos de guerra e cavallería, quanto a todos es manifiesto, e ni por las armas el estudio dexava, ni por el estudio las armas (cap. II)²⁴⁵.

Como habíamos visto antes, el Marqués de Santillana es reconocido como uno de los impulsores más destacables del humanismo castellano a mediados del XV. Valera, quien pertenece a una generación posterior a él, lo trata como un modelo de caballero que compagina perfectamente letras con armas, lo cual constituye una nueva figura del caballero frente al ideal caballeresco tradicional de la Edad Media. Al haber visto cómo trata Valera el tema del saber, coincidimos con Nogales y Borque en que con la

²⁴⁴ *Ibidem*, 182.

²⁴⁵ *Loc. cit.*

recepción de las ideas renacentistas el saber libresco se recupera en su sentido humanista, en el marco de un diseño civil de valoración de la ciencia y la sabiduría²⁴⁶.

Ahora bien, ¿qué debe estudiar? Y ¿cómo? En este aspecto pedagógico Valera nos proporciona poco, pues no expone algún diseño teórico ni consejos didácticos. Lo único que nos puede parecer como una lección concreta es la recomendación de estudiar la historia. Recalca el significado y la utilidad de lectura de libros de historia y de crónicas por razón de que se puede aprender de ellos los buenos modelos para seguir y malos modelos para no caer en el mismo error. Dice:

E por eso conviene mucho a los reyes mandar ante sí continuamente leer las crónicas y estorias de los altos onbres pasados, así de los malos como de los buenos; porque la infamia e pena de los malos les faga retraer e apartar de semejantes fechos, e la gloria, fama e galardón de los buenos, les traiga deseo de ser semejantes e parescientes a aquellos (cap. II)²⁴⁷.

La historia forma parte de los *studia humanitatis* que profesaban los humanistas; asimismo, en la educación caballeresca de la Edad Media también se exhortaba la lectura de las historias de hazañas y las canciones de gesta de los personajes pasados, pero los humanistas reconocían la importancia de la historia por otro motivo diferente, como recordamos en el *De ingenuis moribus* de Vergerio²⁴⁸, los primeros educadores humanistas pensaban que la historia es la disciplina más eficaz para la formación humana, ya que los ejemplos vivos son mejores maestros que nos enseñan cómo crear el futuro. La recomendación por Valera de estudiar la historia es tan breve como insuficiente para poder decir que Valera tenía una consciencia idéntica con aquellos primeros humanistas italianos. Pero el hecho de que Valera es autor de varias crónicas y de que sus escritos nos demuestran su rico conocimiento en historia nos hace pensar que Valera comprendía mejor que nadie el significado de estudiar la historia y recomendaría al rey con tanto entusiasmo.

Por una parte Valera demuestra algunas características identificables como humanista, pero por otra parte, manifiesta una actitud poco positiva, por ejemplo respecto a la actividad de recreo:

²⁴⁶ NOGALES RINCÓN: *op. cit.*, 25; DIEZ BORQUE: *op. cit.*, 83-114.

²⁴⁷ *Doctrinal*, 186.

²⁴⁸ *De ingenuis moribus*, 48.

Conviene al rey no darse mucho a la caça, ni a monte, ni a juegos, ni a música, porque los príncipes que a estas cosas demasiadamente se dan, dexan de entender en aquello para que son puestos por Dios en la tierra. Ca el reinar no es beneficio sin cura: antes, es tanto cargoso que no sólo de sí ha de dar cuenta a Dios, mas de todos los súditos a él encomenda (dos) (cap. II)²⁴⁹.

Como vimos en Vergerio, el reconocer el efecto positivo de actividades recreativas era una novedad en la nueva educación que planteaban los humanistas. Estos se preocupaban no sólo por la salud de la mente sino del cuerpo también y además pensaban que uno crece y se desarrolla a través de relaciones personales. En cuanto a la música, como recordamos el *Vergel* de Sánchez de Arévalo, estaba consiguiendo un lugar importante en la corte del siglo XV, en motivo de su similitud con la política, transformándose de un mero entretenimiento de relajación a un arte que debe aprender un hombre culto y libre²⁵⁰. La opinión de Valera, que destaca los defectos más que los provechos de esas actividades, parece ir contra de la corriente de los tiempos. Sin embargo, fijémonos en las actividades que Valera hace referencia concretamente: la caza y la música, que son las que trataba Arévalo en el *Vergel*. Quizá, Valera, que conocía demasiado entusiasmo, casi envidiado, del rey Enrique por ellas, mostró una actitud negativa frente a aquellas actividades para prevenir.

3) *El concepto del tirano*

Aquel que se sitúa en el polo opuesto de un rey ideal, sería un tirano. Valera describe la figura de rey malo estigmatizado de tirano como la antítesis del concepto de rey perfecto. Para empezar planteando qué es el tirano, establece un encuadre de siete cualidades opuestas entre rey y tirano. Expone:

Según Santo Thomás escribe en el libro suso alegado e Séneca en el segundo libro De clemencia, y Egidio de Roma en el tercero de su compendio, y el Philósopho, en el tercero e quinto de las Políticas, la diferencia que ay entre el rey y el tirano, es esta: que el rey tiene las armas para defender la república, el tirano para ofenderla; el rey busca el provecho de sus súbditos, el tirano el provecho suyo; el rey ama los generossos, virtuosos, prudentes e buenos, el tirano los aborresce e desama; el rey busca la unidat e concordia de sus súbditos, el tirano la disensión e discordia; el rey conserva e abmenta las grandes cosas e antiguas, el tirano las amengua e destruye; el rey

²⁴⁹ *Doctrinal*, 186.

²⁵⁰ Cf. ARISTÓTELES: *Política*, 1339a 11-1342b 34; VEGA: (2006), 1-19.

enriquece sus súbditos, el tirano los empobresce e desgasta; el rey gobierna según las leyes, el tirano segundo su voluntad (cap. V)²⁵¹.

Es evidente que ha vuelto a mencionar las dos virtudes (justicia y liberalidad) y la obediencia a las leyes para esclarecer el concepto del tirano. A continuación de la definición teórica, Valera enumera, como ejemplos reales, los reyes conocidos por su tiranía en la historia humana: Cipión, hijo del Cipión Africano mayor; Flabio, hijo del cónsul romano Quinto Fabio; Sardanápalo, el rey de Asiria; Roboán, hijo del rey Salomón; Egica y su hijo Witiza del reino godo. Son los reyes y príncipes etiquetados de tirano por la ausencia de virtud en su personalidad y comportamiento. Y citando el episodio de Nerón, concluye que el fin del reino cuyo trono ocupa el tirano es la caída, porque el rey es el ejemplo y “a exemplo del rey todo el reino se compone”²⁵² por lo cual resulta que “en tiempo de tirano pocos virtuosos se fallan”. Y también porque el pecado que ha cometido el rey causará una repercusión más grave que el que ha cometido un ciudadano. Dice:

[...] aunque el pecado del príncipe en quantitat sea igual al de otro onbre, en qualitat es mucho mayor; porqu el pecado del príncipe da cabsa, ocasión e osadía a los súbditos de pecar. E por eso los poderosos poderosamente serán tormentados, no solamente por sus propios pecados, mas aun por los que sus súbditos, por enxemplo suyo o negligencia cometieren (cap. III)²⁵³.

El cargo de reinado es un oficio público encargado por Dios, por lo tanto el rey es un modelo al que sigue todo el pueblo. Ello implica que cuando un rey comete los pecados, sus compensaciones no se acabarán en el ámbito personal, sino que afectarán a todo el país. Así recordando la relación que hay entre el rey y el reino, Valera insiste en que un rey no se convierta en un tirano. Vemos una vez más, pues que el discurso de Valera sobre el tirano se centra en hablar de las virtudes vinculadas a las conductas de un ser humano general más que cuestionar las habilidades políticas como gobernante.

4) *La definición de las virtudes*

A pesar de que había discutido sobre la virtud cuando hablaba del ideal de rey, el autor vuelve a tratar el tema de virtud en los últimos dos capítulos (VIII y IX). Pero como dice en el título del capítulo VIII: “qué cosa es virtud, generalmente hablando”,

²⁵¹ *Doctrinal*, 188.

²⁵² *Ibidem*, 183.

²⁵³ *Ibidem*, 188.

empieza esta vez con la actitud de discutir el tema desde el punto de vista general, es decir, la naturaleza de virtud para todo el ser humano, no sólo para el rey.

Se exponen definiciones distintas de varias virtudes; algunas de unos filósofos antiguos y otras de unos padres de la Iglesia medieval²⁵⁴. Y concluye que aunque hay diversas definiciones a lo largo de la historia, un fin al que tienden todas es “a nos apartar de los vicios e pecados e a traernos al servicio de Dios e linpieza de nuestras conciencias”²⁵⁵. Y enseguida Valera expone cuatro categorías de virtudes que clasificó Egidio de Roma (virtudes cardinales, virtudes teologales, virtudes intelectuales, virtudes corporales las cuales exponemos abajo), y presenta distintas definiciones de cada virtud según Séneca, Macrobio y San Agustín.

- I. Virtudes Cardinales --- Prudencia, Templanza, Fortaleza, Justicia
- II. Virtudes Teologales --- Fe, Esperanza, Caridad
- III. Virtudes Intelectuales --- Filosofía natural, Filosofía racional, Metafísica, Matemática, Geométrica. O Sabiduría, Ciencia, Entendimiento, Prudencia, Arte
- IV. Virtudes Corporales --- Ejercicio de las fuerzas del cuerpo

De aquellos cuatro grupos de virtud, Valera se detiene en los primeros dos grupos con más intensidad que en los otros dos. Explica el porqué:

De las virtudes intelectuales, como Egidio de Roma suso alegado las quiere nonbrar, ninguna cosa entiendo tratar porque aquellas así pueden ser comunes a los malos como a los buenos, e aquí mi propósito no fue de escrevir, salvo de las virtudes que a todo príncipe, e aun a todo onbre pueden faser virtuoso e bueno²⁵⁶.

¿Cómo podemos interpretar estas palabras? ¿Se podría decir que el autor menosprecia las virtudes intelectuales en comparación con las morales? No. La frase: “pueden ser comunes a los malos como a los buenos” no insinuaría menos importancia de las virtudes intelectuales, sino más bien trataría de decir que sólo con el disponer de las virtudes intelectuales no es suficiente para que uno se haga “virtuoso y bueno”, ya

²⁵⁴ Se exponen las definiciones de Panecio, Aristóteles, San Agustín, Lactancio y San Gregorio. *Ibidem*, 190.

²⁵⁵ *Loc. cit.*

²⁵⁶ *Ibidem*, 193.

que lo importante es cómo ejercerlas: ejercerlas para algo bueno o malo, lo cual depende de la virtud moral de la que uno disponga. En conclusión, lo que intenta decir el autor es que no se puede llamar “un hombre virtuoso” a alguien que disponga de las virtudes intelectuales, si estas no están acompañadas de las virtudes morales y religiosas. Tanto la virtud moral como la intelectual eran las concepciones que causaban polémicas entre los humanistas no sólo de Italia sino también de la España del siglo XV, porque son concepciones directamente vinculadas con el tema del último fin del hombre, que era una de las cuestiones que más preocupaban a aquellos humanistas. Se supone que Valera también era consciente del significado de estos dos tipos de virtud en el tema de la perfección del hombre y habría aprovechado este tratado para exponer una respuesta de su parte.

Hemos estudiado la teoría de educación de príncipes de Valera prestando la atención a cuatro temas en cuestión: Primero, Valera aclara el problema de qué es rey; el significado de poder real, su origen, la relación con Dios, la misión como cargo divino, etc., a través de lo cual llegó a mostrar el lugar privilegiado que ocupa el rey en la tierra y su misión otorgado por la voluntad divina. Luego, intenta perfilar una imagen de rey perfecto mediante una comparación entre el concepto de rey perfecto y el tirano. Y dentro de ese perfil, el factor más importante es una serie de virtudes morales. Son ellas las que Valera insiste reiteradamente que un rey deba disponer, pero, en cambio, no se preocupa por mostrar el proceso de cómo se van formando esas cualidades virtuosas ni ofrecer un modelo de plan didáctico, ni tampoco analizar la naturaleza del hombre como sujeto de la educación. Se ve su constante preocupación por la vida real y social del rey, sobre todo sus relaciones con las personas; ¿cuál es la posición que ocupa un rey en este mundo? ¿Cómo debe comportarse un rey con los súbditos, su propio pueblo y sus enemigos? Son las cuestiones a través de cuyas respuestas Valera intenta exponer sus ideas educativas fundadas en la moral. En este sentido, es un tratado de educación inclinado a la ética. Al respecto, el comentario de Camillo quien compara a Valera con Maquiavelo nos parece acertado. Dice que ambos fueron buenos conocedores de la conducta y de las motivaciones humanas de gobernantes, pero mientras que Maquiavelo escindió la ética de la política dando así inicio a una nueva disciplina, que hoy llamamos ciencia política, Valera nunca llegó a separar la ética de la

política²⁵⁷. Ciertamente, en las palabras de la parte final del tratado, confirmamos que Valera no hace distinción entre las virtudes como ser humano y como ser un rey, que es la base de pensamiento de Valera sobre la educación de príncipes: simplemente “los reyes devés ser muy más excelentes en toda virtud”²⁵⁸. Con las siguientes frases Valera concluye el tratado:

Aquí do fin a mi simple tratado, sereníssimo Príncipe, suplicando humildemente al Espíritu Santo, de donde todos los bienes descienden, que tanto vos faga prudente e sabio y excelente en toda virtud, quanto vos fiso de muy preclaríssima e alta estripe nascer, porque estos reinos, que así luengamente han estado en tanta confusión e discordia, por vuestra mano sean reformados en pas e concordia e justicia legal, porque, a muy luengos tienpos, de gloria perpetua e loable memoria seáis mersciente²⁵⁹.

Las virtudes de las que un rey debe disponer son esencialmente iguales a las que un ser humano debe tener para su perfección. Lo único es que desde el punto de vista de la posición social, el monarca es quien ocupa un puesto que le requiere llevar a cabo todas esas virtudes en sus conductas tanto personales como oficiales más que ningún otro. Según Valera, lo primero que se necesita para ser un rey perfecto, es un esfuerzo para ser un buen hombre que vive una vida social. La conciencia social que contiene la mente de Valera le hace considerar al rey como un cargo social, uno de los oficios que hay en la sociedad humana. Por lo tanto, se atreve a decir que el rey, aunque está en este puesto por la elección divina, si no cumple las virtudes exigidas por este oficio, puede perderlo. Es obvia su fuerte preocupación por la conducta individual como miembro que forma parte de la sociedad: el comportamiento, el esfuerzo para cumplir su oficio y la responsabilidad social. En la mirada de Valera sobre el puesto soberano encontramos sus preocupaciones por esas cuestiones humanas y mundanas. Este tratamiento del individuo relacionándolo con la sociedad es una característica que marca el pensamiento humanístico de Valera. Otro punto destacable del último pasaje mencionado arriba es su mirada como cronista nacido en familia noble. Valera era consciente de que su país estaba experimentando una evolución en ese momento; tras sufrir durante largo tiempo tanta “confusión e discordia” ahora por las manos de Isabel y Fernando está

²⁵⁷ Por lo cual Camillo señala el límite de la modernidad del pensamiento de Valera como humanista. Dice que Valera permanecía “dentro de los parámetros establecidos por el pensamiento humanístico del siglo XV”. DI CAMILLO: (1996), 61.

²⁵⁸ *Doctrinal*, 188.

²⁵⁹ *Ibidem*, 196.

consiguiendo una nueva época de “pas e concordia e justicia legal”. Como historiógrafo Valera observa su época situándola en el transcurso de la historia. Asimismo, como un hombre de la clase noble, él mismo ha vivido aquellas épocas duras de confusión y conflicto, y ahora deposita una gran esperanza para el futuro en el rey Fernando. Sus palabras nos transmiten las expectativas esperanzadoras del autor para el futuro del país y demuestran su total disposición al monarca para que este haga realidad esas expectativas.

Desde el punto de vista del humanismo, podemos identificar algunas ideas de Valera sobre la educación de príncipes con las características humanísticas; su convicción en la necesidad de una educación humana, la preocupación arraigada en la filosofía moral y la perspectiva de una vida práctica basada en la consciencia social. Es importante que no se nos escape su confianza en la potencia del hombre, pues, aunque Valera no dedica sus páginas para desplegar alguna teoría antropológica, está clarísimo que todos sus argumentos se desarrollan en base de la premisa de que el hombre es capaz de desarrollarse. Valera cree en la potencia de la naturaleza humana, lo cual es el fundamento de la educación humanista.

En el aspecto lingüístico, simplemente añadimos una observación. Como hemos dicho antes, este pequeño libro está escrito en romance. Esto, no sólo por facilitar la lectura al rey al que está dedicado esta obra, sino que habría otra intención más importante del autor, como lo vemos en el prólogo:

delibré la presente obra, a la alta doctrina de vuestra real e muy excelente persona conuiniente, conponer, no abtorisada de mi flaco juisio, mas de los altos e claros ingenios de famosos abtores, así cathólicos como gentiles que de la héica, iconómica e política escribieron, porque lo por ellos en lengua latina e alto estilo en diversos volúmenes latamente tratado, en vuestra castellana lengua, en breve conpendio e llano estilo servirvos pueda. Donde, Illustríssimo Príncipe, se podrá seguir que el estudio desta breve e simple obra vos dará deseo de ver y estudiar los originales donde las materias aquí brevemente tocadas, estendidamente se tratan²⁶⁰.

El autor desea que este breve tratado sea una coyuntura que motiva al joven rey a leer los sabios clásicos originales y que le anime a abrir la puerta del mundo clásico por sí mismo. Merece valorar la alta conciencia de Valera por la lengua y su reconocimiento

²⁶⁰ *Ibidem*, 173.

del significado de tener contacto “directo” con el mundo clásico, que son la actitud fundamental del humanismo. En fin, con todo esto concluimos que existe en el pensamiento de Valera, un escritor castellano del siglo XV, unos caracteres comunes al ideal de una nueva educación que profesaban los humanistas italianos del mismo siglo.

Hemos estudiado, en previsión de investigar el tratado de Alonso Ortiz, dos obras que pertenecen al género doctrinal *tratados de educación de príncipes*, específicamente redactadas para el monarca cuyos autores son hombres de la Castilla del XV: el *Vergel de los príncipes* de Sánchez de Arévalo (1404-1470) y el *Doctrinal de príncipes* de Mosén Diego de Valera (1412-1488). El primero está dedicado al rey Enrique IV y el segundo al rey Fernando el Católico que son los monarcas de las generaciones anteriores al primogénito Juan de los Reyes Católicos, a quien Ortiz dedicó su tratado. A pesar de que se escribieron los dos bajo el mismo objetivo general, que es servir de una orientación para la formación de un rey ideal, hemos observado diferencias en varios aspectos. Aparte de algunas diferencias provenientes de las cuestiones técnicas literarias así como el *Vergel* de Arévalo se apoya en demasiadas citas de los escritores del pasado por lo cual carece de sus ideas originales, y los temas tratados son concretamente limitados (armas, caza y música), por lo cual su teoría de educación tampoco se desarrolla más allá de ese límite, etc., hemos podido detectar la diferencia que hay entre ellos en el grado de la influencia del humanismo. En Valera se encuentran varias características como humanista: anteponer la formación moral a cualquier otra cosa, preocuparse por la vida práctica y social, fijarse mucho en las relaciones entre seres humanos, y ante todo, partir de la premisa de que el hombre es capaz de hacerse bueno según su esfuerzo. A su tratado le faltan las reflexiones filosóficas, antropológicas y pedagógicas, por lo cual nos da la impresión de que como un tratado de educación no va más allá de un conjunto de consejos morales junto con muchas lecciones sacadas de los ejemplos de la historia, sin embargo, aquellas huellas del humanismo en su obra no son indudables, mucho más claras en comparación con el autor de la generación anterior. Valera mismo, hombre noble, laico y converso, encarna la difusión de la nueva corriente cultural en la Castilla de las últimas décadas del XV. En conclusión, hemos podido comprobar que la influencia del humanismo en el pensamiento educativo de la Castilla del XV está progresando claramente de una generación a la otra.

Desde el punto de vista del género *tratado de educación de príncipes*, hemos hallado que en estas dos obras, categorizadas en dicho género, se observan distintas características: en sentido estricto, el *Vergel* es un tratado no pedagógico, pues se centra defender aquellas tres actividades concretas para lo cual enumera los provechos que se puede adquirir de ellas tanto en el aspecto físico como el espiritual, enfocando más en este que aquel. De esto, se deducen los fines del autor; uno es describir una imagen del rey virtuoso para Enrique IV y orientarle al camino de esfuerzo para acercarse a esa imagen donde se ve algo del significativo educativo de este tratado, y el otro, que sería una deducción válida cuando contemos con la posibilidad de una lectura amplia en la Corte, es limpiar las imágenes ociosas y perjudiciales de aquellas actividades difundidas en la Corte y apagar las críticas relativas al vicio de Enrique. Si bien el inicio de su redacción se debe a la petición del propio rey o bien es de la intención de Arévalo mismo, el *Vergel* es un tratado de educación de príncipe poco general, al contrario, muy personalizado para Enrique IV.

Por otra parte, lo que caracteriza el *Doctrinal* de Valera sería su función política. Hablamos de la intención del autor, no del propio contenido, pues en el contenido no encontramos instrucciones relativas a la formación de competencia política y conocimiento profesional como gobernador. El *Doctrinal* plantea cuestiones como: ¿Cómo se define el poder real? ¿Cuál es la tarea de un rey? ¿Cómo se diferencia entre rey perfecto y tirano?, y mediante sus respuestas consigue demostrar que un rey es un hombre encargado por Dios de regir su comunidad terrenal con sus virtudes morales más profundas que nadie²⁶¹. Esta exposición lograría por lo menos dos cosas en diferentes terrenos: Una es, lógicamente, despertar en el rey mismo la consciencia de grave responsabilidad como regidor, justiciero y legislador nombrado por Dios. En este terreno el lector supuesto es el destinatario mismo del tratado, que es rey, lo cual sugiere una función educativa de este tratado. Y la otra es justificar la legitimidad del monarca y de su ejercicio del poder regio y mostrar la relación del rey (cabeza) con el reino y pueblo (cuerpo). En este sentido, supone como lector los súbditos y pueblo y es

²⁶¹ Esto coincide en la caracterización que hace Nogales sobre los *espejos* en términos generales. Dice: “Este conjunto de espejos tienden a presentar al monarca como principal personaje de reino en virtud de su alta moralidad y virtualidad y su condición de señor natural y representante de Dios en la tierra, al tiempo que se le exige que sea modelo moral para sus súbditos y el cumplimiento de una serie de deberes, sintetizados por Haro Cortés en ‘velar por el bienestar de sus súbditos, respetar las leyes y garantizar el cumplimiento de la justicia’”. NOGALES RINCÓN: *op. cit.*, 37.

un mensaje propagandístico que cumple una función evidentemente política. En el conjunto del *Doctrinal* se ve poco la intención del autor de proporcionar instrucciones pedagógicas, aunque sí, la de adoctrinar al rey en la moral con el objetivo político.

Una de las conclusiones a la que llegamos tras nuestro estudio de dos tratados castellanos de educación de príncipes es que, a pesar de que se denomina así como género literario en conjunto, entre las obras existe una variedad de contenido dependiendo de diversos factores como las características ideológicas de la época, la intención del autor, y del destinatario o la circunstancia en la que se produjera la obra, etc. Por consiguiente, aunque la denominación del género sugiere como objetivo de redacción proporcionar instrucciones educativas, en realidad no siempre tratan de responder las cuestiones relativas a pedagogía en el término que nosotros pensamos. Además, se puede variar el lector o lectores que supone el autor al redactar la obra. Si es un tratado del carácter pedagógico de verdad, debe estar dirigido a los preceptores, los padres y tal vez incluido el príncipe mismo. En cambio, si se trata de un tratado con el matiz político, como el *Doctrinal* de Valera, se redactará suponiendo como lector el propio rey y los hombres de su alrededor, incluso más gente general del reino. Por lo tanto, hemos de reafirmar la existencia de dificultad al clasificar de forma más apropiada cada una de las obras reunidas bajo el mismo nombre *tratados de educación de príncipes*.

3. ALONSO ORTIZ Y EL DIÁLOGO SOBRE LA EDUCACIÓN DEL PRÍNCIPE DON JUAN, HIJO DE LOS REYES CATÓLICOS

3.1. Biografía: Su vida y las obras

Hemos estudiado dos tratados de la educación de príncipes escritos en Castilla antes de la redacción del tratado de Alonso Ortiz, *Liber de educatione*. Para aproximarnos a dicho tratado empezamos por la biografía del autor, prestando la atención especial a las relaciones personales que tenía el autor, pues su vínculo con la monarquía y las personas de su alrededor es una clave para comprender el significado del tratado.

A pesar de los valiosos esfuerzos realizados por los estudiosos del campo, se sabe poco de la vida de Ortiz, especialmente de su edad infantil y de su pubertad, carecemos de datos biográficos, y los pocos que hay son confusos. En efecto, la equivocación del lugar del nacimiento y la fecha de la muerte, que José Vives anotó en las páginas del *Diccionario de historia eclesiástica de España*²⁶², fue seguida por varios investigadores²⁶³.

Los principales materiales que nos sirven como fuentes primarias acerca de la biografía de Alonso Ortiz son el cartulario de la Universidad de Salamanca, que se puede consultar en el Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549), editado por

²⁶² “Villarobledo [Albacete] mediados del siglo XV + Toledo 1530) canónigo, historiador liturgista. Doctor en Derecho y autor de varios opúsculos históricos, encargado por el cardenal Cisneros de revisar y corregir los textos de la antigua liturgia hispánica (mozárabe). Con la colaboración de algunos párrocos y sirviéndose de muchos manuscritos, principalmente de los de la parroquia de las Santas Justa y Rufina, compuso el *Missale mixtum secundum regulam b. Isidori dictum mozarabes* (To. 1500) y el *Breviarum secundum regulam beati Isidori* (To. 1502), adaptación de los antiguos libros para su tiempo y que más tarde el cardenal Lorenzana reeditó libremente y a base de manuscritos; edición reproducida en PL, 85 y 86. De gran valor, la edición de Ortiz, por haber utilizado códices hoy perdidos”. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, t. I., dirigido por ALDEA VAQUEO, Q. et. al., (Madrid: 1973), 1843-1844. Se supone que Vives confundió los datos del lugar de nacimiento y de la fecha de muerte con los de su homónimo Blas Ortiz. No obstante, Jacobo Sanz Hermida quien investigó sobre el *Tratado del fallecimiento del muy ínclito señor don Juan* de Alonso Ortiz, dice que el punto de partida de esas informaciones confusas se debe a Nicolás Antonio quien escribió sobre nuestro autor en *Bibliotheca Hispano Nova, sive hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV florere notitia*, I (Madrid: 1783), 39, citado por SANZ HERMIDA, J.: *Alonso Ortiz. Tratado del fallecimiento del muy ínclito señor don Juan* (Ávila: 2000), 15-16. Lo referimos en adelante SANZ HERMIDA: (2000).

²⁶³ Bertini, siguiendo a Vives, dice que Ortiz nació en Villarobledo, en la provincia de Albacete entre 1450 y 1460. BERTINI: (1983), 8. Asimismo, Arancón continúa el mismo error en una introducción sobre Alonso Ortiz con la que publicó tres capítulos de uno de *los Cinco Tratados* (Sevilla: 1493) de Ortiz, *Tratado consolatorio a la princesa de Portugal*: del undécimo al treceavo. MARTÍNEZ ARANCON: *op. cit.*, 243-262.

V. Beltrán de Heredia²⁶⁴, y algunas actas capitulares del Cabildo de Toledo. El archivo vaticano de Roma también conserva algunos documentos²⁶⁵. Aparte de esas fuentes, las propias obras escritas por Ortiz mismo nos servirán como pista para aproximarnos a su figura. Existen un buen número de escritos tanto impresos como manuscritos autógrafos, muchos de los cuales se conservan en la biblioteca de la Universidad de Salamanca, a la cual Ortiz mismo donó toda su biblioteca privada²⁶⁶ excepto un texto manuscrito que se conserva en la biblioteca del Cabildo de Burgo de Osma²⁶⁷. Los trataremos más tarde detenidamente.

Con todos los datos que hemos tenido hasta ahora, aún desconocemos la fecha y lugar de su nacimiento, pero, de su fallecimiento, sí conocemos que Ortiz murió en Toledo posteriormente al 13 de mayo de 1507²⁶⁸, ya que existe una copia de su testamento fechado a 13 de mayo por el que confirmó su voluntad de donación de toda su biblioteca a la Universidad de Salamanca.

Sabemos que Ortiz estudió en la Universidad de Salamanca donde obtuvo el título de doctor en Derecho canónico y civil. Con referencia a su período en esta ciudad del Río Tormes, se sabe que el año 1467 aún siendo bachiller en decretos, fue designado

²⁶⁴ BELTRÁN DE HEREDIA, V.: *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)* 3 vols. (Salamanca: 1966-1967). Hallamos los decretos concernientes a Alonso Ortiz en el vol. III (1967), 128-129 y 162-164. Lo citamos en adelante BELTRÁN DE HEREDIA: vol. III (1967).

²⁶⁵ Apoyándose en estas fuentes, Ramón González Ruiz publicó unos interesantes estudios sobre Alonso Ortiz y su hermanastro Francisco Ortiz. GONZÁLVEZ RUIZ, R.: “Francisco Ortiz”, “Alonso Ortiz” y “Alonso Ortiz y la edición Misal y Breviario” en *Piedras vivas, la Catedral de Toledo 1492: Mendoza y Cisneros. Dos legados artísticos y culturales* (Salamanca: 1992), 39-41, 41-42 y 64-67 respectivamente. Lo citamos en adelante GONZÁLVEZ RUIZ: (1992).

²⁶⁶ Existe un trabajo minucioso de J. Sanz Hermida que refiere este hecho: “Un capítulo oscuro de la historia de la Biblioteca Universitaria de Salamanca: la donación de libros de Alonso Ortiz” en BERESFORD, Andrew M. (ed.), *¿Quién hubiese tal ventura?: Medieval Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond* (Londres: 1997), 179-192. Lo referimos en adelante SANZ HERMIDA: (1997)

²⁶⁷ Se trata del famoso texto *Liber diálogorum Alfonsi Ortiz*. Esta obra se considera como una refutación contra la obra *De vita beata* de Juan de Lucena quien criticaba a Alonso Carrillo en dicha obra. Es curioso que este manuscrito no figura entre los escritos de Ortiz que conserva la Universidad de Salamanca, sino que se queda guardado en la biblioteca del Cabildo de Burgo de Osma. Es lamentable que no conozcamos mucho del contenido de este texto, ya que en dicha biblioteca su acceso es restringido lo cual supone para los investigadores grave problema. La única persona que hasta ahora ha sido favorecida, Giovanni Maria Bertini, cuyo estudio podemos consultar en BERTINI: (1961), 51-54; (1983), 23-27. El cual consultó Camillo y realizó un análisis comparativo sobre las obras de Lucena y Ortiz, tratando de comprender el pensamiento moral, sobre todo la idea de la felicidad en el mundo intelectual de Castilla a finales del siglo XV. DI CAMILLO: (1976), 250-265.

²⁶⁸ La noticia de su muerte se consigna en el claustro de la Universidad de Salamanca fechada a 28 de mayo de 1507. Lib. Cuarto de claustros, fol. 250. BELTRÁN DE HEREDIA: *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, vol. I (1966), 187. Lo citamos en adelante BELTRÁN DE HEREDIA: vol. I (1966).

párroco de Nombela²⁶⁹. La carrera eclesiástica de Ortiz, por lo menos sus primeros pasos, se supone que se desarrollaría perteneciendo al círculo de Alonso Carrillo, arzobispo de Toledo. El año 1473 cuando Ortiz optó por una canonjía en la Catedral toledana, el Cabildo hizo injusta colación a favor de Juan de Morales (18 de septiembre de 1473), lo cual le llevó a un litigio ante los tribunales de Roma para defender su derecho preferente frente a Morales²⁷⁰. Con motivo de este pleito, parece que Ortiz se asentó en Roma entre 1473 y 1478 hasta que el tribunal dio razón a Ortiz²⁷¹, por lo cual el Cabildo le concedió la canonjía toledana, “hecho que tuvo lugar entre el 28 de enero y el 2 de febrero de 1478”²⁷². Su estancia de casi cinco años en Roma, se supone que para Ortiz habría sido una oportunidad de conocer el ambiente italiano en el cual podría tener contacto con los humanistas italianos, y de conseguir una cantidad de libros que enriquecerían su biblioteca, aunque suponemos que, como dicen Camillo y Sanz Hermida, esta no sería la primera visita a Roma, ya que habría estado antes del año 1470²⁷³.

Tras la vuelta a España, Alonso Ortiz, canónigo de Toledo, doctor en ambos derechos, pasaría la mayor parte de su vida, casi treinta años, en Toledo desempeñando dicho cargo hasta su muerte que sucedió en el año 1507. Hoy en día, el difunto está enterrado frente a la puerta del sagrario de la Catedral toledana.

A pesar de la escasa existencia de datos biográficos, tanto Alonso Ortiz como sus obras siempre han sido considerados valiosos como objeto de investigación. Una de las razones, además del valor literario de obras, es porque se supone que Ortiz vivía en el

²⁶⁹ Archivo vaticano, Reg. Vat. 528, f. 24 (1467 septiembre 8, Roma), citado por GONZÁLVEZ RUIZ: (1992), 41, la cita (39). También se puede ver el mismo decreto numerado 1215 en BELTRÁN DE HEREDIA: vol. III (1967), 128: “Dispensa a Alonso Ortiz, subdiácono, párroco de Nombela en la diócesis de Toledo y bachiller en decretos, para que residiendo en la curia romana o en el estudio o al servicio del arzobispo de Toledo, durante siete años, por razón de la parroquia, o de otro cualquier beneficio no tenga que ordenarse de diácono y presbítero. –Roma 8 de septiembre 1467”.

²⁷⁰ Para los pormenores de este litigio, véase el artículo de González “Las bulas de la Catedral de Toledo y la imprenta incunable castellana” en *Toletvm* 18 (Toledo: 1986), 24-25. Lo citamos en adelante GONZÁLVEZ RUIZ: (1986).

²⁷¹ La declaración del Papa Sixto IV fechada el 3 de abril de 1479 la encontramos en BELTRÁN DE HEREDIA: vol. III (1967), 162-163: “Sixto IV declara haber sido su voluntad y mandato que no se expidiesen las letras apostólicas sobre provisión de cierto canonicato en Toledo a favor de Juan de Morales, por corresponder este canonicato a Alonso Ortiz, doctor in utroque. –Roma 3 de abril 1479”.

²⁷² GONZÁLVEZ RUIZ: (1986), 25. Su fuente de consulta es las Actas Capitulares de la Catedral de Toledo. I, fol. 99v.

²⁷³ Basándose en el decreto 1215 (1467 septiembre 8, Roma) que hemos transcrito arriba en la nota 269, Camillo observa que Ortiz fue enviado a la curia romana por el arzobispo Alonso Carrillo en el mismo año. DI CAMILLO: (1973), 251. Sanz Hermida también opina: “anteriormente a 1470 debió de pasar una larga temporada en Italia”. Véase SANZ HERMIDA: (2000), 17.

círculo de los personajes principales de la época incluidos también los Reyes, el cardenal Pedro González de Mendoza y el cardenal Jiménez de Cisneros. Ortiz, pues, vivió en el centro de la política y de la cultura del reino de Castilla en el siglo XV, así como expresan las siguientes palabras de Clemencín: “Alonso Ortiz canónigo de Toledo, orador de gran fama en su tiempo, que disputó sobre asuntos de la Inquisición con el protonotario Juan de Lucena, imprimió corregido el misal mozárabe en el año de 1500”²⁷⁴.

El significado de la vida de Ortiz en el panorama político y cultural de la época nos lo demuestran también sus escritos y los documentos conservados que nos enseñan los trabajos en que tomó parte Alonso Ortiz. El texto *Liber de educatione* que estudiamos en el presente trabajo, se pensó obviamente, como lo indica su título, con objeto de servir a la educación del primogénito de los Reyes Católicos, quien se esperaba que fuese el rey de todas las Españas, aunque no llegó a serlo por su muerte prematura que sucedió en 1497. Además, los personajes que protagonizan el diálogo son dos personajes destacados: el Cardenal y la Reina, la cual fácilmente se identifica con la reina Isabel²⁷⁵.

No sólo esta obra, sino que existen muchos más tratados y cartas que nos hacen presumir la relación cercana del autor con los Reyes: *Tratado de la herida del Rey*, dedicado a Fernando el Católico; *Tratado consolatorio a la princesa de Portugal* dedicado a Isabel, primogénita de los Reyes Católicos; *Oración a los Reyes* en latín y en romance; *Dos cartas mensajeras a los Reyes, una que embió la cibdad, la otra el Cabildo de la Yglesia de Toledo*²⁷⁶. Y otro manuscrito, *Tratado del fallecimiento del muy ínclito señor don Juan*, parece ser un motivo decisivo para pensar que Ortiz estaba al servicio de la familia real, tal como Bertini dice: “con mucha posibilidad el canónigo Ortiz presencié tan triste escena”²⁷⁷; y Aznar, por su parte, dice:

Los últimos momentos de este desdichado príncipe están contados con sobriedad y emoción [...]. Y esta descripción podemos admitirla como la

²⁷⁴ CLEMENCÍN, D.: *Elogio de la Reina Católica doña Isabel. Estudio preliminar de Cristina Segura Graiño* (Granada: 2004), 428.

²⁷⁵ Bertini llegó a suponer que Ortiz escribiera el *Liber de educatione* por consejo de la reina Isabel. BERTINI: (1983), 6.

²⁷⁶ Esos cuatro textos, junto al *Tratado contra la carta del prothonotario de Lucena*, forman una obra llamada *Los tratados de Alonso Ortiz*, impresa en Sevilla en 1493.

²⁷⁷ BERTINI: (1983), 18.

más auténtica, pues el doctor Alfonso Ortiz fue encargado de relatar puntualmente a la reina Isabel los últimos momentos de su hijo Juan²⁷⁸.

Otra faceta importante y conocida de Ortiz, que nos ayuda a revelar sus relaciones personales, es su trabajo en el campo litúrgico en Toledo. Primero fue convocado por el arzobispo Mendoza para participar en la impresión del Misal toledano²⁷⁹, y después fue encargado de nuevo por el cardenal Cisneros de editar el Misal y el Breviario mozárabes²⁸⁰, por cuyo servicio el nombre de Alonso Ortiz ha pasado a formar parte de la historia de la liturgia española.

Todo esto que hemos venido exponiendo ha sido suficiente para que los estudiosos situaran a Alonso Ortiz dentro del círculo de los Reyes, como expresa Bertini: “Ortiz gozó de mucho prestigio en la corte de los Reyes Católicos”²⁸¹, o “sus relaciones con los reyes fueron frecuentes”²⁸².

Sin embargo, el trabajo de Rolán y sus coautores que hemos mencionado antes, en el que tratan la *Consolatoria por la muerte de Don Juan de Ortiz*, ofrece otra perspectiva totalmente contraria. Según ellos, Ortiz nunca perteneció al entorno más próximo a los Reyes²⁸³, y el texto de dicha consolatoria no se puede considerar como el más auténtico, ya que no hay ni una sola prueba de que Ortiz relatase a la reina los últimos momentos de su hijo y no puede haberla porque el texto fue escrito pasado más de medio año de ocurrido el suceso²⁸⁴.

Aunque sea dudoso el hecho de que Ortiz presenciara el último trance del príncipe Juan, ello no puede negar su relación próxima con los Reyes Católicos, puesto que no

²⁷⁸ CAMÓN AZNAR, J.: “La muerte del príncipe don Juan según un manuscrito del Doctor Alfonso de Ortiz (número 567 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca)” en *Correo Erudito*, Entrega 33 (1944), 131.

²⁷⁹ Este Misal, al final, acabaría sin salir a la luz. SANZ HERMIDA: (2000), 17.

²⁸⁰ Cf. GONZÁLVIZ RUIZ: (1992), 64-67.

²⁸¹ BERTINI: (1983), 6.

²⁸² *Ibidem*, 10.

²⁸³ G. ROLÁN et. al.: *op. cit.*, cviii.

²⁸⁴ *Ibidem*, cviii-cix. Los motivos en los que se apoya la teoría del grupo de Rolán son: En primer lugar, la relación de Ortiz con Alonso Carrillo de Acuña. Dice que Ortiz arrastraba consigo un pecado original, que es haber pertenecido en su juventud al círculo de este arzobispo de Toledo. Es bien sabido que Carrillo tenía en algunos momentos una relación desfavorable casi hostil con Isabel la Católica, así como en la guerra de sucesión pasó a apoyar a su enemiga Juana, la hija de Enrique IV. Y el segundo motivo es la relación compleja con Cisneros. Dice: “sus relaciones (Ortiz y Cisneros) debieron ser tirantes”, basándose en un estudio de Gómez de Castro, según lo cual, entre los opositores más tenaces al intento de aquél de corregir las costumbres y modo de vida de los sacerdotes de su diócesis figuraban, tres canónigos, Sepúlveda, Barzana y Ortiz, por sobrenombre el Nuncio. Véase GÓMEZ DE CASTRO, A.: *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros* (Madrid: 1984), 142.

podemos ignorar la existencia de sus obras que corroboran varios contactos directos, o por lo menos bastante cercanos, entre nuestro autor y los monarcas. Por ejemplo, de los famosos *Tratados* de Alonso Ortiz impresos en Sevilla el año 1493²⁸⁵ que consisten en cinco tratados exactamente, de los cuales cuatro están dedicados a los Reyes Católicos y sus familiares. Uno de ellos se titula *Dos cartas mensajeras a los Reyes, una que embió la cibdad, la otra el Cabildo de la Yglesia de Toledo* y son dos epístolas dirigidas a los Reyes que editó Alonso Ortiz siendo dos diferentes los remitentes²⁸⁶: una en nombre de la ciudad de Toledo y otra en el de la Iglesia de la misma ciudad, con el mismo objetivo de demostrar una respetuosa protesta a los monarcas quienes decidieron, tras la conquista de Granada, modificar el título real anteponiendo el nombre de esta ciudad recién ganada al de Toledo, la ciudad “antigua en nobleza y cathólica en religión”²⁸⁷. La salutación que expone Ortiz en ambas cartas; “Muy altos y muy poderosos príncipes Rey y Reina nuestros señores”, como señala Copenhagen, parece ser de una formula corriente entre los escritores considerados allegados a los Reyes como Fernando del Pulgar y Mosén Diego de Valera²⁸⁸.

Por otra parte, el hecho de que Ortiz editó estas cartas de protesta dirigidas a los Reyes directamente pero de manera muy respetuosa y sincera, en nombre de la ciudad y

²⁸⁵ Aunque lo hemos mencionado en la nota 276, aquí copiamos los títulos de esos cinco tratados según el orden que describe Escudero y Perosso en *Tipografía hispalense*: Portada en una hoja: Los tratados del doctor alonso ortiz. Tratado de la herida del rey. Tratado consolatorio ala princesa de portugal. Item una oracion a los reyes en latin y en romance. Item dos cartas mēsageras alos reyes. Vna que embio la cibdad la otra el cabildo de la iglesia de toledo. Tratado contra la carta del prothonotario de Lucena. [...] Acaban se los trataos. De la herida del Rey. Consolatorio ala princesa de portugal. Y el tratado de Lucena fechos y copilados por el egregio y famoso doctor Alfonso ortiz canonigo de la sāta yglesia de Toledo a loor y gloria d’la santissima Trinidad y de la virgen sancta Maria y de toda la Corte celestial. Fue imprimido enla muy noble y muy leal cibdad de Seuilla por tres Alemanes cōpañeros. En el año del señor. M. cccxciiij”. ESCUDERO Y PEROSSO, F.: *Tipografía hispalense:anales bibliográficos de la ciudad de Sevilla* (Madrid: 1894), 85. Francisco Méndez también, en su *Tipografía española* hace referencia a los *Tratados*: “La que sí, no omitiré del todo, en medio de la brevedad que me ejecuta, será la siguiente, por su rareza. Este es un libro en folio de cien hojas numeradas a la romana: su Autor el Dr. Alonso Ortiz, canónigo de Toledo, hombre muy docto. Didicale á los Reyes Católicos, con grandes elogios de su Gobierno, conquistas, y celo de justicia y religión. La portada anuncia algo de los que contiene el libro, aunque no todo”. MÉNDEZ, F.: *Tipografía española o Historia de la introducción, propagación y progresos del arte de la imprenta en España* (Valencia: 2002), 393.

²⁸⁶ Carol A. Copenhagen hizo un exhaustivo análisis retórico comparando esas dos cartas y reproduciendo sus textos que proceden del ejemplo de los *Tratados* de la British Library (IB52332), fols. 48v-50v. COPENHAGEN, C. A.: “Las cartas mensajeras de Alfonso Ortiz: Ejemplo epistolar de la Edad Media” en *El Crotalón* (1984), 467-483.

²⁸⁷ COPENHAGEN: *Ibidem*, 473.

²⁸⁸ Copenhagen cita como ejemplo la salutación de Pulgar dedicada a la reina Isabel: “Muy alta y poderosa reina y señora”, y la de Valera a los reyes: “Muy altos e muy excelentes Príncipes, serenísimos Rey y Reyna, nuestros señores”. Sus fuentes son PULGAR, H. del: *Letras. Glosa a las coplas de Mingo Revulgo* en DOMINGUEZ BORDONA, J. (ed.), *Clásicos Castellanos*, 99, Espasa-Carpe, Madrid, 1958, p. 53 y *Epístolas de Mosén Diego de Valera* en PENNA (ed.), *op. cit.*, 23, respectivamente.

la Iglesia toledana poco después de que los Reyes plantearon la modificación del título real de ciudades, nos hace saber que Ortiz estaba en un puesto político de cierto nivel en el que podía estar al corriente de las situaciones políticas a tiempo real y de las decisiones que tomaban los monarcas.

Otra obra que nos insinúa los lazos directos entre Ortiz y la reina Isabel es la traducción del *Árbol de la vida crucificada de Jesús de Ubertino de Casale*, realizada por Alonso Ortiz a cargo de la Reina. En su primer prólogo vemos las palabras de propio Ortiz que dice: “[...] mandándome a mí, el doctor Alfonso Ortiz, canónigo de Toledo, su servicio y capellán, que lo trasladase en la lengua nuestra materna”. Y en el segundo prólogo repite: “Mandóme Vuestra Magestad, muy Ínclita Reyna, trasladar en nuestra lengua materna [...]”²⁸⁹.

Y otro escrito perteneciente a dichos *Tratados*, titulado *Oración a los Reyes en latín y en romance*, que es un material interesante por ser uno de “los raros ejemplos del caso de la auto-traducción”²⁹⁰, forma un discurso gratulatorio y encomiástico hacia los monarcas en conmemoración de la victoria en Granada. Respecto al motivo de su edición, Bertini enfatiza las relaciones frecuentes de Ortiz con los Reyes, y dice: “cuando al pasar los reyes por Barcelona, a raíz de la conquista de Granada, debiéndose escoger alguien que les dirigiera la palabra en nombre del cabildo de Toledo, se eligió a Alonso Ortiz”²⁹¹. T. Fanego, por su parte, también considera que su discurso “habría sido pronunciado, según parece, ante los propios monarcas, cuando, tras la conquista de Granada, llegaron a Barcelona”²⁹².

En fin, como hemos expuesto, las obras de Alonso Ortiz atestiguan el lugar que ocupaba Ortiz en el entorno próximo a los Reyes Católicos. El canónigo toledano escribió algunas obras a instancia de la misma Reina y desempeñaba su papel en el escenario político de la época. Además, las relaciones con el cardenal Cisneros, especialmente alrededor de 1500, durante los años que Ortiz trabajó en la edición del Misal elaborado por Cisneros, no nos parecen tan críticas como las expresa el grupo de G. Rolán con la palabra “tirantes”. Al contrario, el comentario de González que

²⁸⁹ Citado en SANZ HERMIDA: (2000), 21, cita (27).

²⁹⁰ T. Fanego Pérez publicó un estudio que emprende este caso misterioso de la auto-traducción a través de la comparación de sus textos escritos en dos lenguas diferentes. FANEGO PÉREZ, T.: “Alfonso Ortiz traductor de Alfonso Ortiz: Un discurso dirigido a los Reyes Católicos” en *La Universitat de València i l’Humanisme: Studia Humanitatis i renovació cultural a Europa i al Nou Món* (Valencia: 2003), 424.

²⁹¹ BERTINI: (1983), 10.

²⁹² FANEGO PÉREZ: *op. cit.*, 424.

investigó la edición del *Missale mixtum* realizada por Ortiz, nos transmite la estimación y confianza por parte del cardenal en la habilidad de su colaborador Ortiz. Dice: “el Cardenal le dejó libertad para corregir los textos y ordenar, recomponer o restaurar, parcial o totalmente la impresión”²⁹³.

En consecuencia, bien que Ortiz no presenciara el momento de la muerte del príncipe y que la Consolatoria de su muerte no sea relato de tiempo real sino una obra de ficción editada posteriormente, no podemos menospreciar las pruebas que corroboran su posición cercana a los Reyes Católicos. Más bien, sería natural pensar que el pecado de haber pertenecido en su juventud al bando de Alonso Carrillo, quien ya había muerto en 1482, habría sido perdonado ante su servicio fiel y valioso a los monarcas.

Entre las obras que realizó Ortiz a lo largo de su vida, es distinguida la donación de su librería privada a la Universidad de Salamanca. Como ya hemos mencionado antes, la donación fue por su propia voluntad expresada en el testamento y los libros fueron trasladados a la Universidad de Salamanca desde Toledo donde residía el donante. Sin embargo, respecto a los detalles como la fecha de traslado y la cantidad de los libros, las informaciones están enmarañadas, como dice Sanz Hermida en el trabajo²⁹⁴ que dedica a este tema, el estudio en torno a esta donación ha carecido de un criterio unificador. Es cierto que los estudiosos desde el siglo XIX han venido mostrando diferentes datos. Por ejemplo, en 1855 Vicente de la Fuente y Juan de Urbina publicaron un catálogo en el que se lee: Dr. Alfonso Ortiz, el escritor notable de tiempo de los Reyes Católicos “cedió a esta Biblioteca los 600 volúmenes que poseía en 1497”²⁹⁵. Poco después, Vidal Díaz en 1869 señaló: “en 10 de febrero de 1497, el Doctor Alfonso Ortiz, Canónigo de Toledo, regaló a la Universidad seiscientos volúmenes y ocho manuscritos de que se componía su librería”²⁹⁶. Luego, en 1950, el entonces director de la Biblioteca, Riesco Bravo escribió que en “1509 y hacia mediados de marzo”, Dr. Alfonso Ortiz “hijo ilustre y benemérito de esta Escuela Salmantina, a la que legó toda su librería, que era selecta y riquísima”²⁹⁷. A

²⁹³ GONZÁLVEZ RUIZ: (1992), 66.

²⁹⁴ SANZ HERMIDA: (1997), 179-192.

²⁹⁵ FUENTE, V. y URBINA, J.: *Catálogo de los libros manuscritos que se conservan en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, formato y publicado por orden del señor Rector de la misma* (Salamanca: 1855), 5.

²⁹⁶ VIDAL DÍAZ, A.: *Memoria histórica de la Universidad de Salamanca* (Salamanca: 1869), 54-55.

²⁹⁷ RIESCO BRAVO, F.: *Breve reseña histórica de la Biblioteca Universitaria de Salamanca* (Salamanca: 1950), 9.

continuación, dice que los libros que trajo Pedro de Padilla, quien fue encargado de ir a Toledo para traerlos, “eran nada menos que 30 líos de libros, pesaban 130 arrobas y libra y media. En una remesa trajo 200 de Teología, 157 de Arte y 102 de Cánones. Total: 459. De otra remesa, trajo 513”²⁹⁸. Por otra parte, Beaujouan, en quien se apoya Beltrán de Heredia, contabiliza, en 1962, 998 volúmenes donados de dos veces, 312 en mayo de 1505 y 686 en marzo de 1508, antes y después de la muerte de Alonso Ortiz²⁹⁹.

Sabemos que el tema de esta donación siempre ha llamado la atención de investigadores desde diversas perspectivas no sólo histórica sino también bibliográfica, filológica e historiográfica. En especial, los estudiosos de la historia de dicha universidad han venido aportando unos datos significativos, ya que este legado fue un acontecimiento tan significativo para la Biblioteca y la historia de la Universidad que motivó la construcción de una nueva librería en dicho lugar para custodiar esos libros donados³⁰⁰.

Las fuentes principales que pueden servirnos para aclarar la polémica en torno a la donación serían los Libros de Claustros de la Universidad de Salamanca, y otros documentos sueltos como el acta notarial de la donación de Alonso Ortiz. Para nuestro propósito, que es reconstruir la realidad de cómo llevó a cabo la donación, lo que vamos a hacer es volver a analizar con cuidado esas fuentes documentales que debieron consultar aquellos estudiosos también y ordenarlas desde la perspectiva de nuestro interés.

²⁹⁸ *Loc. cit.*

²⁹⁹ BEAUJOUAN, G.: *Manuscrits scientifiques medievales de l'Université de Salamanque et de ses `colegios mayores´* (Bordeaux: 1962), 6, n23.

³⁰⁰ Beltrán de Heredia, apoyándose en el libro de claustros, advierte que la donación de un considerable número de libros de Ortiz se hizo motivo de la construcción de la biblioteca de la Universidad salmantina: “En mayo de 1505 se firmó la escritura de donación y se esperaba que pronto llegarían sus libros a Salamanca. Había por tanto que pensar en otro local para biblioteca. [...] y a 28 de enero los señores del claustro, `por algunas cosas que les movieron mandaron que se derrueque el suelo (esto es, el piso) de la librería para que todo sea capilla desde el suelo hasta arriba, e que la librería se haga en otro lugar.” BELTRAN DE HEREDIA: *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, vol. II (Salamanca: 1970), 213. Lo citamos en adelante BELTRAN DE HEREDIA: (1970). Cf. Libro cuarto de Claustros, fol. 173. A continuación, “Por marzo de 1508 llegaron los libros del doctor Ortiz. Venían envueltos en 32 fardos, que en total pesaron 130 arrobas. El claustro, al ver acrecentado su caudal de libros, urgió la erección de un nuevo edificio para biblioteca. A 3 de marzo de 1508 `acordaron en que se faga librería, e luego e no se dilate, e se nombren personas que vean adónde e cómo se debe faser”. *Ibidem*, 214. Cf. Libro quinto de claustros, fol. 13. Riesco Bravo también hace referencia al respecto: [...] “un suceso inesperado debió de contribuir no poco a acelerar la construcción de la nueva librería. Fue éste, la muerte del canónigo de Toledo, Dr. Alonso Ortiz, hijo ilustre y benemérito de esta Escuela Salmantina, a la que legó toda su librería, que era selecta y riquísima”. RIESCO BRAVO: *op. cit.*, 9.

En primer lugar, observamos el acta notarial de la donación de Ortiz³⁰¹. Este documento tiene como objetivo dejar por escrito la voluntad de Ortiz de regalar sus libros a la Universidad salmantina confirmada en “la jurisdicción décimocuarta” que tuvo lugar en Toledo “el día primero del mes de febrero”, en el año del nacimiento del Señor “milesimo quadrigentésimo nonagésimo séptimo”³⁰². Del contenido del acta, podemos destacar los siguientes puntos. Las partes subrayadas son las frases que hemos extraído del texto literalmente por su importancia.

- Alonso Ortiz propuso por la voluntad libre que da y concede irrevocablemente sus libros y biblioteca a la Universidad de Salamanca.
- La cantidad de esos libros puede llegar al número de seiscientos o aproximadamente.
- Ortiz declaró que a los predichos libros y al número de ellos añadirá y no disminuirá ni detraerá de ellos parte alguna sino para transformarlos, corregirlos y adaptarlos, lo que promete hacer mientras le quedare vida.
- Ortiz prometió no revocar jamás esta donación hecha liberalmente.
- Don Alfonso Manrique, profesor salmantino y canciller de la misma alma universidad aceptó esta oferta de donación.

En resumen, la fecha 1 de febrero de 1497 es el día que se confirmó por escrito que la donación a la biblioteca universitaria se decidió por el libre albedrío de Alonso Ortiz y se aceptó por Alfonso Manrique en nombre de la Universidad, y la cantidad de los libros, por el momento, cuenta unos 600. Es importante darnos cuenta de que insinuaba la posibilidad de aumentar el número de los libros, y por otro lado, no está definida la fecha de cuándo mandar o hacer recoger a la escuela salmantina esos libros. El contenido que hemos observado de este documento notarial, lo corrobora el folio 137r del Ms. 23 de la biblioteca de la Universidad de Salamanca, un manuscrito que

³⁰¹ Le debemos al doctor Sanz Hermida la traducción castellana de este documento. Se puede consultar la versión original de latín (una copia facsímil) y la de castellano entera en SANZ HERMIDA: (1997), 190-192.

³⁰² *Ibidem*, 191.

estaba olvidado hasta que lo sacó a la luz Sanz Hermida con la ayuda del director del Archivo Universitario, Severiano Hernández³⁰³.

Por otra parte, los cuarto y quinto Libros de Claustros nos facilitan el proceso de la realización de su donación. El hecho es que no encontramos ninguna referencia a esta donación en esos libros hasta el día 20 de junio de 1504, momento en el que han pasado siete años de la redacción del acta notarial. Ahora vamos a ver la anotación del Libro referente en orden cronológico, apoyándonos en los datos expuestos por Marcos Rodríguez, autor del trabajo relevante sobre la historia de la biblioteca universitaria salmantina³⁰⁴.

El día 20 de junio de 1504, por la primera vez habla de la donación como hemos dicho. En el Libro cuarto se lee que se manda al maestro Carmona que vaya a Toledo a negociar con el canónigo Ortiz sobre los libros que quiere dar al Estudio³⁰⁵, de lo cual podemos inferir que los libros aún no habían llegado a la Universidad en ese momento.

El 8 de abril de 1505, parece que acaban de llegar los libros, ya que en el claustro se dice: “que vean los libros que trajo el maestro Carmona de Toledo, que eran del maestro Ortiz, y que sepan qué libros son y de qué Facultad”³⁰⁶.

El 7 de mayo del mismo año, parece que han cumplido lo que ordenaba el claustro anterior. Ahora informa que Carmona trajo 312 volúmenes de libros “e porque el señor Ortiz tiene fecha donación a esta Universidad de toda su librería, que son 600 cuerpos de libros sobre los dichos 312”³⁰⁷.

El 14 de abril de 1508, fecha en la cual Alonso Ortiz ya debía haber fallecido³⁰⁸, se habría llevado a cabo otro envío de libros. En el Claustro se lee que vino Padilla con los libros que el doctor Ortiz mandó a la Universidad, y mostró la memoria de los libros

³⁰³ *Ibidem*, 184. Hermida transcribe el texto de este manuscrito: “Donación de los libros del Doctor Ortiz, nº 7: Yten una donación de seiscientos cuerpos de libros de diversas facultades que hizo a la Universidad Alonso Ortiz, doctor *in utroque iure* y canónigo de Toledo. Está scripta en pergamino y aceptada en nombre de la Universidad por don Alonso Manrique [...]. Su fecha, en Salamanca ante Juan Ruiz de Ocaña, notario público, a primero de hebrero de 1497 años. Margen Año 1497”.

³⁰⁴ MARCOS RODRÍGUEZ, F: *Los manuscritos pretridentinos hispanos de ciencias sagradas en la Biblioteca Universitaria de Salamanca* (Salamanca: 1971), 271-273. Lo citamos en adelante MARCOS RODRÍGUEZ: (1971).

³⁰⁵ Lib. 4, fol. 18v. La localización del texto en cada Libro la debemos a MARCOS RODRÍGUEZ: (1971).

³⁰⁶ Lib. 4, fol. 120v.

³⁰⁷ Lib. 4, fol. 130v.

³⁰⁸ En Lib. 4, fol. 250 se comunica el fallecimiento de Alonso Ortiz.

que trajo y el testamento del doctor Ortiz³⁰⁹. Se recibieron 32 líos de libros, que pesaron 130 arrobas y media. Según la nota de M. Rodríguez, es lo siguiente:

De Teología -----	200 cuerpos	
De Artes -----	157 cuerpos	
De Cánones -----	102 cuerpos	En total 459 cuerpos

Según la descripción de M. Rodríguez, “van en un cuerpo ciertos libros, e en otros van ciertos cuerpos para cumplir una obra o un libro, en otro van cada cuerpo un libro; en Teología 183, en Artes 197, en Cánones 133; por todas 513 obras”. También dice:

Item en nueve evoltorios 163 obras de una cosa todas, las cuales fiso el rvdo. Señor doctor Alfonso Ortiz, e mandó imprimir a su costa. Item 34 libros viejos en papel [...]. Item de pergamino 34, todos viejos, que se fallaron en su librería. Item un envoltorio de ciertas cosas que el doctor que santa gloria aya tenía su mano.

Según esas fuentes que hemos venido manejando, lo que podemos decir es que la fecha 1 de febrero de 1497 es nada más que el día que se confirmó la voluntad de donación en la jurisdicción, por lo cual no sería adecuado el uso de expresiones como “Ortiz cedió a esta Biblioteca” o “regaló a la Universidad” en esta fecha por ser causa de confusión acerca de la fecha de ejecución de la donación. Si insistimos en este punto, es porque varios estudiosos han publicado diferentes fechas de la donación. Puede parecer curioso que hubiera un periodo de 7 años sin noticia al respecto desde que se confirmó la voluntad del donante en el acta notarial (1 de febrero de 1497) hasta que apareciera la primera referencia en el Libro de Claustros (20 de junio de 1504). Tal vez, tendría que ver con el estado de la salud del donante. Respecto al número y al traslado de los libros, podemos decir que el número de los mismos debió ser por lo menos de 600 volúmenes y llegaron a la Universidad divididos en dos o más veces, una de las cuales se ejecutó, casi estamos seguros, en abril de 1505 antes de la muerte de Alonso Ortiz, y otra llegada en abril de 1508 tras su muerte, pero luego respecto a la tercera llegada nos queda la duda por no disponer de un dato decisivo.

³⁰⁹ Lib. 5, fol. 59.

Si la donación contabilizaba alrededor de 600 volúmenes, el resto que conserva hoy en día esta universidad antigua parece escaso. Podríamos considerar la presente situación lamentable como una debida consecuencia del tratamiento que recibían esos libros durante los siglos dentro de la Universidad. Incluso, nada más llegar, los libros tenían que aguantar sin entrar a formar parte de la biblioteca permaneciendo en manos del bedel durante unos 20 años³¹⁰. Luego, siendo el mismo siglo de la ejecución de la donación, ya no fue respetado por la Universidad el deseo del donante de impedir la enajenación y cambio de los libros³¹¹. A lo largo de la historia de la Universidad salmantina, “el desgaste de los volúmenes, su pérdida, su venta e incluso su robo debieron estar a la orden del día”, así como concluye S. Hermida al respecto³¹².

En todo caso, no hay menor duda de que el legado de Alonso Ortiz habría sido una gran aportación para la escuela salmantina, puesto que es demasiado conocida la pobreza de su biblioteca construida hacía menos de un siglo³¹³. Resaltan Beltrán de Heredia y otros más investigadores³¹⁴ esa importante cantidad de libros, subrayando su conexión con la decisión de construir un nuevo edificio tomada por el claustro, un hecho que ya hemos mencionado anteriormente. No sólo el número de los libros sino

³¹⁰ Según la investigación de Marcos Rodríguez, los libros habrían permanecido en la casa del bedel durante unos 20 años debido a la demora de obra de construcción de la nueva librería y otras razones más desconocidas. MARCOS RODRÍGUEZ, F.: “La biblioteca universitaria de Salamanca” en FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. (ed.), *La Universidad de Salamanca II: Atmósfera intelectual y perspectivas de investigación* (Salamanca: 1990), 280-281.

³¹¹ En el acta notarial que hemos observado, está claramente expresado el deseo de Alonso Ortiz como condición de la donación: “de forma que nunca pueda enajenarlos ni trocarlos sino que queden fijos perpetuamente.” SANZ HERMIDA: (1997), 191, Apéndice 2b. A pesar de ello, vemos en el claustro de 27 de enero de 1532 que mandan que el bedel saque “los libros que tiene del doctor Ortiz” y “los entregue al maestro Domingo e que los venda desencuadernados.” Véase MARCOS RODRÍGUEZ: (1971), 273. Cf. Lib. 11, fol. 51v.

³¹² SANZ HERMIDA: (1997), 185. En el siglo XVI, después de la difusión de la imprenta el libro aún era un objeto precioso. Por ejemplo, el testamento del doctor Gonzalo García de Santa María que murió en 1521 en Zaragoza sería un ilustrativo que muestra con cuánto valor circulaban los libros en dicha época. La mayor parte del documento habla de sus libros: “lexo a mi mujer todo lo que se fallara dentro de mi studio, assi de libros que esten en las tablas y fastigores, como en el suelo y dentro de caxas y caxones; assi de pergamino como de paper, y assi scriptos de mano, como de emprenta, [...] creo valen hoi, aun con la Empreñta, más de cinco mil sueldos, y valian más de mil florines de oro antes de la Empreñta [...]” SERRANO Y SANZ, M.: “Testamento del doctor micer Gonçalo de Sancta Maria, ciudadano de Çaragoça”, *Boletín de la Real Academia Española*, I (1914), 32.

³¹³ La Biblioteca de la Universidad de Salamanca funcionaba regularmente desde 1467. BELTRAN DE HEREDIA: (1970), núms. 121 y 134, páginas 53 y 59-60. Vemos en dicha acta notarial de la donación que Ortiz mismo era muy consciente de la pobreza de la biblioteca del momento. Dice: “que [...] el uso de esos libros redunde en lo futuro para provecho y fruto de los estudiantes pobres, considerando además que la biblioteca está al presente muy carente de libros”. SANZ HERMIDA: (1997) 191, Apéndice 2b.

³¹⁴ BELTRAN DE HEREDIA: vol. I (1966), 187; ALCALA y SANZ HERMIDA: *op. cit.*, 58; GIL FERNÁNDEZ, L.: *Panorama social del humanismo español: 1500-1800* (Madrid: 1981), 709. Lo citamos en adelante GIL FERNÁNDEZ: (1981).

que su contenido también debió contribuir al enriquecimiento de la estantería de la Universidad. Aunque en el presente trabajo nos hemos limitado a perseguir cómo aconteció y procedió la donación, aprovechando todos los datos disponibles a nuestro alcance, debe ser un trabajo muy significativo e interesante desde diversas perspectivas averiguar el inventario de los libros coleccionados por Ortiz³¹⁵, un polígrafo, bibliófilo y filólogo humanista del siglo XV³¹⁶.

3.2. El Diálogo

Entre aquellos libros que se conservan a día de hoy en la biblioteca de la Universidad de Salamanca, figura el texto de nuestro interés, manuscrito autógrafo titulado *Liber de educatione Iohannis serenissimi principis et primogeniti regum potentissimorum Castellae Aragoni et Siciliae, Fernandi et Helisabet inclyta prosapia coniugum clarissimorum*. Está catalogado actualmente con la signatura Ms. 368³¹⁷ y encuadernado junto con otros dos manuscritos del mismo autor: uno es una breve carta escrita en una cara del folio 60v con el título *Epistola prohemialis pro opere precedentii*, y el otro es el famoso texto escrito en latín, *Consolatoria super obitu inclyti principis Hipaniarum Iohannis*³¹⁸. El texto *Liber de educatione* tiene una extensión de 30 hojas, escritas en dos caras del papel que mide 222 por 310 mm. Está dividido en una serie de capítulos que se agrupan en seis cuadernos. A la izquierda de la columna principal, hay

³¹⁵ Se sabe que hubo una buena sección de obras clásicas y sus traducciones. Por ejemplo, se sabe la posesión de un manuscrito de Plinio cuyo valor ha sido resaltado por Gil Fernández mediante un caso de la deliberación discutida en el claustro el día 13 de julio de 1527, causado por la solicitud de préstamo que hizo Hernán Núñez. GIL FERNÁNDEZ: (1981), 678.

³¹⁶ S. Hermida considera a Ortiz figura que “forma parte de un incipiente humanismo” y “un polígrafo bibliófilo en el sentido estricto de la palabra, pues no podremos entender de otra manera la masiva adquisición de libros, muchos de ellos de indudable valor filológico”. SANZ HERMIDA: (1997), 185.

³¹⁷ En el siglo pasado fueron encuadernados tal y como están ahora. Hasta entonces, los manuscritos estaban sueltos en el Archivo de la Universidad. Se puede comprobar la existencia del texto de nuestro interés entre otros manuscritos de Ortiz en la “Memoria de algunos escritos originales del Doctor Alonso Ortiz”, dentro del actual Ms. 23 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, *Inventario de los documentos del archivo universitario de Salamanca hecho por comisión del Claustro de 19 de enero de 1604 al doctor Bartolomé Cornejo de Pedrosa*, fol. 134. Ahí encontramos entre 10 obras de Ortiz “un libro en diálogo latino de educatione Iohannis Serenissimi Principis”. Últimamente se ha catalogado por Óscar Lilao Franca y Carmen Castrillo González en *Catalogo de los manuscritos de la Biblioteca universitaria de Salamanca, I: Manuscritos 1-1679bis* (Salamanca: 1997), 257-262.

³¹⁸ Se piensa que es la edición original de la que surge la versión castellana *Tratado del fallecimiento del muy ínclito señor don Juan* que pertenece a la misma Biblioteca universitaria. S. Hermida muestra mediante el cotejo de ambas versiones que “Ortiz compuso primero la consolatoria latina para más tarde autotraducirla al castellano”. SANZ HERMIDA: (2000), 23.

una serie de notas marginales muchas veces explicativas acerca del argumento escrito en esa página.

Del título se desprende que se escribió con el fin de servir para la educación del príncipe Juan, primogénito de los Reyes Católicos cuyo entusiasmo por la educación de sus hijos, en especial el de la reina, es un aspecto bien estudiado por historiadores. Este texto educativo de Ortiz, a pesar de ser conocida su existencia en esta biblioteca y ser reconocido su valor tanto literario como filosófico, curiosamente apenas ha sido analizado su contenido de manera exhaustiva³¹⁹. Habíamos comentado que en 1983 el investigador italiano Giovanni Maria Bertini publicó su traducción al castellano del latín original junto con sus notas introductorias. Aunque le debemos la traducción completa sin precedente en la historia de este tratado y, de hecho, nos apoyamos en ella al citar el texto, no podemos dejar de lado algunos puntos cuestionables o equivocados en su traducción. Asimismo, sus notas introductorias tampoco están muy atinadas, así como critica Ángel Alcalá, “la edición y versión nada acertadas, estudio introductorio no exento de varios abultados errores, tacha también aplicable a otras ediciones textuales del profesor italiano”³²⁰. Posteriormente, en 2007 salió a la luz un estudio interesante de M^a del Pilar Rábade Obradó en el que realizó un análisis comparativo entre el *Vergel* de Arévalo y el *Diálogo* de Ortiz³²¹. Luego, en 2012, el profesor de la Universidad de Salamanca Pablo García Castillo publicó un artículo³²², que no es un trabajo extenso pero está bien documentado, centrándose en nuestro tratado y señala su posición significativa en el humanismo salmantino. Asimismo, comenta que merece una edición y una traducción fidedignas de dicho tratado que permitan un estudio de sus fuentes, de

³¹⁹ Aunque sí encontramos algunos estudiosos que hacen breve referencia a esta obra: Jesús Gómez, en su *El diálogo renacentista* (Madrid: 2000), 38-39, lo menciona junto con otras obras dialogadas cuatrocentistas de España como el *Libro de vita beata* de Juan de Lucena, el *Diálogo e razonamiento en la muerte del marqués de Santillana* de P. Díaz de Toledo y el *Dialogi quattuor super auspicio Hispaniarum Principis emortuali die* de Diego Ramírez de Villaescusa; Martínez B. Bartolomé, al hablar de la educación de la reina Isabel la Católica para sus hijos, cita la obra de Ortiz, aunque no es de modo bien acertado. DELGADO CRIADO (coord.): *op. cit.*, t. II. (1993), 297; León Esteban y Laureano Robles también en su estudio preliminar a la edición de conocida *La educación de los hijos* de Nebrija, mencionan la obra de Ortiz como “la eclosión del humanismo pedagógico hispano.” ESTEBAN, L. y ROBLES, L. (eds.): *op. cit.*, 66.

³²⁰ ALCALÁ y SANZ HERMIDA: *op. cit.*, 58.

³²¹ RÁBADE OBRADÓ: *op. cit.*

³²² GARCÍA CASTILLO, P.: “Los nuevos tratados de educación: el *Liber de educatione* de Alonso Ortiz. El humanismo salmantino de los siglos XV-XVI” en FLÓREZ MIGUEL, C., HERNÁNDEZ MARCOS, M. y ALBARES ALBARES, R. (eds.): *La primera escuela de Salamanca (1406-1516)* (Salamanca: 2012), 35-51.

su posición en la tradición castellana de los *espejos de príncipes* y de su contenido antropológico, ético y político³²³.

Con respecto a la estructura del *Liber de educatione*, el argumento se desarrolla en la forma dialogada que es el estilo literario favorito de los escritores renacentistas³²⁴ que seguían el modelo platónico³²⁵. Ortiz, sin ser excepcional en el momento de componer su diálogo, asimila unas características comunes a aquellos escritores, así como que el diálogo solía formarse por dos o más personas, y uno de ellos es un hablante que desempeña el papel como sabio de gran conocimiento, que expone la teoría siempre correcta, argumentando con la rectitud y respondiendo, a veces combatiendo, a las preguntas u objeciones que proporcionan otros interlocutores. Estos normalmente, ya sea desde el principio o al final de la discusión en su caso, se quedan convencidos de la teoría del hablante maestro y acaban mostrando su acuerdo con él. En el caso del diálogo formado por dos personajes, es frecuente que desempeñen papeles uno el hablante y el otro el oyente, ya que la mayor parte de la conversación está dirigida por el hablante que es quien “enseña”, y el otro quien le “pide lección y consejo” se dedica a escucharle y pocas veces interviene de forma muy breve haciendo preguntas o comentarios obedientes³²⁶.

Ortiz hace aparecer a dos interlocutores en el *Liber de educatione* nombrados “Cardenal” y “Reina”. Aunque el autor nunca revela sus nombres reales, nos hace suponer sin dificultad que la “Reina” sería Isabel la Católica, la madre del príncipe Juan. Es esta “Reina” quien abre este extenso diálogo contando su preocupación por la educación de su hijo y pidiendo al “Cardenal” lecciones. Y este quien desempeña el papel de hombre erudito y virtuoso, y por supuesto, un buen religioso, va exponiendo sus teorías respondiendo a la “Reina”. Mientras que la identificación de la “Reina” con Isabel no nos deja duda, en cuanto al otro, “Cardenal”, no estamos tan seguros como el caso de “Reina”. Tanto Bertini como Alcalá le identifican con el cardenal Pedro

³²³ *Ibidem*, 51. Él mismo, al citar el texto del *Liber de educatione*, se apoya en la edición de Bertini, la cual seguimos nosotros también, reconociendo sus claras deficiencias en la traducción.

³²⁴ Según expresa M. Bataillon, en el Renacimiento se produjo “la floración de diálogos”. *Erasmus y España* (México: 1966), cap. XII, 3.

³²⁵ Recordamos que otros estilos bastante acogidos por los escritores del Renacimiento eran tratado y epístola. A. M. Arancón resalta algunas características de los tratados producidos en el Renacimiento. MARTÍNEZ ARANCÓN: *op. cit.*, 23-24.

³²⁶ Sobre el diálogo como género literario, nos da mucha información el trabajo de Jesús Gómez, *El diálogo renacentista*, que aborda bien el tema. *Op. cit.*, 37-64; aunque el autor sigue a Ana Vian quien clasifica el grupo contemporáneo de Ortiz como Lucena y Díaz de Toledo en uno de los modelos de diálogos medievales. *Ibidem*, 38-39.

González de Mendoza, y presumimos que sería la identificación más probable y lógica. Don Pedro González de Mendoza (1428-1495) ocupaba el cardenalato desde 1473 propiciado por el cardenal Rodrigo de Borja, futuro Papa Alejandro VI, y luego el 13 de noviembre de 1482 sucediendo a Alonso Carrillo de Acuña tras la muerte de este, llegó a ser nombrado arzobispo de Toledo, en cuya Catedral Ortiz ocupaba el puesto de canónigo desde que le designó Carrillo en 1478. Esto quiere decir que, Alonso Ortiz mantuvo relación con tres arzobispos sucesivos en la sede primaria: primero con Carrillo de 1478 a 1482, el segundo con Pedro González de Mendoza de 1482 a 1495, y por último con Francisco Jiménez de Cisneros de 1495 a 1507, el año de la muerte de propio Ortiz. Además, si consideramos la supuesta fecha que tenemos de la redacción del *Liber de educatione*, nos damos cuenta de que ella coincide con el período arzobispal de Mendoza en Toledo (1482-1495). Con lo cual se fortalecerá la idea de identificar al “Cardenal” con el cardenal Mendoza, ya que parece lógico que Ortiz designara el papel de maestro al hombre al que servía en el momento de escribir la obra.

Acabamos de decir “la supuesta fecha”, puesto que sobre la fecha en la que se compuso la obra, no nos movemos en terreno firme. Está claro que debe ser anterior al 4 de octubre de 1497, la fecha del fallecimiento del príncipe, pero aparte de esta perogrullada, tenemos sólo unas suposiciones. Por ejemplo, Bertini se fija en la relación entre el cardenal Mendoza y el autor Ortiz y desarrolla su teoría de que “Ortiz tenía más de una razón para quedar agradecido al cardenal Mendoza”, por lo cual tal vez no esperara a su muerte sucedida en 1495 para expresarle su gratitud. Entonces, “es muy posible que lo compusiera a principios de la última década del siglo XV.”³²⁷ Por otra parte, Alcalá presume la fecha un poco anterior, alrededor de 1485, ya que fue este año cuando se empezó a buscar un tutor para el príncipe y, según Alcalá, Ortiz con su tratado sobre la educación “quizás aspiraba a ocupar el cargo de tutor suyo”³²⁸, aunque no lo consiguió. Tal vez la suposición de Alcalá sobre la fecha de redacción sería acertada, pues en dicho año 1485 el príncipe debió cumplir 7 años, y el propio *Liber de*

³²⁷ No obstante, Bertini no precisa esas razones por las que Ortiz agradecería a Mendoza. BERTINI: (1983), 3.

³²⁸ ALCALÁ y SANZ HERMIDA: *op. cit.*, 58. Alcalá expone el texto entero de la bula pontifica como prueba documental en la que se ve que los reyes estaban buscando un preceptor para su primogénito y el papa Inocencio VII les concedió especial indulto por el cual pueden escoger a cualquier religioso para educar a sus hijos. Esta bula está fechada a 16 de enero de 1486. Alcalá dice: “Evidentemente, aunque el texto está concebido en términos generales, fue solicitado para pedir la dedicación, que lo fue exclusiva o al menos primordial, de Deza a la educación del príncipe Juan”.

educatione, el Cardenal como portavoz del autor sostiene, siguiendo a los antiguos escritores, esa edad como momento adecuado para comenzar la educación intelectual de los niños. Por lo tanto, es difícil pensar que Ortiz hubiera presentado este *Liber de educatione* pasados varios años de esa edad reconocida importante para iniciar el programa educativo del príncipe Juan.

Pasando al cuerpo de este tratado, lo primero que nos llama la atención es su larga extensión. El *Liber de educatione* de Alonso Ortiz consiste en dos libros: el primer libro está formado de veintiún capítulos y el segundo de sesenta y un capítulos³²⁹, contando una totalidad de 208 páginas en la versión castellana de Bertini, 30 hojas en la versión original de latín. Un tratado tan voluminoso no es muy habitual en este género literario doctrinal de esta época, por lo cual nos conviene conocer la estructura del tratado y asimismo el itinerario temático. Al respecto, Bertini expone un itinerario temático de los dos libros en la introducción a su traducción castellana, y Ángel Alcalá, por su parte, aunque sea en forma breve y bastante más resumida, ofrece un análisis crítico sobre el desarrollo del argumento. Teniendo en cuenta estos trabajos anteriores, intentamos en nuestro estudio presentar el conjunto de la obra traducida al castellano por Bertini, mencionándolo el *Diálogo*, en la forma más clara posible, dividiendo los capítulos conforme al tema que traten.

El *Diálogo*, como hemos dicho, está compuesto por dos libros. El primer libro está formado de veintiún capítulos. En la estructura de este primer libro, aparte del preámbulo que da entrada al diálogo, pueden diferenciarse tres momentos según los temas planteados. A continuación, hemos elaborado un esquema del primer libro.

³²⁹ Aunque Bertini en su introducción erróneamente pone “sesenta y tres capítulos”. BERTINI: (1983), 34.

Libro I

Capítulo	Tema del diálogo	Argumento
I	Preámbulo	La preocupación de la Reina por la formación del Príncipe Juan.
II - III	La naturaleza del hombre	El hombre es un compuesto posicosomático.
IV - X	El pecado original y su influjo sobre la naturaleza humana	La forma en la que ha afectado el pecado original a las potencias del hombre: entendimiento y voluntad.
XI - XXI	La influencia de los astros en la vida y los actos del hombre	La confrontación entre el libre albedrío y la fatalidad vinculada a la constelación. La definición de la eternidad y del tiempo.

En el preámbulo, la Reina manifiesta su preocupación por la formación de su primogénito Juan y pide la instrucción adecuada al Cardenal, y este responde a la petición de la Reina; así comienza el largo diálogo de educación. La respuesta del Cardenal abre el primer discurso que gira en torno al tema de la naturaleza del hombre. El argumento sobre la teoría del hombre ocupa un lugar importante en el esquema teórico de educación del autor, y en los capítulos II y III se concentra especialmente en aclarar la sustancia del ser humano cuestionando en qué consiste el hombre. El Cardenal, rechazando la teoría de Platón, quien menosprecia el cuerpo como instrumento, sostiene la idea de hombre posicosomático de Aristóteles. Y no termina simplemente acordándose con la teoría aristotélica sino que la funde con la de San Pablo.

En el segundo momento, Ortiz introduce el tema del pecado original y de cómo afecta a la naturaleza humana. Es significativo el capítulo IX, donde se pregunta de qué forma ha afectado el pecado original a las potencias superiores del hombre, en concreto, al entendimiento y voluntad o, en términos aristotélicos al entendimiento especulativo y entendimiento práctico. Este discurso trata de una mancha innata a todo el hombre, la cual representaría la miseria destinada a la naturaleza humana que impediría su desarrollo. Sin embargo, la mirada del autor no es completamente pesimista. Además de preguntar hasta qué punto el pecado original afecta a la naturaleza del hombre, subraya la función de los factores posteriores, que pueden influir en varias formas sobre la

formación de cada individuo. Esto insinúa la eficacia de la educación como uno de los factores que sirven positivamente al perfeccionamiento del hombre.

Después del pecado original, Ortiz saca el tema de los astros como otro elemento cuya influencia sobre la vida humana no se puede evitar ni controlar por la parte humana. Es muy característica de la época del rey Juan II y de los Reyes Católicos la polémica sobre la confrontación entre el libre albedrío y la influencia de los astros en la vida del hombre en cuya discusión los estoicos admitían un dominio absoluto de los astros. Es un tema necesariamente vinculado con la cuestión del hado o de la fatalidad, que choca con la fe católica. Ortiz hace referencias a los filósofos antiguos Cicerón, Aristóteles y Séneca, los poetas Virgilio y Homero, el estoico Crisipo, los padres cristianos San Agustín y Santo Tomás, también a Boecio y Avicena.

En resumen, el itinerario temático de este primer libro que hemos venido examinando hasta ahora se ordena del siguiente modo: 1. La naturaleza humana (los capítulos II-III); 2. El pecado original (los IV-X); 3. El libre albedrío y la fatalidad (los XI-XXI). Lo que podemos ver aquí, es que el foco del autor está dirigido a la cuestión del propio hombre y los factores cuyas influencias se consideran ineludibles para el ser humano en aquella época. Es decir, Ortiz está cuestionando a través de su portavoz el Cardenal: ¿En qué consiste el hombre?, ¿Cuál es la distribución innata en el hombre? ¿Hasta dónde puede llegar el albedrío humano? Son las cuestiones concernientes a la teoría del hombre que podrían presentar problemas al autor quien pretende exponer una teoría de educación. En consciencia de ello, lo que ha hecho Ortiz a lo largo del primer libro del *Diálogo* es aclarar su posición ante estas cuestiones, mediante lo cual ha conseguido dejar el escenario plenamente despejado para poder construir su discurso sobre la educación en adelante. En este sentido, nos percatamos de la función del primer libro que es una vía preparatoria para el siguiente paso.

Ahora pasamos al segundo libro. Este es bastante más largo que el primero, y es el cuerpo de la obra en el que el diálogo se centra en el tema principal de este tratado, que es la educación. Enseguida exponemos el esquema de este segundo libro ordenado según el tema que se trata en los capítulos.

Libro II		
Capítulo	Los argumentos principales del diálogo	Fase
I	Resumen del primer libro	
II - IX	II. Elogio a la sabiduría	1
	III. Los tres elementos fundamentales de la vida del hombre: la naturaleza, la costumbre y la razón o sabiduría.	
	IV. La teoría de la segunda naturaleza: la costumbre	
	V. Naturaleza del hombre	
	VI - IX. Crítica a las teorías pesimistas de los epicúreos y a Plinio sobre el hombre.	
X - XIX	X - XI. Las potencias del alma	2
	XII. Los hábitos y los afectos	
	XIII. La tipología humana.	
	XIV - XIX. La discusión entre los estocicos y los aristotélicos acerca de las teorías de los afectos.	
XX - XXXVII.	Teoría de la educación.	3
XXXVIII - XLIV	XXXVIII - XL. Discurso sobre las costumbres, los hábitos y las virtudes, sobre todo, las virtudes morales.	4
	XLI - XLIV. La teoría del "término medio" de Aristóteles.	
XLV - LVII	XLV - L. Lo voluntario y lo involuntario.	5
	LI - LV. Le elección y la voluntad.	
	LVI - LVII. Los afectos y la voluntad.	
LVIII - LXI.	La bienaventuranza.	6

Este segundo libro puede diferenciarse en seis fases de discurso según el tema, aparte del capítulo I donde expone un resumen del libro anterior. La primera fase se desarrolla desde el capítulo II hasta IX, iniciando con un elogio de la sabiduría. Se apoya en la autoridad de Aristóteles, Platón y Cicerón, también de los padres cristianos como San Gregorio y San Agustín; asimismo, hace referencia a varios ejemplos históricos como Alejandro de Macedonia, Julio Cesar, el rey Antígono con el estoico Zenón, etc. Dentro de esta primera fase, el capítulo III es uno de los capítulos más sustanciales del *Diálogo*, ya que allí el autor declara los componentes necesarios para que “se engendre el hombre bueno y feliz”. Al respecto, Ortiz enumera tres factores necesarios: la naturaleza, la costumbre y la disciplina. Dice:

Nos proponemos ser virtuosos por medio de la naturaleza y de las costumbres, mientras que, gracias a las costumbres o hábitos, se consigue la perfección y con la disciplina se alcanza el cumplimiento de la mejor

finalidad a través de la convicción y selección de las acciones orientadas hacia el bien³³⁰.

Apoyado en la teoría aristotélica, pronuncia los tres componentes imprescindibles para que el hombre sea bueno y feliz y en los capítulos siguientes se dedica a desarrollar la teoría de cada componente: el capítulo IV discute sobre la costumbre, llamada una segunda naturaleza en términos aristotélicos, y el capítulo V habla de la naturaleza del hombre donde encontramos uno de los discursos más dignos de prestar atención. La perspectiva de Ortiz hacia la naturaleza humana se centra en la fuerza de la razón como la potencia únicamente dotada al hombre. Durante su discurso insiste en la potencialidad del hombre, aludiendo a Cicerón, Ovidio, Virgilio, Marcos Manlio y Lactancio. Y en los capítulos siguientes VI-IX, critica las teorías pesimistas sobre la naturaleza humana, principalmente refiriéndose a los epicúreos y a Plinio.

A partir del capítulo X hasta el XIX, que corresponden a la segunda fase, se centra en dilucidar la cuestión de la entidad del hombre. Basado en la idea del hombre en cuanto existencia psicósomática, que fue confirmada en el libro anterior, ahora estudia el alma del hombre junto con todas sus potencias. Las teorías formuladas por nuestro autor sobre este tema básicamente siguen a Aristóteles. Como primer paso, el Cardenal hace la clasificación de las potencias del alma, y frente a ello la Reina interviene con una pregunta: “¿Es verdad que toda potencia o facultad del alma puede recibir un hábito?”³³¹ Con esta pregunta el Cardenal abre la puerta al siguiente discurso sobre la función de la costumbre dentro del proceso del perfeccionamiento del hombre. Tanto para Ortiz como para muchos otros humanistas del XV, la cuestión de hábito y virtud, sobre todo las virtudes morales, es un argumento importante para poder completar la teoría de la perfección humana. Por lo tanto, Ortiz, por boca del Cardenal, volverá a tocar la misma cuestión más tarde dedicándole amplio espacio (capítulos XXXVIII-XL).

Dentro del tema de la naturaleza del hombre, Ortiz expone una especie de tipología humana que intenta explicar por qué hay diferentes tipos del hombre y distintas inclinaciones hacia distintas cosas. La tesis teórica de Ortiz se apoya principalmente en Cicerón, y también cita varios ejemplos prácticos como las historias de Aníbal, Temístoles y Solón. Y para cerrar esta segunda fase del libro segundo,

³³⁰ *Diálogo*, 106.

³³¹ *Ibidem*, 130.

expone las teorías de los estoicos acerca de los afectos, contraponiéndolos con los aristotélicos (capítulos XIV-XIX). Mediante estas discusiones, el autor consigue convencer al lector del significado de la educación.

La tercera fase del tratado (capítulos XX – XXXVII) es la médula del libro, ya que el diálogo entra plenamente en el tema de educación. Ahí el autor plantea las cuestiones educativas tales como: ¿Cuándo se debe empezar a educar a niños? ¿Qué se debe enseñarles? ¿Qué cualidades y actitudes deben disponer los adultos que se encuentran alrededor del niño?, etc. Al responder a estas cuestiones pedagógicas, el autor hace referencia repetidas veces a Quintiliano y a Platón.

Los capítulos XXXVIII – XLIV, que corresponden a la cuarta fase, argumentan la esencia de la virtud. Las discusiones vuelven al tema de las costumbres y las virtudes morales que se han tratado en los primeros capítulos. El Cardenal concluye el tema con la tesis aristotélica del término medio.

La quinta fase, en los XLV – LVII, se ocupa del tema de la voluntad: la elección, lo voluntario, lo involuntario y de cómo instruir la voluntad. El tema de la voluntad junto a la teoría del libre albedrío, es uno de los temas más característicos del pensamiento humanístico y Ortiz lo trata apoyándose en la teoría clásica aristotélica.

El sexto y último tema importante de este segundo libro gira en torno a la bienaventuranza, la cual se desarrolla en los capítulos LVIII – LXI. La cuestión de la bienaventuranza, junto a la de la felicidad terrenal, era uno de los temas más polémicos entre los humanistas cristianos. Los últimos párrafos de este extenso tratado se dedican a advertir de nuevo de la necesidad y la importancia de educar al hombre, puesto que ella es un camino que le lleva a su último fin.

Al observar la estructura del *Diálogo* de Alonso Ortiz, lo primero que percibimos es su carácter totalmente antropológico. Tanto en la primera fase como en la segunda del libro II, el enfoque del autor no deja de iluminar al hombre, que es el sujeto de la educación. Es digno de destacar, en comparación con los tratados de educación de príncipes que habíamos estudiado anteriormente, que nuestro autor argumenta plenamente sobre el ser humano antes de entrar en el terreno educativo. Se detiene en las dudas de la existencia humana, la sustancia, la potencia y el límite dotado por la naturaleza, etc. A través de los discursos del Cardenal acerca de dichas dudas, el autor Ortiz intenta dilucidar el tema fundamental antropológico de qué es el hombre. Este

enfoque directo y tenaz hacia el hombre y la actitud de considerar este tema como el fundamento del diálogo acerca de la educación es una evidencia del pensamiento humanístico que comparte Alonso Ortiz. Al construir su diálogo de la educación, para Ortiz, era inevitable mostrar delante del lector que el hombre es capaz de educarse, porque esa afirmación humanista fortalecería el significado de discutir seriamente cómo es la educación que el hombre necesita. En fin, establecer la teoría del hombre antes de emprender el tema pedagógico, es un proceso marcado por el autor para que el argumento de este diálogo se desarrolle de forma convincente asimismo para que su planteamiento engendre un efecto didáctico en el lector.

Una vez constituida la teoría del hombre, se inicia su teoría de la educación, en primer lugar argumentando la importancia de la educación como ayuda exterior para que este siga el camino de perfección. Y a continuación introduce el tema de la programación pedagógica. Y seguidamente, pasa a plantear el objetivo de educar, es decir, la cuestión de para qué se educa, y al final nos conduce a otro tema sustancial del diálogo, que es acerca de la bienaventuranza como el último fin del hombre. Alonso Ortiz, mediante sus discursos, pretende aclarar la cuestión de cuál es el objetivo al que uno debe aspirar a través de la educación.

En conclusión, el *Diálogo* de Alonso Ortiz, siendo un tratado de educación para el príncipe, contiene argumentos, en primer lugar, antropológicos, y en segundo lugar, pedagógicos y finalmente filosófico-morales. Dicho de otro modo: El hombre como sujeto de educación; La educación como una ayuda exterior indispensable; La bienaventuranza como el fin de la educación. Son, digamos, tres temas esenciales de este diálogo. Establecida de este modo una vista panorámica del *Diálogo*, no sería atrevimiento decir que el autor Ortiz pretendía presentar un tratado de educación “completo”, y ha conseguido que así sea con la trayectoria de argumentos bien planteados. Esto no solamente prueba su habilidad didáctica como tratadista, sino que nos hace reconocer que este tratado está lejos de ser un simple conjunto de lecciones doctrinales que ofrecen consejos éticos al rey, y lejos también de ser un manual del programa educativo. Es un tratado completo de pedagogía fundado en reflexiones antropológicas, filosóficas y teológicas.

3.2.1. Base antropológica: Teoría del hombre de Alonso Ortiz

3.2.1.1. Naturaleza del hombre

En el apartado anterior hemos estudiado la estructura del extenso *Diálogo* y hemos llegado a establecer una vista panorámica en la cual su teoría de educación se funda en una base antropológica. Esto quiere decir, lógicamente, que para comprender las ideas educativas de Ortiz proporcionadas para el príncipe, es preciso conocer su teoría del hombre. Por esta razón, nos dedicaremos al análisis de texto enfocando exclusivamente dos temas: la teoría del hombre y la educación. Para aproximarse a la teoría del hombre de Ortiz, exponemos en seguida el esquema de cómo se desarrolla su discurso. La teoría del hombre de Alonso Ortiz que se despliega en los capítulos V-XIX del Libro 2^o³³², está construida por tres temas como eje de argumentación en los cuales se aproxima al objetivo, el hombre. Los tres son: la naturaleza del hombre, el lugar que ocupa el hombre en el universo y la potencia que posee el hombre. Vamos a estudiar estos tres temas según el orden tal y como hemos puesto.

El primer tema, la naturaleza del hombre, trata de la composición humana cuyo discurso inicia con la pregunta retórica de *¿en qué consiste el hombre?* Aquí el argumento gira en torno a la polémica producida por la tesis platónica que considera el cuerpo como un mero instrumento, o en otras palabras, una cárcel que encierra el alma. Esa tesis Alonso Ortiz la expone citando literalmente el *Comentario* de Simplicio al *Manual* de Epicteto³³³ y en seguida la refuta sosteniendo la tesis cristiana que considera el hombre como compuesto de cuerpo y alma. Sus fuentes teóricas son Aristóteles, San Agustín y San Pablo³³⁴. Es una cuestión de mucho interés, pues se desarrolla vinculándose con el tema de la felicidad del hombre que es uno de los temas a los que más han prestado atención los humanistas del Renacimiento, ya que la búsqueda de respuesta a la cuestión de la felicidad conlleva el problema de la muerte, que es inevitable mientras que el hombre se defina como una criatura mortal³³⁵. Nosotros, sólo

³³² Aunque ya en el capítulo II del Libro 1º el autor ha establecido el núcleo de su tesis, que se opone a la tesis platónica según la cual el hombre es el alma y el cuerpo es un mero instrumento del alma.

³³³ *Diálogo*, 44.

³³⁴ *Ibidem*, 44-45.

³³⁵ Como habíamos tratado antes, es conocida la polémica iniciada en Nápoles por la obra *De vero bono* (1433) de Lorenzo Valla (1407-1457) sobre el tema de la felicidad o del bien supremo. Provocó una gran conmoción entre los intelectuales coetáneos tanto laicos como prelados, luego, las repercusiones de esta discusión llegaron a Castilla a través de la obra de Juan de Lucena (¿-1506), *De vita beata* (hacia 1463).

con el fin de comprender el marco filosófico en el que se sitúa Ortiz, abordaremos de forma general la polémica sobre la muerte en relación con el cuerpo y el alma que se discutía en la época.

Al buscar la liberación de la muerte, la teoría de la inmortalidad del alma que Platón despliega en el *Fedro*, debería haberles resultado muy atractiva para algunos humanistas del siglo XV. La obra *Theologia Platonica de immortalitate animorum* de Marsilio Ficino (1433-1499)³³⁶, un hombre relevante del Renacimiento italiano, nos demuestra un fuerte interés por la filosofía platónica cuya mayor característica radica en la demostración de la inmortalidad del alma³³⁷. La difusión de los estudios neoplatónicos suele ser considerada como uno de los movimientos simbólicos del Renacimiento y contrastada con el aristotelismo medieval. No obstante, para adoptar la tesis platónica de la inmortalidad del alma, los humanistas han tenido que afrontar un problema que choca con la enseñanza tradicional del cristianismo, sobre todo el problema de cómo tratar el cuerpo.

La tesis platónica demuestra la inmortalidad del alma, pero al mismo tiempo la mortalidad del cuerpo, y además trata el cuerpo (soma) como la tumba (sema) del alma (psykhé) y llega a la conclusión de que el estado supremo al que un ser puede llegar es que el alma consigue librarse del cuerpo por completo³³⁸. Lo explica claramente el neoplatónico Plotino donde dice:

Fue la opinión de la mayoría que la felicidad a la que el hombre puede alcanzar es la bienaventuranza en la otra vida, no en la presente. Sobre la polémica entre Valla y Bartolomeo Facio, véase MARCHIORI, C.: *Bartolomeo Facio tra letteratura e vita*, Marzorati, Milán, 1971, 71-81; GAETA, F.: *Lorenzo Valla, Filologia e storia nell'Umanesimo italiano*, Instituto italiano per gli Studi Storici, Nápoles, 1955, 182; TRINKAUS, C.: *In our image and likeness. Humanity and divinity in italian humanist thought*. 2 vols, The University of Chicago Press, Chicago, 1970, I, 200-209. Sobre la obra de Lucena, O. di Camillo hizo una reflexión contraponiéndola con el texto de Alonso Ortiz, *Liber diálogorum*. DI CAMILLO: (1973), 247-265.

³³⁶ Marsilio Ficino, un filósofo florentino, estudió en Florencia y Bolonia recibiendo la enseñanza tradicional escolástica. Conocía a varios hombres instruidos entre los cuales encontramos Bernardo Lucellai y Pico della Mirandola. Mostraba su admiración por el pensamiento platónico como una filosofía racional publicando obras al respecto así como *Theologia Platonica de immortalitate animorum* y *Comentario al Banquete* y también traduciendo obras griegas como *Enéadas* de un filósofo neoplatónico Plotino en latín.

³³⁷ Es cierto que encontramos su gran preocupación por verificar la inmortalidad del alma no sólo en *Fedro* sino otras obras más como en *Fedón* donde el autor prueba la inmortalidad como un atributo natural del alma cuya existencia se lleva acabo independientemente de la existencia del cuerpo, aunque ha de saber que en la teoría de la inmortalidad de Platón son claras las influencias de los pitagóricos y del orfismo. *Fedro*, 245B-250C; *Fedón*, 72E-80B.

³³⁸ PLATÓN: *Fedro*, 249A-250C.

La verdadera vigilia consiste en levantarse sin el cuerpo y no con él. Porque levantarse con el cuerpo es ir de un sueño a otro, limitándose a cambiar de lecho; levantarse verdaderamente es prescindir en absoluto de los cuerpos, los cuales, por ser precisamente de naturaleza contraria al alma, son también lo opuesto a ella en lo que concierne a la esencia³³⁹.

En cambio, la parte más importante de nosotros es también el hombre mismo, ya que esa parte tiene rango o de forma con relación al cuerpo como materia o de usuario con relación al cuerpo como instrumento. Pero en uno y otro acaso el alma es el hombre mismo³⁴⁰.

Por otro lado, el cristianismo se apoya en la resurrección como manera de liberación de la muerte en cuya teoría no admite la resurrección sin cuerpo. Aunque en la Biblia hay pasajes que llaman al cuerpo “recipiente de barro”, “nuestra morada terrestre” y “esta tienda”³⁴¹, al fin y al cabo el cuerpo se considera como una parte del ser humano tan valiosa que merece recibir la bendición de Dios junto con el alma, así como asegura San Pablo: “Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes el morir de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo”³⁴².

Para los humanistas del siglo XV debería haber sido muy difícil resolver la fisura que hay entre estas dos interpretaciones del sentido del cuerpo, la fisura que proviene de dos tipos de pensamientos formados en diferentes tradiciones filosóficas: una es la filosofía griega que hereda la tradición helénica y la otra es la teología cristiana que se origina en la tradición hebraica. Si echamos un vistazo, por ejemplo, a *Theologia Platonica de immortalitate animorum* de Ficino que acabamos de mencionar, vemos la asimilación de la tesis platónica tratando el cuerpo como la cárcel del alma que es la causa de todos desastres que perturban al hombre, y más tarde advierte que mientras que el alma no consiga liberarse del cuerpo no puede alcanzar a Dios, que es el fin supremo de todos los hombres³⁴³. Sin embargo, al final del texto, el mismo autor habla de la resurrección del alma acompañada del cuerpo en cuya teoría se basa fundamentalmente en el cristianismo³⁴⁴.

³³⁹ PLOTINO: *Enéadas*, III, 6, 6.

³⁴⁰ *Ibidem*, IV, 7, 1.

³⁴¹ *Segunda epístola a los Corintios*, Caps. IV, 7 y V, 1.

³⁴² *Ibidem*, Cap. IV, 10.

³⁴³ FICINO: *Theologia Platonica*, XIV, 1; II, 249.

³⁴⁴ Respecto a la teoría de la resurrección de Ficino, se puede consultar, por ejemplo, en CANAVERO, A. T.: S. “Agostino nella Teologia Platonica di Marsilio Ficino”, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 70, 626-646.

Aunque ahora no nos dedicaremos a estudiar a fondo el texto de Ficino para aclarar su actitud “incoherente”, debemos comprender la situación filosófica en la que él se encuentra. Para ello, hemos de darnos cuenta de que la diferencia en el tratamiento del cuerpo humano proviene de distintas perspectivas de cada pensamiento. Por una parte, el cristianismo, que busca la solución del problema de la muerte desde el punto de vista religioso, no trata de la inmortalidad en sí, sino que la salvación de la muerte. Mientras que Platón, como resultado de una indagación sobre la naturaleza humana desde el punto de vista filosófico, advierte la inmortalidad como un atributo natural del alma, no como algo que se consiga ni reciba posteriormente. Para el cristianismo, se trata de la vida eterna que se ganó Cristo venciendo la mortalidad y resucitando por la gracia de Dios, mediante lo cual Cristo se convirtió ante toda la humanidad en un modelo divino a seguir. Tal como Pablo asienta: “somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como suyo, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas”³⁴⁵. De este modo en la Europa occidental, que ha venido desarrollando la filosofía con el cristianismo, la vida eterna es la salvación proveniente de Dios, no es un carácter innato del alma tal como plantean los platónicos. En resumidas cuentas, uno habla de la religión, y el otro de la naturaleza³⁴⁶.

Hemos de fijarnos también en una diferencia que hay en la visión del universo. El cristianismo se basa en el pensamiento monoteísta en el que la función del universo y de la existencia de todas las criaturas está bajo la Divina Providencia. Tanto su pasado como futuro están en función de este Dios omnisciente y omnipotente y del bien supremo. Esto naturalmente quiere decir que en cualquier cosa que existe en este mundo, e incluso el universo en sí, no puede haber de ninguna manera fallo ni lo imperfecto, porque el que creó todo esto fue el Dios perfecto. Del mismo modo, el ser humano es una obra de Dios, por lo cual a todos los elementos que forman el hombre, aunque tengan algún defecto, no se les puede negar el valor absoluto y el sentido sustancial. Dentro de esta visión del universo fundado en un Dios bíblico nunca se formará la idea

³⁴⁵ *Epístola a los Filipenses*, Cap. III, 20-21.

³⁴⁶ Nygren argumentó la diferencia entre la demostración de la inmortalidad del alma en cuanto atributo y la creencia en la resurrección, y cualifica que el primero pertenece a la filosofía eros y el segundo a la religión ágape. NYGREN, A.: *Eros y ágape: la noción cristiana del amor y sus transformaciones*, traducción de José A. Bravo, Sagitario, Barcelona, 1969.

de menospreciar el cuerpo humano, pues tanto el alma como el cuerpo son componentes sustanciales del hombre.

Basado en el concepto de la resurrección, por lo tanto, la Iglesia en la Edad Media decide adoptar la tesis aristotélica³⁴⁷ de que el hombre está compuesto del alma y del cuerpo, y el alma es inseparable del cuerpo, ya que ella es forma del cuerpo natural³⁴⁸. Sin embargo, en el siglo XV con la llegada del neoplatonismo traído por los emigrantes eruditos del este³⁴⁹, los hombres humanistas como Ficino no dejan de ser atraídos por la filosofía platónica, que es un pensamiento estimulante para crear una nueva visión del hombre, del universo y de la felicidad humana, que ellos están buscando³⁵⁰.

En este marco filosófico e histórico en el que se encuentran dos corrientes de diferentes tradiciones, figura nuestro autor Alonso Ortiz. Él insiste en el *Diálogo* en la refutación a la tesis platónica:

CARDENAL: En realidad consta que el hombre está compuesto de dos elementos: de alma que es forma y de cuerpo que es materia. Sin embargo, los platónicos sostienen que el cuerpo no es parte integral del hombre, mientras lo es el alma. La cual usa del cuerpo como instrumento. De aquí procede que Platón, en el libro *Del desprecio de la muerte* así expresa: “Nosotros en realidad somos ánima, inmortal animal encerrado en cárcel mortal; pero la naturaleza, debido a la presencia del mal, ha forjado el cuerpo, en el cual algunos placeres leves e inestables van juntos con muchísimos dolores. Y esto mismo enseña el platónico Simplicio en *Epíteto*³⁵¹, cuando nos dice que el hombre no es otra cosa sino un alma racional que utiliza el cuerpo como instrumento, y termina diciendo: “El hombre, por tanto, es ánima, y quien desee cuidar de un hombre tiene que cuidar de un ánima racional y atender a los bienes propios de aquella ánima”³⁵².

³⁴⁷ Sin embargo, es cierto que había movimientos que intentaban incorporar la teoría platónica de la inmortalidad del alma en la enseñanza cristiana vinculándola con la noción de resurrección y eternidad del alma. El hecho de que en 1513 el Concilio de Laterano adoptó la teoría de inmortalidad del alma como credo, sería un punto final al que llegaron aquellos movimientos de la incorporación. NEJIME, K.: “Marsilio Ficino” en NEJIME, K. et. al., *Italia runesansu no reikonron* (Tokyo: 1995), 25.

³⁴⁸ La tesis de que el alma es la forma del cuerpo se ha aceptado como credo en el Concilio de Vienne en 1311. *Ibidem*, 36. Respecto a la idea sobre el alma y el cuerpo del hombre de Aristóteles, véase ARISTOTELES: *Acerca del alma*, Lib. II, 412a9-414a30.

³⁴⁹ Entre todos, merece ser destacado Basilio Bessarion (1403-1472) como un defensor de la filosofía neoplatónica que impulsó los estudios neoplatónicos en la Europa occidental del siglo XV, principalmente en Italia. Escribió el texto *In calumniatorem Platonis* en el que defiende a Platón frente al ataque por peripatéticos.

³⁵⁰ La fundación de la Academia platónica en Florencia en 1441 sería un acontecimiento que demuestra una difusión de los estudios platónicos en Italia, y que marca una nueva fase en la historia de la tradición platónica.

³⁵¹ Se referiría al texto del *Comentario* de Simplicio (siglo IV d. C.) al *Manual* de Epicteto. En el preámbulo, 35, encontramos la parte que habría citado Ortiz.

³⁵² *Diálogo*, 44.

Expuesta de tal modo la concepción platónica del cuerpo, Ortiz demuestra en seguida su opinión que se apoya fundamentalmente en la tesis aristotélica:

CARDENAL: Sobre esta cuestión varia y diferente es la opinión de los filósofos en relación con lo que afirma nuestra religión, la cual, acertadamente, sostiene que el hombre está formado de cuerpo y alma: y esto asienta Aristóteles sin más³⁵³.

De acuerdo con la idea aristotélica de que el hombre está formado de cuerpo y alma y tanto el cuerpo como el alma son elementos sustanciales e indispensables del ser humano, Ortiz se opone a Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo, quienes “estimaban el alma ser forma de la especie y la materia ser parte del individuo no de la especie” y explica por qué:

CARDENAL: la cual cosa no es verdad, pues a la naturaleza de la especie pertenece todo lo que está incluido en la definición. En la definición de las cosas libres por naturaleza no se halla solamente la forma, sino forma y materia en cuanto es común a toda la especie. De verdad el alma y el cuerpo constituyen el hombre por su razón de ser, y de hecho conviene que pertenezca por razón de la especie todo lo que es común en cuanto sustancia del individuo bajo la especie de los contenidos. La cual cosa, Agustín, en los libros *De civitate Dei*, afirma acertadamente, cuando dice: “El hombre no es solamente alma o cuerpo, sino uno y otro al mismo tiempo”³⁵⁴. Y en esto la sentencia de los santos es conculda³⁵⁵.

Una entidad, de cualquier especie que sea, consiste en forma y materia, y con una sola no puede existir. Es obvio que Ortiz sigue la concepción aristotélica que define el ser animado como un compuesto de forma (entelequia) y materia (potencia)³⁵⁶. Asumir la tesis aristotélica del hombre psicósomático era una actitud tradicional del mundo cristiano, pero Ortiz no se conforma sólo con confirmar la tesis aristotélica medieval, sino que continúa profundizando la relación entre el alma y el cuerpo desde el punto de vista de la corrupción. Si el Dios es el bien supremo, ¿por qué dio al hombre la carne que le hace cometer pecados? En este planteamiento, Ortiz toma la posición contraria a la idea de atribuir culpa del pecado al cuerpo, que sostenían los neoplatónicos. Según

³⁵³ *Ibidem*, 45.

³⁵⁴ Se referiría a AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*, Lib. XIX, Cap. III donde se lee: “El hombre ni es el alma sola, ni solo el cuerpo, sino juntamente el alma y el cuerpo, por lo cual añade que el sumo bien del hombre con que viene a ser bienaventurado consta de los bienes de alma y de cuerpo”. Lo citamos en adelante *La Ciudad de Dios*.

³⁵⁵ *Diálogo*, 45.

³⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, Lib. II, 414a15.

Ortiz, los platónicos y pitagóricos repugnan al cuerpo humano por su corrupción, ya que “piensan que las perturbaciones son hervor de la carne y que de su morbo brotan los pecados y los vicios”³⁵⁷. Nuestro autor advierte que es un gran error atribuir al cuerpo la causa que contamina el alma, y despliega la idea cristiana sobre el tema, citando las palabras del *De Civitate Dei* de San Agustín:

CARDENAL: [...] Agustín en el libro XIV del *De Civitate Dei* con estas palabras: “[...] De hecho, la corrupción del cuerpo que pesa sobre el alma, no es causa del primer pecado, sino pena; ni la carne corruptible hace al alma pecadora, sino el alma pecadora hace la carne corruptible; a pesar de que existen ciertas pecaminosas ocasiones para el vicio, sin embargo, no se tiene que atribuir a la carne todos los vicios de una vida inicua [...]”³⁵⁸.

A Ortiz no le bastaba con afirmar la tesis de que el alma y el cuerpo, ambos, son los componentes sustanciales del hombre, sino que además era consciente de que tenía que dejar claro la no culpabilidad del cuerpo, de modo que defiende el valor del cuerpo humano. Pero lo que merece destacar de verdad es que Ortiz pretenda despertar el sentido de la responsabilidad de cada individuo para tomar decisiones en sus actos. Piensa que es el alma, no el cuerpo, responsable cuya voluntad decide sus deseos. Para defenderlo, acude a San Agustín. Las frases que cita Ortiz, las identificamos con el siguiente pasaje del libro XIV de *La Ciudad de Dios*.

Así pues, nos agrava y oprime el cuerpo corruptible; pero sabiendo que la causa de este pesar no es la naturaleza o la substancia del cuerpo, sino su corrupción, no querríamos despojarnos del cuerpo, sino llegar con él a la inmortalidad. Y aunque entonces será también cuerpo, como no ha de ser corruptible, no agravará. [...] Los que creen, pues, que todas las molestias, afanes y males del alma le han sucedido y provenido del cuerpo, se equivocan sobremanera, porque aunque Virgilio, en aquellos famosos versos donde dice: “Tienen estas almas en su origen un vigor de fuego y una raza y descendencia del cielo, en cuanto no las fatiga y abrumba el dañoso cuerpo y las embotan los terrenos y morales miembros”, parece que nos declara con toda evidencia la sentencia de Platón, y, queriendo darnos a entender que todas las cuatro perturbaciones, agitaciones o pasiones del alma tan conocidas: el deseo, el temor, la alegría y la tristeza, que son como fuentes y manantiales de todos los vicios y pecados, suceden y provienen del cuerpo, añada y diga: “De este terreno peso les proviene el dolerse, desear, temer, gozarse, ni de la lóbrega y oscura cárcel en que están pueden o contemplar su ser o soltarse”; con todo, muy disonante y distinto es lo que sostiene y nos enseña la fe; porque la corrupción del cuerpo, que es la que agrava el alma,

³⁵⁷ *Diálogo*, 47.

³⁵⁸ *Loc. cit.*

no es causa, sino pena del primer pecado; y no fue la carne corruptible la que hizo pecadora al alma, sino, al contrario, el alma pecadora hizo a la carne que fuese corruptible³⁵⁹.

Ortiz, apoyado en San Agustín, no busca la causa de los vicios y pecados en el cuerpo, sino en la voluntad que reside en el alma humana. Es el hombre mismo quien elige cometer el pecado y corromperse, es decir, la causa proviene del libre albedrío del propio hombre. Para reforzar su argumento una vez más, Ortiz añade una aclaración referente al vocablo *carne*, apoyado en un pasaje de San Pablo. Dice:

CARDENAL: El apóstol llama a las obras de la carne obras del hombre, pues, bajo el nombre de carne llama el hombre, según la sentencia: “El verbo se hizo carne, o sea, hombre”. [...] De manera que, no solamente llama carne al cuerpo del animal terreno y mortal, por ejemplo, cuando dice: “No toda carne es la misma carne, sino que otra es, por cierto, la carne del hombre, otra la carne de la grey, otra la de las aves y otra la de los peces” [...] así Pablo escribió a los Gálatas: “Manifiestas son las obras de la carne, esto es, fornicaciones, suciedades, lujurias, idolatría, venenos, enemistades, rivalidades, emulaciones, animosidades, disenciones, herejías, invidias³⁶⁰, ebriedades, juergas y otras cosas parecidas que voy predicando a vosotros como ya prediqué, pues, los que tales cosas hacen no poseerán el reino de Dios”. [...] allí va numerando también las obras de la carne y las del espíritu: de hecho la idolatría no es obra de la carne sino del alma y por su parte las herejías y las animosidades parecen pertenecer al alma. Por esto enumera los pecados del hombre que son propios de la naturaleza humana³⁶¹.

Ortiz aclara el sentido de la “carne” desde el punto de vista teológico, que suele emplear ese vocablo “en muchos diferentes sentidos”³⁶² y no necesariamente significa “cuerpo”, sino a menudo llama al mismo hombre carne. Aplicada esta definición, los vicios que menciona el apóstol en su *Epístola a los Gálatas* no significan literalmente los pecados surgidos del cuerpo, sino de la naturaleza humana compuesta de alma y cuerpo. A través de esta interpretación Ortiz enfatiza la conclusión de que el cristianismo no atribuye al cuerpo toda causa del pecado terrenal, por lo cual no desprecia el cuerpo como los neoplatónicos.

Percibimos la firme fe de Ortiz en Dios como religioso, pero al mismo tiempo una preocupación por la voluntad del individuo humano, que es uno de los temas más

³⁵⁹ *La Ciudad de Dios*, Lib. XIV, Cap. III.

³⁶⁰ Aunque aparecen así “disenciones” e “invidias” en la traducción de Bertini, sería correcto ortografiar “disensiones” y “envidias” respectivamente. *Diálogo*, 48.

³⁶¹ *Ibidem*, 47-48.

³⁶² *Ibidem*, 48.

importantes para los humanistas del Renacimiento, quienes intentan establecer una nueva concepción del hombre. La llegada del pensamiento neoplatónico desde el este ha causado en los humanistas del siglo XV, fundamentalmente cristianos, el problema de cómo conciliar o, a veces cómo rebatir, cuando surge alguna discrepancia entre las dos acepciones. Para comprender la teoría del hombre de Alonso Ortiz hemos de considerar esas polémicas ideológicas en el contexto histórico al cual se estaban enfrentando los humanistas de la época, ya que nos hace comprender por qué Ortiz comienza su teoría del hombre por el tema del cuerpo y el alma iniciando con la pregunta de en qué consiste el hombre. El hecho de que Ortiz comience su discurso con este tema nos insinúa que él es consciente de la fisura entre la línea platónica y la cristiana sobre la visión del cuerpo, y ante esta fisura, escoge la posición tradicional cristiana y mantiene su actitud coherente a lo largo de su discurso como un eclesiástico fiel a la teología católica. No obstante, por otro lado, no nos olvidemos de su aspecto innovador así como que constantemente hace que el Cardenal, el portavoz del autor, intente indicar y demostrar algunos puntos en los que coinciden la idea platónica y la enseñanza cristiana-aristotélica. Aunque hay veces que su dialéctica parece forzada, hemos de reconocerlo como una actitud “conciliatoria”, que es característica del humanismo del siglo XV.

En fin, de la cuestión de la naturaleza humana, que es el primer argumento de la teoría del hombre de Alonso Ortiz, subrayamos dos conclusiones trascendentales: el hombre es un ser psicosomático y el cuerpo no es el origen del pecado. Con estas dos ideas como punto de partida, el diálogo va a pasar al siguiente tema planteando la cuestión: ¿Quid est homo?

3.2.1.2. El hombre en el universo

Asumida la tesis aristotélica del hombre como un ser psicosomático, ahora en el libro 2º del texto que nos ocupa, Ortiz desarrolla su teoría del hombre formulando una pregunta fundamental: “¿Qué cosa es hombre?”³⁶³. El interlocutor del diálogo, el Cardenal, se ocupa de esa pregunta a instancia de la Reina, la madre preocupada por la

³⁶³ *Ibidem*, 108.

educación de su hijo primogénito. A esta pregunta, “¿Quid est homo?” en términos senequistas³⁶⁴, nuestro autor pretende responder esclareciendo el lugar que ocupa el hombre en el universo. En concreto, desarrolla su discurso a través de una doble comparación: primero, compara el hombre con los cuerpos celestiales y aclara su similitud y diferencia entre ellos; y segundo, compara al hombre con el resto de los animales de la tierra, argumentando varios temas mediante los cuales termina mostrando que el hombre es el centro del universo.

El primer discurso se abre con una referencia al salmo que trata la posición del hombre en relación con Dios y los ángeles.

CARDENAL: Está escrito en el salmo “¿Qué cosa es hombre para que Tú, oh, Señor, te acuerdes de él? Con razón lo has disminuido un poco en relación con los ángeles; lo has puesto en poco inferior a estas criaturas intelectuales que no tienen nada material; lo has hecho copartícipe de la eterna herencia con los mismos ángeles. Aunque por su naturaleza es distinto de ellos, sin embargo les es semejante por gracia y mérito”³⁶⁵.

El hombre fue creado por Dios, de manera que es obvio que es inferior a su Creador, pero, en su relación con los ángeles, el hombre ha sido creado por Dios como semejante a ellos, ya que el hombre, como los ángeles, puede recibir la eterna bienaventuranza al haber sido dotado por Dios de razón. Mediante la comparación con los ángeles, los puntos que destaca Ortiz del hombre son su naturaleza racional y el destino que Dios le ha asignado para la eterna bienaventuranza. Continúa:

CARDENAL: El hombre es un animal racional por su naturaleza y Dios le formó con la obra de sus manos y le coronó con gloria y honor, cuando exaltó nuestra cabeza Cristo por encima de los ángeles. Sin duda alguna el hombre ha sido creado para la gloria de la eterna bienaventuranza³⁶⁶.

Esta bienaventuranza es el fin para el que Dios creó al hombre, y dada esta finalidad, el hombre es semejante a los ángeles. Sin embargo, son “semejantes” no “iguales”, puesto que para lograr ese fin el hombre no puede hacerlo por la sola

³⁶⁴ Séneca responde a esta pregunta con su visión pesimista de la naturaleza humana. Enumera las dichas y desventajas del hombre tanto en el aspecto físico como espiritual. SENECA: *Consolación a Marcia*, 11, 3-5.

³⁶⁵ *Diálogo*, 108. El texto del Salmo que cita Ortiz sería el Salmo 8:5-6 donde dice: “¿Qué es el hombre para que pienses en él, el ser humano para que lo cuides? Lo hiciste poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y esplendor”.

³⁶⁶ *Loc. cit.*

naturaleza, sino que necesita el auxilio de Dios, que por la teología se conoce como gracia. Esto es la diferencia tangible entre el hombre y los ángeles. Ortiz, siguiendo la idea tradicional cristiana, aprecia el valor de la naturaleza racional del hombre la cual le hace posible al hombre alcanzar el último fin, pero al mismo tiempo recalca el límite de de los seres humanos.

El significado de poseer la naturaleza racional va a ser una referencia transcendental en el segundo discurso en el que se desarrolla la segunda comparación: el hombre y el resto de animales terrenales. En su discurso merece especial atención el hecho de que Ortiz enfoca, además de la posesión de la razón, la estructura física del hombre para diferenciar a este del resto de animales o, mejor dicho, para justificar la superioridad del hombre y su papel principado del mundo. Ortiz se inspira en numerosas autoridades tanto en el terreno filosófico como en el teológico: sólo contando las que han sido citadas literalmente, encontramos a Cicerón, Ovidio, Virgilio, Marcos Manilio, Lactancio, Plinio, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Platón y Dionisio. Ante tal lista variada, intentamos identificar los textos de fuente en los que se apoya nuestro autor.

La primera tesis que intenta demostrar Ortiz es que el hombre es el único animal libre de alguna finalidad determinada por la naturaleza y para defenderla se apoya en Cicerón. Dice:

CARDENAL: [...] Pues el hombre no tiene alguna finalidad determinada por la naturaleza ni tiene que seguir ciertos caminos para alcanzar su finalidad como todos los demás seres. Esto el mismo Cicerón dice de esta forma: “Entre el hombre y la fiera ésta es la mayor diferencia: pues la fiera es movida solamente por los sentidos hacia lo que le está inmediatamente presente y se conforma con lo que está presente en cuanto no tiene conciencia ni del pasado ni del futuro, mientras el hombre, partícipe de la razón gracias a la cual percibe el desenvolvimiento de las cosas, se da cuenta de las causas, no ignora sus precedentes y sus consecuencias, compara entre sí las semejanzas y relaciona y añade las cosas futuras con las presentes, con facilidad entrevé el desarrollo de toda la vida y para vivirla prepara lo que es necesario y esta misma naturaleza, con la fuerza de la razón, hace que concuerden hombre con hombre para que así se cree una comunidad de palabra y de vida”³⁶⁷.

Los animales están dominados por el instinto, que es el que los dirige hacia sus fines correspondientes, dado que carecen de razón. El hombre, en cambio, no está

³⁶⁷ *Ibidem*, 109.

determinado hacia ninguna finalidad fija por el instinto natural, al contrario, gracias a la razón dotada, es consciente del principio de causalidad y de tomar una decisión por su propia voluntad calculando lo que puede ocurrir en el futuro. Para este planteamiento, Ortiz hace referencia a Cicerón, sin revelar concretamente una obra, pero pensamos que debió inspirarse en el *De natura deorum*. Nos referimos al siguiente texto:

Pues bien, me parece que, quien no se percata de que el propio espíritu y la mente del hombre, su razón, su capacidad para deliberar y su sabiduría, se han llevado hasta la perfección gracias a un divino cuidado, carece precisamente de tales cosas. Al discutir sobre esto, Cota, querría que se me diese tu elocuencia, porque ¡cómo lo dirías tú todo...! ¡En primer lugar, cuánta inteligencia hay en nosotros; después, cuánta capacidad para unir y enlazar las cosas que suceden con sus precedentes! Está claro que, gracias a ello, podemos juzgar qué es lo que resulta de cada cosa, que obtenemos esa conclusión gracias a un razonamiento, y que podemos definir cada una de las cosas por el hecho de ser capaces de abarcarlas con precisión. De ahí se deduce qué gran poder entraña la sabiduría y en qué consiste; ni siquiera en la divinidad hay cosa alguna más eminente que ella. ¡Qué grande es, en realidad, aquello que vosotros, académicos, debilitáis y hasta suprimís: el hecho de que percibimos y comprendemos lo exterior a nosotros, tanto gracias a la sensación como gracias al espíritu!

A partir de estas percepciones, una vez confrontadas y comparadas entre sí, podemos crear también las artes, necesarias en parte para el disfrute de la vida y en parte para la diversión. En cuanto a la capacidad de hablar -'la señora de las cosas', como vosotros soléis decir-, ¡qué preclara y qué divina es! Ésta es la que hace, para empezar, que podamos aprender aquello que ignoramos, así como que podamos enseñar a otros lo que sabemos. Además, con ésta exhortamos, con ésta persuadimos, con ésta consolamos a los afligidos, con ésta sacamos del temor a los aterrados, con ésta sometemos a los que hacen aspavientos, con ésta apaciguamos veleidades e iras, ésta es la que nos unió, gracias a la cohesión que nos procuran el derecho, las leyes y la vida urbana, ésta es la que nos apartó de la vida cruel y salvaje³⁶⁸.

El hombre es capaz de reflexionar y decidir en consideración al transcurso de tiempo que rige el principio de causa y efecto. Esto es una habilidad que ningún otro animal posee con excepción del hombre, puesto que este es la única criatura dotada de la potencia racional. Este argumento sirve como fundamento para sostener la tesis del hombre como príncipe de todos los seres, pues en la misma obra Cicerón describe una visión estoica del mundo aplicada al hombre. Allí se acentúa el hombre como el único ser virtuoso. Dice:

³⁶⁸ CICERÓN: *Sobre la naturaleza de los dioses*, Lib. II, 147-148.

Y es que atinadamente dice Crisipo que, así como la funda se creó para el escudo, y la vaina, por su parte, para la espada, así todas las demás cosas – aparte del mundo– se crearon para otras, como las cosechas y los frutos que la tierra cría para los animales, y como los animales, por su parte, para los hombres (como el caballo para transportarse, el buey para arar, el perro para cazar y proteger). El propio ser humano, por su parte, se originó para contemplar e imitar el mundo; no es perfecto en modo alguno, pero sí una especie de porción de lo perfecto.

Además, el mundo, ya que ha llegado a abarcarlo todo y no hay cosa alguna que no se albergue en él, tiene que ser perfecto en todos los aspectos. Pues tanto, ¿cómo puede faltarle a él lo mejor que existe? Pero no hay nada mejor que la mente y la razón, luego no pueden faltarle al mundo estas cosas. Bien hace, por tanto, ese mismo Crisipo, quien, aduciendo comparaciones, enseña que todo es mejor en aquello que ha alcanzado su perfecta madurez, como es mejor en el caballo que en el potro, mejor en el perro que en el cacharro, y mejor en el varón que en el niño. Y enseña, asimismo, que lo mejor que hay en el conjunto del mundo debe hallarse en un ser absolutamente perfecto; por otra parte, no hay nada más perfecto que el mundo y nada mejor que la virtud; por tanto, la virtud es una característica del mundo. Pero la naturaleza del hombre no es perfecta, y, sin embargo, se produce virtud en él, así que ¡cuánto más fácilmente en el mundo! Luego hay virtud en el mundo; por tanto, el mundo es sabio, y, en consecuencia, un dios³⁶⁹.

El hombre, libre de cualquier finalidad determinada por la naturaleza, sabe pensar y actuar por su propia voluntad, previendo el futuro y formando una comunidad; y lo que le permite vivir así es la posesión de la razón. Su naturaleza racional hace al hombre la única criatura que merece ocupar el centro del universo. Es esta síntesis derivada de la antropología estoica, la que Ortiz defiende.

Otro punto que destaca al hombre frente a los animales es la estructura física. Para ello Ortiz reúne a los autores clásicos: Ovidio y Manilio.

CARDENAL: Por cierto, Dios creó el hombre en posición recta, capaz de mirar las estrellas, según dice el *Eclesiastés* y lo mismo afirma Ovidio: “Mientras los animales con la cabeza inclinada hacia el suelo miran la tierra, Dios concedió al hombre un rostro sublime que se levanta hacia lo alto y tiene el poder de contemplar el cielo y fijar sus miradas hacia las estrellas. Creyeron que Dios estaba dentro de nosotros cuando opinaron que las almas de los hombres se metían dentro de los cuerpos divinos para que hubiera quien cuidara de la tierra”³⁷⁰.

De esta cita suponemos que la fuente sería el siguiente texto de la *Metamorfosis* de Ovidio donde dice:

³⁶⁹ *Ibídem*, Lib. II, 37-39.

³⁷⁰ *Diálogo*, 109.

Aún se echaba de menos un ser viviente más noble, más dotado de espíritu sublime y que fuese capaz de ejercer dominio sobre los restantes. Así nació el hombre, ya fuera que el artífice de la naturaleza, como principio de un mundo mejor, lo creara de divinos gérmenes, ya que la tierra flamante y recién separada del éter cimero retuviese aún gérmenes del cielo su pariente; esa tierra que el vástago de Lápeto modeló, mezclándola con aguas de lluvia, hasta darle la figura de los dioses que todo lo gobiernan; y mientras los demás animales están naturalmente inclinados mirando a la tierra, dio al hombre un rostro levantado disponiendo que mirase al cielo y que llevase el semblante erguido hacia las estrellas. Así, la tierra que antes era un objeto tosco y sin forma, se transformó vistiéndose de figuras humanas antes desconocidas³⁷¹.

El Creador del mundo, al dar figura al hombre, le concedió un cuerpo erguido y rostro levantado. De esta peculiaridad física, lo que procede es la relación privilegiada del hombre con el cielo y el cargo de gobernante terrenal destinado al hombre. De este modo Ortiz enfatiza el principado humano como una criatura que ocupa el centro del universo. Y para reforzar esta teoría, Ortiz añade una fuente más, que es Marco Manilio, cuya cita extensa se encuentra en su obra *Astronomicon*:

¿Acaso puede dudarse que dios habite en nuestro pecho? ¿O que las almas vienen del cielo y al cielo vuelven? [...] ¿Acaso puede creerse que el hombre venga de otra parte sino del cielo mismo?

Todos los animales se encorvan hacia la tierra, o se hunden en el agua, o se suspenden en el aire: privados de razón, sin el don del lenguaje, se limitan a descansar, a comer y a los placeres de los sentidos. (El hombre) es único en el conocimiento de las cosas, en la destreza de la palabra y capaz de la inteligencia así como del cultivo de las diversas artes. Una vez venido al mundo el que lo había de gobernar, se ha agrupado en ciudades, ha domeñado la tierra para que produzca, capturado los animales, impuesto sus caminos al mar, se mantiene solo en la cúspide, con la cabeza erguida, victorioso, y ha dirigido los ojos a los astros en triunfo: mira de cerca el cielo e interroga a Júpiter, no se contenta con la apariencia de los dioses, escruta lo profundo del cielo y, estando relacionado con éste, se busca a sí mismo entre los astros. Inquirimos la señal de los hados unas veces tomándola de las aves y otras del vientre de los bueyes en sus trémulas vísceras. ¿Acaso es menos racional buscarlo en los sagrados Signos que en la muerte de animales domésticos o en lo cánticos de las aves?

Además, el mismo Dios deja verse en el orbe del cielo, y descubre sus Aspectos y cuerpos siempre girando, se insinúa y ofrece a sí mismo para que se le pueda conocer bien, y el que lo observe, aprenda su movimiento y se obligue a acatar sus leyes. El Universo mismo atrae nuestro espíritu hacia los astros y no soporta el desconocimiento de sus leyes, puesto que no las oculta. ¿Quién puede pensar que sea malo el conocer lo que es posible contemplar? No desprecies tus fuerzas por estar contenidas en un cuerpo pequeño: lo que

³⁷¹ OVIDIO: *Metamorfosis*, 9-10. Lib. I, 75-85.

tiene dentro es de un valor inmenso, igual que una pequeña cantidad de oro tiene mayor valor que grandes cantidades de bronce. También el diamante es una piedra diminuta y sin embargo es más precioso que el oro. Igualmente es pequeña la pupila y es sin embargo capaz de abarcar el cielo entero, y lo que ven los ojos es solo una parte mínima, mientras que pueden contemplar lo más grande. Del mismo modo, el lugar del espíritu, situado en un pequeño corazón, reina en todo el cuerpo, fuera de su estrecho límite. No tengas en cuenta el tamaño de la materia, analiza sus fuerzas más bien: éstas dependen de la razón, no del peso. La razón lo vence todo, no dudes en creer en una inteligencia divina en el hombre: él mismo hace ya dioses y proyecta su espíritu a los astros y, bajo el príncipe Augusto, el cielo crece más aún³⁷².

Manilio, en el que se apoya Ortiz, alaba con todo entusiasmo el valor inherente de la naturaleza humana privilegiada frente al resto de los animales. Especialmente los beneficios de los que el ser humano puede gozar gracias a su naturaleza racional así como la facultad cognoscitiva, el manejo de la lengua, el ingenio de crear varias formas de arte. Y critica la opinión pesimista sobre el pequeño cuerpo del hombre, poniendo de relieve el valor de la razón como facultad insustituible por nada. De esta afirmación del poeta romano, Ortiz nos conduce a una conclusión sacada de la perspectiva cristiana: el hombre fue creado para gobernar el mundo, que es una misión designada por Dios. La fuente a la que acude Ortiz es Lactancio que escribe:

CARDENAL: Lactancio, a este propósito, en el libro *De Ira*, dice: “Como el mundo fue creado por Dios para el hombre, así éste es constituido a sí mismo para que fuese guardián del divino templo y espectador del conjunto del firmamento y del cosmos. El hombre es el solo ser que con la razón alcanza a Dios, admirando su obra y contemplando sus virtudes y su poder. Por esto el hombre ha sido dotado de consejo, de pensamiento y de prudencia. Y, por fin, es el solo ser animado que ha sido hecho derecho de cuerpo y de postura, para que se nos presente erguido hacia la contemplación del Creador. Así es que él sólo recibió el verbo y la lengua que interpreta el pensamiento, para alabar a la majestad de su Señor. En fin, todas las cosas están sometidas a él, y así él se sujeta a Dios, su hacedor y artífice. Dios, por lo tanto, quiso que el hombre tributase a El culto y tanto honor a su vez le dio que lo hizo dueño de todas las cosas. Ni es lícito que un cultor de Dios sufra violencia por parte de otro cultor de Dios. Por esto se comprende que el hombre ha sido creado en vista de su unión con Dios y de su justicia. De la cual cosa es testimonio Marco Tulio en los libros *De las Leyes*, en donde así se expresa el pensador romano: “Pero de todas las cosas que vemos discutidas por todos los hombres cultos, ninguna es más evidente que la que afirma que claramente se entiende haber nosotros nacido para la justicia”³⁷³. Esto si por un lado es segurísimo, Dios quiere que todos los hombres sean justos, eso es, el hombre y Dios sean amados en cuanto Dios se tiene que

³⁷² MANILIO: *Astronomicon*, (Los cinco libros astrológicos), Lib. IV, 880-920.

³⁷³ La fuente es; CICERÓN: *Las Leyes*, Lib. I, Cap. X, 28-30.

honrar como Señor y el hombre se tiene que amar como hermano. Sobre estos dos principios descansa toda la justicia. Por lo tanto, quien no reconoce a Dios o perjudica al hombre, vive injustamente contra su propia naturaleza y de tal manera quebrante la institución de la ley divina³⁷⁴.

El hombre es la criatura que ocupa el centro del cosmos, porque nació para gobernar el mundo con la ayuda de la facultad racional. Para sostener esta tesis del hombre como el centro del universo en la que Ortiz ha venido insistiendo apoyado en los sabios del mundo grecorromano, termina acudiendo a Lactancio. Con él, Ortiz consigue no sólo recalcar dicha tesis sino también corroborarla en el contexto cristiano. En la antropología lactanciana todo se comprende en relación con la divina Providencia. Todo lo que tiene el hombre se le ha concedido por Dios y sería aprovechado para Dios. Tanto la estructura erguida, como la lengua, el arte, la razón, todas las cosas que el hombre dispone, interpreta su significado en relación con su Creador: la posición recta corporal es para poder contemplar a Dios, la lengua es para interpretar el pensamiento por el cual se alaba a Dios, la razón es para poder reconocer la grandeza de la obra de Dios y llegar a Él mediante su contemplación y, más que nada, el fin del hombre está designado, ya desde el principio, a la unión con Dios. Esto es lo que se considera el último fin de todo el hombre. Recordemos que Bertini, acerca de los autores citados por Ortiz, dice que los testimonios del mundo pagano y los reconocimientos del pensamiento cristiano forman una atmósfera que no dudamos en llamar de verdadero y sano optimismo³⁷⁵. Pero nosotros diríamos, por lo menos con respecto a la antropología, que la idea que Ortiz realmente sostiene es la cristiano-lactanciana y los pensadores paganos han sido utilizados en párrafos anteriores para que Lactancio, la última fuente que se cita, parezca más contundente y concluyente. Al respecto, volvamos a examinar el texto que acabamos de exponer arriba. Ahí, Ortiz cita a Cicerón, *De las Leyes*, interpretando la concepción de justicia estoica bajo el sentido cristiano, sin embargo, hemos descubierto que en realidad no lo cita Ortiz sino que el párrafo entero fue copiado del capítulo XIV de *Sobre ira de Dios* de Lactancio³⁷⁶. Es decir, la interpretación de Ortiz del concepto ciceroniano de la justicia no es suya sino que está expresada a través de Lactancio. En conclusión, podríamos decir que Ortiz, quien ha citado a Cicerón para afirmar que “Dios se tiene que honrar como Señor y el hombre se

³⁷⁴ *Diálogo*, 111.

³⁷⁵ BERTINI: (1983), 35.

³⁷⁶ Véase *Sobre la ira de Dios*, 14, 1-5.

tiene que amar como hermano. Sobre estos dos principios descansa toda la justicia”, lo ha interpretado en la línea que él quería seguir, que es la línea cristiano-lactanciana³⁷⁷.

El discurso comparativo de Ortiz entre el hombre y los animales, como hemos expuesto hasta ahora, se desarrolla en torno a la posesión de la naturaleza racional y la constitución recta del cuerpo como puntos de referencia que prueban la superioridad del ser humano a otros animales. El hombre, la única criatura dotada del libre albedrío y del cuerpo erguido con el rostro levantado, fue creado para ocupar el cargo de gobernar este mundo y los animales vivientes en él, ya que su posesión de la razón le hace pensar, reflexionar, decidir, manejar lenguaje lo cual permite comunicar con otros hombres, crear y desarrollar varias artes, y además, lo más importante, le hace vivir con justicia. El llevar una vida virtuosa es una característica exclusiva del hombre.

Nuestro autor a lo largo de su discurso mantiene una mirada elogiosa hacia la naturaleza humana, y su optimismo está expresado, al parecer, mediante las palabras de unos escritores romanos así como Ovidio, Marcos Manilio y Cicerón. Sobre todo con apoyo del último, Ortiz defiende la tesis de que el hombre ha nacido para la justicia. Sin embargo, al citar a Lactancio, nos damos cuenta de que la visión del universo de Ortiz no se apoya en la del pensamiento grecorromano sino en la teología cristiana en la cual todas las existencias y fenómenos se atribuyen a la providencia del único Dios. Incluso las palabras de Cicerón también son citadas por Lactancio dentro de su texto, y Ortiz, aprovechándolo, consigue demostrar que no hay oposición dialéctica entre las dos tradiciones sobre la cuestión de la naturaleza humana, más bien se complementan armoniosamente. En fin, al tratar la naturaleza del hombre en comparación con los animales, Ortiz sigue la teología cristiana (Lactancio), pero, para fortalecer sus argumentos, incorpora en ella la antropología estoica (Cicerón). Estas dos antropologías en cuyo fondo hay inevitables diferencias ideológicas, sobre todo respecto a la visión del universo y al concepto de Dios, Ortiz no las contrapone una y otra sino que las fusiona, citando a Cicerón mediante Lactancio.

Desde el punto de vista pedagógico, vemos que Ortiz, a través de las palabras de Lactancio, alude la cuestión de para qué ha nacido el hombre y a dónde está orientada

³⁷⁷ Lactancio fue un escritor que empezó a llamar la atención de los humanistas en el siglo XV, aunque se apreciaba más por su estilo lingüístico, que llegó a ser denominado “Cicerón cristiano” por Pico de la Mirandola, que el propio contenido de su teología. Cf. CAMPENHAUSEN, H.: *Los padres de la iglesia: Padres latinos*. Vol. 2, trad. por V. A. Martínez de Lopera, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2001, pp. 119-120.

su naturaleza. Es una cuestión muy importante de este diálogo porque ahí se asocia la educación, que es el objetivo de este tratado. Se trata del tema de cuál es el fin que el hombre pretende alcanzar mediante la educación. De hecho, Ortiz plantea este tema polémico en los últimos capítulos del *Diálogo* y su postura no se desvía de la línea teológica según la cual el último fin del ser humano se consigue sólo tras la muerte, contando con la gracia de Dios, que es la bienaventuranza.

El discurso comparativo del hombre con los animales concluye con la tesis de que el hombre es el centro del universo, pero no se cierra con ella. El diálogo toma un giro con la intervención de la Reina que pregunta por la deficiencia que lleva la naturaleza humana. Es una parte interesante, puesto que esa pregunta implica la teoría de la naturaleza humana de Plinio completamente opuesta a la conclusión que acabamos de confirmar. La perspectiva de Plinio hacia el hombre es claramente pesimista, negativa, llena de aflicción. El Cardenal empieza un parlamento en el que revela la concepción antropológica de los epicúreos representada por la *Historia Natural* de Plinio³⁷⁸. Este parlamento es prácticamente un reescrito de la introducción del séptimo libro de dicha obra donde Plinio despliega su mirada pesimista al hombre enumerando las desdichas que se le han impuesto al hombre por la naturaleza. Los puntos de referencia son: 1) *Hombre desnudo*. Sólo el hombre nace desnudo e inerme, completamente indefenso, mientras que los animales están cubiertos por costras, cortezas, cueros, espinas, pelos, puntas, plumas, escamas o lanas que les protegen; 2) *Solo llorar*. El hombre no sabe nada sin estudio, ni hablar, ni andar, ni alimentarse, y no le queda otra cosa espontánea de su naturaleza sino el llorar, mientras los animales, desde recién nacidos, ya son capaces de defenderse o huir de peligro, así algunos acuden a venenos, otros al rápido vuelo, a la violencia agresiva o al nadar; 3) *Angustia por ser capaz de sentir*. Sólo al hombre le ha concedido sentir pésame por los muertos, el placer, la ambición, la avidez del dinero, el ilimitado deseo de vivir, la superstición, el cuidado del sepulcro que continúa después de muerte, la codicia, el miedo y la rabia; 4) *Especie autodestructiva*. Otros animales se reúnen los unos con los otros para sobrevivir y los que son diferentes luchan entre ellos, así como la ferocidad del león no combate contra su igual, mientras la mayor parte de los males del hombre proceden del hombre.

³⁷⁸ *Diálogo*, 112. Los fragmentos que Ortiz cita literalmente de Plinio son de la primera parte del libro VII de *Historia natural*, que es un texto bastante conocido por su contenido epicúreo que provocó polémica teológica en las épocas posteriores. PLINIO: *Historia natural*, Lib. VII, 1-5.

Plinio, probablemente inspirado en Lucrecio³⁷⁹, desarrolla la antropología que se podría caracterizar con el término *miseria hominis*³⁸⁰ o *el no haber nacido sería lo mejor*³⁸¹. El desvalimiento, la indefensión corporal, la lentitud en crecimiento, etc., todo indica la desgracia que tiene el hombre al insertarse en el mundo. No sólo por los defectos físicos sino también los espirituales, Plinio advierte sobre las desventajas del hombre, así como tener varios tipos de sentimientos negativos como pésame, ambición, rabia, miedo, codicia, etc. La potencia racional a la que alaban los estoicos se interpreta por Plinio como una de las razones que causan dolor y tristeza en la vida humana, y al final le hace una criatura miserable. El hombre, una criatura miserable llena de defectos, no podría haber nacido para ocupar un puesto de gobernador del mundo tal como aseguraban los estoicos. En la teoría de la naturaleza humana pliniana no se encuentra ni el origen divino, ni el destino de ocupar el centro del universo, ni el lazo con Dios más estrecho que otros animales.

Frente a la antropología epicúrea de Plinio, el Cardenal expresa su desacuerdo acusando a los epicúreos que “por ignorancia de las cosas o por flaqueza del pensamiento desprecian lo que al hombre se le ha concedido por su dignidad”³⁸², y les critica que ni estiman los beneficios divinos en lo que merecen, y esto es prueba de ánimo ingrato o, para decirlo más claramente, de un alma insana³⁸³. Aquí está expresada la razón por la que Ortiz ataca a los epicúreos de forma tan contundente: reconocer al hombre como una criatura miserable no sólo se trata de una desgracia sino que conduce a dudar de la providencia de Dios, lo cual es una conclusión inaceptable desde el punto

³⁷⁹ Ciertamente no sólo en Plinio sino que en otros autores como Séneca y Lucrecio se leen afirmaciones semejantes. En la obra *De rerum natura*, Lucrecio advierte que el mundo se creó sin ninguna providencia, y en consecuencia en el mundo no existe armonía ni orden ni proporciona al hombre ninguna condición favorable para vivir. Su crítica y pesimista mirada a la naturaleza muestra un contraste a la de Cicerón que elogia la maravillosa armonía de la naturaleza. Para Lucrecio, el nacimiento del hombre también está lleno de elementos negativos. Enumera los defectos como el hombre nace desnudo, llorando, inerte, además acompañado de mucho sufrimiento. Cf. LUCRECIO: *La naturaleza*, Lib. V, 195-234. Sin embargo, fue el texto de Plinio el que más atrajo a los lectores del Renacimiento estimulando su imaginación moral. Véase VEGA, M.: “El animal que llora: una nota sobre la recepción de Plinio en la literatura del Renacimiento” en CRESPO MATELLÁN, S. et. al. (eds.), *Teoría y análisis de los discursos literarios* (Salamanca: 2009), 457-458. Lo citamos en adelante VEGA: (2009)

³⁸⁰ Al tratar la antropología epicúrea de Plinio, me ha servido de forma especial la tesis doctoral de María José Vega titulada *La miseria del hombre* (2005). Es un trabajo que se aproxima al concepto de la miseria del hombre desde nuevos puntos de vista fundado en el estudio minucioso sobre varios textos de autores medievales y modernos desde Inocencio III hasta Erasmo. Lo citamos en adelante VEGA: (2005).

³⁸¹ Ortiz también inserta esta frase en el parlamento del Cardenal que dice: “Sin duda muchos opinaron que el no haber nacido sería lo mejor, o el desaparecer cuanto antes”. *Diálogo*, 113. Su acuñación se atribuía a Sileno y Crántor. Remito a VEGA: (2005), 250.

³⁸² *Diálogo*, 114.

³⁸³ *Ibidem*, 116.

de vista de la teología cristiana. Ciertamente Plinio dice en el libro 2º de la *Historia Natural*: “¿Vamos a creer o vamos a poner en duda que ese ser supremo, sea lo que fuere, asume el cuidado de los asuntos humanos?”³⁸⁴. Y en otro pasaje dice:

Los mayores consuelos para la naturaleza imperfecta humana del hombre son que ni siquiera Dios lo pueda todo, pues no puede darse muerte aunque quiera (que es el mayor don que concedió al hombre en tantas calamidades de la vida), ni premiar a los mortales con la eternidad, ni resucitar a los muertos, ni hacer que quien vivió no hubiera vivido, que quien obtuvo honores no los hubiera obtenido, que tampoco tenga ningún derecho sobre el pasado, salvo el del olvido, [...] ³⁸⁵.

La debilidad y fragilidad del hombre son una prueba de la “improvidencia”. Si el hombre hubiera nacido bajo la providencia divina, ¿cómo podría ser tan débil e indefenso? Si el Creador fuera tan misericordioso y compasivo con el ser humano, ¿por qué no le otorgó ni fuerza, ni armas de protección al crearlo, mientras que sí se lo otorgó a otros animales? En fin, la antropología pesimista de Plinio conduce a la negación de la providencia divina, y atribuye a Dios una indiferencia con el hombre, en vez de la sabiduría, la gracia y el amor tal como predica la Iglesia. La antropología pliniana basada en esta teología impía e ingrata, provoca una fuerte reprobación por parte de la doctrina católica ³⁸⁶, y nuestro autor deja claro su posición ante esta disputa.

La refutación de la teología “errónea” de Plinio que expone Ortiz se desarrolla a lo largo de tres capítulos en cada uno de los cuales se apoya en una fuente principal; Lactancio (cap. VII), Aristóteles (cap. VIII) y Santo Tomás de Aquino (cap. IX) por lo que atisbamos cuánta importancia da Ortiz a esta polémica. Durante el desarrollo de sus argumentos, Ortiz no revela exactamente cuál es el texto que cita de cada autor, por lo tanto hemos intentado identificar su fuente con la mayor precisión posible. En la página siguiente exponemos el texto de Ortiz en la columna izquierda y el pasaje del texto que consideramos como fuente en la derecha.

³⁸⁴ PLINIO: *op. cit.*, Lib. II, 20.

³⁸⁵ *Ibidem*, 27.

³⁸⁶ Baranda ha pormenorizado el tema de cómo fue recibida e interpretada esa obra de Plinio en la España medieval y del renacimiento. BARANDA, C.: *La Celestina y el mundo como conflicto* (Salamanca: 2004), 45-102.

Diálogo, cap. VII

[...] Con firmeza, asienta Lactancio; jamás los he depreciado (como locos), tanto como cuando hablan de tal manera, pues considerando el orden del creado me doy cuenta de que nada debía hacerse realizado de otra manera de cómo de verdad fue realizado, y no diré que pudo, por cierto, ser realizado siendo como es Dios todopoderoso. Todavía era preciso que aquella providente sabiduría lo hiciese así que es la forma mejor y más apropiada. Vamos a interrogar estos censores de la obra divina. ¿Qué le falta al hombre para que estimaran que ha nacido más débil? ¿Tal vez los hombres se desarrollaron imperfectamente? ¿Tal vez le faltan fuerzas para alcanzar una prolongada edad? ¿Tal vez la debilidad impide el crecimiento del hombre o tal vez la razón depende al menos de lo que le falta al cuerpo? Y añada que la educación del hombre se obtiene a costa de mucho trabajo. Podemos suponer que la condición de los animales es mejor, pues ellos cuando han parido la propia criatura, cuidan de ella y de su alimentación. De aquí procede que con los pechos fácilmente destendidos³⁸⁷ pueden deparar a sus críos el alimento de la leche, que éstos desean, impelidos por el instinto, y lo buscan sin preocupación. ¿Por qué las aves, cuya actitud es distinta, se someten a extremados trabajos para criar sus hijos de tal forma que parece tangan algo del afán propio del ser humano?

Constituyen sus nidos o con el barro, o con hojas, o con ramas y sin tomar alimento las aves incuban. Y las que no pueden nutrir a sus críos con el alimento sacado de su cuerpo toman desde fuera y lo transportan. Todos los días en ello consumen, mientras durante la noche los amparan, los calientan y los defienden. ¿Qué podrían hacer de más los hombres sino sólo esto que los hombres no echan a sus hijos ya crecidos? Sin más los tienen siempre a sí unidos con los lazos de la necesidad y del cariño.

³⁸⁷ *Diálogo*, 114. Según la RAE, este verbo puesto por el traductor no aparece como una palabra española. Se supone que quiere decir “caídos” o “descendidos”.

Lactancio, *Sobre la obra de Dios*

[...] yo, en cambio, nunca los juzgo tan insensatos como cuando hablan de estas cosas. Cuando considero, en efecto, la condición de las cosas, entiendo que nada ha debido ser de otra manera, por no decir, que nada ha podido ser de otra manera, pues Dios lo puede todo: aquella providentísima Majestad ha debido llevar a cabo, entonces, lo que era lo mejor y lo más correcto. Por eso me gustaría preguntar a estos represores de las obras divinas qué creen que falta en el hombre para que nazca más débil. ¿Se puede educar a los hombres con más deficiencia por esta razón? ¿Progresan menos hacia la más alta flor de la edad? ¿Impide esta debilidad el crecimiento o la salud, cuando lo que falta lo concede la razón?

Pero la educación del hombre -dicen- se realiza con grandes penalidades; la condición de la grey es, obviamente, mejor, porque todos estos, cuando dan a luz al hijo, no se ocupan sino de su pasto. De esto resulta que, llenándose por sí solas las ubres de lo suyo propio, se procura a los hijos el alimento de la leche, y estos, acuciados por la naturaleza, lo solicitan sin la premura de las madres. ¿Qué pasa con las aves, cuya disposición racional es diversa? ¿No sufren grandes penalidades en la crianza, de modo que parece que a veces tienen algo de la inteligencia humana? Edifican, en efecto, los nidos de barro o los construyen con esquejes y ramas; privadas incluso de alimento, incuban huevos, y como no se les ha concedido alimentar a sus hijos con sus propios cuerpos, les traen la comida y se pasan todo el día de este modo, yendo de acá para allá; por las noches, en cambio, los defienden, los abrigan, los protegen. ¿Qué más podrían hacer los hombres, sino quizá solo lo siguiente: el no expulsar a los hijos criados, sino mantenerlos unido a sí por una correspondencia continua y por un vínculo de afecto? ¿Es por esto la prole de las aves mucho más frágil que la del hombre,

Los críos de las aves son más débiles de los hijos del hombre. De hecho no crían a los pequeños con alimentos sacados de su materno cuerpo, sino sencillamente con alimento y calentado con su propio calor esperan que se vuelva animal completo. Una vez que han adquirido fuerza, implumes y tiernos, no solamente no disponen de la posibilidad de volar, sino que tampoco tienen la capacidad de andar. Se equivocará quien considere que la naturaleza se ha portado mal con las aves por el hecho de, en primer lugar, que nacen dos veces con una naturaleza débil que tienen que ser alimentadas con alimentos buscados con trabajo por los padres. Ellos escogen la sustancia más rica y descuidan la escasa de nutrimento. Por lo tanto, me gustaría saber de los que prefieren la condición de animales a la propia, cuál condición escogerían si Dios les permitiera optar, tal vez se acogería a la humana sabiduría con su debilidad, o la fuerza de animales con la naturaleza que les es propia. Por cierto, no serían tan bestias como para no preferir la naturaleza humana aún más frágil de lo que es ahora, más bien que una fuerza poderosa pero irracional. Sin duda alguna, los hombres sabios ni quieren la razón con la fragilidad ni la fuerza sin la razón. Nada es tan repugnante y tan contrario como el hecho de que la razón llegue a formar un animal con seso o que lo levante a alto nivel la misma condición de la naturaleza. Ya sabemos que si está sostenido por el instinto, la razón se vuelve superflua. ¿Qué pensará? ¿Qué hará? ¿Qué proyectará? ¿O en qué se ostentará la luz de su genio? ¿Cuándo lo que podría alcanzar la razón, la naturaleza lo depara con abundancia? Si está dotado de razón, ¿por qué necesitará el sostén del cuerpo, pues una vez concedida la razón por su cuenta? ¿Podrá realizar el oficio de la propia naturaleza? Por cierto, estas cosas de por sí pueden embellecer y proteger al hombre de tal forma que Dios no podría crear algo mejor y mayor. En fin, el hombre está dotado escasamente de fuerzas y de salud y de su cuerpo limitado, pero como recibió lo que es mayor (eso es la inteligencia) es más fornido y perfeccionado que los demás animales. Y a pesar de que nace frágil y

porque no engendran al animal mismo, sino que aquel resulta de ser calentado con el abrigo y el calor del cuerpo de la madre? Pues este, aunque esté animado por el hábito vital, carece, implume y tierno, no solo de la capacidad de volar, sino también de la de caminar.

Por eso, ¿no sería alguien muy estúpido si creyera que la naturaleza ha actuado mal con los pájaros, primero porque nacen dos veces, y luego porque son tan débiles que deben ser alimentados con las comidas que sus padres han buscado con esfuerzo? Pero ellos eligen a los más fuertes, dejan de lado a los más débiles.

Por eso, pregunto a quienes prefieren la condición de la grey a la suya qué elegirían si Dios les diese la siguiente opción: ¿prefieren la sabiduría humana junto a su debilidad, o la reciedumbre de la grey con su naturaleza? Evidentemente, no son tan brutos como para no preferir con mucho la fragilidad que ahora tienen, siempre que sea humana, a aquella reciedumbre irracional.

Es evidente que los hombres prudentes no quieren ni la razón de la persona humana con su fragilidad ni la reciedumbre de las bestias, que no pueden hablar, sin la razón. Porque nada hay tan rechazable y tan discordante como el que sea necesario que la razón o la condición de la naturaleza sea la que provea a cada animal. Si viene provisto con las protecciones naturales, la razón le es superflua. ¿Qué pensará si no es así? ¿Qué hará? O ¿qué se propondrá? O ¿en qué mostrará aquel la luz del ingenio cuando, lo que puede ser fruto de la razón, la naturaleza se lo concede espontáneamente? Si ha sido, en cambio, dotado de razón, ¿qué necesidad tendrá de las defensas del cuerpo, cuando la razón, concedida una vez para siempre, puede completar el cometido de la naturaleza? Esta posee una capacidad tan grande para adornar y proteger al hombre, que Dios no le podría haber dado nada mayor o mejor.

Y por último, aunque el hombre no tenga un gran cuerpo, sean escasas sus fuerzas y él mismo sea débil de salud, ya que, sin embargo, ha recibido lo que es de mayor importancia, está más provisto y más adornado que los demás animales. Pues

débil es amparado frente a todos los brutos. Y todas las cosas dotadas de mayor fuerza, aunque sobrellevan la violencia del cielo con ímpetu, no pueden, sin embargo, estar seguras en relación con el hombre. Y así acontece que la razón da más al hombre de cuanto no da la naturaleza a los brutos. Pues en estos ni magnitud de las fuerzas ni robustez del cuerpo pueden conseguir que nosotros no las anulemos o que estén sujetos a nuestro poder. Tal vez alguien al ver los bueyes y las vacas servir al hombre con sus enormes cuerpos puede quejarse con Dios por haber recibido fuerzas reducidas y un cuerpo tan pequeño. Ni estima los beneficios divinos en sí en lo que merecen, y esto es prueba de ánimo ingrato o, para decirlo más claramente, de un alma insana. Platón, queriendo rechazar estos ingratos, dio gracias a la naturaleza por el hecho de que el hombre hubiese nacido. Cuanto mejor y con mayor sabiduría se portó aquél que se dio cuenta de que la condición del hombre tiene muchas cualidades frente a los que preferirían haber nacido animales. Que si Dios los convirtiese en estos animales, cuya suerte ellos prefieren a la propia, sin duda querrían volver atrás y pedirían a gritos la antigua condición.

De verdad la fuerza y robustez del cuerpo no valen como para que las prepongamos al uso de la palabra; ni el libre vuelo por el aire de las aves es más importante que el uso de las manos. Sin duda las manos ofrecen mayor utilidad que las leves plumas y mayor valor presenta la lengua que la fuerza de todo el cuerpo. ¡Cuán locura, por lo tanto, es preferir aquellos dones que si te los concedieran los despreciarías! Así ha hablado Lactancio³⁸⁸.

aunque nace frágil y débil, se protege, no obstante, de todas las bestias sin habla, y todas ellas, que nacen más recias, si bien soportan con más fortaleza las inclemencias del tiempo, sin embargo no se pueden proteger del hombre. Así se ve que la razón confiere al hombre más que la naturaleza a los animales, porque en ellos ni la grandeza de sus fuerzas ni la robustez de su cuerpo pueden lograr que no sean oprimidos por nosotros o que no sean sometidos a nuestra sujeción. ¿Puede, entonces, alguien quejarse del Creador de las cosas, de Dios, porque ha recibido pocas fuerzas, porque tiene un cuerpo pequeño, al ver que incluso los bueyes de Lucania sirven al hombre con sus enormes cuerpos y fuerzas?

Ni siquiera estima como ganancia los divinos beneficios que tiene en sí, lo que es propio del ingrato o, para hablar con más verdad, del enloquecido. Platón, cuando confutó -creo- a estos gratos, dio gracias a la naturaleza porque había nacido hombre. ¡Cuánto mejor y más sensato es esto -el que aquel se percatara de que la condición del hombre es mejor- que lo de aquellos otros que habrían preferido haber nacido grey! Si por casualidad Dios los convirtiera en animales, cuya suerte prefieren a la suya, enseguida desearían volver de nuevo a la condición anterior y la pedirían con vehemencia y con grandes voces, porque la robustez y la fortaleza de un cuerpo tan grande no es tan valiosa como para carecer de la función de la lengua, o porque el libre movimiento de las aves por el aire no tiene tanto valor como que se carezca de manos: más ayudan las manos que la ligereza y el uso de las plumas; más ayuda la lengua que la fortaleza de todo el cuerpo. ¿Qué locura es, entonces, preferir aquello que, si se concediera, se rechazaría recibir?³⁸⁹.

³⁸⁸ *Diálogo*, 114-116.

³⁸⁹ LACTANCIO: *Sobre la obra de Dios*, 3, 3-21.

Como se ve, la primera refutación de la teoría pliniana se desarrolla a base de Lactancio. Hemos identificado la fuente en el capítulo III del *De opificio Dei*. Ortiz ha transcrito dicho capítulo prácticamente entero. La idea de que el mundo está hecho con armonía, hermosura y maravilla la hereda Lactancio de Cicerón, pero en su trasfondo, su intención es justificar la providencia absoluta y perfecta de Dios y elogiar su sabiduría ilimitada como creador. Todo lo que hay en este mundo está hecho bajo la Divina Providencia, cuya sabiduría está más allá de lo que los seres humanos puedan comprender con su inteligencia limitada. Lactancio sentencia que el hombre no podría saber cuán profunda y digna es la sabiduría de Dios. De allí procede la total confianza en la naturaleza humana como la criatura más perfeccionada y más fornida entre todos seres vivos. Lactancio exalta las condiciones ventajosas del hombre frente a los animales: la inteligencia (razón) y el uso de la palabra (lengua) frente a la fuerza y robustez del cuerpo; y el uso de las manos frente al libre vuelo de aves. Entre todos, la razón es “lo que es de mayor importancia”³⁹⁰.

En resumen, todo el aprecio a la naturaleza humana de Lactancio se basa en la plena fe en la Divina Providencia que es la premisa mayor de su visión del mundo lo cual conduce a la idea de que el hombre debe asumir su previsión y sentirse agradecido a su Creador. Los que se quejan de la condición desfavorable de la naturaleza humana, así como los epicúreos, son de ánimo “ingrato o enloquecido”³⁹¹. Estas confutaciones de Lactancio contra la miseria del hombre epicúrea se leen también en varios capítulos de las *Institutiones divinae*³⁹². Además, esta es la obra más conocida e importante del autor³⁹³. Sin embargo, Ortiz optó como fuente por *De opificio Dei*, escrito el año 303, en la época de la famosa persecución de Diocleciano, que todavía no está impregnado del mensaje cristiano³⁹⁴. Suponemos que es porque esta obra centra más sus argumentos en los componentes del ser humano (el alma y el cuerpo) con el fin de demostrar la existencia de la Divina Providencia ante la filosofía epicúrea de Lucrecio y a Ortiz le pareció que encajaba mejor con su argumento.

³⁹⁰ *Ibidem*, 3, 15.

³⁹¹ *Ibidem*, 3, 18.

³⁹² Cf. LACTANCIO: *Institutiones divinas*, Lib. VII, 3, 25-26; 4, 13-15.

³⁹³ Sánchez Salor señala la importancia de dicha obra en la introducción al LACTANCIO: *Institutiones divinas*, Libros I-III. Introd., trad. y notas de E. Sánchez Salor (Madrid: 1990), 13-14.

³⁹⁴ LACTANCIO: *La obra creadora de Dios y La ira de Dios*. Introd., trad. y notas de M. Caballero González (Madrid: 2014), 9-10.

Entre las ventajas del hombre enumeradas por Lactancio, la utilidad de las manos como herramienta propia del hombre no es una idea original del teólogo africano, sino que ya lo escribió Aristóteles en algunos de sus textos. Al respecto, Ortiz mismo pasa la palabra al filósofo en el siguiente capítulo. A continuación exponemos del mismo modo que en la página anterior, colocando el texto de Ortiz en la izquierda y el texto de Aristóteles en la derecha que hemos identificado como su fuente.

Diálogo, cap. VIII

Entonces, conviene que aprendas lo que el filósofo ha escrito. Así habló: “Los que afirman que el hombre entre todos los animales no está formado bien, sino muy mal y, por lo tanto, hablan de él como de criatura desnuda e inerme, no opinan con recto juicio. Sabemos que los demás animales disponen de una sola defensa y ésta no puede cambiar; [...] Al hombre, por el contrario, le es concedido disponer de muchas ayudas y cambiar esos medios de defensa cuando quiera y donde le parezca oportuno. ¿Diremos que la mano es uña y cuerpo, y asta y espada y cualquier otro género de armas y de instrumentos? Sin duda, todo es así, pues todas estas formas de defensa puede el hombre asumir y mantener. Al hombre en realidad la naturaleza le ha dado una mano que es cuanto más apta (a sus necesidades): está dividida y articulada. En esta división reside la facultad de disponer cada cosa, y en este orden tenemos también la capacidad de dividir. Y, por lo tanto, la articulación puede ser sencilla, doble y multiforme, por consecuencia del hombre dispone de los mejores medios en comparación con todos los animales: de hecho su mano aferra los objetos. Así que nos parece que la mano no constituye un solo instrumento, sino muchos. Con otras palabras, diremos que es el instrumento por excelencia. La naturaleza, por su parte, dio la mano a aquella criatura que podría recibir el don de muchas artes. La mano es apta para todos usos.” Así habló Aristóteles³⁹⁵.

Aristóteles, *Partes de los animales*

El más inteligente, de hecho, podría utilizar bien más herramientas, y la mano parece ser no un solo órgano, sino varios: es como una herramienta en lugar de otras herramientas. A quien puede, pues, adquirir el mayor número de técnicas, la naturaleza le ha otorgado la herramienta más útil con mucho, la mano. Pero los que dicen que el hombre no está bien construido, sino que es el más imperfecto de los animales (pues afirman que está descalzo, desnudo, y no tiene armas para el ataque) no tienen razón. Los otros animales tienen un único medio de defensa, y no les es posible cambiarlo por otro, sino que es preciso que duerman y lo hagan todo, por decirlo así, calzados, y no pueden quitarse nunca la armadura que llevan alrededor del cuerpo, ni cambiar el arma que les tocó en suerte, al hombre, en cambio, le correspondió tener muchos medios de defensa, y le es posible cambiarlos y aún tener el arma que quiera y cuando quiera. La mano, entonces, se convierte en garra, pinza, cuerno y también lanza, espada y cualquier otra arma y herramienta, pues es todo esto por poder coger y sostenerlo todo.

También la forma de la mano ha sido diseñada por la naturaleza de esta manera. Está, en efecto, dividida y formada por varias partes, y en el hecho de estar dividida está también el de estar unida, lo que no sucede al revés. Y se puede utilizar como un órgano único, doble o múltiple. Y las articulaciones de los dedos son muy adecuadas para agarrar y presionar³⁹⁶.

³⁹⁵ *Diálogo*, 117.

³⁹⁶ ARISTÓTELES: *Partes de los animales*, 687a20-687b10.

Aristóteles da relieve a la alta función y compleja estructura de las manos con lo cual rebate la idea que menosprecia la capacidad defensiva del hombre. La gran diferencia entre la mano humana y cualquier arma que tienen otros animales, reside en la finalidad. La mano humana no está hecha para alguna finalidad determinada tal como están las armas de animales, sino que está dispuesta a múltiples objetivos. Es decir, está compuesta en la forma más adecuada y conveniente para ser un instrumento de innumerables modos de uso, así pues, se llama “el instrumento de instrumentos”³⁹⁷.

³⁹⁷ La definición de la mano como instrumento de otros instrumentos Aristóteles la expone también en *Acerca del alma*, 432a1-5. Allí el filósofo señala la analogía de la mano con el alma diciendo: “el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles”.

Diálogo, cap. VIII

Así Dios ha dado a cada cosa natural una disposición pertinente a cual más en vista de su finalidad y, por lo tanto, no sencilla ni del todo simple, pero más bien proporcionada con su misma finalidad. También el filósofo esto menciona en el II libro *De la Física*: “Porque es más digno no por esto tenemos que decir que se ha hecho sencillamente y simplemente (sino conforme con su finalidad).” Está claro que la finalidad inmediata del cuerpo humano es su propia alma racional que es su forma y su primer acto, según sostiene el mismo Aristóteles. Luego siguen sus operaciones que constituyen sus segundos actos. La materia, desde luego, existe en consecuencia de su destino. De aquí proviene que Dios ha formado el cuerpo del hombre de la forma más conveniente y dispuesta a la razón. Si en el cuerpo humano resaltan algunos defectos, algunas enfermedades o algunas debilidades, es preciso que consideremos la ley natural de la materia en base de la cual se produce aquella carencia, pues, aun siendo la materia frágil, es proporcionada con toda medida con el alma racional y con sus operaciones³⁹⁸.

³⁹⁸ *Diálogo*, 117.

Aristóteles, Física

Además en todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores se cumple en función de tal fin. Pues las cosas están hechas de la manera en que su naturaleza dispuso que fuesen hechas, y su naturaleza dispuso que fuesen hechas de la manera en que están hechas, si nada lo impide. Pero están hechas para algo. Luego han sido hechas por la naturaleza para ser tales como son³⁹⁹.

Aristóteles, Partes de los animales

Pero puesto que todo instrumento tiene una finalidad, que cada una de las partes del cuerpo es para algo, y que la finalidad es una acción, es evidente que también el cuerpo en su conjunto está constituido para una acción compleja. La acción de serrar, efectivamente, no tiene como finalidad la sierra, sino que la sierra tiene la finalidad de serrar, pues serrar es un uso de la herramienta. De modo que también el cuerpo en cierta manera tiene como finalidad el alma, y las partes tienen como finalidad las funciones que cada una tiene fijadas por naturaleza⁴⁰⁰.

³⁹⁹ ARISTOTELES: *Física*, 199a10-13. El 2º libro, Aristóteles trata de establecer un método de indagar la naturaleza y el movimiento. Sobre todo, en los capítulos VII-IX se dedica a discutir la cuestión de la finalidad como forma, basándose en una serie del teleologismo.

⁴⁰⁰ ARISTOTELES: *Partes de los animales*, 645b20.

Si la mano está hecha en la forma inmejorable para aquella finalidad ser un instrumento de múltiples usos, el conjunto del cuerpo humano también debe estar hecho de forma más apropiada para su finalidad. Ortiz atribuye esta tesis a la Divina Providencia. El cuerpo humano, igual que cualquier otra cosa, está hecho en relación con el objetivo establecido desde un principio para el que Dios creó este mundo. Nuestro Creador, con su sabiduría, ha concedido a todos los seres la compostura más acertada en previsión del cumplimiento de la finalidad destinada para cada uno. Por lo tanto, aunque una criatura lleve consigo algún defecto connatural, le ha sido concedido de manera que no impida cumplir su propia finalidad. Esta teoría teleológica aristotélica, combinada con la idea de la Divina Providencia cristiana, había sido tomada por Ortiz de Santo Tomás, así como menciona el Cardenal: “según ha sostenido el bienaventurado Tomás”⁴⁰¹. La finalidad del cuerpo humano es el alma racional y consecuentemente las operaciones que realiza esa alma. La razón es la potencia que solamente al hombre le ha sido concedida y que le proporciona innumerables operaciones intelectuales tanto del sentido interno como del externo, así como pensar, sentir, conocer, comprender, hablar y crear instrumentos y utilizarlos. El cuerpo humano está elaborado de modo que ese potencial racional funcione de forma más eficaz. Ortiz vuelve a citar a Aristóteles para precisar las ventajas de la física humana para su finalidad ⁴⁰² :

⁴⁰¹ *Diálogo*, 118.

⁴⁰² *Ibídem*, 119.

Diálogo, cap. VIII

A pesar de que muchos animales tienen alguno de los cinco sentidos más perfectos que el hombre, no por esto su material será más perfecto o más obediente al alma racional. Aunque el conocer comienza con los sentidos, según sostiene Aristóteles; el águila fija su mirada en el sol con mayor perspicacia y el perro es más ligero en su carrera y más hábil en el oler y el ciervo, por fin, tiene el oído más fino. Pero como se comprueba que el tacto, sostén de todos los sentidos, es más perfecto, en el hombre que en todos los animales, convenía que él tuviese una cuanto más equilibrada estructura y disposición. El hombre además vence a todos los seres vivos en las fuerzas sensitivas interiores. Por lo tanto, por alguna ley necesaria acontece que en algunos sentidos el hombre se ve vencido por los demás animales, según ya se afirmó⁴⁰³.

Aristóteles, Acerca del alma

Parece existir, por otra parte, cierta analogía entre este sentido y el gusto, así como entre las distintas especies de sabores y de olores, si bien el gusto posee en nosotros mayor agudeza precisamente por tratarse de un cierto tipo de tacto, y ser éste el sentido más agudo que posee el hombre: pues si bien es inferior a muchos animales en los restantes sentidos, sin embargo, es capaz de percibir por medio del tacto con mucha más precisión que el resto de los animales. Y de ahí que sea el más inteligente de los animales. Prueba de ello es que en el género humano los hay por naturaleza mejor y peor dotados en función de este órgano sensorial y no en función de ningún otro: los de carne dura son por naturaleza mal dotados intelectualmente mientras que los de carne blanda son bien dotados⁴⁰⁴.

⁴⁰³ *Loc. cit.*

⁴⁰⁴ ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, 421a16-25.

Diálogo, cap. VIII

Además el hombre tiene un cerebro mayor de cuanto parece convenga a su cuerpo. Pero no sin razón la naturaleza se lo ha dado, para que más libremente se realizaran las operaciones de las facultades interiores, y para que la frialdad del cerebro pueda templar el vehemente ardor del corazón, que en el hombre se desarrolla naturalmente. De aquí procede que el hombre anda erguido mirando las estrellas. Sin embargo, esta voluminosidad del cerebro por abundancia de humedad produce empacho al orfanato, que cuando es más seco aspira los olores con mayor avidez. De tal manera algunos animales están dotados de una vista más aguda y de oídos más penetrantes, pues tienen el cerebro dispuesto conforme sequedad y calor; pero no tienen un físico proporcionado y equilibrado como el hombre lo tiene ⁴⁰⁵.

⁴⁰⁵ *Diálogo*, 119

Aristóteles, *Partes de los animales*

Pero puesto que todo necesita de un contrapeso para alcanzar la medida y el justo medio (pues ahí está la esencia y la razón, y no en cada uno de los extremos por separado), por esta causa, frente a la zona del corazón y al calor que hay en él, la naturaleza ha creado el cerebro y para eso existe esta parte en los animales, con una naturaleza común de agua y tierra ⁴⁰⁶.

Entre los animales, el hombre tiene el cerebro más grande en comparación con su tamaño, y entre los seres humanos, los varones más que las mujeres; y en él, además, la región que rodea el corazón y el pulmón es la más caliente y abundante en sangre. Por eso, es también el único de los animales erguido, pues la naturaleza del calor, al ir tomando fuerza, produce el crecimiento a partir de centro según su propia dirección ⁴⁰⁷.

El hombre, en lugar de patas y pies delanteros, tiene brazos y las llamadas manos, pues es el único de los animales que camina erguido porque su naturaleza y su esencia son divinas, y la función del ser más divino es pensar y tener entendimiento. Pero esto no sería fácil si la parte superior del cuerpo comprimiera mucho, pues el peso hace lento el razonamiento y el sentido común ⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ ARISTÓTELES: *Partes de los animales*, 652b18-23.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, 653a27-33. En *Reproducción de los animales*, 743b25-30 también se habla del contraste de temperatura entre el corazón y el cerebro. En la anatomía aristotélica el corazón es el principio vital y el órgano más caliente del cuerpo, ya que allí se forma la sangre que se distribuye luego a todas las partes del cuerpo. La teoría cardiocentrista de Aristóteles se desarrolla unida al concepto de *pneúma*. En cambio, el cerebro se considera como un órgano frío y húmedo que desempeña papel de balanza para contrarrestar el calor del corazón.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, 686a25-32.

Como el cuerpo humano no lleva ningún tipo de caparazón como casco, cuernos o uñas, es capaz de mantener el equilibrio y la correspondencia de todas las partes del cuerpo, lo cual permite que las facultades interiores funcionen de modo más eficaz⁴⁰⁹. Con todo esto, resulta que el cuerpo humano está compuesto de una disposición apropiada para servir al alma en cuanto finalidad, y esta realidad hace al hombre estar protegido por mejores caparazones que los atribuidos a otros animales.

Hasta aquí, la refutación de Alonso Ortiz en contra de la antropología pesimista de los epicúreos, comenzó sobre la mano, apoyada en Aristóteles, pero enseguida ese planteamiento teleológico se aplicó al cuerpo en relación con el alma como su finalidad: la mano del hombre está compuesta para servir a innumerables finalidades, y del mismo modo, el cuerpo humano está hecho para servir al alma racional que permite al hombre ilimitadas operaciones intelectuales. Al ver este curso del argumento, podríamos decir que la mano ha sido tratada como un objeto simbólico que representa la teoría de la disposición-finalidad con la cual Ortiz defiende el cuerpo del hombre frente a las críticas epicúreas. El cuerpo humano está hecho en la forma inmejorable con el fin de servir a su propia finalidad, que es la razón, la cual es mejor herramienta defensiva que cualquier arma que poseen otros animales. Y todo esto, que es el punto más importante, es gracias a la sabiduría de Dios como creador del ser humano. De esta conclusión, podríamos decir que la antropología aristotélica de Ortiz ha sido convergida sin salir del marco tradicional religioso.

3.2.1.3. La *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino y el *Diálogo* de Alonso Ortiz: Comparación de textos

Nuestro estudio del capítulo VIII del *Diálogo* de Ortiz, cuya principal fuente es Aristóteles, nos permite concluir que dicho texto es prácticamente una transcripción de una serie de párrafos de la *Suma teológica* de Santo Tomás como exponemos a continuación

410

⁴⁰⁹ *Diálogo*, 120.

⁴¹⁰ Hemos subrayado las partes idénticas.

Diálogo, cap. VIII

Demostraremos, mirando la hechura del hombre, cómo la naturaleza ha juntado en la forma más conveniente el cuerpo del hombre con el alma racional y cómo con dicha materia no habría podido obrar mejor. Sin duda, todas las cosas naturales, según ha sostenido el bienaventurado Tomás, han sido producidas por medio de la divina Providencia y en cierto sentido todas dependen de su obra y de sus disposiciones. Cualquier artífice piensa imprimir en su propia obra la más acertada compostura y esto no por sí sencillamente, sino en relación con el objeto establecido desde un principio para cada cosa; y a pesar de que este procedimiento lleva consigo algunos defectos connaturales con la cosa en sí, el artífice da forma a este mismo procedimiento, como quien forja con el hierro una **espada** para cortar (para que, sin más, será apta a dicha finalidad), aunque el material del **bronce** es más **noble** que el hierro, no por esto utiliza el bronce, sino el hierro en cuanto éste es más indicado para cortar que el bronce. Tal finura causa estorbo en el caso del objeto propuesto. Así Dios ha dado a cada cosa natural una disposición pertinente a cual más en vista de su finalidad y, por lo tanto, no sencilla ni del todo simple, pero más bien proporcionada con su misma finalidad.

También el filósofo esto menciona en el II libro *De la Física* cuando así se expresa: “Porque es más digno no por esto tenemos que decir que se ha hecho sencillamente y simplemente (sino conforme con su finalidad)”. Está claro que la finalidad inmediata del cuerpo humano es su propia alma racional que es su forma y su primer acto, según sostiene el mismo Aristóteles. Luego, siguen sus operaciones que constituyen sus segundos actos. La materia, desde luego, existe en consecuencia de su destino.

Suma I,

Solución. Hay que decir: Todo lo natural ha sido hecho por el arte divino; por eso, en cierto modo, es obra artesanal de Dios mismo. Ahora bien, todo artista se propone dar a su obra la disposición más conveniente, no en absoluto, sino en relación con el fin. Prescinde de que tal disposición tenga algún defecto. Ejemplo: quien hace una **sierra** para cortar, la hace de hierro, para que valga para tal fin; no procura hacerla de **vidrio**, aunque sea un material más **bonito**⁴¹¹, puesto que, como material frágil, sería un impedimento para el objetivo que persigue. Así, pues, también Dios ha dado a cada cosa la correcta disposición, no absolutamente, sino en orden a su propio fin. Es exactamente lo que dice el Filósofo en *II Physic.*: Porque así es más digno, no en absoluto, sino con respecto a lo sustancial de cada cosa.

Pero el fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y sus operaciones; pues la materia se ordena a la forma, y el instrumento a la acción del agente.

⁴¹¹ Las palabras en negrita están alternadas; **sierra** (Sto. Tomás) por **espada** (Ortiz), **vidrio** por **bronce**, **bonita** por **noble**.

De aquí proviene que Dios ha formado el cuerpo del hombre de la forma más conveniente y dispuesto a la razón. Si en el cuerpo humano resaltan algunos defectos, algunas enfermedades o algunas debilidades, es preciso que consideremos la ley natural de la materia en base de la cual se produce aquella carencia, pues, aun siendo la materia frágil, es proporcionada con toda medida con el alma racional y con sus operaciones.

A pesar de que muchos animales tienen alguno de los cinco sentidos más perfectos que el hombre, no por esto su material será más perfecto o más obediente al alma racional. Aunque el conocer comienza con los sentidos, según justamente sostiene Aristóteles; el águila fija su mirada en el sol con mayor perspicacia y el perro es más ligero en su carrera y más hábil en el oler y el ciervo, por fin, tiene el oído más fino. Pero como se comprueba que el tacto, sostén de todos los sentidos, es más perfecto en el hombre que en todos los animales, convenía que él tuviese una cuanto más equilibrada estructura y disposición. El hombre además vence a todos los seres vivos en las fuerzas sensitivas interiores. Por lo tanto, por alguna ley necesaria acontece que en algunos sentidos el hombre se ve vencido por los demás animales, según ya se afirmó. Por cierto, el hombre dispone del olfato menos eficiente entre todas las especies animales. Además el hombre tiene un cerebro mayor de cuanto parece convenga a su cuerpo. Pero no sin razón la naturaleza se lo ha dado, para que más libremente se realizaran las operaciones de las facultades interiores, que en modo especial pertenecen a las actividades intelectuales, y para que la frialdad del cerebro pueda templar el vehemente ardor del corazón, que en el hombre se desarrolla naturalmente.

Por lo tanto, decimos que Dios hizo del cuerpo humano en la mejor disposición para tal forma y operaciones. Si parece que hay algún defecto, hay que tener presente que se trata de una consecuencia necesaria de la misma materia que se precisa para que se dé la debida proporción entre el cuerpo y el alma y sus operaciones del alma.

Respuestas a las objeciones: *A la primera hay que decir: El tacto, fundamento de los demás sentidos, es más perfecto en el hombre que en cualquier otro animal. Por eso fue necesario que el hombre poseyera la complexión más equilibrada entre todos los animales. Es superior también a los demás animales en lo que se refiere a las potencias sensitivas internas, como se deduce de lo ya dicho (q.78 a.4). Pero por cierta necesidad sucede que, en cuanto a los sentidos externos, el hombre es inferior a los demás animales. Así, tiene un olfato menos fino que todos ellos. Y fue necesario que el hombre tuviera el cerebro más grande en proporción a su cuerpo, bien para que se perfeccionaran más ampliamente en él las operaciones de las potencias sensitivas internas, que son necesarias, como dijimos también (q. 84 a.7), para la operación intelectual; bien para que el frío del cerebro templara el calor del corazón, que debe ser intenso en el hombre debido a su verticalidad.*

De aquí procede que el hombre anda erguido mirando las estrellas. Sin embargo, esta voluminosidad del cerebro por abundancia de humedad produce empacho al olfato, que cuando es más seco aspira los olores con mayor avidez. De tal manera algunos animales están dotados de una vista más aguda y de oídos más penetrantes, pues tienen el cerebro dispuesto conforme sequedad calor; pero no tienen un físico proporcionado y equilibrado como el hombre lo tiene. Y, por lo tanto, son más veloces ciertos animales a cuya velocidad se opone el equilibrio físico que resulta cuanto más proporcionado en el hombre. De aquí además procede que la naturaleza con acierto ha favorecido al hombre, pues éste no dispone de tan subida calidad en estos sentidos, como que puede contrastar con el equilibrio del cuerpo, en cuanto éste corresponde a un ser que discurre con el pensamiento. Es desatinado quejarse de que la naturaleza ha rehusado al hombre el uso de cascos, cuernos, uñas o cueros, pues siendo éstos caparazones señales de la existencia de abundante humedad con la cual contrasta el equilibrio y la correspondencia de todas las partes del cuerpo humano. Los que quieren sostener que dichos elementos sean parte del hombre, se proponen, con esto, disminuir la capacidad razonadora del hombre, o quitarla del todo. Sin duda, el hombre, dueño, gracias a su razón, encuentra mejores caparazones que los atribuidos a todos los animales. De hecho, según afirma Aristóteles en el III libro *De anima*, la mano del hombre es el órgano de los órganos, la cual sola ofrece a las necesidades naturales un mayor número de instrumentos. Y esto sobre todo era conveniente a la naturaleza del hombre por el hecho de que no es dispuesto hacia una sola dirección, como los demás animales, sino a través de finitas concepciones y sensaciones que el intelecto concibe y siente, y éstas constituyen para la vida humana un sinnúmero de instrumentos⁴¹².

⁴¹² *Diálogo*, 118-120.

Ahora bien, la dimensión del cerebro, dada su humedad, es un obstáculo para el olfato, que requiere sequedad. De modo semejante puede explicarse por qué algunos animales poseen una vista más aguda y un oído más sutil que el hombre, pues, el obstáculo que encuentran dichos sentidos se debe a la equilibrada complexión del hombre. Lo mismo puede decirse de la velocidad, mayor en algunos animales que en el hombre; ya que es incompatible con el equilibrio de la complexión humana.

2. A la segunda hay que decir: Los cuernos y las uñas, armas propias de algunos animales, la consistencia de la piel, la profusión de pelos y plumas que cubren a otros, demuestran la abundancia de elementos terrenos que no se concilian con la proporción y delicadeza de la complexión humana. Por eso no le correspondían estos elementos. Pero en su lugar tiene el entendimiento y las manos, de los cuales puede servirse de mil maneras para buscarse armas, vestidos y demás cosas necesarias para vivir. Por eso, las manos son llamadas *órgano de los órganos* en III *De Anima*. También le convenía más la naturaleza racional, que puede concebir infinitas cosas, que tuviera la facultad para procurarse infinitos medios⁴¹³.

⁴¹³ *Suma*, I, c.91, a.3.

Como se ve, a pesar de que la mayor parte es literalmente idéntica, no nos ha sido fácil descubrirlo, puesto que Ortiz lo redacta como si el Cardenal contara sus propias palabras y cita a Aristóteles como si él mismo lo citara. Por lo cual no extraña que ningún investigador, incluido Bertini, lo haya descubierto hasta ahora. Pero es un descubrimiento importante, pues nos permite afirmar, sin la menor duda, que la idea antropológica de Ortiz es la aristotélico-tomista.

En la c. 91 de la *Suma* I de Santo Tomás de Aquino se trata el origen del cuerpo del hombre. En ella el Santo plantea cuatro cuestiones para responder: 1) Sobre la materia de la que ha sido hecho; 2) Sobre quién lo hizo; 3) El estado en el que fue hecho; 4) Modo y orden de su producción. En el curso de sus respuestas a estas cuatro cuestiones polémicas, Sto. Tomás pretende demostrar que el cuerpo humano, incluidas su estructura, disposición, función, finalidad, etc., es una obra consecuente de la consideración más profunda de Dios. Es decir, el cuerpo humano consiste en una obra armónica construida por la suprema sabiduría. Para comprobar esta tesis, Sto. Tomás acude como fuente ideológica a San Agustín, Dionisio y varias autoridades de la Iglesia católica; aunque la fuente principal es Aristóteles, siendo más precisos, el aristotelismo averroísta.

El hecho de comprobar que el cap. VIII de Alonso Ortiz es una transcripción de Santo Tomás de Aquino nos conduce a la conclusión de que la antropología de Ortiz es esencialmente el aristotelismo tomista. Y también la segunda mitad del siguiente capítulo (el IX), sin que se mencione el nombre de Santo Tomás como fuente⁴¹⁴, prácticamente es la copia de otro texto del Santo: la Solución del a. 5 de la c. 76, que forma parte del Tratado sobre el hombre de la *Suma* I, como mostramos a continuación:

⁴¹⁴ En la primera mitad de dicho capítulo (el IX) también Ortiz se apoya prácticamente todo el momento en la *Suma* del Santo (c.77 a.1), pero sí menciona su nombre por lo cual la fuente está clara ante el lector.

Diálogo, cap. IX

Es cierto que el hombre sobresale los demás animales en toda operación, especialmente porque su forma, que es el alma racional e inmortal, no está sometida a alguna corrupción. Y a la misma alma ha sido concedido como materia el cuerpo, de manera que el hombre consiga la perfección por los dos aspectos. A una forma tan excelente, por lo tanto, conviene que reciba un principio material, pues cada realidad material tiene que servir la forma, existiendo gracias a ella y contra ella. El alma intelectual ocupa el puesto más bajo entre las sustancias espirituales conforma el orden de la naturaleza, de manera que no tiene connatural el conocimiento de la verdad tal como los ángeles, sino que es preciso que vaya consiguiéndolo a través de las cosas visibles. Por cierto, Dionisio en el VII libro *De divinis nominibus* así lo expresa: “Como la naturaleza no ha faltado a nadie en las cosas necesarias, así fue conveniente que el alma intelectual del hombre no tuviese solamente la capacidad de entender, sino que, junto con esta capacidad, tuviese también la facultad de sentir, de manera que a través de lo sensible sacara las imágenes, las cuales ofreciesen las especies inteligibles abstractas de cada materia en sus condiciones, y éstas, acogidas en el intelecto posible, son iluminadas por el propio intelecto activo o agente. Y así se hacen comprensibles. De hecho la acción sensorial no se realiza sin instrumento corpóreo. Y siendo así fue oportuno que la forma la cual es el alma intelectual se juntase con el cuerpo noble, y de tal manera que el sentido pudiese ser su órgano conveniente.

Suma I

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que la forma no lo es por la materia, sino más bien la materia por la forma, a partir de la forma debe fundamentarse la razón de por qué la materia es de tal naturaleza, y no al revés. Pues el alma intelectual, como dijimos anteriormente (q.55 a.2), en el orden de la naturaleza ocupa el más bajo lugar entre las sustancias intelectuales, debido a que no les connatural el conocimiento innato de la verdad, como sí lo es en los ángeles, sino que se ve obligada a desgranarla a través de los sentidos tomándola de la multiplicidad de las cosas, como dice Dionisio en el c.7 *De Div. Nom.* Por otra parte, en lo necesario la naturaleza no le falla a ningún ser. Por eso, sería necesario que el alma intelectual no solamente tuviera la facultad de entender, sino también la de sentir. Pero como quiera que la acción de sentir no se puede llevar a cabo más que por medio de un órgano corporal, por eso se precisa que el alma intelectual se una a un cuerpo constituido de tal manera que pueda servir convenientemente de órgano a los sentidos.

Todos los sentidos, según ya hemos afirmado, se fundan sobre el tacto, al cual órgano es preciso que tenga cierta mediocridad entre sus calidades contrarias que son: el calor y el frío, lo húmedo y lo seco, y así todo lo que es sensible al tacto y de tal manera en potencia se opone a las cosas contrarias y puede percibir las. De aquí procede que cuanto más el órgano del tacto será intrigado con mayor perfección y templanza en la realidad del complejo, tanto mayor será su aprensión para con su objeto. Y como hemos conocido que el alma tiene una capacidad sensitiva muy compleja, pues lo que es inferior preexiste más perfectamente en la virtud superior, según dice Dionisio, y fue conveniente que el cuerpo al cual se junta el alma fuese compuesto y entre los demás cuerpos más medido por su calidad compleja y por los hábitos. Por tales razones entre los demás animales más noble es el tacto, y entre los hombres que son más débiles por el tacto, tienen un intelecto más apto. De esto es señal, conforme afirma Aristóteles, el hecho que vemos los que son más débiles por la carne ser más aptos en el pensamiento. Concluyendo consta que el hombre por el cuerpo destaca sobre todos los animales⁴¹⁵.

⁴¹⁵ *Diálogo*, 122-123

Todos los sentidos se fundamentan en el tacto. Pero el órgano del tacto es preciso que sea algo intermedio entre los contrarios que puede percibir, como lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo seco. Pues, así, se encuentra en potencia con respecto a unos y otros pudiendo recibir la sensación. Por eso, cuanto más se acerque a dicho punto medio la composición del órgano del tacto, más perfecta será la capacidad sensible táctil. Pero el alma intelectual posee el más alto grado de capacidad de sentir, pues, como dice Dionisio en el libro *De Div. Nom.*, las calidades del ser inferior se encuentran más perfectamente en el superior. Por lo tanto, fue necesario que el cuerpo al que estuviera unida el alma intelectual, fuera un cuerpo compuesto y de complexión más equilibrada que los demás.

Por eso, de todos los animales el hombre es el que posee el mejor tacto. Entre los hombres, los de mejor tacto son los de mejor entendimiento. Prueba de ello es que, como se dice en II *De Anima*, *los de carne blanda tienen más aptitud mental*⁴¹⁶.

⁴¹⁶ *Suma*, I, c.76, a.5.

En un regreso al principio del cap. IX de Ortiz, podemos dividirlo en dos partes: la primera parte consiste en la transcripción de la Respuesta 3 del a. 3 de la c. 91 de la *Suma* I. En el texto, el Cardenal cita el nombre de Sto. como fuente, diciendo: “Para explicar por qué Dios ha levantado el rostro del hombre hacia el cielo, Santo Tomás nos ofrece cuatro motivos”⁴¹⁷. Es cierto que en la dicha Respuesta el Santo expone cuatro razones por las cuales el hombre posee la figura recta mientras que la de los animales es la curva. Las cuatro se resumen en los siguientes puntos: 1) *Para la contemplación y el entendimiento*. Los animales inclinan su cabeza hacia la tierra buscando alimentos, y usan los sentidos para satisfacer las necesidades fundamentales de su existencia, así como alimentarse y aparearse. En cambio, los sentidos del hombre no se conforman con satisfacciones materiales y carnales sino que van más allá: contemplar y disfrutar de las cosas hermosas y, lo más importante y peculiar del hombre, comprender las verdades. Los sentidos, especialmente la vista, son para servir a la facultad del entendimiento del alma. Para que pueda ser más eficaz la vista, el hombre lleva el rostro levantado, con los ojos colocados frontalmente. 2) *Para mantener el cerebro en lo alto*. Gracias a que la cabeza, que es la sede de las fuerzas interiores, se sitúa en la parte más alta del cuerpo, puede hacer que llegue el dominio a todas partes del organismo. 3) *Para el uso de las manos*. Si el hombre caminara con la boca abajo, utilizaría las manos como pies delanteros por lo cual no podría conservarlas en cuanto instrumento multifuncional tal como está en realidad. 4) *Para el habla*. Gracias a que el hombre tiene la posición recta conservando el uso libre de las manos, el hombre no tiene que tocar el alimento directamente con la boca. De no ser así, la boca se quedaría abierta y los labios endurecidos y fijos...(1)⁴¹⁸ y la lengua, para protegerse de los alimentos, áspera. Con todo esto, se habría perjudicado el habla, que es la potencia que distingue al hombre de otros animales. El habla es instrumento del intelecto humano.

Es preciso que el hombre tenga el cuerpo erguido con el rostro levantado para poder manejar la capacidad verbal que es instrumento del alma intelectual y también para poder utilizar las manos con la máxima eficacia que son un instrumento múltiple. La lengua y las manos son los elementos específicos del hombre, son dones de los que

⁴¹⁷ *Diálogo*, 120.

⁴¹⁸ *Ibidem*, 121. La nota (1) remite a Bertini quien anota: “Texto difícil de descifrar.” Sin embargo, si buscamos en el texto de Sto. Tomás del cual Ortiz habría copiado, hallamos en la parte correspondiente la palabra “también”. Por consiguiente, en el texto original de latín sería “quoque”.

goza el hombre que no recibió otras armas defensivas físicas como otros animales. En conclusión, el cuerpo humano está compuesto de la forma más conveniente y apropiada para que su alma pueda desplegar el intelecto que es el mayor don del que dispone. De ahí es evidente la influencia aristotélica en este discurso de Santo Tomás: la teoría del entendimiento en relación con los sentidos⁴¹⁹ o la concepción de las manos como instrumento de instrumentos⁴²⁰. De este modo, Ortiz, apoyado en Sto. Tomás, cierra la primera parte del cap. IX.

En la segunda parte del mismo capítulo, hemos descubierto que su mayor parte es una transcripción de la Solución del a. 5 de la c. 76, aunque el Cardenal lo expone como si fuera su propio discurso. Pero antes encontramos unas líneas que no aparecen en el texto de la *Suma*. Es posible que sean las frases propiamente expresadas por nuestro autor. Veamos:

CARDENAL: Es cierto que el hombre sobresale sobre los demás animales en toda operación, especialmente porque su forma, que es el alma racional e inmortal, no está sometida a alguna corrupción. Y a la misma alma ha sido concedido como materia el cuerpo, de manera que el hombre consiga la perfección por los dos aspectos. Una forma tan excelente, por lo tanto, conviene que reciba un principio material, pues cada realidad material tiene que servir la forma, existiendo gracias a ella y contra ella⁴²¹.

Merece atención la aserción de Ortiz que dice que el hombre es capaz de conseguir la perfección por los dos aspectos. Primero, el alma racional e inmortal es la forma que hace al hombre distinto de otros animales que viven según los sentidos instintivos, y que le permite llegar a la perfección. Y segundo, si el alma es incorruptible, el cuerpo que le sirve también debe ser una materia adecuadamente noble. Por lo tanto, Ortiz enfatiza, el hombre está dispuesto a perfeccionarse tanto en su alma como en su cuerpo. Esta tesis defensora del cuerpo basada en la adecuación del alma (forma) y el cuerpo (materia) parece expresada con las palabras propias de Ortiz, no extraídas del texto de Sto. Tomás, aunque es innegable que la idea en sí no es originalmente suya sino que está inspirada en el hilomorfismo aristotélico.

⁴¹⁹ ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, 430a10-25.

⁴²⁰ Véase la nota 397.

⁴²¹ *Diálogo*, 122.

Ortiz vuelve a transcribir a continuación, sin decir que es una transcripción, unos pasajes de la *Suma*, exactamente, el a. 5 de la c. 76⁴²². En este artículo, el Cardenal (es decir, Sto. Tomás) defiende la unión del cuerpo con el alma racional desde una necesidad, apoyándose en Pseudo Dionisio:

CARDENAL: Por cierto, Dionisio en el VII libro *De divinis nominibus* así lo expresa: “Con la naturaleza no ha faltado a nadie en las cosas necesarias, así fue conveniente que el alma intelectual del hombre no tuviese solamente la capacidad de entender, sino que, junto con esta capacidad, tuviese también la facultad de sentir, de manera que a través de lo sensible sacara las imágenes, las cuales ofreciesen las especies inteligibles abstractas de cada materia en sus condiciones, y éstas acogidas en el intelecto posible, son iluminadas por el propio intelecto activo o agente. Y así se hacen comprensibles. De hecho la acción sensorial no se realiza sin instrumento corpóreo. Y siendo así, fue oportuno que la forma, la cual es el alma intelectual se juntase con el cuerpo noble, y de tal manera el sentido pudiese ser su órgano conveniente⁴²³.”

El alma sola no es capaz de llegar a la perfección, ya que según la enseñanza católica el alma no contiene el conocimiento sobre la verdad. Para conseguirlo, en diferencia a los ángeles que ya lo tienen, el hombre tiene que aprovechar la facultad de sentir, no sólo la de entender, e ir consiguiendo la verdad paso a paso a través de la acción cognitiva. Y la acción de sentir cuyo fundamento es el tacto, naturalmente no se puede realizar sin materia, que es el cuerpo. La teoría de Dionisio sobre el entendimiento expuesta por boca del Cardenal (en realidad es la de Sto. Tomás) sigue el libro III de *Acerca del alma* de Aristóteles⁴²⁴. El pasaje en el que este gran filósofo habla de dos tipos del entendimiento (posible y agente) permitió distintas interpretaciones entre los comentaristas a lo largo de la historia, lo cual provocó posteriormente varias discusiones. Sobre todo para los cristianos era discutible, porque podría deducirse una concepción inaceptable de que el alma no era inmortal. La interpretación de Averroes, que negó la inmortalidad del alma individual, no fue recibida favorablemente por parte de la Iglesia cristiana⁴²⁵, y Sto. Tomás rechazó la

⁴²² Para el lector, realmente no es fácil, como vemos en los textos expuestos en comparación en las páginas 146-147, distinguir hasta dónde son las palabras propias de Ortiz y desde dónde empieza la transcripción del texto del Santo, puesto que el hablante Cardenal continuó su parlamento sin hacer distinción. Véase también *Diálogo*, 122.

⁴²³ *Loc. cit.*

⁴²⁴ ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, 430a10-25.

⁴²⁵ A partir de la promulgación del Índice en 1277, estaba prohibido enseñar a Averroes en la educación universitaria. Cf. LINDBERG, D. C.: *The beginnings of western science*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, 234-244.

interpretación averroísta y propuso una interpretación de la teoría del alma de Aristóteles conforme con la doctrina cristiana. La teoría del entendimiento de Sto. Tomás por lo tanto se desarrolla formando parte de su proyecto de demostrar la inmortalidad del alma. Y está introducida por Ortiz aquí para apoyar la idea de que el cuerpo también es un componente, no sólo noble, sino imprescindible tanto como el alma para la perfección humana. La acción de percibir las cosas visibles, que es la vía por la que el alma humana se aproxima a su perfección, se realiza con el cuerpo, puesto que “la acción sensorial no se realiza sin instrumento corpóreo”⁴²⁶. De acuerdo con este planteamiento, el cuerpo ya no se puede considerar como algo impuro u origen del pecado contrapuesto a la inmortalidad y pureza del alma. Ortiz, que asimila la tesis tomista, acaba subrayando lo valioso y significativo del cuerpo humano. Aquí vemos, pues, que hay un cambio en su actitud, ya que si recordamos cuando Ortiz argumentó la visión pesimista de los epicúreos, él decía que no era necesario lamentarse de la debilidad o fragilidad corporal del hombre, pero al mismo tiempo tampoco negaba el hecho de que el cuerpo humano fuera débil y frágil en comparación con otros animales. Pero ahora con apoyo de Sto. Tomás, Ortiz toma una actitud completamente positiva declarando que “el hombre por el cuerpo destaca sobre todos los animales”⁴²⁷. Al cuerpo humano, por la razón de ser una materia que sirve para el alma inmortal y racional, se le reconoce aquí un valor insustituible. En fin, se ha demostrado que la naturaleza humana tanto física como psíquica contiene la potencia para perfeccionarse.

Esta conclusión, desde el punto de vista pedagógico, se puede interpretar como que el hombre es “perfectible” por su naturaleza, lo cual quiere decir que el hombre es “educable”. Esto sería la idea fundamental de la antropología de Alonso Ortiz y su diálogo sobre la educación se construirá en adelante a partir de esta base antropológica.

La teoría del hombre de Alonso Ortiz se inicia con la pregunta de en qué consiste el hombre, pregunta a la cual responde Ortiz con la afirmación del hombre como ser psicosomático, rechazando la idea platónica, que menospreciaba el cuerpo como cárcel mortal. A continuación trata el tema de qué lugar ocupa el hombre en el universo, encontrando respuesta a esta pregunta en la antropología estoica ciceroniana, la cristiana lactanciana, la epicúrea pliniana y la aristotélica tomista. Es evidente, no obstante, que entre todas estas, la idea antropológica en la que se apoya esencialmente nuestro autor

⁴²⁶ *Diálogo*, 122; *Suma*, I, c.76, a.5.

⁴²⁷ *Diálogo*, 123.

es la última: la aristotélica tomista, fundada en la fe cristiana en Dios como creador. El hombre está hecho para la misma finalidad que los ángeles, que es la bienaventuranza, la cual será posible alcanzar por su naturaleza racional. Ortiz reconoce que en su finalidad el hombre se sitúa a la misma altura que los ángeles, aunque en el caso del hombre se necesita la ayuda de la gracia divina para conseguirla. Por otro lado, en el mundo terrenal, el hombre, gracias a la posesión de la razón, es la única criatura libre de una naturaleza fija y es capaz de pensar, reflexionar, decidir y, más que nada, vivir con justicia. Este privilegio asegura el lugar que debe ocupar el hombre y la misión que debe cumplir, que es reinar sobre todo lo creado⁴²⁸ y cuidar de la tierra⁴²⁹ como guardián del divino templo y espectador del conjunto del firmamento y del cosmos⁴³⁰, pues Dios lo hizo dueño de todas las cosas⁴³¹. En estas expresiones que ha utilizado Ortiz para atribuir al hombre el lugar más elevado de todas las criaturas, podríamos encontrar algo en común con el famoso fragmento que aparece en el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola. Son, según las palabras de Burckhardt, las ideas más elevadas y más nobles de dicha época sobre el concepto del hombre⁴³².

Oh, Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe⁴³³.

Las palabras de “el centro del mundo” expresan el concepto del hombre que intentaba exponer nuestro Alonso Ortiz en su teoría del hombre. Con la base en “el hombre perfectible” y “el hombre como el centro del mundo”, que son dos concepciones fundamentales del humanismo renacentista, Ortiz pretende resaltar la potencia ilimitada de que está dotada la naturaleza humana.

⁴²⁸ *Ibidem*, 110.

⁴²⁹ *Loc. cit.*

⁴³⁰ *Ibidem*, 111.

⁴³¹ *Loc. cit.*

⁴³² BURCKHARDT, J.: *La cultura del renacimiento en Italia* (Madrid: 1941), 220.

⁴³³ PICO DELLA MIRANDOLA, G.: *Discurso sobre la dignidad del hombre* (Mendoza: 1972), 42-43.

3.2.1.4. Potencia del hombre: Las facultades del alma y sus operaciones

Una vez analizados los temas de la naturaleza del hombre y de su lugar en el universo, ahora la antropología de Alonso Ortiz se preocupa de la potencia que posee el hombre, esencialmente, las potencias o las facultades del alma, ya que según Ortiz, un buen aristotélico, es en ellas donde reside la peculiaridad propia del hombre que se caracteriza por la facultad racional. Su discurso sobre la potencia humana puede dividirse en cuatro pasos de acuerdo con el núcleo del argumento: 1) Sobre las potencias o facultades del alma (caps. X-XII); 2) Sobre las diferencias en el carácter de cada individuo (cap. XIII); 3) Sobre los afectos y las pasiones (caps. XIV-XVIII); 4) Sobre la transformación de las pasiones en virtudes y hábitos (cap. XIX).

El primer paso se abre con las palabras de alabanza aplicadas al alma humana, basándose en la concepción cristiana según la cual únicamente la mente humana lleva en sí la verdadera imagen de Dios. Dice las siguientes palabras poniéndolas en boca del Cardenal:

[...] según afirma San Agustín, en ella [alma], por cierto, luce la huella de la faz de Dios. Allí resplende la imagen de la Trinidad que sin duda ostenta la luz de la eternidad. Y mientras que los demás seres animados manifiestan su divino autor a través de alguna huella, solamente la mente del hombre lleva en sí la verdadera imagen de la faz de Dios, la cual sin más irradia la luz divina. Y ésta la vemos brillar más y más en las facultades espirituales. En la esencia del alma viene expresada la facultad por la cual ella actúa [...]⁴³⁴.

San Agustín, en su obra *De Trinitate*, aplicó la noción de la Trinidad a la esencia del alma de un modo analógico⁴³⁵. Y la aplicación de esta noción fue utilizada frecuentemente para hablar del alma humana en la época renacentista. Por ejemplo, Pico della Mirandola, en su *Heptaplus* (1489), hace referencia a la imagen de la Trinidad como una similitud con Dios grabada en el alma humana. Pico piensa que la grandeza de la naturaleza humana en comparación con otros seres, e incluso con los espíritus superiores, reside en el hecho de que el hombre posee algo peculiar. En él

⁴³⁴ *Diálogo*, 123.

⁴³⁵ AGUSTÍN: *De Trinitate*, IX, 4, 4, donde dice: “Cuando la mente se ama existen dos cosas, la mente y su amor, y cuando la mente se conoce hay también dos realidades, la mente y su noticia. Luego, la mente, su amor y su conocimiento son como tres cosas, y las tres son unidad; y si son perfectas, son iguales”. Apoyado en estas palabras F. Giralt explica que a semejanza de la Trinidad, el alma consiste en la unidad de tres dimensiones ontológicas, esquema que proviene de la idea neoplatónica de mente. Cf. FORMENT GIRALT, E.: *Lecciones de metafísica*, Madrid, Ediciones Rialp, 1992, 157-158.

hallamos la imagen de la sustancia divina que el hombre no comparte con ninguna otra criatura, y se pregunta qué es ese “peculiare aliquid in homine”. El italiano renacentista dice:

Encontramos la peculiaridad en el hombre, en la cual se reconoce la imagen de la sustancia divina no común a ninguna otra criatura. Es nada menos que el hombre contiene realmente todas las naturalezas de toda sustancia y del universo en sí mismo, tal como señalaron algunos comentaristas griegos⁴³⁶.

El hombre es una existencia que sintetiza todas las sustancias y el universo entero en sí mismo, ya que él contiene en el alma la imagen de la sustancia divina. De este modo, Pico asume la concepción del hombre como microcosmos y destaca la dignidad de la naturaleza humana⁴³⁷. Ortiz menciona la huella de la Trinidad en el alma humana, al igual que Pico en este sentido, pero no le interesa desarrollar la noción de la Trinidad como hilo conductor del argumento, sino que la utiliza simplemente para dar entrada a su reflexión sobre las potencias del alma, pues termina insistiendo en el privilegio del alma humana como la única criatura en cuya mente luce la imagen de Dios⁴³⁸.

La reflexión iniciada de este modo sobre las potencias del alma se extiende del cap. X al XII; un proceso a lo largo del cual Ortiz va demostrando las siguientes tesis: primero, las potencias y la esencia del alma no son idénticas; segundo, existen diversos tipos de potencias; tercero, esta diversidad se distingue por actos y objetos. Este proceso de aproximación de Ortiz nos recuerda, aunque el hablante Cardenal no lo explícita, que es el proceso que empleó Sto. Tomás en la *Suma teológica* al tratar el tema del alma humana. Podemos asegurar que el texto del cap. X de Ortiz se ha inspirado en los primeros tres artículos de la cuestión 77 de la *Suma*. Las tres tesis de Ortiz que hemos señalado arriba se corresponden con las Soluciones de los artículos 1, 2 y 3 de la Cuestión citada.

Para demostrar la primera tesis de que la potencia no se define como la esencia, Sto. Tomás en el a. 1 de la c. 77 dice:

⁴³⁶ PICO DE LA MIRANDOLA: *Heptaplus*, V.6, 302.

⁴³⁷ Es interesante y valioso un trabajo del profesor H. Ito en el que investiga el pensamiento de Pico della Mirandola sobre el lugar que ocupa el hombre en el universo y su naturaleza. Trata desde una perspectiva crítica las interpretaciones de los investigadores pasados así como Garin, Kristeller, Monnerjahn y Dulles. ITO, H.: “Pico della Mirandola” en NEJIME, K. et. al., *op. cit.*, 74-125.

⁴³⁸ Sto. Tomás argumenta la cuestión de la imagen de la Trinidad en el alma en *Suma*, I, c.93, a.6, 7 y 8. Aunque Ortiz no profundiza tanto en el tema, es muy probable que siguiera las ideas de Santo Tomás.

La misma alma, en cuanto subyace a su potencia, es llamada acto primero ordenada al acto segundo. Pero el ser dotado de alma no siempre está llevando a cabo acciones vitales. Por eso, en la definición de alma se dice que es acto del cuerpo que tiene vida en potencia, y, sin embargo, dicha potencia no excluye el alma⁴³⁹.

Con la cita literal de la definición del alma de Aristóteles como acto primero y acto del cuerpo que tiene vida en potencia⁴⁴⁰, Santo Tomás afirma que la esencia del alma no es la potencia, porque nada puede estar en potencia con respecto a un acto en cuanto que es acto. Del mismo modo, en el siguiente y segundo artículo de la cuestión 77, que corresponde a la segunda tesis de Ortiz, Sto. Tomás defiende la pluralidad de las potencias basándose en la idea aristotélica. El Santo dice:

Es necesario admitir que hay muchas potencias en el alma. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como dice el Filósofo en II *De Caelo*, los seres más débiles no pueden alcanzar la perfecta bondad, sino tan sólo un estado imperfecto por medio de movimientos muy limitados. Los seres inmediatamente superiores, alcanzan la perfección por medio de muchos movimientos. En cambio, los seres más elevados, la alcanzan con pocos movimientos⁴⁴¹.

Entre estos tres tipos de ser, según el Santo, el hombre es el que puede alcanzar la perfecta y universal bondad, pero mediante muchas operaciones, para las cuales el hombre dispone de varias facultades o potencias. El hombre, quien posee “varias facultades” en el alma, es capaz de ir perfeccionando sus acciones procesualmente. Ortiz asume el planteamiento tomista de que el hombre por naturaleza no es perfecto, pero tiene la perfección, que es la bienaventuranza en el sentido cristiano, en potencia. Por otro lado, los ángeles, que son “más elevados”, no poseen tantas potencias, ya que ellos, como criatura no corpórea sino espiritual, están más cerca de la perfección y con pocas acciones pueden conseguirla. Y en el caso de Dios no hace falta experimentar el proceso de perfección, porque con su única acción, que es el existir, ya es perfecto. En este sentido, el alma humana es algo “intermedio” entre las criaturas espirituales y las

⁴³⁹ *Suma*, I, c.77, a.1.

⁴⁴⁰ ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, 412a3-413a10.

⁴⁴¹ *Suma*, I, c.77, a.2.

corpóreas, porque en el hombre “participan virtudes y facultades de los dos tipos de criaturas: espirituales, sensitivas y vegetativas y para todas el hombre necesita ayuda”⁴⁴².

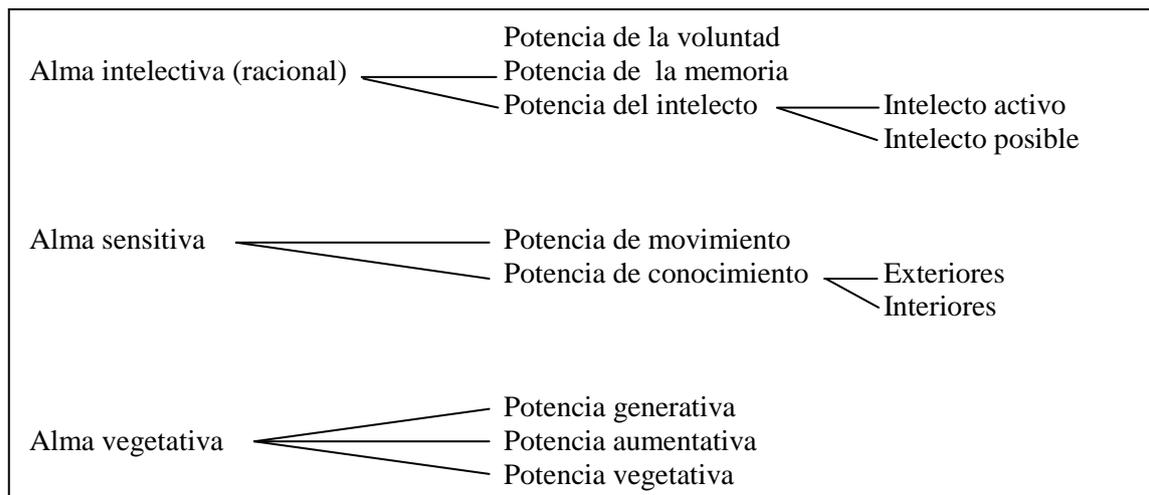
Que esas diversas potencias o facultades del alma se distinguen por actos y objetos es la tercera tesis que defiende Ortiz, siguiendo a Sto. Tomás quien lo explica en el artículo 3 de la cuestión 77, resumiendo la teoría de Aristóteles del cap. IV del 2º libro del *De ánima*: Las potencias están ordenadas a cada acto hacia el cual están dirigidas desde el principio. El acto es variable y, por consiguiente, las potencias también son diferentes de acuerdo con el acto. El objeto se diferencia según que el acto sea de la potencia pasiva o de la activa.

De este modo, el cap. X de Ortiz termina estableciendo que la potencia no es la esencia del alma; en el alma residen diferentes géneros de potencias; las potencias se diferencian entre sí por acto y objeto. Al examinar las potencias, precisa tres puntos en cuestión: 1) el orden entre las potencias; 2) diferentes funciones de los tres géneros de potencia: un alma vegetativa, otra sensitiva y otra intelectual; 3) el funcionamiento de las potencias en relación con los hábitos desde la perspectiva de la disciplina moral.

La parte en la que Ortiz discute sobre el punto 1), que es el cap. XI, consiste en la transcripción de la c. 77, a. 4 de la *Suma*, I. Allí, Sto. Tomás expone su teoría del orden de las potencias basada en Aristóteles, lo que quiere decir que Ortiz sigue la línea aristotélico-tomista, según la cual el orden de la naturaleza va de lo más perfecto a lo menos: las potencias intelectivas > las sensitivas > las vegetativas. En cambio, en el orden de generación y de tiempo, la posición es lo contrario.

En el punto 2), parece que Ortiz ha dejado de copiar el texto de la *Suma* y empieza a contar por sus propias palabras, pero sin desviarse de dicha línea aristotélico-tomista, pues distingue las facultades en un alma vegetativa, otra sensitiva y otra intelectual, luego pormenoriza cada una de ellas junto con sus respectivas funciones, tal como lo exponemos en la forma esquematizada:

⁴⁴² *Diálogo*, 125. Según la expresión de Sto. Tomás: “Hay aun otra razón que explica por qué el alma humana tiene variedad de potencias. Es la siguiente: Por estar en los límites entre las criaturas espirituales y corporales, en ella concurren tanto las potencias de unas como las de las otras”. *Suma*, I, c.77, a.2.



De las tres almas distinguidas de acuerdo a sus facultades (un alma vegetativa, sensitiva e intelectual)⁴⁴³, la intelectual es la que contiene las tres siguientes potencias: la memoria, el entendimiento (intelecto⁴⁴⁴) y la voluntad. En lo que concierne al entendimiento, Ortiz, como buen aristotélico, admite que el entendimiento tiene un aspecto dual, uno activo y otro posible, tal como escribe en el siguiente texto:

CARDENAL: Por cierto, el intelecto a su vez es doble, gracias a dos potencias. A esto alude Aristóteles cuando así se expresa: “con el intelecto activo lo hace todo, pues es el principio de toda acción. Además, existe el intelecto posible, que es una potencia pasiva y receptiva de las especies, que por medio del intelecto activo vienen sacadas de la materia y se manifiestan gracias al estado mismo de la materia y a su realización. Por lo tanto, el intelecto posible refleja las imágenes del cosmos tal como el aire y el ojo refleja los colores en cuanto es receptivo de las imágenes. Este, además, se subdivide en especulativo, que es el intelecto de lo absoluto, y en intelecto práctico, que atañe lo contingente [...]; vemos que las demás facultades tienen algo activo y positivo como acontece en las facultades intelectivas, pues el intelecto activo es en cierto modo una potencia. Esta, con su luz natural, elimina las sensaciones y abstrae de la materia y se diferencia de la materia objetivada. La potencia pasiva de hecho es actuante en cuanto recibe las especies conforme con la iluminación del intelecto activo⁴⁴⁵.”

⁴⁴³ En *Acerca del alma*, 413a30-413b15, Aristóteles habla de las facultades; nutritiva, sensitiva y discursiva.

⁴⁴⁴ En el *Diálogo* el traductor Bertini utiliza la palabra “intelecto” para el término aristotélico *nous*, que en las versiones castellanas de la *Suma* y del *Acerca del alma*, libros en los cuales nos estamos apoyando, se traduce como “entendimiento”. Para evitar la confusión, en adelante, utilizaremos la palabra “entendimiento”, aunque mantenemos “intelecto” solamente dentro de los textos citados del *Diálogo* respetando la traducción de Bertini.

⁴⁴⁵ *Diálogo*, 128-129.

Para esta exposición Ortiz se habría inspirado en el capítulo quinto del 3° libro del *Acerca del alma*, donde Aristóteles explica la diferencia entre el intelecto activo y el pasivo como potencia del alma:

Pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es la manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende⁴⁴⁶.

Tal explicación aristotélica sobre estas dos potencias (activas y posibles) desplegada desde el punto de vista funcional, se interrumpe por la interlocutora Reina con estas palabras: “Estas consideraciones están por encima de una comprensión que prescinde de aquella doctrina”; y a partir de allí el Cardenal cambia de perspectiva entrando en el punto 3) en que ahora trata las potencias desde el punto de vista de la formación moral. Ortiz explica a través de la boca del Cardenal cómo el alma puede funcionar conforme con la razón, siguiendo apoyado en Aristóteles. Divide el alma en dos partes: una racional y otra irracional. Mientras la parte racional es el alma intelectual, la parte irracional puede ser de dos tipos. Uno es, como el alma vegetativa, completamente sin razón, y el otro, como el alma sensitiva, ambigua, ya que hay cosas en las que participa de la razón y otras en que no. Esto sugiere la dualidad de la razón: una parte que contiene la razón en sí misma, y otra parte que no la contiene, pero sí es capaz de obedecer a la razón al escucharla⁴⁴⁷. En consecuencia, Ortiz reafirma la conclusión aristotélica de que gracias a esas partes racionales del alma, ya sean sensitivas o intelectivas, el hombre puede ser perfectible, puesto que son ellas las que le

⁴⁴⁶ ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, 430a10-25,

⁴⁴⁷ La exposición de Ortiz de esta teoría proviene del capítulo XIII del 1° libro de la *Ética a Nicómaco* (En adelante, nos referiremos a ella con las iniciales *Eth. Nic.*), 1102b29-36.

permiten al hombre adquirir “hábitos”, que serán la noción clave del siguiente capítulo XII.

El cap. XII ocupa la última parte del discurso de Ortiz. En este capítulo analiza las facultades o potencias del alma en relación con el hábito. El desarrollo del argumento va paso a paso: primero intenta aclarar cómo las facultades adquieren un hábito y las estructura gradualmente: apetito, entendimiento y voluntad. En segundo lugar, conforme a esta división, establece las virtudes distinguiendo las referidas al hombre y las propias del ciudadano. Ortiz no olvida hacer una referencia a las virtudes teologales. En tercer lugar, se centra en la virtud moral e intelectual en el término aristotélico y concluye con una referencia a la capacidad humana de aprender.

El Cardenal empieza con la afirmación aristotélica de que las potencias, ya sean del alma intelectual o de la sensitiva, en cuanto son racionales o sujetas a la razón de alguna manera, son capaces de recibir un hábito. El fundamento que sostiene esta tesis, es que esas potencias, en virtud de la razón, no están ordenadas a un objetivo determinado; por el contrario, pueden adquirir diversas inclinaciones a través de la costumbre. Ortiz señala tres potencias capaces de admitir el hábito: el entendimiento que aconseja, la voluntad (el apetito intelectual) que elige y el apetito sensitivo que mueve los sentidos y los miembros exteriores, y dice:

CARDENAL: Todas estas potencias (el intelecto, la voluntad y el apetito sensitivo) en resumidas cuentas admiten el hábito y como el intelecto práctico es aconsejado por la virtud, ésta, que es intelectual en cuanto producida por la prudencia, se llama virtud prudente. De aquí luego procede que la virtud es un hábito que da bondad al acto humano. Aristóteles en el libro *Del Cielo* nos declara: “la virtud es la perfección hacia la cual se dirige toda potencia a fin de que todas sus acciones sean buenas”. Por esto resulta que la virtud de cada cosa es aquello por lo cual el obrar se hace perfecto⁴⁴⁸.

Percibimos de nuevo, aunque nuestro autor no cita literalmente, la huella de Sto. Tomás, quien trató el tema del sujeto de los hábitos en la cuestión 50 de la *Suma*, I-II. En el artículo 3 y el 5 de dicha cuestión, el Santo sostiene que en las potencias sensitivas, movidas por la razón, se dan los hábitos, y que en la voluntad y las demás potencias apetitivas también se dan⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ *Diálogo*, 130.

⁴⁴⁹ En *Suma*, I-II, c.50, a.3 el Santo dice: “Mas las potencias sensitivas son capaces de recibir el imperio de la razón; por lo tanto, pueden darse en ellas hábitos, pues, en cuanto obedecen a la razón, son en cierto

Alonso Ortiz, como buen seguidor a Sto. Tomás, se detiene a diferenciar las virtudes. Advierte que no son iguales “las perfecciones de las cosas perfectibles, y por consecuencia el bien del hombre es distinto del bien del caballo y el mismo bien del hombre se alcanza de una manera distinta y por varias causas”⁴⁵⁰. Se refiere a la diferenciación que ha hecho Aristóteles en la *Política* entre el bien en cuanto hombre y el bien en cuanto ciudadano. Según el Filósofo, la virtud como buen hombre no coincide con la de buen ciudadano, pues, en primer lugar, la virtud de este depende del tipo de gobierno y, en el segundo lugar, el Estado consiste en un conjunto de diferentes tipos de hombres por lo cual es imposible que la virtud sea única⁴⁵¹. Como Ortiz mismo menciona a Aristóteles, vemos que su idea de la virtud en cuanto hombre y en cuanto ciudadano proviene claramente de este filósofo; sin embargo, merece atención la diferenciación que añade Ortiz a continuación, entre el ciudadano terrenal y el celeste. Dice que “además, el hombre no es solamente ciudadano terrenal, sino que pertenece también a la ciudad superior y celestial, Jerusalén”⁴⁵². Y para entrar en esa ciudad divina el hombre necesita otras virtudes, que se llaman virtudes teologales: la Fe, la Esperanza y la Caridad. En el hecho de que se haya introducido aquí la diferenciación entre la ciudad terrenal y celeste percibimos la preocupación del autor por la diferencia entre el pensamiento antiguo y el teológico sobre el concepto del “virtud”, pero al mismo tiempo no deja de causarnos una impresión repentina, ya que, tal como reconoce Ortiz mismo, las virtudes teologales son “dones gratuitos” y “no se logran mediante actos humanos”⁴⁵³, por lo cual no tienen que ver con la virtud moral de la que ha venido hablando hasta aquí y mucho menos con el mecanismo de la adquisición del hábito que explica Aristóteles. La introducción de las virtudes teologales, aunque puede darnos la impresión de desvío del tema, puede comprenderse si tenemos en cuenta que su maestro

modo racionales como se dice en el libro I *Ethic*”; Luego en el a.5 dice: “Así como en el entendimiento existe la especie, que es una semejanza del objeto, así también en la voluntad en cualquier potencia apetitiva ha de existir algo que la incline a su objeto, puesto que el acto de la potencia apetitiva, según se ha dicho anteriormente (q.6 a.4), no es otra cosa que cierta inclinación. [...] para el fin de la vida humana es necesario que la potencia apetitiva se incline a algo determinado a lo que no la inclina la naturaleza de la potencia, que está abierta a varias y diversas cosas, de ahí la necesidad de que en la voluntad y en las demás potencias apetitivas se den ciertas cualidades que inclinen estas potencias a determinadas operaciones, eso es precisamente lo que entendemos por hábitos”. Para la cita de Aristóteles, véase *Eth. Nic.*, 1102b25.

⁴⁵⁰ *Diálogo*, 131.

⁴⁵¹ ARISTÓTELES: *Política*, 1276b16-1277b32; 1278a40-b5; 1288a32-b2. También en *Eth. Nic.*, 1130b28 encontramos su argumento concerniente.

⁴⁵² *Diálogo*, 131.

⁴⁵³ *Loc. cit.*

inspirador, Sto. Tomás, pues tenía fuerte preocupación por diferenciar los actos humanos de los dones divinos⁴⁵⁴. Y Ortiz, inspirado en Sto. Tomás, reconoce la necesidad absoluta de las virtudes teologales adquiridas por la luz divina, pero lo que merece destacar es que aun así Ortiz insiste repetidas veces en la importancia de la educación como factor a posteriori, para que el hombre se haga bueno. Esa actitud humanista se comprueba en sus palabras cuando dice:

CARDENAL: Por consiguiente, las virtudes y los hábitos que han sido otorgados al hombre no pueden ser conseguidos por los hombres a través de los dones naturales, pues, sin duda, son dones gratuitos y las virtudes sobrenaturales hacen que el hombre se convierta en ciudadano de aquella patria celeste y por lo tanto las virtudes no se logran mediante actos humanos, sino que se infunden en nosotros por don divino [...]. Además, las virtudes y los hábitos, los cuales pertenecen al hombre por medio de la naturaleza y gracias a las cuales el hombre es partícipe y ciudadano de la ciudad terrenal, no excluyen la educación de la naturaleza humana. Por esto el hombre adquiere sus potencias naturales y le ayuda la repetición de sus acciones que favorecen el conseguir tales hábitos espirituales⁴⁵⁵.

Como se ve, Ortiz reconoce que, de las virtudes, hay unas dotadas al hombre por la naturaleza y otras infundidas por Dios, pero lo más importante es que el hombre es capaz de desarrollarse mediante la educación, adquiriendo los hábitos, incluso aquellos espirituales. Quiere decir que el hombre mismo, según su esfuerzo, puede convertirse en un ser digno de recibir el don divino. “Desarrollarse”, dicho de otro modo, “perfeccionarse” a través de aprendizaje en esta vida terrenal es exclusivo del hombre, y precisamente en ello ahí reside la dignidad humana a diferencia de otros animales. Entonces, ¿cómo el hombre adquiere realmente las virtudes y hábitos a través de sus actos guiados por la educación? Al respecto, Ortiz expone cómo se da el hábito de virtud en aquellas diversas potencias racionales y las sujetas a la razón. Dice:

CARDENAL: [...] es bien sabido que el hombre presenta una inclinación natural hacia las virtudes y las costumbres, conforme con el principio activo y con el principio pasivo, eso es el intelecto posible. Este consigue su

⁴⁵⁴ En la *Suma*, I-II, c.62, a.2, Sto. Tomás dice: “De ahí que sea necesario que se le sobreañadan al hombre algunos principios divinos por los cuales se ordene a la bienaventuranza sobrenatural, al modo como por los principios naturales se ordena al fin connatural, aunque sea con la indispensable ayuda divina. Y estos principios se llaman virtudes *teologales*, en primer lugar, porque tienen a Dios por objeto, en cuanto que por ellas nos ordenamos rectamente a Dios; segundo, porque sólo Dios nos las infunde; y tercero, porque solamente son conocidos mediante la divina revelación, contenida en la Sagrada Escritura”.

⁴⁵⁵ *Diálogo*, 131-132.

perfección ayudado por la luz del intelecto activo, la cual cosa podemos estimar como parte necesaria al orden de las facultades. El intelecto en acto entiende y mueve la voluntad la cual es otra potencia. Por cierto, el recto conocimiento es el fin que pone en movimiento el apetito intelectual que es la propia voluntad. Por otro lado, la voluntad movida por la razón tiene como objetivo mover el apetito sensitivo, que llamamos también apetito concupiscible e irascible. Y así resulta muy evidente que la virtud al realizarse con perfección cumple su propia operación en el hombre y puede inducirle a obrar o en el intelecto o la voluntad, o en fin, en el apetito irascible o concupiscible⁴⁵⁶.

Merece atención, como el primer punto de referencia, su certeza en la bondad de la naturaleza humana, pues cree que el hombre, por la naturaleza, tiende a inclinarse a las virtudes. Coincide esta perspectiva optimista de la antropología de Ortiz con la que encontramos en Sto. Tomás⁴⁵⁷. Luego Ortiz atribuye la adquisición de hábito a dos potencias: entendimiento y voluntad. Los considera como receptores del hábito que pertenecen al alma intelectual. No obstante, nos llama la atención, como segundo punto interesante, el hecho de que Ortiz incluya también el apetito sensitivo como receptor, en concreto, el apetito concupiscible y el irascible. La incorporación de estos dos apetitos sensitivos a la vida moral, tal como indica V. Rodríguez Rodríguez en la introducción a las cuestiones 55 a 67 de la *Suma*, I-II⁴⁵⁸, es una característica del pensamiento cristiano, y fue Sto. Tomás quien lo organizó estructurado y sistematizado científicamente con la *Suma*⁴⁵⁹. V. Rodríguez Rodríguez lo contrasta con la idea moral estoica que presenta la perspectiva negativa de las pasiones⁴⁶⁰. Ante estas posiciones opuestas, Ortiz sigue la posición tomista.

En fin, Ortiz ha asegurado: el entendimiento (el agente y el pasivo), la voluntad (el apetito intelectual), y el apetito sensitivo (el concupiscible y el irascible)⁴⁶¹, en todas estas potencias se da el hábito, pero la manera de realizar la virtud de cada potencia es distinta. Ortiz expone distintas maneras de la realización de la virtud, dependiendo de la potencia en la que se realice. La virtud que tiene su sede en el entendimiento se realiza en cuanto el objetivo es conocido por el entendimiento agente o, por la misma virtud o por las costumbres, puesto que la operación del entendimiento se efectúa conforme a lo

⁴⁵⁶ *Ibidem*, 132.

⁴⁵⁷ *Suma*, I-II, c.94, a.2.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, 417.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, c.56, a.4.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, 417.

⁴⁶¹ El apetito sensible es “racional por participación” según el termino tomista. *Ibidem*, c.56, a.4.

inteligible o lo conocible. En cambio, la virtud que se encuentra en la parte apetitiva se realiza de otra manera; su acción consiste en la inclinación hacia algo deseable, por lo tanto, para que lleve a cabo esta virtud apetitiva, es preciso que esa inclinación actúe en un acto determinado por la costumbre. Aquí se detiene Ortiz en explicitar la concepción de la costumbre. Su definición es fiel a Aristóteles⁴⁶², puesto que la trata como una función clave de la formación del hábito virtuoso, una función exclusivamente humana. Dice:

CARDENAL: Las inclinaciones de las cosas naturales se adhieren a las formas en cuanto determinan hacia un objeto conforme las exigencias de la misma forma y por lo tanto su inclinación no puede eliminarse ni es llevada hacia otro objeto contrario. Por lo tanto, lo natural no se convierte en costumbre ni se deteriora por desuso. [...] Las facultades del alma vegetativa [...] no reciben costumbres, ni por costumbre se vuelven mejores. Tiene formas determinadas por las cuales se inclinan hacia un solo objeto. Algunas potencias apetitivas y cognoscitivas no tienen una forma determinada a un objeto por el cual se vean llevadas por la propia causa eficiente y por ella se vean determinadas⁴⁶³.

Entonces, las potencias apetitivas por naturaleza se inclinan hacia algo deseable, tanto que sea bueno o como malo, por lo tanto, para que se inclinen hacia lo bueno o virtuoso, hace falta la ayuda de la razón que les induce. Ortiz sigue:

CARDENAL: Esta razón a menudo endereza la virtud apetitiva hacia un objeto determinado. En esta virtud se va formando una disposición según la cual aquella se inclina hacia un objeto acostumbrado y tal disposición así formada se llama hábito de virtud. Si se considera la virtud de la parte apetitiva, ésta no es otra cosa sino una disposición cualquiera o sello impreso por la razón en dicha parte apetitiva⁴⁶⁴.

En lo que dice Ortiz en este fragmento sobre el vínculo de hábito-virtud, percibimos la lealtad de Ortiz a la valoración antropológico-ética tomista. Sto. Tomás piensa, según V. Rodríguez, que por el hecho de que el hábito virtuoso esté causado por el acto bueno e intrínsecamente ordenado a él, a él estará subordinado dinámicamente y axiológicamente: no es el acto por el hábito sino el hábito por el acto⁴⁶⁵. Ortiz, siguiendo en la línea tomista, concluye que las potencias apetitivas tanto el apetito

⁴⁶² *Eth. Nic.*, 1103a14-25.

⁴⁶³ *Diálogo*, 132-133.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, 133.

⁴⁶⁵ *Suma*, I-II, 416.

intelectivo (la voluntad) como los apetitos sensitivos (concupiscible e irascible) son receptivos de hábito con la condición de ser llevados por la razón.

En comparación con las virtudes pertenecientes a las potencias apetitivas llamadas virtudes morales por Sto. Tomás, la virtud intelectual ocupa pocas líneas dentro del cap. XII de Ortiz; siguiendo la tradición aristotélico-tomista⁴⁶⁶, simplemente recuerda la división del entendimiento agente-posible, y lo subdivide en el entendimiento práctico y especulativo. En el práctico se forma el hábito de “los principios, la ciencia del silogismo y de la sabiduría que es ciencia de las cosas altísimas y divinas”⁴⁶⁷. Ortiz no concede demasiado interés en determinar la primacía entre dos tipos de la virtud (la moral y la intelectual), que era una cuestión tradicional en polémica desde la Antigüedad. El hecho es que es bien sabida la inclinación de Sto. Tomás hacia el intelectualismo. Pero nuestro autor no entra en la cuestión dejándola para las páginas posteriores en las que se ocupará de ella desde la educación, y termina su discurso sobre las facultades del alma con la conclusión: el hombre está dotado de todas estas potencias receptivas del hábito de virtud, aunque le falta la disciplina que le ayude a conseguirlo. Por eso, no tienen razón los que lamentan lo frágil e indefenso de la naturaleza humana, porque el disponer de aquellas potencias significa que la naturaleza humana goza de la capacidad de aprender, lo cual es digno de ser alabado, no lamentado, pues la naturaleza del hombre está en potencia, pero con la ayuda de la educación estará en acto sin falta. Con tal esperanza en la potencia humana e importancia en la educación, Ortiz cierra su discurso sobre las facultades del alma y pasa al capítulo siguiente: Sobre las diferencias en el carácter de cada individuo (cap. XIII), que podemos interpretar como una especie de tipología humana.

Ortiz trata de aclarar por qué hay diferentes caracteres o inclinaciones en las personas, a pesar de que la naturaleza humana es algo común a todos los hombres. Tanto el interés por esta cuestión como su opinión sobre ella, están inspirados en el tratado de Cicerón, *De Officiis*. Ciertamente el texto del cap. XIII de Ortiz consiste en una extensa cita de dicho tratado ciceroniano⁴⁶⁸. No es de extrañar que el *De Officiis* haya sido la fuente principal de Ortiz en este tema, ya que tanto en el mundo clásico

⁴⁶⁶ Cf. *Eth. Nic.*, 1139a 20-b14; *Suma*, I, c.79, a.11.

⁴⁶⁷ *Diálogo*, 134.

⁴⁶⁸ CICERÓN: *Sobre los deberes*, Lib. I, 107-116. Lo citamos en adelante *Sobre los deberes*.

como en el cristiano fue una obra conocida como el tratado más perfecto de filosofía moral⁴⁶⁹.

Cicerón, al hablar de los deberes en cuanto ser humano, demuestra un profundo sentido de humanidad. De los apartados que cita literalmente Ortiz podemos percibir su mirada elogiosa hacia la naturaleza humana, característica que Cicerón identifica con la posesión de la razón. Por ella, el hombre ocupa un sitio superior a otros animales, puesto que en virtud de la razón, la naturaleza humana está inclinada hacia las cosas virtuosas. De ahí procede la idea moral estoica de que la mejor forma de vivir del hombre es seguir a la naturaleza. La naturaleza de que se habla aquí es como un atributo natural de todos seres humanos, es decir, “universal”. A pesar de ello, en realidad los hombres no todos son iguales, sino que cada uno tiene su propio carácter o don desde su nacimiento. Referente a esta coexistencia de la naturaleza universal y la que se atribuye como parte característica a cada uno, Cicerón escribe: “la naturaleza nos ha dotado de una doble persona”⁴⁷⁰. Para demostrar la variedad que hay en el hombre, tanto en su cuerpo como en el alma, Cicerón enumera como ejemplo varios hombres de la historia: los romanos, los griegos, los políticos, los filósofos, los gobernadores, los oradores... así como Lucio Craso, Sócrates, Pitágoras, Solón, Lisandro, Sila, Marco Catón, etc. Esos hombres representan distintos caracteres, tendencias o talentos así como el don del habla, la conversación, la ironía, las artes marciales, la treta, la política, el carácter ambicioso, callado, astuto, abierto, honesto, simple, etc. Ante esta realidad tan variable, dice Cicerón que estos caracteres y dones que caracterizan a cada individuo “no son dignos de desprecio”⁴⁷¹, sino que cada uno debe conservar escrupulosamente sus cualidades personales, a condición de que proceda de forma que en nada nos oponamos a la naturaleza universal, y quedando esta a salvo, obre en conformidad con

⁴⁶⁹ Por ejemplo, Plinio el Viejo decía al joven príncipe Tito que el libro *Sobre los deberes* de Cicerón no sólo había que tenerlo siempre entre las manos, sino aprenderlo de memoria. PLINIO: *N. H.*, Praef., 22; San Ambrosio trata de dar a la religión cristiana una ética filosófica, y toma como modelo de sus *De Officiis ministrorum* esta obra de Cicerón que con frecuencia parafrasea. LABRIOLLE DE, P.: “Le *De Off. Ministr.* de St. Ambroise et de Cicéron”, *Rev. Des cours et confér.*, 16, 2, 1907, pp. 177 ss.; R. THAMIN: *St. Ambroise et la vertu chrétienne... comparée des traités des devoirs de Cicéron et de Saint Ambroise*, París, 1895; E. NELSON: *Cicero's "De Officiis" in Christian Thought*, Univ. Michigan, 1933; P. EWALD: *Der Einfluss stoisch ciceronianischer Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius*, Leipzig, 1981; Voltaire afirma que jamás podrá escribirse nada más sabio, ni más verdadero, ni más útil. VOLTAIRE: *Lettres de Memmius a Cicéron*, III, c. 19, en sus *Oeuvres*, t. XXXIII, 1972, p. 392. Todas estas citas están tomadas de la introducción a la edición de Guillén Cabañero en CICERÓN: *Sobre los deberes*, 17.

⁴⁷⁰ *Sobre los deberes*, Lib. I, 107.

⁴⁷¹ *Ibidem*, 109.

nuestro carácter particular⁴⁷². Cicerón advierte que se mantenga la primacía de la naturaleza universal por encima de la particular de cada individuo, y si el carácter o cualidad personal contradicen a la naturaleza universal, aquel tiene que obedecer a esta. Aceptada esta premisa, Cicerón aconseja que no conviene pretender algo imposible para su propia naturaleza ni intentar imitar a los caracteres de los demás abandonando el suyo propio.

Es esta conclusión estoica-ciceroniana⁴⁷³ en la que se apoya la tipología humana de nuestro autor, Alonso Ortiz. Pero, entonces, ¿de qué proviene esa variedad de caracteres o dones de cada individuo? Según Ortiz, la raíz de aquella variedad son los afectos, ya que “la condición humana por estar sujeta a muchos afectos se presenta muy variada”⁴⁷⁴. Los afectos, o *pathos*, son los que van a ser el tema central del tercer paso de la teoría del alma de Ortiz.

El discurso de Ortiz sobre los afectos se extiende los caps. XIV-XVIII, y se ocupa de definir su naturaleza y variadas denominaciones. Con la asunción de la concepción de Aristóteles que considera los afectos como una de las tres cosas que posee alma: potencias, afectos y hábitos⁴⁷⁵; escribe: “los afectos son llamados por él (Aristóteles) pasiones, que en griego se indican bajo el nombre de *pathos* y en latín se llaman perturbaciones, o afectos o también aficiones”⁴⁷⁶. Y a partir de esta referencia sobre las distintas denominaciones, Ortiz pone el término “afectos” a lo largo de su discurso, aunque diríamos “principalmente”, ya que no vemos un criterio único en su uso, pues a veces emplea “pasiones” y otras veces “afectos o pasiones”.

Respecto a la definición de esos movimientos, la concretamos en dos características relevantes: la primera es “la afección como movimiento del apetito sensitivo hacia el bien y hacia el mal”⁴⁷⁷, que proviene de la definición de San Juan Damasceno; la segunda es que “se llaman pasiones por la transformación que obran en el cuerpo cuando el apetito es llevado hacia lo que las potencias receptoras han

⁴⁷² *Ibidem*, 110-111.

⁴⁷³ Es cierto que Ortiz sigue citando al texto de Cicerón donde añade una tercera y una cuarta persona, pero parece ser que el interés de Ortiz por esta referencia es superficial. De hecho, deja de citar antes de que Cicerón empiece a hablar de la formación del hombre virtuoso con decoro, sobre todo la cuestión de cómo elegir el género de vida en la época juvenil. *Diálogo*, 137. *Sobre los deberes*, 117-123.

⁴⁷⁴ *Diálogo*, 138.

⁴⁷⁵ *Eth. Nic.*, 1105b20-22.

⁴⁷⁶ *Diálogo*, 138. El profesor Bertini ha puesto la palabra “aficiones”, pero debe ser un error, pues, se supone que quiere decir “afecciones” o “aflicciones”.

⁴⁷⁷ *Loc. cit.*

recibido”⁴⁷⁸. Al examinar estos dos puntos referentes a la definición de los afectos, y aquella descripción que parece extraída de San Agustín sobre las denominaciones, percibimos que en este discurso de los afectos también Ortiz sigue a Sto. Tomás de Aquino, pues, tanto la cita de San Juan Damasceno como la exposición de otras denominaciones de San Agustín, las hallamos en un tratado de la *Suma*⁴⁷⁹. La coincidencia entre Ortiz y Sto. Tomás no se limita en estas dos citas, sino que en la propia estructura del discurso no podemos dejar de percibir la proyección del Sto. Tomás: primero habla de la denominación y definición de la naturaleza de los afectos⁴⁸⁰, luego de la clasificación de tipos de afectos explicando el mecanismo de su generación⁴⁸¹, y por último expone una discusión sobre la moralidad de los afectos presuponiendo como contexto el desacuerdo entre los estoicos y los peripatéticos⁴⁸². Vemos, pues, que los pasos que sigue el discurso sobre los afectos de Ortiz son los mismos que expuso Sto. Tomás en la *Suma*. Además de la estructura, en el sentido ideológico y en las expresiones verbales también⁴⁸³, es inequívoca la identidad. La posición ideológica de Ortiz referente a la discrepancia entre dichas dos escuelas es idéntica a la tomista, aunque el orador Cardenal no se refiere al nombre del Santo como fuente.

Al hablar de distintos tipos de afectos, nuestro autor, inspirándose en la *Suma*, señala que dentro del apetito sensitivo, que es uno de los nombres de los afectos, hay dos partes: la concupiscible y la irascible. A la primera pertenecen los afectos que tienden a buscar el bien agradable como son amor, deseo y gozo, y otros que tienden a huir del mal como son odio, aversión y tristeza. El Cardenal expone así el mecanismo de la función de los afectos de la parte concupiscible:

⁴⁷⁸ *Ibidem*, 139.

⁴⁷⁹ Respecto a la denominación, véase *Suma*, I-II, c.22, a.2 donde escribe: “Dice San Agustín en el IX de *La Ciudad de Dios*, que los movimientos de ánimo a los que los griegos llaman *pathe*, y algunos de los nuestros, como Cicerón, perturbaciones, otros llaman afecciones o afectos, pero otros más expresivamente los denominan pasiones, como en griego. Lo cual evidencia que las pasiones del alma son lo mismo que las afecciones”. Y respecto a la definición, en I-II, c.22, a.3 donde escribe: “Dice el Damasceno en el libro 11 (*De fide orth*, c.22) describiendo las pasiones animales: la pasión es un movimiento de la potencia apetitiva sensible en la imaginación del bien o del mal. [...] La pasión, como ha se ha expuesto (a.1), se halla propiamente donde hay transmutación corporal, la cual ciertamente se encuentra en los actos del apetito sensitivo, y no sólo en el espiritual, como sucede en la aprehensión sensitiva, sino también natural”.

⁴⁸⁰ *Diálogo*, 139-140.

⁴⁸¹ *Loc. cit.*

⁴⁸² *Ibidem*, 141-145.

⁴⁸³ Una diferencia que hemos de tener en cuenta es que Ortiz, según la traducción de Bertini, emplea la palabra “afecto” donde Sto. Tomás utiliza la denominación “pasión”.

CARDENAL: El bien recibido en el poder concupiscible imprime cierta inclinación o aptitud y connaturalidad con el apetito y así podemos declarar que pertenece al afecto del amor. De otra manera, sin embargo, aquel mismo apetito es o malo o aparente o existente en sí; la huida del apetito concupiscible es sin más un afecto que tomó el nombre de odio. Por lo tanto, si el bien recibido y amado se ausenta, sentimos nostalgia de él por el hecho que la codicia continuada se transforma en deseo, por otro lado, si el mal y lo reprehensible en cuanto vienen recibidos son despreciados, tal desprecio se llama afecto ajeno a toda nostalgia.

Después de haber conseguido el tercer bien se obtiene descanso del apetito, que se llama voluntad, cuando el amante se complace con la cosa amada que por algunos es llamado gozo. A éste repugna el dolor, tal como los males recibidos ofenden el apetito, pues cuando están presentes dan angustia⁴⁸⁴.

Por otra parte, expone el mecanismo de los afectos de la parte irascible con estas palabras:

CARDENAL: Por lo que concierne al bien, que podemos alcanzar en el porvenir y que solamente con trabajo se alcanza, surge la esperanza, la cual se sostiene pensando que se conseguirá lo deseado a pesar de toda dificultad. Mientras cuando no se tiene confianza en el éxito se desespera y también la desesperación es una pasión o afecto. Pero cuando al sobrecogernos algún mal, en el momento que nos arremete el miedo de no poder vencer el mal, estamos en el temor y el temor es otra pasión que nos perjudica. Cuando, por el contrario, nos atrevemos a perseguir nuestro intento se impone la audacia. Por lo que alude al bien conseguido la satisfacción que deriva no pertenece al apetito irascible, por la razón que lo que está presente no puede considerarse difícil o arduo. Mientras cuando nos arremete el mal nos vemos sujetos a la ira y la ira es pasión compresente⁴⁸⁵ al mal⁴⁸⁶.

Estas argumentaciones de Ortiz se basan en la c. 23, a. 4 de la *Suma*, I-II. Allí Tomás de Aquino explica que, primero, el bien causa en la potencia apetitiva una inclinación hacia el bien, lo cual pertenece a la pasión del amor, mientras que el mal causaría el odio. Segundo, si ese bien aún no es poseído, le comunica un movimiento para conseguirlo, y esto pertenece a la pasión de deseo. En el lado opuesto, por parte del mal, causaría un movimiento para huir, que es la aversión. Tercero, cuando el bien se ha conseguido, produce una satisfacción y una quietud del apetito, y esto pertenece al gozo, al cual se opone la tristeza. Por otro lado, explica Sto. Tomás, las pasiones de

⁴⁸⁴ *Diálogo*, 139-140.

⁴⁸⁵ Según la RAE, la palabra “compresente”, que pone aquí el traductor, no aparece en el diccionario español. En virtud de la consulta en la *Suma*, I-II, c.23, a.4, llegamos a comprender lo que quiere expresar el autor: la ira es una pasión que se genera cuando el mal está presente.

⁴⁸⁶ *Diálogo*, 140.

la parte irascible que tienen que ver con la dificultad que impide el alcance del objetivo. Respecto del bien aún no conseguido, el hombre siente la esperanza o la desesperación, y respecto del mal aún no presente el temor y la audacia. Respecto al bien ya conseguido, no hay ninguna pasión en el irascible, porque no se exige esfuerzo. Sin embargo, respecto del mal presente, surge la pasión de la ira⁴⁸⁷.

En resumen, según Sto. Tomás, a quien sigue Ortiz, los afectos son un movimiento del apetito sensitivo que se genera frente a algún objetivo y son once en total: la parte concupiscible tiene tres combinaciones así como amor y odio, deseo y aversión y gozo y tristeza. Igualmente en la parte irascible hay tres combinaciones como esperanza y desesperación, temor y audacia, y la ira a la que no se opone ninguna pasión. Ortiz no demuestra interés por entrar en la explicación detallada sobre cada afecto, y desplaza el foco de su discurso hacia lo ético, exponiendo la discrepancia entre dos escuelas: los estoicos y los peripatéticos, respecto a la concepción de los afectos. Se trata de una polémica que viene desde la Antigüedad, y por la que en la Edad Media varios teólogos como San Agustín y Sto. Tomás demostraron un notable interés. Ortiz también dedica tres capítulos (los XVI-XVIII) al tema, cuyo planteamiento y desarrollo de argumentos sigue principalmente a los de la *Suma* de Sto. Tomás.

Ortiz, para empezar, señala cuáles son las diferencias entre dos escuelas.

CARDENAL: Los estoicos los (afectos) reconocen como movimientos turbios y enemigos de la razón. Mientras los peripatéticos, quienes los consideran en sí mismos, no los estiman ni malos ni buenos, pero les dirigen elogios o menosprecios conforme obedecen o rehúsan la razón. Esta es una disputa muy antigua, aunque luchan más con palabras que concretamente. Los estoicos no distinguían el intelecto del sentido y tampoco querían diferenciar los apetitos, como hacen justamente los peripatéticos. De verdad la voluntad es llamada apetito intelectual, mientras el apetito sensitivo tomó el nombre de “apetición”⁴⁸⁸.

Es obvio, pues, que esta argumentación de Ortiz se ha inspirado en el a. 2 de la c. 24, de la *Suma*, I-II donde se lee que los estoicos no distinguían entre el sentido y el entendimiento⁴⁸⁹, y por consiguiente tampoco entre el apetito intelectual y el sensitivo. Por eso, ellos llaman voluntad a todos los movimientos racionales de la parte apetitiva, y pasión a los movimientos no obedientes a la razón. En fin, según los estoicos, todos

⁴⁸⁷ *Suma*, I-II, c.23, a.4.

⁴⁸⁸ *Diálogo*, 141.

⁴⁸⁹ Esta teoría proviene de Nemesio, *De nat. hom.* c.6. Véase la nota (12) de *Suma*, I-II, c.24, a.2.

los afectos o pasiones son movimientos turbios, que perturban el alma. Ortiz, siguiendo esta perspectiva estoica mediante Santo Tomás, la atribuye a Cicerón. Dice que Cicerón sobreentiende que los afectos en realidad son enfermedades del alma⁴⁹⁰. En la exposición de Ortiz de los afectos o pasiones, sigue el planteamiento estoico de Cicerón con frecuentes citas de sus obras *Disputaciones Tusculanas* y *Las Paradojas*:

CARDENAL: Marco Tulio Cicerón en el tercer libro de las *Disputaciones Tusculanas* llama a todos los afectos movimientos turbios, sobreentendiendo que son en realidad enfermedades del alma; lo cual significa que, tratándose de enfermedades, no hay salud y a quien no es sano llamamos torpe, pues éste en semejantes condiciones mucho se aleja de la razón⁴⁹¹.

Según la teoría ciceroniana, todos los afectos como la tristeza, el dolor y el miedo son perturbaciones del alma. Por ejemplo, en la obra *Tusculanas*, Cicerón define la tristeza como un estado de inquietud, de insatisfacción íntima, de ansiedad y abandono⁴⁹². El alma perturbada no está sana sino enferma, pues se aleja del juicio racional. Esto significa un estado contrario a la naturaleza, ya que, según la concepción estoica, el buscar lo bueno y lo virtuoso es lo propio de la naturaleza del hombre, tal como dice Cicerón. “Gracias a la naturaleza, todos siguen las cosas que parecen buenas y huyen de las contrarias”⁴⁹³. Por lo tanto, Cicerón llega a calificar a los ajenos a la racionalidad como enfermos. Esto quiere decir que en el sabio no existen los afectos o pasiones, porque el sabio no se perturba por el movimiento del apetito. Para los estoicos, el miedo ocasiona un replegarse del alma y el huir; el júbilo puede provocar una hilaridad desbordante, y la concupiscencia un apetito desenfrenado. En términos estoicos, los afectos como el temor, la tristeza, la alegría exaltada, etc., son las perturbaciones que hacen al hombre alejarse de la razón, rendirse y encogerse con vista a los males del presente y del porvenir.

Por el contrario, los peripatéticos no llaman a todos los movimientos del apetito sensitivo pasiones y no las consideran malas ni buenas en sí, sino que las juzgan según la conformidad con la razón.

⁴⁹⁰ *Diálogo*, 141. La fuente de Ortiz sería CICERÓN: *Disputaciones Tusculanas*, III, 7-9. Lo referiremos en adelante *Tusculanas*.

⁴⁹¹ *Diálogo*, 141.

⁴⁹² Vega señala que esta es la definición de aegritud de Cicerón, que toma el nombre de las afecciones y molestias del cuerpo para aplicarlas al espíritu. VEGA: (2005), 83.

⁴⁹³ Citado por Ortiz, *Diálogo*, 142. Su fuente es *Tusculanas*, IV, 11. En realidad, la mayor parte del capítulo XVII de Ortiz es una transcripción del libro IV, 11-15 de la misma obra.

Ante estas diferentes opiniones entre los estoicos y los peripatéticos, Ortiz asegura que la divergencia entre las dos escuelas es más de palabras que de pensamiento, que es una solución, diríamos, tradicional, pues sigue a Sto. Tomás y S. Agustín. Dice que la cuestión es cómo y con qué termino se definen aquellos movimientos y la clave reside en la distinción de los tipos del apetito.

Para los estoicos, no hay distinción dentro del apetito. Ellos llaman pasiones a todos los movimientos que se producen en la parte apetitiva y los consideran turbios e irracionales. Sin embargo, los estoicos no dejan de reconocer la existencia de un tipo de apetito que conduce al hombre a la vida virtuosa, porque la naturaleza del hombre, según ellos, es ser racional, tal como dice Cicerón; “Gracias a la naturaleza todos siguen las cosas que parecen buenas y huyen las contrarias, por lo cual está al alcance todo género de cosas que parecen buenas y la misma naturaleza nos empuja a adueñarnos de ellas”⁴⁹⁴. A este apetito que empuja al hombre hacia lo bueno y virtuoso, ellos lo llaman *boulesis* en griego, y precisamente corresponde a la voluntad en el sentido aristotélico. Para los estoicos los movimientos que no obedecen a la razón son pasiones, y los razonables son *boulesis*.

Por otro lado, los aristotélicos hacen distinción entre los movimientos apetitivos según el sujeto de movimiento: a saber, los que se llaman pasiones son movimientos del apetito sensitivo, y los que se llaman voluntad son del apetitivo intelectual. En fin, Ortiz atribuye la divergencia entre las dos escuelas a una mera cuestión de denominación por lo cual intenta demostrar la similitud al fin y al cabo, tal como hicieron sus antecesores.

Otro punto de desacuerdo es que los estoicos sostienen que en un hombre sabio y virtuoso no pueden existir las pasiones del alma, ya que son movimientos ajenos a la razón y las adhieren al vicio⁴⁹⁵. Por ejemplo, Ortiz cita las palabras de Séneca sobre la ira tratándola como una de las pasiones vinculadas al vicio. Expone:

CARDENAL: [...] el juicio del libro de Séneca sobre la ira, en donde parece que se proponga eliminar del todo este movimiento del alma porque éste contrasta con la misma razón. Séneca, a través de muchos sermones, aconseja que nos abstengamos de la ira, opinando con firmeza que con la ira

⁴⁹⁴ *Tusculanas*, IV, 11.

⁴⁹⁵ Sto. Tomás trata la misma cuestión en la c.59, a.2 de la *Suma*, I-II, titulado *¿Puede existir la virtud moral con pasión?* Dentro de su discurso menciona el episodio de Aulo Galeo citado por San Agustín en su *La Ciudad de Dios*, Lib. IX, Cap. IV.

no podremos realizar nada bueno. Si las pasiones son para eliminar, ellas no existirán en el sabio o virtuoso⁴⁹⁶.

Por otro lado, Ortiz contrapone la opinión de Aristóteles citando la *Eth. Nic.* Los afectos pueden ser cierta materia de las virtudes, y la cuestión es manifestarlo en el momento apropiado y la forma adecuada⁴⁹⁷. En concreto, respecto a la ira, el filósofo dice que si uno se irrita por las cosas debidas y con quien es debido, y además como y cuando y por el tiempo debido, es alabado⁴⁹⁸. Por lo tanto, “conviene dar lugar a la ira cuando ésta sigue la razón siendo un movimiento útil concedido al hombre, el cual movimiento si procediese junto con la razón nos daría frutos convenientes”⁴⁹⁹.

Ante la divergencia entre Séneca y Aristóteles, Ortiz defiende nuevamente la opinión de que finalmente los dos opinan lo mismo. Dice que la razón por la que parecen distintas es la falta de aclaración por parte de los estoicos en lo referente a la definición de esos movimientos. “No distinguen si por acaso son movimientos naturales o movimientos que no podemos reprimir del todo, o movimientos que no obedecen a la razón en sus manifestaciones”⁵⁰⁰.

Ortiz menciona, como una fuente en la que las dos escuelas coinciden en el contenido, el episodio de Aulo Galeo que expone San Agustín en su obra *La Ciudad de Dios*⁵⁰¹. Es un episodio a través del cual San Agustín demuestra que la enseñanza estoica reconoce que los afectos como miedo son movimientos que se producen en el alma anticipándose al ejercicio del juicio y de la razón. Se considera natural; lo que se cuestiona es cómo afrontar esas emociones.

A través de dicho episodio, Ortiz concluye que los estoicos tampoco niegan la generación de las pasiones en el alma del sabio, y que reconocen que son emociones que despierta la naturaleza en cada uno antes de que la razón lo apruebe. De acuerdo con esto, los estoicos dicen que debemos procurar, como algo posible por nuestra parte, rechazar aquellos movimientos que vencen la razón. Ortiz advierte que los estoicos

⁴⁹⁶ *Diálogo*, 145. Séneca, en el 1º libro de su tratado *Sobre la ira*, rebate a los planteamientos que defienden la ira. Según su opinión, en cualquier situación y para cualquier finalidad no hay manera de justificar la utilidad ni necesidad de este sentimiento.

⁴⁹⁷ *Diálogo*, 145.

⁴⁹⁸ *Eth. Nic.*, 1125b31-34.

⁴⁹⁹ *Diálogo*, 145.

⁵⁰⁰ *Ibíd.*, 146.

⁵⁰¹ *La Ciudad de Dios*, Lib. IX, Cap. IV. No obstante, no es difícil de suponer que la fuente directa de Ortiz sería la *Suma* de Santo Tomás, quien también lo citó de San Agustín. Cf. *Suma*, I-II, c.59, a.2.

discurren rectamente en este tema y coinciden con los peripatéticos, quienes enseñan a someter los movimientos a la razón. Finalmente ambas escuelas coinciden en que en el alma del sabio no tienen cabida ni afectos ni perturbaciones contrarias a la razón, aunque puede tener aquellos movimientos primitivos que se alejan de esta. Ortiz vuelve a citar a Cicerón como un testimonio de la coincidencia de ambas escuelas. Dice:

CARDENAL: [...] resulta indiscutible aquella opinión de los estoicos de la cual discurre Cicerón en *Paradojas*: “Todos los estóolidos son locos y locos son aquellos quienes dan el paso a las perturbaciones y a las enfermedades contrarias al recto juicio, mientras los que no dan paso a aquellos movimientos distinguiéndolos no parecen locos, por el hecho que esto acontece naturalmente en el hombre”⁵⁰².

Ortiz dice que para que uno pueda tener el recto juicio y someter los afectos o pasiones a su control le hace falta formar hábitos. Estos se forman a través de actos frecuentes, y una vez formados, llevarán a todo movimiento al sometimiento a la razón. Con esta idea ética aristotélica, Ortiz pone fin en el discurso del tercer paso: sobre los afectos y las pasiones y, al mismo tiempo, da la entrada al cuarto paso (cap. XIX): sobre la transformación de las pasiones en virtudes y hábitos.

El cuarto paso, que es la última parte del discurso de Ortiz sobre el alma, se centra, primero, en definir qué es el hábito. Empezar por la definición del objetivo es un proceso típico de Ortiz como seguidor aristotélico-tomista. El argumento de Ortiz sigue el silogismo que emplea Sto. Tomás en el a. 3 de la c. 49 de la *Suma*, I-II planteando la pregunta: ¿Importa el hábito orden al acto? Según Sto. Tomás, todo hábito es una disposición en orden a la naturaleza del sujeto, que es el fin de la generación. Y la naturaleza del sujeto por su parte se ordena a la operación o a algo obrado mediante la operación. Entonces, defiende que el hábito se ordena no sólo a la naturaleza del sujeto, sino a su operación también. Si se aplica esta teoría al caso del hombre, su naturaleza es la razón, y el último fin al que el hombre está destinado desde el principio es la bienaventuranza. Por consiguiente, se puede afirmar que el hábito está dispuesto a la razón, y naturalmente a la bienaventuranza. Ahora bien, ¿qué le hace falta para conseguir una disposición que permita al hombre alcanzar dicha finalidad en vista de su

⁵⁰² *Diálogo*, 146.

propia naturaleza y de la operación? Ortiz dice que Sto. Tomás precisa para ello tres condiciones⁵⁰³, que expone en el a. 4 de la c. 49 de la *Suma*.

Una vez aclaradas las condiciones necesarias indicadas por Sto. Tomás en las que uno consiga aquella disposición, nuestro autor pasa a tratar la cuestión de cómo formar tal disposición cuyo argumento se basa esencialmente en Aristóteles. Hay dos tipos de facultades: apetitivas y receptivas, que son capaces de ser dispuestas a lo mejor. Las primeras, sin embargo, se pueden dirigir a varias cosas mediante los sentidos o el intelecto, por lo tanto, necesitan la ayuda de la costumbre para llegar a poder dirigirse hacia lo bueno. En cambio, las facultades receptivas como el entendimiento especulativo se disponen a lo bueno a través del hábito de conocimiento de los principios. Dice Ortiz:

CARDENAL: [...] como el intelecto especulativo dispuesto a través del mismo hábito del conocimiento de los principios; a través de la ciencia que es desarrollo silogístico procedente de los principios orientándose hacia las conclusiones necesarias; y aun mediante la sabiduría que nos lleva a las cumbres más altas y lejanas de los sentidos tal como son las sustancias separadas y Dios mismo. La ciencia de las cosas divinas se llama sabiduría. El intelecto práctico se dispone mediante dos hábitos: en primer lugar, acudiendo a la prudencia, que es la derecha razón de lo que se tiene que actuar, cuando en verdad se trate de realizar algo; y luego acudiendo al arte, que es por su parte la recta razón de lo factible, cuya manifestación guía más allá del simple obrar⁵⁰⁴.

Como vemos, Ortiz asigna distintos hábitos como ayuda a cada facultad de entendimiento. Sus explicaciones sobre cada virtud, que es un hábito del bien en el sentido tomista, las vemos inspiradas en la concepción aristotélico-tomista. Sto. Tomás, al hablar de la prudencia y el arte⁵⁰⁵, expresa que la primera es la recta razón agible que tiene como objeto actos humanos que son el uso de las potencias y de los hábitos. La prudencia se asocia al apetito. Siguiendo la línea tomista, Ortiz insiste en la importancia de la prudencia para la perfección del hombre. Dice que en el acto humano promovido por el apetito, las virtudes morales tienen función de disponer al hombre a la dirección de un buen fin, pero no son ellas quienes determinan los medios sino la prudencia. Esto quiere decir que para que la prudencia pueda funcionar, es una condición necesaria que

⁵⁰³ *Ibidem*, 147.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, 149.

⁵⁰⁵ *Suma*, I-II, c.57, a.4.

el hombre disponga de las virtudes morales. Cuando el entendimiento práctico se perfecciona a través del hábito de la prudencia y ejerciendo su poder, se llama recta razón y es capaz de conciliar y juzgar los actos correctamente para alcanzar el último fin.

Ortiz dice que la naturaleza humana por sí sola no puede llegar a poseer aquellos hábitos necesarios; y, por consiguiente, tampoco alcanzar su perfección. El hombre, para ello, tiene que contar con la ayuda de la disciplina y costumbre, que se llama educación. Aquí percibimos la idea fundamental de Ortiz sobre la educación: su objetivo es adquirir el hábito del bien que ayuda a cada individuo a perfeccionarse como hombre. Para este objetivo, Ortiz deja claro algo muy importante, que es la educación precoz para niños. Ortiz advierte que es necesario empezar desde los primeros años, porque el alma humana de un niño es como una tabla de cera sobre la cual nada se halla impreso, y si los vicios causados por el descuido y la desidia se estampan una vez, es muy difícil de desarraigar. En este sentido, Ortiz muestra su total acuerdo con la teoría de Aristóteles que dice que vivir con sobriedad y templanza no es agradable para la mayoría de la gente, por eso, es muy importante someter a los niños a la disciplina y buenas costumbres desde sus primeros años. Así se acostumbran a actuar correctamente por lo cual podrán llevar la vida virtuosa naturalmente sin sentir ninguna molestia ni angustia⁵⁰⁶.

En conclusión, en este capítulo que corresponde a la última parte del discurso de Ortiz sobre el alma, Ortiz ha demostrado que la naturaleza racional humana es capaz de transformar los movimientos procedentes del apetito, orientándolos hacia la buena obra y el buen acto, con la participación de una disposición virtuosa, llamada hábito. Pero ese hábito no se forma por sí sólo con la fuerza interior del hombre sino que tiene que contar con la ayuda exterior que es la educación, y una de las condiciones para que la educación tenga el éxito en su misión es empezarlo desde los primeros años de la vida humana. Ortiz identifica la educación con la disciplina y costumbre, y se limita a insistir en su importancia sin entrar en más detalles así como exponer distintos géneros de las virtudes (las intelectuales y las morales) ni plantear cómo se forma cada una de ellas ni qué papel desempeña en el proceso de la perfección, pues son los temas que formarán parte de la teoría de la educación para el príncipe, de los que se ocupará nuestro autor en los próximos capítulos.

⁵⁰⁶ *Eth. Nic.*, 1103b23-25; 1179b20-1180a1.

3.2.2. Teoría de la educación de Alonso Ortiz

Con el capítulo XX del 2º Libro, Ortiz entra plenamente a discutir las cuestiones propias de educación, que es el tema de este tratado. Como hemos visto, nuestro autor, antes de comenzar su teoría de la educación, ha dedicado varios capítulos a resolver cuestiones antropológicas, principalmente la cuestión de la naturaleza humana, su existencia en el universo y sus potencias. De este modo, muestra su firme fe en la potencia humana con la cual uno es capaz de desarrollarse e, incluso, perfeccionarse. Establecer esta base antropológica es una de las características más claras que marca el tratado de Ortiz frente a otros tratados de la educación de príncipes, que hemos estudiado como el *Vergel* de Sánchez de Arévalo y el *Doctrinal* de Diego de Valera. Al respecto, el comentario de Bertini dice que el *Doctrinal* de Valera puede que haya inspirado el tratado de Ortiz, opinión que no nos parece muy acertada, o por lo menos no percibimos concretamente cuál es el punto de inspiración.

El hecho es que los comentarios de Bertini son uno de los pocos estudios⁵⁰⁷ que tenemos sobre la teoría de educación de Alonso Ortiz tanto en el aspecto literario como el pedagógico. Bertini escribió una introducción para la traducción que él mismo realizó del latín al español. En relación al contenido de la teoría pedagógica de Ortiz, se ciñe a relatar los temas principales argumentados por el autor y no se ve demasiado interés por profundizar sus ideas pedagógicas. Una referencia que llama nuestra atención es sobre

⁵⁰⁷ Entre los breves comentarios que encontramos, tenemos el de B. Bartolomé que al hablar de la educación del príncipe Juan en la historia de la educación en España hace referencia al tratado de Ortiz del siguiente modo: “los detalles de la educación del príncipe, acompañado de otros distinguidos jóvenes, es hoy perfectamente conocida a través del *Diálogo* de Ortiz”. Esto no es muy acertado, porque según los datos de Bertini y de Alcalá, el nombre de Ortiz no figura en la lista de maestros de los hijos de los Reyes Católicos por lo cual es difícil creer que sus ideas educativas expuestas en el *Diálogo* llegaran a ser ejercidas en la corte. Entre otros comentarios, León Esteban y Laureano Robles en el estudio preliminar de *La Educación de los Hijos de Nebrija*, aprecian el tratado de Ortiz como la eclosión del humanismo pedagógico hispano. A. Alcalá, por su parte, critica que apenas puede decirse que traspasen la esfera de las ideas abstractas, sin llegar a poner el pie en el suelo, y que no es mucho para un presunto aspirante a nada menos que tutor del futuro rey de medio mundo. Y resume la concepción pedagógica de Ortiz en que “el hombre necesita la disciplina, pero ésta no es eficaz sin coordinar los esfuerzos educativos a la propia naturaleza y el ingenio de cada cual (un atisbo del *Examen de ingenios* de Juan Huarte, de un siglo después); educar consiste, pues, en fomentar hábitos aceptables corrigiendo la índole de los jóvenes `de manera que cada uno se dedique a la actividad hacia la cual su propia naturaleza le lleva´, es decir, en fomentar virtudes contra sus vicios correlativos. Todo esto, claro está lleva a la bienaventuranza, capítulo final”. DELGADO CRIADO, B. (coord.): *op. cit.*, t. II (1993), 297; ESTEBAN, L. y ROBLES, L. (eds.): *op. cit.*, 66; ALCALÁ, A. y SANZ HERMIDA: *op. cit.*, 58-59.

las fuentes en las que Ortiz se apoya. Bertini subraya la presencia de Platón. Dice: “Mucho alaba nuestro humanista el modelo de educación que Platón nos describió en sus obras”⁵⁰⁸. Y no olvida señalar “un aristotelismo vivificado por el movimiento escolástico del siglo XV”⁵⁰⁹ en gran parte de las consideraciones filosóficas y pedagógicas de Ortiz. En cambio, no menciona aquellos grandes escritores grecorromanos cuyas ideas pedagógicas seguían los humanistas para escribir tratados de educación como Quintiliano, Plutarco, Séneca, Cicerón, etc. Como hemos confirmado en el capítulo anterior, a los humanistas del siglo XV y el XVI que buscaban una nueva educación para el hombre, las obras de esos escritores mencionados arriba les servían de fuente de inspiración. Ya que consideramos a nuestro autor como hombre que vive en el humanismo castellano, presumimos que se halla alguna influencia de esos escritores en su teoría de educación.

Otro comentario de Bertini que merecería la atención es acerca de la intención del escritor. Dice que, a diferencia de otros tratados educativos de la época, Ortiz pretendió presentar a la reina Isabel un tratado verdaderamente completo sobre la educación, en el cual ya no podía faltar nada. Por eso, resultó que el *Diálogo* se dividía en dos partes distintas, puesto que la primera parte tenía que ser dedicada a resolver los problemas teológico-filosóficos previos a toda educación y luego los que afectan directamente la pedagogía⁵¹⁰. Recordamos que el itinerario temático del 1º Libro se ordena del siguiente modo: la naturaleza humana, el pecado original, el libre albedrío y la fatalidad. Son las cuestiones que, al parecer, no atañen a la educación de un príncipe, pues son temas filosóficos y teológicos que reflexionan sobre la vida, el universo y por último la felicidad que es el fin del ser humano. Aun así, el autor Ortiz cree necesario tratar estas cuestiones y aclarar su posición ante ellas. Podríamos interpretar su intención de presentar un tratado de educación “completo”, como un intento de establecer un proyecto de educación *integral*, a semejanza de lo que profesaban los humanistas italianos del XV. Comprobar esta suposición es uno de los objetivos de nuestro estudio junto con descubrir los caracteres humanistas en las ideas educativas de Ortiz.

Aparte de la nota introductoria de Bertini al *Diálogo*, tenemos dos estudios que nos proporcionan algunas observaciones interesantes acerca de la teoría de educación de

⁵⁰⁸ *Diálogo*, 38.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, 40.

⁵¹⁰ *Ibidem*, 30-31.

Ortiz. María del Pilar Rábade publicó un estudio en el que compara el *Vergel* de Arévalo y el *Diálogo* de Ortiz⁵¹¹ y observa que en el modelo educativo que proponen ambos tratados la religiosidad y los valores morales ocupan un lugar secundario, mientras que la instrucción intelectual se sitúa en primer plano, aunque en pie de igualdad con algo tan importante para un futuro rey como era el adiestramiento militar. De hecho, subraya la instrucción intelectual como un aspecto que adquiere más relevancia en la teoría educativa de Ortiz. Respecto a la influencia del humanismo, Rábade la encuentra en su modelo educativo en el que se ve “la unión de las armas y de las letras”. Se trata de un modelo denominado *modelo integrador*, que es “el modelo perfecto de caballero educado e instruido, tal como era concebido en la Castilla de finales del siglo XV”⁵¹². Pablo Castillo, por su parte, trata del *Diálogo* en relación con el humanismo salmantino⁵¹³ y, siguiendo el itinerario temático de la obra, estudia las ideas principales de Ortiz sobre cada tema. Llega a concluir que este tratado de educación se sitúa en la línea del humanismo salmantino por su pretensión de presentar un modelo del hombre basado en la lectura de los clásicos y en la visión cristiana del príncipe tal como aparece en los espejos y en los tratados de educación de la época⁵¹⁴. Asimismo, observa que la concepción pedagógica de Ortiz debe mucho a Platón, Cicerón, Séneca, Quintiliano y San Agustín. Y desde el punto de vista del humanismo castellano, interpreta a Ortiz como humanista de su tiempo, que, como Pedro Díaz de Toledo, Sánchez de Arévalo, Martín de Córdoba o Diego de Valera, presenta un proyecto educativo y una concepción antropológica extraída de la tradición clásica y de la teología cristiana, que son la base del humanismo salmantino⁵¹⁵.

Para empezar nuestro estudio, podemos esquematizar la teoría de la educación de Ortiz de la siguiente forma:

Capítulos sobre la educación	
Capítulo XX	En cual momento es oportuno dar a los muchachos un preceptor o ayo.

⁵¹¹ RÁBADE OBRADO: *op. cit.*, 163-178.

⁵¹² *Ibidem*, 177. Al respecto, Rábade muestra su acuerdo con BECEIRO PITA, I.: “La educación: un derecho y un deber del cortesano” en IGLESIA DUARTE, J. DE LA (coord.), *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales* (Nájera: 1999), 204-206.

⁵¹³ GARCÍA CASTILLO: *op. cit.*, 35-51.

⁵¹⁴ *Ibidem*, 50.

⁵¹⁵ *Ibidem*, 51.

Capítulo XXI	De cuál manera es aconsejable formar los muchachos en las primeras disciplinas del saber.
Capítulo XXII	Cómo y cuándo convenga dedicarse al ejercicio de las cosas más nobles y en torno de la preocupación que los preceptores deben guardar para con las costumbres de sus discípulos.
Capítulo XXIII	Sobre la corrupción de las costumbres debida a la indulgencia de los padres para con sus hijos.
Capítulo XXIV	De la selección de las fábulas con objeto de enseñar el habla a los chicos y cuáles géneros de fábulas sean más convenientes a sendas edades según lo que enseñan los filósofos.
Capítulo XXV	De aquellas fábulas que se deben proponer a los hijos de los príncipes, cuando empiezan a hablar y del modo que hay que acostumbrarlos a las verdades de la fe.
Capítulo XXVI	De la educación de los muchachos enseñada conforme la doctrina de Platón por Apuleyo.
Capítulo XXVII	De cuál manera y cuándo los muchachos deben ser instruidos en las letras seculares y en las obras de los paganos.
Capítulo XXVIII	De cómo debemos cuidar el cuerpo.
Capítulo XXIX	De cómo sea preciso escudriñar la índole de los jóvenes de manera que cada uno se dedique a aquella actividad hacia la cual su propia naturaleza le lleva.
Capítulo XXX	Es preciso corregir las malas inclinaciones mediante la disciplina.
Capítulo XXXI	De la empeñada preocupación de los preceptores a fin de que los discípulos no se dejen vencer por las pasiones y por el placer.
Capítulo XXXII	De la aplicación de la disciplina platónica a nuestro tema y a los preceptos de Aristóteles.
Capítulo XXXIII	De cuál manera es necesario que la doctrina de los preceptores sea conforme con su vida y sus costumbres y por cuál razón, si los preceptores son muchos, convenga que uno de ellos presida a los demás y, en fin, por que convenga abstenerse del vino y de cómo convenga aplicar la disciplina para enseñar las costumbres.
Capítulo XXXIV	De cuál manera es oportuno que los jóvenes se acostumbren a ser corregidos, ni rehúsen absolutamente ser reprehendidos por un óptimo preceptor y con cuáles compañeros deben trabar familiaridad y cómo convenga que los jóvenes vivan alejados de todo embuste y de cualquier halago.
Capítulo XXXV	Con quiénes deben los jóvenes de alcúria llevar vida y conversación todos los días. Además se hablará de sus pasatiempos y de sus juegos.
Capítulo XXXVI	Es oportuno interrumpir los juegos, pues se trata de un descanso en medio de la acción.
Capítulo XXXVII	Sobre la distinción de las edades y de los tiempos y a cuáles de éstos convengan los estudios y las actividades corporales.

A simple vista nos damos cuenta de que Ortiz plantea varios temas en común con Vergerio, que hemos estudiado anteriormente. Por ejemplo, su preocupación por el período para empezar la primera educación a los niños (cap. XX), la advertencia a los padres por su indulgencia (cap. XXIII), el consejo para que los jóvenes se acostumbren a ser corregidos y criticados (cap. XXXIV), la atención a la diversidad de caracteres, cualidades y tendencias de cada individuo por la naturaleza (cap. XXIX), la preocupación por la salud del cuerpo (cap. XXVIII) y el interés por los efectos de las actividades lúdicas, pasatiempos y descanso (caps. XXXV y XXXVI). Todas estas son las mismas cuestiones que trata Vergerio en su tratado de educación para jóvenes, considerado como pionero de la educación humanista en Italia. Además, la insistencia de Ortiz en la grave responsabilidad de los adultos de alrededor es una actitud común a Vergerio. Nuestro autor no deja de insistir a lo largo de su tratado en que los niños y jóvenes son ingenuos e incorruptos, por lo cual los adultos de alrededor tienen que ser conscientes de su responsabilidad en su educación y deben pensar seriamente las cuestiones de cómo comportarse con los niños sirviéndoles del buen ejemplo, cómo y qué enseñarles para que los muchachos se conviertan en hombres morales y nobles. Todo esto nos recuerda que en el tratado de Vergerio también está presente el mismo tipo de preocupaciones. A la vista de los materiales, podríamos decir que varios temas del *Diálogo* y la posición desde la cual escribe nuestro autor tienen mucho que ver con los mismos de Vergerio.

Para estudiar cada tema que se discute en la teoría de la educación de Ortiz, recordemos que al final de su reflexión antropológica el autor llega a concluir que el hombre es perfectible por estar dotado de razón; sin embargo, al mismo tiempo reconoce el límite de la naturaleza humana, siguiendo la tesis aristotélica de que la naturaleza, la costumbre y la disciplina son los tres factores necesarios para que el hombre llegue a hacerse bueno⁵¹⁶. Disponer, pues, de la naturaleza racional es una de las condiciones necesarias para la perfección, dado que el hombre tiene que “desarrollar” su innata facultad racional contando con ayudas exteriores, como la costumbre y la disciplina que son la educación. De esta afirmación parte la extensa

⁵¹⁶ Cf. ARISTÓTELES: *Política*, 1332a40. Ortiz dice en su *Diálogo*, 104: “Mientras es necesario que estas tres (la naturaleza, la costumbre y la disciplina) sean realidad antes para que se engendre el hombre bueno. Esto lo dice de forma más abierta Aristóteles en el libro VII de la *República*, en donde afirma que estas tres son indispensables para quien quiera ser justo”.

teoría de la educación de Ortiz, que consta de diecisiete capítulos, de los cuales podemos destacar tres temas nucleares: ¿cuál es el momento más oportuno para empezar su formación?, ¿qué se debe enseñar?, y ¿en qué circunstancias se debe educar?

La primera interrogación es una cuestión bastante discutida desde la Edad Antigua. Los pensadores y eruditos como Hesíodo, Eratóstenes, Crisipo y Quintiliano hablan del tema; y los hombres de la época renacentista también demuestran un notable interés por él. Respecto a la segunda interrogación, Ortiz presta especial atención a algunos temas concretos: la lectura, el ejercicio corporal y el “cuidado del alma”. Por último, trata de las circunstancias propicias para la educación, o dicho de otro modo trata de los adultos (y niños) que están alrededor del educando y que forman el ambiente en el que crece el muchacho. Ortiz piensa que las conductas, los comportamientos, la actitud de los adultos influyen sobre los niños de una manera decisiva, y por eso llama la atención a los adultos para que sean conscientes de su responsabilidad.

3.2.2.1. ¿Cuál es el momento más oportuno para empezar la formación?

Acerca de la cuestión de cuándo debe empezar la primera educación, podemos destacar dos puntos significativos. En primer lugar, Ortiz se fija en el comienzo del habla como el momento oportuno para tener preceptores, con el fin de conseguir la formación de las buenas costumbres. Y en segundo término, diferencia el momento del inicio de la formación de las costumbres del comienzo de la enseñanza de las letras.

Ortiz, con el propósito de justificar el momento más adecuado para empezar a tener preceptores, acude a varios escritores antiguos. Por ejemplo, cita la sátira de Persio: “cuando la arcilla⁵¹⁷ y el lodo están húmedos y blandos entonces es necesario modelarlos con la rueda que no para”⁵¹⁸. Asimismo, hace referencia a Horacio y a Quintiliano:

CARDENAL: Tal cosa expresa Horacio en el *Arte poética*: “El muchacho que ya sabe expresarse con palabras y pisa el suelo con paso firme, intenta

⁵¹⁷ Según la traducción de Bertini, aquí aparece la palabra “creta”. Sin embargo, el vocablo más usual en castellano, puede ser la palabra traducida como “arcilla”.

⁵¹⁸ *Diálogo*, 150.

porfiar con sus compañeros y se enfada y pronto se apacigua cambiando a cada rato. Por lo tanto, el muchacho empieza a sentir los efectos desde cuando usa la palabra y comienza a andar. Y entonces, se nos presenta, mudable y fácilmente se enciende de ira y se tranquiliza y por esto podrá destacar si ve los ejemplos de la virtud realizados en su propio preceptor o en los chicos con los cuales convive, los cuales empiezan a conformar sus costumbres con las leyes y los preceptos”⁵¹⁹. Lo mismo, por su lado, aconseja Quintiliano, con estas palabras: “Será bien educado entre los muchachos de buena índole y que se han acostumbrado a una honrada disciplina, bien en las costumbres o bien en el eloquio”⁵²⁰.

A partir de estas fuentes mencionadas, Ortiz opina que el niño debe empezar a tener un preceptor en cuanto empieza a hablar, pues es la etapa en la que su ánimo aún sigue blando. Y es importante adquirir las buenas y honestas costumbres desde los primeros años en los que aún no se han incubado en el niño malas ideas o vicios, que impiden que la naturaleza humana racional siga la recta templanza. Para ello, Ortiz insiste en que no dejen de pasar el momento de que el niño empiece a usar las palabras, pues él lo considera como la adquisición de una herramienta para expresar sus sentimientos. Si se le escucha con disciplina a partir de ese momento, el niño irá aprendiendo como controlar sus sentimientos con la razón. El uso de la lengua es una capacidad que los humanistas del renacimiento aprecian mucho porque es lo que distingue al ser humano del resto de los animales. El primer paso como hombre acontece cuando el niño consigue relacionarse con otras personas, transmitiendo sus sentimientos a través de las palabras. Ese es el momento en que el niño debe tener un preceptor que le eduque en buenas costumbres. Ortiz comprende la virtud moral como el comportamiento que cada uno adopta en las relaciones humanas.

Por otra parte, en cuanto al momento de iniciar la enseñanza de las letras, Ortiz es consciente de que hay discrepancia entre las opiniones de los sabios antiguos, pues algunos como Hesíodo y Eratóstenes aconsejan que no debe empezar antes de los siete años, ya que antes de esta tierna edad el niño no capta todavía la sustancia y el sentido de la disciplina en el estudio. Pero Quintiliano va en contra y nuestro autor le sigue. Dice: “Quintiliano, tras la enseñanza de Crisipo, con mayor oportunidad, opina que no conviene desperdiciar el tiempo en formar a los muchachos”⁵²¹. No tiene que esperar que el niño llegue a los siete años para el aprendizaje de las letras; ya que por poco que

⁵¹⁹ Estas frases citadas, las encontramos en HORACIO: *Arte poética*, 153-178.

⁵²⁰ *Diálogo*, 151.

⁵²¹ *Loc. cit.*

sea lo que se puede adquirir en esta edad, todavía el muchacho en aquel mismo año aprende más de lo que va desaprendiendo, y esto proseguido, año tras año, resulta tanto más provechoso⁵²². Pero al mismo tiempo, muestra su comprensión de no ser demasiado riguroso con el niño en los estudios. Explica:

CARDENAL: [...] considero que no es oportuno agobiar exageradamente la tierna edad, mientras conviene exigir que se cumpla gradualmente el plan propuesto. Pues, en primer lugar, se aconseja que se evite que quien todavía no se siente inclinado al estudio, hasta lo odie y lleve la amargura, una vez que ha entrado en su alma hasta llegar a los años de su vejez. Por el contrario, debemos procurar que se convierta en una diversión y que el alumno pida el estudio y nunca se alegre por no haberlo conseguido⁵²³.

Para enfatizar la importancia de comenzar la formación tanto de buenas costumbres como de las letras en la infancia, hace referencia como ejemplo al rey Felipe de Macedonia que encargó a Aristóteles la educación de su hijo Alejandro. Dice:

CARDENAL: Estamos hablando de cosas de poca monta, sabiendo que educamos a un príncipe, pues su infancia requiere, como para los demás, el estudio, como la formación de los cuerpos más fuertes comienza con el mamar la leche. [...] ¿No es verdad que Felipe, rey de los macedones, quería que Aristóteles, sumo filósofo, enseñara los primeros elementos de las letras a su hijo Alejandro en aquella tierna edad? ¿Y Aristóteles habría aceptado este cargo y Felipe no habría confiado al filósofo dicho cometido si los dos no hubiesen creído que los comienzos del estudio, siendo muy importantes, tenían que confiarse al más perfecto filósofo? Figurémonos que se nos entregue en los brazos el infante Alejandro, digno de tanta atención, de hecho nuestro príncipe no es en nada inferior. ¿Tal vez me pesará dar breves y jugosas enseñanzas en esta situación?⁵²⁴

De este modo, Ortiz concluye el tema del momento oportuno para iniciar la educación para el príncipe Juan. El texto puesto en boca del Cardenal hasta aquí es la transcripción de un texto de las *Institutiones Oratoriae* de Quintiliano⁵²⁵. A continuación exponemos en paralelo ambos textos.

⁵²² *Loc. cit.*

⁵²³ *Ibidem*, 152.

⁵²⁴ *Ibidem*, 152-153.

⁵²⁵ QUINTILIANO: *Institutiones Oratoriae*, Lib. I, cap. I, 15-24. En adelante, lo citaremos *Institutiones*.

Diálogo, cap. XX

Oros, sin embargo, no opinaron sobre el hecho de que los chicos menores de siete años tuviesen que aprender a escribir, pues esta edad no consiente recibir la sustancia de las disciplinas y sobrellevar el esfuerzo.

Del mismo parecer, afirman muchos, haber sido Hesíodo y otros autores, entre los cuales mencionamos a Eratóstenes, que enseñaron lo mismo y confirmaron que en aquella edad debían ser ya educados en las disciplinas de las costumbres. De verdad, la razón alumbrada por la instrucción, sigue la recta templanza del apetito y por esto conviene aprender la verdad sin errores y perseguir el buen apetito, o deseo, sin que intervenga ninguna especie de mal: por las dos cosas es útil confiar la tierna edad a un preceptor y pedagogo.

Así Quintiliano, tras la enseñanza de Crisipo, con mayor oportunidad, opina que no conviene desperdiciar el tiempo en formar a los muchachos. Por cierto, a pesar de que fija en un trienio el tiempo concedido a las nodrizas, sin embargo, cree que desde entonces la mente del niño se deba formar con los mejores hábitos. ¿Y por qué no debe ser apta a las letras aquella misma edad que consideramos ya dispuesta a recibir las buenas costumbres? No desconozco que todo el tiempo del cual estamos hablando se puede luego apenas reducir a un solo año, pero me parece que los que así opinaron no se propusieron favorecer los alumnos cuanto los maestros. ¿Y cómo pueden actuar en forma distinta de aquella que han elogiado? Sin duda, es preciso que algo se haga. ¿Y por cuál razón debemos continuar en esta enseñanza, por cuanto se quiera prolongarlo hasta los siete años? Conviene advertir que por cuanto poco sea lo que se puede adquirir en esta edad, todavía el muchacho en aquel mismo año aprende más de lo que va desaprendiendo, y esto proseguido, año tras año, resulta cuando más provechoso, y todo el tiempo que antes se ha empleado durante su infancia es recuperado para la adolescencia.

Institutiones,

Algunos opinaron que no debe comenzarse la enseñanza de materias en niños que tengan menos de siete años, porque esta edad –de siete años– podría por vez primera obtener comprensión en las ciencias y soportar su esfuerzo. Que Hesíodo era de este parecer es algo que transmiten muchísimos, que vivieron antes del gramático Aristófanes (de Bizancio, 180 a. d. C.), pues éste fue el primero en negar que sea de este poeta la obra *Hypothekai*, en la que esa frase se encuentra. Pero también otros autores, entre los que se cuenta Eratóstenes, enseñaron lo mismo. De mejor opinión son, sin embargo, los que no quieren que haya tiempo alguno carente de ocupación educativa, como dice Crisipo. Pues aunque éste atribuya tres años al cuidado de nodrizas, con todo determina que también ellas deben ya ir formando la inteligencia de los niños por medio de las mejores instrucciones posibles. ¿Y por qué no deba ser accesible a la educación literaria una edad que es ya accesible a la formación moral? Y no ignoro que en todo el tiempo de que hablo apenas se podía conseguir tanto como después den un solo año, y con todo eso me parece que los que eran de opinión distinta tuvieron en este punto más consideración respecto a los maestros que a los discípulos. Por lo demás, ¿qué otra cosa mejor podrán hacer los niños desde que son capaces de hablar (pues algo es preciso que hagan)?, ¿o por qué iríamos a menos preciar hasta los siete años esta ganancia por muy pequeña que sea? Pues aunque ciertamente sea poco lo que proporcionare esa edad anterior, algo más, sin embargo, aprenderá el niño en ese año mismo en que haya aprendido cosas de menor importancia. Este bien, prolongado de año en año, aprovecha al fin principal, y todo el tiempo que se anticipa durante la infancia se gana para los años de la juventud.

La misma cosa es aconsejada en los años siguientes para que lo que cada uno debe aprender no se empiece a aprender con retraso. Por esto no desperdiciemos los primeros años.

Y esto porque los comienzos del aprendizaje de las letras se sostienen con la sola memoria que no solamente obra en los pequeños, sino que luego, además, es muy tenaz. Por semejante razón doy la debida importancia a la edad de manera que considero que no es oportuno agobiar exageradamente la tierna edad, mientras conviene exigir que se cumpla gradualmente el plan propuesto. Pues, en primer lugar, se aconseja que se evite que quien todavía no se siente inclinado al estudio, hasta lo odie y lleve la amargura, una vez que ha entrado en su alma hasta llegar a los años de su vejez. Por el contrario, debemos procurar que se convierta en una diversión y que el alumno pida el estudio y nunca se alegre por no haberlo conseguido. Alguna vez, contra su propia voluntad, se instruya alguien que despierte envidia en el estudio. Porfíe con éste y más a menudo estime que ha destacado sobre su adversario. Se halague también con dádivas que mucho convencen en aquella edad.

Estamos hablando de cosas de poca monta, sabiendo que educamos a **un príncipe**, pues su infancia requiere, como para los demás, el estudio, como la formación de los cuerpos más fuertes comienza con el mamar la leche. Quien un día será **sabio y prudente**, no apenas emitirá un vagido, intentará por primera vez hablar y emplear aunque con incertidumbre la razón, se entregará a las letras y demorará en ponderar las cosas humanas. Y si algo hay que no ofrezca alguna utilidad una vez aprendido, es superfluo decir que por ningún motivo se presente como necesario. Por consiguiente, nadie reproche un padre el cual estima que no se deben descuidar estas cosas para su hijo y tanto más cuanto más son inconsistentes, en cuanto con mayor facilidad los pequeños las hacen
suyas.

Adviértase también lo mismo de los años siguientes como prescripción para que el niño no empiece a aprender tarde lo que está obligado a aprender. No perdamos, por tanto, inmediatamente ese tiempo primero, y tanto menos porque los comienzos del leer y escribir se basan en la memoria sola, que no solamente está ya presente en los pequeños, sino que entonces es también muy receptiva.

Ni soy tan ignorante del tratamiento de las edades, que piense que se debe apremiar inmediatamente con rigurosidad a los tiernos años y exigirles claramente trabajo. Pues será necesario procurar, sobre todo, que el niño, que todavía no es capaz de amar la actividad mental, venga a odiarla, y que más allá de los años de juventud conserve también el temor de una amarga experiencia en aquel tiempo sufrida. Sea éste como un juego, y ruéguese al niño y se le alabe, y jamás deje de alegrarse de haber sabido una cosa; si alguna vez haya sentido desgana, enséñese a otro de quien tenga celo, compita otras veces y piense que resulta ganador en su mayoría; estimúlese también con premios que a esta edad cautivan.

Pequeñeces estamos enseñando, cuando hemos prometido la formación del **orador**. Pero también los estudios tienen su infancia, es igual que los cuerpos de héroes fortísimos empiezan su formación desde la lactancia y la cuna, así el que ha de ser orador **elocuentísimo** dio vez alguna sus berridos e hizo con voz insegura sus primeros intentos de hablar, y se detuvo vacilando en el trazado de las letras. Y lo que todavía no es suficiente al aprender una cosa, no es por ello superfluo. Y si ninguno reprende a un padre, que no considere estas cosas de poca importancia en su hijo, ¿por qué se va a censurar si alguien da a conocer en público aquello que con todo derecho hace en propia casa? Y tanto más porque los niños pequeños aprenden también con más facilidad las cosas pequeñas;

Al mismo modo que los cuerpos no se forman al movimiento de sus miembros, sino en tierna edad, así la misma robustez hace el ánimo preparado con mayor soltura a muchas posibilidades. ¿No es verdad que Felipe, rey de los macedones, quería que Aristóteles, sumo filósofo, enseñara los primeros elementos de las letras a su hijo Alejandro en aquella tierna edad? ¿Y Aristóteles habría aceptado este cargo y Felipe no habría confiado al filósofo dicho cometido si los dos no hubiesen creído que los comienzos del estudio, siendo muy importantes, tenían que confiarse al más perfecto filósofo? Figurémonos que se nos entregue en los brazos el infante Alejandro, digno de tanta atención, de hecho **nuestro príncipe no es en nada inferior**. ¿Tal vez me pesará dar breves y jugosas enseñanza en esta situación?⁵²⁶

y lo mismo que los cuerpos no pueden aplicarse a ciertas flexiones de los miembros, si no es en edad tierna, así la energía en si desarrollada hace también los caracteres cada vez más endurecidos para quehaceres numerosos. ¿Hubiera querido acaso Filipo, rey de Macedonia, y que su hijo Alejandro fuese instruido en los primeros fundamentos de la formación literaria por Aristóteles, el más grande filósofo de su tiempo, o éste hubiera asumido este cargo, si no hubiese creído que el comienzo de los estudios debe estar también de la mejor manera al cuidado de un consumadísimo maestro y que esto atañe al éxito completo? imaginemos, pues, que se nos confía un Alejandro, entregado en nuestros brazos, un niño digno de tan gran cuidado (**aunque para cualquier padre es su hijo digno de tal cosa**); en este caso, ¿debo avergonzarme de mostrarle inmediatamente en los mismos elementales comienzos aun los atajos que abrevian la enseñanza?⁵²⁷

⁵²⁶ *Diálogo*, 151-153.

⁵²⁷ *Institutiones*, Lib. I, cap. I, 15-24.

Las partes en negrita son las que Ortiz ha cambiado: “**orador**” por “**príncipe**”, “**elocuentísimo**” por “**sabio y prudente**”, y “**aunque para cualquier padre es su hijo digno de tal cosa**” por “**nuestro príncipe no es en nada inferior**”. El Cardenal, portavoz del autor, habla como si fueran sus propias palabras, por lo cual si no se presta mucha atención, el lector no sabrá distinguirlas. Y esto ocurre en otros capítulos; por ejemplo, cuando el Cardenal habla acerca del proceso adecuado de aprendizaje de las letras. Todo el parlamento del Cardenal es la transcripción de un texto de *Institutiones*, Lib. I, cap. I, 24-33, en el cual el orador aconseja que primero se deben instruir las formas antes de las letras y las reglas; debido a que la memoria de los niños no tiene una concentración prolongada, no pueden recordar lo que han aprendido ni se percatan de lo que dice el preceptor, por lo tanto, el mentor debe inventar cualquier cosa que pueda atraer la atención de los infantes.

La idea de Ortiz sobre la educación de la infancia del príncipe se basa fundamentalmente en Quintiliano, que es uno de los autores clásicos que más inspiraron a educadores humanistas como Erasmo, Luis Vives y Montaigne. En este sentido, queremos destacar que Ortiz sigue la línea clásica de la teoría pedagógica humanista.

3.2.2.2. ¿Qué se debe enseñar?: Consejos acerca de la lectura y de la formación en el cuerpo y el espíritu

Al tratar la cuestión de qué tipo de lectura sería apropiado para los niños, Ortiz se apoya en los sabios antiguos como Quintiliano, Estrabón y Platón, así como en autores y textos religiosos como Hilario, Sto. Tomás y la Biblia.

Ortiz subraya la importancia de seleccionar las lecturas apropiadas en la edad de la infancia por la razón de que lo aprendido en este periodo queda grabado para toda la vida en el alma. Dice:

CARDENAL: [...] Y como demostramos⁵²⁸ en torno a cosas de menor relieve aquellos versos que son propuestos para su imitación, no deben contener ejemplos de ocio, sino deben presentar algo honrado. La memoria

⁵²⁸ En la traducción de Bertini está descrito “demoramos”, pero se supone que es un simple error ortográfico y debe ser “demostramos”. *Diálogo*, 155.

los guardará hasta la vejez e impresos en el alma blanda servirán para corregir las costumbres. Aun tratándose de dichos de hombres afamados o de **versos sacados de textos sagrados**. De verdad este conocimiento resulta más agradable a los discípulos, pues ellos pueden aprender como si se tratara de un juego. Tal como la memoria se alimenta sobre todo ejercitándose y de manera principal en la edad de la cual estamos hablando en la cual nada de por sí puede engendrar⁵²⁹.

Este consejo Ortiz lo habría sacado del siguiente párrafo del *Instituciones*, cuando el orador habla del primer paso de aprendizaje de escritura del niño:

Y puesto que nos estamos deteniendo en estos detalles aun sencillos, también estos versos, que se les pone delante como muestra para que los escriban, no querría que contuvieran pensamientos superfluos, sino algo de quien aconseja cosa buena. Mantiénese su recuerdo hasta la vejez, y grabada en aquella alma sencilla mostrará su utilidad para la formación de las costumbres. Como en un juego se puede hacer aprender también las sentencias de hombres ilustres y especialmente **pasajes escogidos de poetas** (pues su conocimiento es más agradable a los pequeños). Porque también la memoria es extraordinariamente necesaria al orador, como diré en su debido lugar, y ésta principalmente se fortalece y alimenta con el ejercicio, y en aquellas edades, de las que ahora estamos hablando, que por sí mismas no pueden generar nada productivo, es la memoria, casi ella sola, que puede alentada por el cuidado de los maestros⁵³⁰.

Quintiliano opina que todo lo que un niño ve con sus ojos, incluidos los versos para imitar la escritura, se graba en la mente blanda, por lo cual los preceptores deben elegir bien su contenido. Si comparamos las frases de Ortiz que acabamos de citar arriba con las de Quintiliano, notamos que nuestro autor ha cambiado alguna palabra que aquí destacamos en negrita: “**versos sacados de textos sagrados**” en vez de “**pasajes escogidos de poetas**”. Ortiz tiene claro, con respecto al objetivo de la lectura en la infancia, no sólo adquirir el hábito de habla sino que también formar las virtudes morales. Por eso dice “como proporciona la pericia en las palabras, así debe proporcionarla en las costumbres”⁵³¹, y allí recomienda los libros sagrados. Partiendo de los mismos objetivos, Ortiz recomienda también la lectura de las fábulas y expone los provechos de cada género literario. En defensa de las fábulas cita a Estrabón:

CARDENAL: Estrabón, en el primer libro de la *Geografía*, apunta que las fábulas fueron inventadas para hacer más fácil a los niños el uso y el hábito

⁵²⁹ *Loc. cit.*

⁵³⁰ *Instituciones*, Lib. I, cap. I, 35-36

⁵³¹ *Diálogo*, 155.

de hablar. Él nos dice que las ciudades griegas escogían las fábulas con disposiciones de ley. Los legisladores por pública utilidad se percataban del ingenio del hombre en cuanto animal dotado de razón⁵³².

Con Estrabón como apoyo, nuestro autor destaca el efecto favorable del uso de fábulas en el aprendizaje de la lengua para los niños; sin embargo, su verdadera eficacia la encuentra en la formación moral. Dice que las ciudades griegas escogían las fábulas como un medio para preparar el ánimo del hombre con el fin de cumplir con las disposiciones de la ley. Ellos sabían que la lectura de las fábulas servía para la formación del hombre racional y ávido de conocimiento, puesto que esas historias son inventadas, no reales, pero precisamente por eso pueden ofrecer al hombre algo que desconoce y hacerle experimentar el placer del saber.

Asimismo, Ortiz señala que las fábulas divertidas sirven para encaminar a los niños hacia el bien, y las fábulas terribles o espantosas para alejarlos del mal. Mientras que las razones de la filosofía moral no pueden entrar en el alma de los pequeños y de la gente poco instruida ni exhortarles a la fe, las fábulas o la narración de milagros enseñan fácilmente a sentir temor de Dios y a evitar el mal. Debemos tener en cuenta que había opiniones opuestas a la utilización de las fábulas en su época por ser historias “llenas de falsedades”⁵³³. Ortiz, siguiendo a Estrabón, defiende que entre los antiguos la educación se consideraba como una formación que dura desde la infancia hasta el final de la vida. Cada edad puede ser instruida en forma adecuada mediante la poesía. Expone gradualmente que la instrucción debe darse primero en la infancia mediante las fábulas y luego durante la adolescencia a través de la narración de las hazañas históricas. Y la filosofía podría ser cultivada al final de ambas etapas. Como podemos ver, sigue una gradación en la formación de la conciencia moral y del conocimiento de las cosas: la niñez mediante fábulas; la juventud a través de la lectura de gestas históricas; y la madurez por medio de la filosofía. Este es un punto interesante que merece ser destacado dentro de la idea de Alonso Ortiz acerca del valor de la lectura.

Ortiz aprovecha también la opinión de Platón. Y escribe:

⁵³² *Ibidem*, 159. La fuente de Ortiz es ESTRABÓN: *Geografía*, Lib. I, 2-8-c19. Hemos consultado la siguiente edición: ESTRABÓN: *Geografía*, Introducción general de J. García Blanco, traducción y notas de J. L. García Ramón y J. García Blanco (Madrid: 1991), t. I, 259.

⁵³³ Ciertamente, la interlocutora del Cardenal, Reina, interviene preguntando: ¿Qué provecho se puede sacar de estas fabulas llenas de falsedades? *Diálogo*, 160.

CARDENAL: [...] Este autor (Estrabón), según la opinión de muchos, no coincidía con la doctrina de Platón. Sin embargo, esto no afecta el desarrollo de nuestro asunto. En realidad las mismas máximas⁵³⁴ nos enseña Platón cuando en *Georgia*⁵³⁵ y *Fedón* refiere a los dioses las razones de la filosofía y, desconfiando persuadir con la razón, acude a las amenazas de Estige y de Tártaro y a los dioses infernales. Nombra jueces de los mortales en los ínferos a Minos, Caco y Radamante y hace que los injustos vengan castigados por las Furias, Cerbero de las tres cabezas y por otros monstruos. El filósofo mezcla la filosofía de las costumbres con las fábulas, por lo cual acontece que se debe creer que él no quería que se desterraran a todos los poetas de la ciudad, sino tan solamente aquellos cuya inmoralidad dañina para el pueblo en cuanto se representaban en teatro perjudicando las honestas instituciones⁵³⁶.

Platón tampoco negó el empleo de las fabulas como una herramienta didáctica, más bien sabía aprovecharlas junto con la filosofía moral. Son un valioso instrumento para la educación en la infancia. En esta línea, Ortiz recomienda a Esopo, cuyos apólogos y poemas sirven tanto para la diversión como para la formación moral de los niños.

Aparte de la utilidad de las fábulas, Ortiz, como buen cristiano, no olvida hablar de la lectura de las obras religiosas. Dice que conviene que “se les propongan lecturas que lleven a la religión, a la piedad y a la fe” porque las verdades de la religión cristiana ayudan mucho “sea a seguir la fe, sea a llevar buena conducta”⁵³⁷. Aquí también se ve su fuerte preocupación por formar las costumbres morales, además de la fe religiosa. Asimismo, merece la atención el hecho de que cuando nuestro autor habla de la lectura religiosa, insiste en que estamos tratando de un príncipe, no de cualquier niño. El alma del príncipe cristiano debe ser educada a escuchar a menudo el nombre de Dios, a acostumbrar su pensamiento y a creer los demás artículos de fe, pues, si uno empieza a familiarizarse con los libros de devoción, profundizará su fe y se acercará a través de la enseñanza de Cristo a la verdad. Conocer la verdad es el camino que nos conduce a la gracia de bienaventuranza, que es el último fin de todas las almas. A los niños, y sobre todo a un príncipe destinado a reinar un estado cristiano, los preceptores deben dirigirles a ese camino. Con esta conclusión ejemplar, el discurso sobre la lectura parece casi terminado. Sin embargo, una intervención de la Reina conduce a otro argumento. La Reina se detiene en las palabras del Cardenal que dijo “conocer la verdad es el camino

⁵³⁴ No parece correcto que figure aquí la palabra “máximas”. Podría ser “mezclas”. *Loc. cit.*

⁵³⁵ Bertini pone *Georgia*, pero según el contenido se supone que se refiere a *Gorgias* de Platón.

⁵³⁶ *Diálogo*, 160-161.

⁵³⁷ *Ibidem*, 161.

que nos conduce a la gracia de bienaventuranza que es el último fin”, y se lo cuestiona diciéndole que los filósofos antiguos enseñaban el camino de la virtud, no de la verdad⁵³⁸. Frente a esta duda, Ortiz hace responder al Cardenal replanteando la cuestión de la naturaleza humana, primero desde el punto de vista platónico y luego del cristiano. Dice:

CARDENAL: Por cierto, aunque algunas veces los filósofos salen del camino de la verdad y aunque no son iluminados por la gracia divina, sin embargo, no les falta la lumbre natural. Mas Platón filósofo, conforme lo que dice Apuleyo, opina que el hombre, siguiendo su naturaleza, es nacido, no inclinado ni hacia el bien ni hacia el mal, pero está dotado de índole proclive al uno al otro [...]. También Platón, quien opina que el hombre ha nacido sin ser bueno en sí ni malo, aconseja que se instruyan los muchachos de manera que no deslicen hacia aquellos vicios que se forman a través de la costumbre. ¿Qué pensaría si hubiese abrigado en su alma la fe con la ayuda de Cristo Señor? ¿Quién nos ha enseñado que hemos sido engendrados de una estirpe corrompida, pues el pecado original ha sido transmitido a los descendientes? [...] por cierto, la palabra divina nos dice que cada edad desde la adolescencia está inclinada hacia el mal. Por este motivo nos purificamos mediante los sacramentos de la Iglesia que proporcionan el remedio y la medicina con la sangre de Cristo. A pesar de esto, queda el estímulo que llamamos ley del pecado, por la cual vemos la carne rebelarse en contra del espíritu⁵³⁹.

La teoría de Platón asume la posición de que el hombre no es bueno ni malo por naturaleza; por lo cual se podría suponer un cierto optimismo sobre la naturaleza humana, pues crecer como buen hombre o caer en el mal es una cuestión a posteriori que depende de su propio esfuerzo. En cambio, la teoría cristiana considera que todo ser humano nace manchado como consecuencia del pecado original. Entonces, ¿si el hombre está marcado por el mal desde su nacimiento, cómo puede volver a ser bueno y recto? Ante esta duda, el Cardenal da una respuesta en un tono firme. Dice que el cristiano debe ser consciente de que el hombre durante su peregrinación tiene que luchar sin reposar, pues nuestra vida es una lucha sobre la tierra y para esta lucha el hombre tiene que pertrecharse con los sacramentos, con las virtudes y con los dones de la gracia. Pero, además de las virtudes adquiridas primero, el cristiano debe aprovecharse con fuerza de las potencias naturales del alma para que el hombre provisto de tales armas no

⁵³⁸ *Ibidem*, 164.

⁵³⁹ *Ibidem*, 164-165.

dude de que vencerá a aquellas fuerzas que pugnan en contra de él, que son las armas del demonio⁵⁴⁰.

Ante un contraste de dos pensamientos opuestos, lo que hace Ortiz no es ver cuál es la teoría correcta sino orientar su enfoque a la cuestión de cómo debe vivir un cristiano. Ortiz asume que nuestra vida es una lucha, una lucha dura y constante. Pero no lo toma con pesimismo, porque afirma que es una lucha que se puede ganar, siempre que uno sea capaz de aprovechar sus armas, entre las cuales Ortiz recalca el valor de potencias innatas de las que la naturaleza humana dispone en sí misma y exhorta a que los aproveche todo lo posible antes de aquellas virtudes. La potencia más valiosa es la razón mediante la cual el ser humano es capaz de seguir el camino de la verdad que le conducirá a la comprensión de Dios y finalmente a la bienaventuranza.

En conclusión, partiendo del tema de la lectura, Ortiz ha desarrollado el argumento hacia el tema de la naturaleza humana y finalmente ha llegado a hablar del camino hacia la felicidad. Esto lo comprendemos como que Ortiz ha asociado una cuestión pedagógica con el tema de la felicidad, siendo consciente de esa polémica cuestión discutida en su momento, y ha concluido fusionando la posición platónica con la cristiana.

Dentro de su teoría de educación, Ortiz dedica algunos capítulos a hablar de la formación física. Básicamente es partidario de que los jóvenes practiquen algunos ejercicios, pues piensa que es oportuno cuidar el cuerpo con “ejercicios beneficiosos, dignos de un hombre libre”, y concretamente recomienda “la caza y a pie para adquirir agilidad, robustecer los miembros y ejercitar los músculos”⁵⁴¹. Un punto importante es que él trata la sanidad corporal en relación con el alma, cuya idea proviene de la tesis psicosomática de Aristóteles, quien opina en la *Política* que hasta la adolescencia es recomendable hacer los ejercicios moderados de modo que los trabajos físicos fatigosos no impidan su crecimiento, porque no conviene fatigar el cuerpo y la inteligencia al mismo tiempo, pues cada uno de estos dos géneros de trabajos produce efectos contrarios: los trabajos del cuerpo son perjudiciales para el desenvolvimiento del espíritu y los del espíritu son nocivos para el desarrollo corporal⁵⁴². Ortiz advierte que “según el pensamiento de Aristóteles, cada vez que nos dedicamos a una potencia es

⁵⁴⁰ *Ibídem*, 165.

⁵⁴¹ *Ibídem*, 166-167.

⁵⁴² ARISTÓTELES: *Política*, 1338b39-1339a10.

necesario que para otra disminuya nuestro empeño, sobre todo porque el sentido y la razón producen movimientos hacia opuestas direcciones”, y concluye, insistiendo en la importancia de la sobriedad, con que “los muchachos tienen que educarse en la sobriedad y deben aprender a no ser indulgentes hacia la gula”, porque mediante ella (la sobriedad) “se conservan la salud del cuerpo y la integridad del pensamiento, y por falta de éstas nadie merece ser considerado verdadero hombre”⁵⁴³.

Otro consejo que repite Ortiz acerca de los ejercicios físicos, es que se escudriñen la índole de cada niño, sus inclinaciones y disposiciones, porque “la diferencia de las inclinaciones distinguen los genios”, y “los que ejecutan cargos conforme con su propia inclinación logran mayores ventajas de vida y lucimiento de ingenio, mientras que los que se dedican a los empeños en contraste con la propia naturaleza obran sin provecho y con dificultad en las demás acciones”⁵⁴⁴. Su consciencia de la diversidad del ser humano no se limita al caso de la formación física, sino que tiene en cuenta la educación general, ya que Ortiz exige reiteradamente a los educadores tener buen ojo para discernir la índole de cada educando y elegir el método y la actividad apropiada.

De este modo, parece completado su discurso acerca de la formación corporal, sin embargo, Ortiz introduce de nuevo la idea platónica en el asunto, dedicándole un capítulo entero (XXXII), titulado “De la aplicación de la disciplina platónica a nuestro tema y a los preceptos de Aristóteles”. La inserción de Platón aquí implica una intención del autor, que probablemente pretenda demostrar que la teoría platónica, considerada ajena a la línea aristotélica generalizada en la época, es compatible con ella. Además, la Reina muestra su interés animando al Cardenal con que “estas cosas no nos aparecen manifiestas si tú no aplicas la disciplina platónica a nuestro tema”. La exposición de la teoría platónica comienza, hablando de dos artes para la formación de la vida sana; dos para cuidar el cuerpo y otros dos para el alma. Dice:

CARDENAL: [...] el hombre está formado de alma y de cuerpo y para que pueda cuidar las dos componentes del hombre Dios nos transmitió dos artes. Quien desea guardar su propio cuerpo incólume, usa la medicina que confiere al cuerpo la salud. Pero cuando deseamos que nuestro cuerpo sea no tan solamente sano, sino también hermoso y armónico recordemos que los antiguos seguían un arte para lograr la belleza del cuerpo, arte que llamamos gimnasia. Ésta enseña a ejercer el cuerpo con varios movimientos; los

⁵⁴³ *Diálogo*, 171.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, 167.

maestros de tal arte eran llamados “paidotribes”⁵⁴⁵ [...]. Era preciso, cambiando los ejercicios, hacerlos adecuados al complejo y a la capacidad de cada uno⁵⁴⁶.

No cita literalmente, pero la fuente se referiría al *Gorgias* donde Platón dice: “como hay dos objetos, hay dos artes que corresponden al cuerpo y al alma [...]. Y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes: la gimnasia y la medicina”⁵⁴⁷. A continuación, Ortiz alude a Aristóteles:

CARDENAL: [...] El cual tema trata Aristóteles con estas palabras en el séptimo libro *De la República*: “Lo que sea útil para el cuerpo trataremos cuando hablaremos de la educación de los muchachos. Es por ahora suficiente explicar las cosas fundamentales de manera somera. Ni la costumbre de los ejercicios atléticos resultaría útil al hábito civil, a la salud y a la procreación⁵⁴⁸, si tuviésemos que asombrarnos porque es humilde y pobre”⁵⁴⁹. Tenemos, por lo tanto, que cultivar el hábito del ejercicio, pero no orientado hacia una sola costumbre de los atletas, y más bien dirigida hacia las obras liberales bien para el hombre, bien para la mujer. [...] de esto muy a propósito habla Platón, pues se realiza con el auxilio de las obras liberales. Mas la muchedumbre de los halagadores, que todo desordena y atropella, más con la semejanza de lo verdadero que con la fe sincera, promete, adulando las dos artes por medio de las cuales el cuerpo se muestra sano y ostenta la hermosura de la forma⁵⁵⁰.

De este modo, demuestra que Platón y Aristóteles coinciden en que se debe evitar la excesiva dedicación a los ejercicios como para formar un atleta; más bien los ejercicios deben ser tipos de trabajo dignos para un hombre libre. Es importante la adecuación de ejercicios según la capacidad individual y la dedicación moderada. Ortiz ha conseguido corroborar que la opinión de Platón acerca de la formación física no contradice a lo que recomienda Aristóteles. No obstante, no se percibe mucho más en común entre las ideas de estos dos filósofos, pues en *Gorgias*, que sería la fuente aunque Ortiz no cita su nombre, el diálogo de esta parte gira en torno a la cuestión de qué es la retórica, y el argumento sobre la gimnasia no se desarrolla en el terreno pedagógico. Sin embargo, Ortiz conduce la conversación entre el Cardenal y la Reina a

⁵⁴⁵ En la traducción de Bertini está descrito “pedetrines”. Pero, al consultar la fuente original, el término más preciso para referirse a los “maestros de gimnasia”, es la palabra “paidotribes”.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, 172.

⁵⁴⁷ PLATÓN: *Gorgias*, 464b.

⁵⁴⁸ En la traducción de Bertini está descrito “proceación”, pero se supone que es un simple error ortográfico y debe ser “procreación”.

⁵⁴⁹ La fuente sería ARISTÓTELES: *Política*, 1335b3-1335b10.

⁵⁵⁰ *Diálogo*, 172-173.

la conclusión efectivamente pedagógica, llamando la atención de los que cuidan de los príncipes. “Deben disponer de medios de mucha experiencia que a su vez señalen lo que es salubre en las comidas y en las bebidas” y también “deben saber llevar los jóvenes con sanos ejercicios al pleno desarrollo de la fuerza del cuerpo y en esto conviene ponderar las distintas edades y la disposición de cada uno”⁵⁵¹.

Con respecto al alma también, Ortiz sigue a Platón y expone otras dos artes para cuidar su salud que Platón llama *nomotética* y *justicia*. Son necesarias para que el hombre pueda vivir con rectitud manteniendo una actitud justa. Ortiz cita a Platón:

CARDENAL: [...] en griego el nombre de “nomotética” que, traducido al latín, se puede llamar “ciencia de las leyes”. [...] Y nos enseña la regla en dar leyes y que sin duda, según afirma Platón, es la que vigila sobre el derecho y es la regla del juicio. [...] la nomotética es la ciencia de las leyes que lleva el alma hacia la justicia [...]. Existe también otro arte espiritual que sugiere la rectitud; y este arte es llamado justicia por el mismo Platón. Su cometido consiste en seguir el justo camino en relación con el prójimo, sea en los juicios, sea en las acciones⁵⁵².

Ortiz, apoyado en Platón, dice que bajo el nombre de *nomotética* se abarcan todas las disciplinas que atañen a la contemplación y persiguen el objeto de conocer la verdad, y en cambio, bajo el nombre de *justicia* se comprende todo lo que intenta conseguir los beneficios de la vida activa. Y para que el hombre tenga una vida recta manteniendo la justicia en la sociedad, es imprescindible ser educado tanto en la acción como en la contemplación. Esto quiere decir obviamente que los preceptores que van a educar al príncipe tienen que ser hombres ejemplares en ambos aspectos: que puedan formarle la capacidad “con la doctrina y con el ejemplo en la ciencia y en las buenas costumbres”. Entendemos que para Ortiz la doctrina y las costumbres son dos ruedas del mismo carro. Ellas se complementan mutuamente, y por lo tanto, es preciso que el preceptor y los padres eduquen a los jóvenes enseñándoles en ambos aspectos.

Al estudiar las ideas de Ortiz sobre la formación en el aspecto físico, hemos visto que él reconoce la necesidad de cuidar el cuerpo en base de la tesis del hombre psicosomático; como el hombre consiste en el cuerpo y el alma, debe cuidar de ambos para ser sano de forma integral. Luego, al hablar de cómo debe ejercer, sus consejos se resumen en dos cosas: dedicación moderada y adecuación de tipo y cantidad de

⁵⁵¹ *Ibidem*, 173.

⁵⁵² *Ibidem*, 173-174. Cf. PLATÓN: *Gorgias*, 464b-d.

ejercicios a la capacidad y la edad de cada uno. El hecho es que nuestro autor no muestra mucho interés por desarrollar el tema, o más bien le falta la perspectiva práctica, pues no proporciona consejos muy concretos o útiles salvo recomendar “la caza y a pie para adquirir agilidad, robustecer los miembros y ejercitar los músculos”⁵⁵³. Nada más que esto. No explica los efectos provechosos tanto en el aspecto físico como el mental que se puede adquirir mediante los ejercicios físicos. Más bien le interesa aprovechar el tema para añadir la aplicación de la idea platónica a la aristotélica, la cual estaba aceptada en la tradición cristiana medieval.

Con respecto a los provechos, recordamos que Arévalo enumera los provechos de aquellas actividades ociosas en el *Vergel*, entre las cuales está la caza, para defender su dedicación. La caza la recomienda Ortiz también, pero no se molesta exponiendo sus efectos beneficiosos. De hecho, parece que Ortiz tiene una actitud rigurosa con la diversión o el tiempo libre, según observamos el cap. XXXVI⁵⁵⁴. Sus ideas se resumen en que tanto el juego como el descanso son necesarios, pero siempre con el objetivo de renovar el empeño en despachar los quehaceres y hacer frente a nuevos empeños, porque “no hemos nacido para el juego y la diversión”⁵⁵⁵, además, no lo buscamos por sí sino “en beneficio del Estado, de la Religión y de la Fe”⁵⁵⁶. Todo esto, Ortiz lo dice apoyado en Cicerón. Nos transmite una postura negativa acerca de los provechos de las actividades recreativas, todo contrario que expresa Arévalo en el *Vergel*.

3.2.2.3. ¿Cuáles son las circunstancias óptimas para la educación?

Al hablar de las circunstancias óptimas en las que el príncipe debe ser educado, la mayor preocupación de nuestro autor se centra en el comportamiento y la cualidad de la gente que se encuentra alrededor del educando, concretamente se trata de los preceptores, los padres y los niños de compañía. Ortiz es consciente de la influencia que

⁵⁵³ *Diálogo*, 167.

⁵⁵⁴ Aunque el capítulo XXXV se titula “Con quiénes deben los jóvenes de alcurnia llevar vida y conversación todos los días. Además se hablará de sus pasatiempos y de sus juegos”, allí no habla de los pasatiempos ni de sus juegos, sino que termina hablando sólo de la primera mitad del título; con quiénes deben estar los príncipes en su vida diaria. En cambio, en el capítulo XXXVI sí se habla de los “juegos y diversiones”.

⁵⁵⁵ *Diálogo*, 182.

⁵⁵⁶ *Loc. cit.*

podrían ejercer sobre la formación de la personalidad y de la doctrina del niño las personas que le rodean en su vida diaria lo cual expresa sirviéndose de una cita de Salomón que dice: “Quien con los sabios anda será él mismo sabio. El amigo de los tontos se volverá semejante a ellos. El mal sigue a los pecadores y los bienes se reparten entre los justos”⁵⁵⁷.

Entre la gente que rodea al príncipe, los preceptores ocupan un lugar realmente importante. Al comentar sobre las cualidades que debe disponer un preceptor del príncipe, lo primero que le preocupa a Ortiz es que sea un hombre cuya doctrina se acompañe de buena conducta y vida honrada, es decir, hombre de buenas costumbres. Este punto tan transcendental para Ortiz, lo advierte repetidamente en varios capítulos de la siguiente manera:

El trato se lleve siempre con personas honradas cuyo sermón sea modesto y cuyas costumbres sean santas y puras. Conviene escoger un preceptor⁵⁵⁸ santo y culto que presente en sí una imagen de la honradez y exprese la gravedad de la vida en cada acción suya (Cap. XXII)⁵⁵⁹.

Sea digno de reverencia por su dignidad y honrado en las costumbres, pudoroso y casto en su vida, sosegado y prudente en su actuar y sobre todo fiel y defensor de la fe católica (Cap. XXII)⁵⁶⁰.

Debido a lo que acabamos de decir, bien en la acción, bien en la contemplación, estamos obligados a dar a los jóvenes un preceptor de tal capacidad que instruya con la doctrina y con el ejemplo en la ciencia y en las buenas costumbres. El tendrá, sin duda, que dominar con cierta habilidad, no solamente en la enseñanza de aquellas cosas que se encuentran al alcance del hombre como tal, sino también de aquellas que bajo divina inspiración podemos escudriñar y conocer por medio de la Revelación (Cap. XXXII)⁵⁶¹.

La honradez de las costumbres confirma los dichos en la opinión de Aristóteles. Los que llevan una vida deshonorada y en contraste con su propia enseñanza perjudican la integridad de la doctrina y con su ejemplo comprometen a sí mismos y a los demás (Cap. XXXIII)⁵⁶².

⁵⁵⁷ *Ibidem*, 180.

⁵⁵⁸ En la traducción de Bertini está puesto “precepto”, que se supone que es un error ortográfico y debería ser “preceptor”.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, 155-156.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, 156.

⁵⁶¹ *Ibidem*, 174.

⁵⁶² *Ibidem*, 175.

Estas frases de Ortiz nos recuerdan su seguimiento de la tesis aristotélica que considera la naturaleza, la costumbre y la disciplina⁵⁶³ como tres factores necesarios para que el hombre sea bueno. Ortiz piensa que es absolutamente necesario que el saber y conocimiento que poseen los preceptores se conformen con su forma de ser y sus costumbres. Y este pensamiento tiene que ver con la cuestión de qué es, o cómo debe ser la “doctrina”, pues Ortiz entiende que la doctrina es inseparable de la costumbre porque “la verdad de doctrina debe acompañarse con la verdad de la vida y con la rectitud, ni pueden separarse sin que los dos perezcan”⁵⁶⁴. Ciertamente, cuando habla del ejercicio de lectura y de escritura para los niños, aconseja que el ejercicio deba proporcionar no sólo la pericia en las palabras sino también en las costumbres⁵⁶⁵. Si un preceptor dispone a alto nivel de la doctrina y las buenas costumbres combinadas como dos ruedas de un carro, “los discípulos podrán seguir en pos de las huellas del preceptor”⁵⁶⁶ y aprenderán de él a ser dueños de sí mismo y ser fuertes y pacientes.

Con la exigencia al preceptor de lo mejor tanto en la doctrina como en la conducta, Ortiz presta atención a la cuestión didáctica de cómo organizar la enseñanza en caso de que haya varios preceptores para un niño. Ahí atisbamos su perspectiva práctica y adecuada a la situación real de la Corte de los Reyes Católicos y el príncipe Juan. Opina que es oportuno que “para cada disciplina se precise un distinto preceptor, pero todos deben someterse a uno solo”⁵⁶⁷. Y ese uno debe “descollar sobre todos por su conducta, por la santidad de sus costumbres y por su misma doctrina y bajo sus disposiciones se reparten los tiempos de cada disciplina”⁵⁶⁸. Sus consejos prácticos para la organización continúan: “las artes y los cometidos necesarios, bien al alma, bien al cuerpo, deben ser escogidos y ordenados por él. Esto es preciso con el fin de evitar todo desbarajuste en los varios oficios”, y “conviene sin más que esté presente un solo jefe al cual todos los demás entreguen a turno el mando. A este jefe cada uno dé cuenta de sus acciones y de

⁵⁶³ En referente al tercer factor, Ortiz lo menciona de diferentes maneras en distintas partes de su texto. Por ejemplo, usa la palabra “disciplina” en las páginas 103, 104, 105, 106 y 149, la “razón” en la página 104 y el “saber” en la página 108.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, 154.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, 155.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, 175.

⁵⁶⁷ *Loc. cit.*

⁵⁶⁸ *Loc. cit.*

sus proyectos”⁵⁶⁹. Estos consejos son prácticos para un caso como el del príncipe Juan en el que varios profesores se dedican al mismo tiempo a su formación.

Ahora veamos a qué tipo de conducta o costumbre se refiere concretamente cuando nuestro autor habla de las buenas costumbres. Una a la que hace referencia de un modo concreto es sobre el consumo de vino. Apoyado en Aristóteles como fuente, Ortiz aconseja que los muchachos se abstengan del vino por su salud y también por no comportarse como un borracho vergonzoso y desagradable delante de los demás. Esta advertencia sobre el vino dirigida a los jóvenes era frecuente entre los antiguos sabios como Aristóteles, Cicerón, Séneca, etc., y posteriormente se heredó por los autores de la Edad Media como Gil de Roma y luego los educadores humanistas. La abstención del vino no es sólo para los muchachos sino también para las nodrizas “con el objeto de que la templada cantidad de leche haga que los niños sean templados en el cuerpo”⁵⁷⁰.

Otra costumbre que refiere Ortiz es la adquisición de la actitud religiosa. Es lógico que el autor se preocupe por este aspecto del niño, ya que este *Diálogo* trata de la educación de un príncipe, futuro rey del país que representa a la Cristiandad. Aconseja:

CARDENAL: [...] Eduque al príncipe en todo temor de Dios, lo acostumbre a los artículos de fe y a sus preceptos, proponiendo algunos como objeto de fe y otros como objeto de acción de manera que quede fiel a la ley de Dios y su intelecto sea alumbrado con la fe y la recta voluntad dé su fruto a su sazón⁵⁷¹.

Y en otro pasaje vuelve a insistir:

CARDENAL: [...] Conviene que los muchachos se acostumbren al culto de la divinidad, a prestar a Dios reverencia y debidas ceremonias, y por esto es oportuno que delante de sus ojos siempre brille la vista de Dios, para que aprendan a rendir a Dios mediante la religión el respeto hacia las cosas divinas⁵⁷².

Sin embargo, parece que la formación en la costumbre religiosa no es la mayor preocupación de Ortiz entre las diversas costumbres que deben ser adquiridas, pues se preocupa aún más por las cosas generales y fundamentales que el hombre necesita saber como una persona al relacionarse con otras personas. Por ejemplo, dice:

⁵⁶⁹ *Loc. cit.*

⁵⁷⁰ *Ibidem*, 176.

⁵⁷¹ *Ibidem*, 156.

⁵⁷² *Ibidem*, 176.

CARDENAL: [...] Conviene que aquellos jóvenes aprendan las formas de recepción y las de despedida, como que es preciso saber saludar a las personas de autoridad y al mismo tiempo tienen que aprender cómo comportarse con las personas de grado inferior. Por cierto, hay que agasajar a las personas con buenos sentimientos de forma que ellas perciban que su presencia resulta grata. Por esto se les deben dirigir expresiones de cortesía como conviene a personas que han adquirido méritos por la propia bondad⁵⁷³.

Así habla de buenos modales relativos a las relaciones sociales. Asimismo, demuestra una actitud rigurosa con el mentir. Opina que es un acto “reprochable para todos, pero para el príncipe es sumamente deshonorable. La palabra del príncipe debe ser segura y en ella nunca debemos hallar engaño”⁵⁷⁴. Insiste también en que el príncipe debe acostumbrarse a ser reprendido y corregido. Es un consejo que daban varios educadores desde la Antigüedad como Platón y Cicerón y posteriormente los humanistas italianos como Vergerio que hemos estudiado antes. Los jóvenes deben estar preparados a ser criticados y a asumir admonición, porque de este modo mejorarán fácilmente sus costumbres y se desarrollarán como persona.

Son consejos que no son originales ni perspicaces, pero sí están llenos de sentido común y de generalidad, pues la cortesía, el respeto, la sinceridad, la modestia son virtudes fundamentales que cualquier hombre debe adquirir y mostrar a través de su comportamiento y actitud al relacionarse con otras personas. De estas virtudes consideradas fundamentales desde la Antigüedad, Ortiz piensa que el príncipe Juan debe adquirirlas aún más firmemente porque es el futuro gobernante del reino, y este será el espejo que todo el pueblo debe seguir. Para ello, las personas que se hagan cargo del preceptor deben ser, lógicamente, los mejores hombres en todas estas buenas costumbres para que sean un mentor ejemplar del príncipe.

Lo último y más importante que merece ser mencionado acerca de las cualidades que deben disponer los preceptores del príncipe es la capacidad de distinguir la índole del educando. Con la premisa de que cada persona tiene diferente individualidad por naturaleza, Ortiz repite en varios capítulos la importancia de que el preceptor sea capaz de escudriñar las disposiciones, inclinaciones y aptitudes que guarda cada niño.

Aconsejamos que se escudriñen las inteligencias para que nos demos cuenta de cuál manera puedan entregarse a las virtudes y destacarse en las obras.

⁵⁷³ *Ibidem*, 177.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, 178.

Por todo lo que acabamos de afirmar parece evidente que la diferencia de las inclinaciones distingue los ingenios. [...] Los que ejecutan cargos conforme con su propia inclinación logran mayores ventajas de vida y lucimiento de ingenio. Mientras que los que se dedican a los empeños en contraste con la propia naturaleza obran sin provecho y con dificultad en las demás acciones y no pueden destacar en nada y se rinden en sus mismos intentos (Cap. XXVIII)⁵⁷⁵.

Los jóvenes tienen que ser orientados hacia aquellos estudios que más han preelegido, [...] algunos gustan la quietud de la meditación, mientras que a otros place el afán de la acción. En estos dos aspectos se distinguen acciones y deberes diferentes, escogiendo los cuales se descubren las diferentes inclinaciones de los distintos ingenios (Cap. XXIX)⁵⁷⁶.

El pedagogo debe vigilar mucho en vista de que cada uno se aplique a lo que responde a sus propias capacidades e inclinaciones y atienda a ello con todo empeño. De verdad lo que responde a nuestras aptitudes debe ser perseguido por nosotros con mayor voluntad. Pero para dedicar su atención a otras cosas que se avienen a nuestras inclinaciones, no se necesita ningún consejo (Cap. XXIX)⁵⁷⁷.

Como los sentimientos distintos diferencian los hombres por naturaleza, así la distinta curiosidad y las diferentes capacidades nos llevan a diferentes estudios a aquellos que se suelen facilitar a los jóvenes conforme con sus personales disposiciones (Cap. XXXVIII)⁵⁷⁸.

El reconocimiento de la individualidad es, como habíamos confirmado antes, una de las ideas más importantes del humanismo. Hablan de las diferencias de cada individuo por naturaleza los sabios antiguos como Isócrates, Séneca, Quintiliano, etc. Ciertamente, cuando Ortiz comenta por qué es tan importante fijarse en la individualidad del educando, sus frases son bastante similares, aunque no revela su fuente, a las de Quintiliano. Veamos la siguiente comparación:

Diálogo.

Los que ejecutan cargos conforme con su propia inclinación logran mayores ventajas de vida y lucimiento de ingenio. Mientras que los que se dedican a los empeños en contraste con la propia naturaleza obran sin provecho y con dificultad en las demás acciones y no pueden destacar en nada y se rinden en sus mismos intentos⁵⁷⁹.

Institutiones.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, 167.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, 168.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, 169.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, 183.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, 167.

Así, repito, tendrá él que adaptarse a cada uno individualmente, para que progrese en lo que sobresale, porque la disposición natural, por un lado, cobra más vigor, si se le presta solícito cuidado y, en segundo lugar, quien es guiado contra su inclinación, ni puede realizar nada satisfactorio en aquello para lo que está menos dotado, y al traicionar aquellas otras cosas, para las que parecía haber nacido, las hace todavía más raquílicas⁵⁸⁰.

Adaptar la formación a las disposiciones o aptitudes dotadas por la naturaleza y no intentar hacer algo contrario a ellas, es un consejo que se hereda entre los tratados escritos por los humanistas castellanos como Nebrija y Pérez de Oliva.

Por una parte se recalca la gran responsabilidad de los preceptores, y por otra parte, Ortiz no se olvida de hablar de los papeles de los padres y les advierte fundamentalmente de dos cosas. Lo primero es evitar la indulgencia. Ortiz, siguiendo a Quintiliano, la llama “blanda educación” que termina quebrantando al niño tanto en su mente como su cuerpo, por lo tanto se les prohíbe rigurosamente a los padres. Dice que sobre todo en caso del príncipe, los padres deben tener cuidado especial de no darle las cosas nuevas y llamativas como vestidos y adornos para evitar que se acostumbre a vivir con lujo y antojo⁵⁸¹. El segundo es que los padres sean conscientes de ser el espejo de sus hijos. Citando a Juvenal de Aquino, insiste en que todo lo que hacen los padres se quedará grabado en el alma del niño. Escribe:

CARDENAL: Juvenal de Aquino así habla a este propósito: “[...] los demás son llevados por las huellas abominables de los padres y se pervierten en la consabida senda del antiguo vicio. [...] ¡Que nada malo franquee el umbral de la casa en donde vive el niño! Queden lejos de aquel umbral las mujeres de placer y el canto del parásito trasnochador. [...] Si preparas algo indecente, procura no ofender los años del niño, más bien, por el contrario, la tierna edad de tu hijo levante un obstáculo ante el pecado. En fin, si la ira te provocara a cometer algo reprochable, tu hijo te parecerá no solamente en el cuerpo y en el rostro, sino también en las costumbres cuando tras su ejemplo, él, sin duda alguna, caerá más bajo que tú”⁵⁸².

⁵⁸⁰ *Institutiones*, Lib. II, cap. VIII, 5.

⁵⁸¹ *Diálogo*, 156-157. La descripción de esta advertencia la encontramos casi idéntica en el texto de Quintiliano donde el orador habla de la siguiente manera: “¡Ojala no corrompiéramos nosotros, en nuestra propia persona, las costumbres de nuestros hijos! Desde muy pronto desarreglamos la infancia con nuestras golosinas. Aquella blanda educación, que llamamos condescendencia, quiebra todas las energías del alma y del cuerpo. ¿Qué no codiciará de adulto, quien anda a gatas sobre purpura? Aún no saca el niño sus primeras palabras cuando ya sabe lo que es el azafrán, y está pidiendo vestidos de purpura. Educamos antes su paladar que su boca”. *Institutiones*, Lib. I, cap. II, 6.

⁵⁸² *Diálogo*, 157.

Igual que cuando habló de los preceptores, Ortiz hace hincapié en las costumbres de los padres y les exige aún más rigurosamente que reflexionen sobre sus comportamientos diarios y conducta. Nos llama la atención el hecho de que Ortiz cite a Juvenal de Aquino⁵⁸³ en vez de a Quintiliano al que habría podido seguir citando a continuación del tema de la indulgencia, pues precisamente el orador comenta en el mismo capítulo sobre los comportamientos y costumbre vergonzosas que pueden tener los padres diariamente y se preocupa por sus malas influencias sobre el niño⁵⁸⁴. La razón por la que Ortiz se apoya en Juvenal en vez de Quintiliano, quizá sea que los ejemplos de malos comportamientos que describe Quintiliano en *Istitutiones* no eran apropiados para el caso de la educación pensada para el príncipe. Por ejemplo, “palabras que no permitimos oír de los amables pilluelos de Alejandría, las recibimos con risa y un besito”, “(nuestros hijos) ven a nuestras amigas y a nuestros amigos de alcoba, todo banquete vespertino retumba con canciones indecentes, se contemplan cosas que da vergüenza mentar”. Estas cosas que describe Quintiliano, supuestamente, eran acontecimientos o costumbres generalizadas en su época y sociedad, pero no lo eran en la época de Ortiz y la sociedad castellana, especialmente en la corte; por lo menos Ortiz no las consideró como ejemplos apropiados para referir en su *Diálogo* dedicado a la educación del príncipe Juan y escogió a Juvenal de Aquino como fuente en vez de Quintiliano.

La última obligación que Ortiz requiere a los adultos, sobre todo los preceptores y maestros, se refiere a la distinción de las edades y los tiempos. Dice que es “la gran autoridad de los preceptores” la adecuada para distinguir, además de las inclinaciones y capacidades de cada niño, “las oportunidades y las razones según es conveniente”. Ortiz comprende que en función del tiempo, lugar y persona, las circunstancias cambian; y, por lo tanto, los juicios que da el hombre también son variables. Incluso las leyes y los derechos también varían y conviene que cambien, corrijan o se reformen según el cambio circunstancial. Vemos que Ortiz se atiene a la falta de lo absoluto en el sentido humano y consecuentemente en todo lo creado por el ser humano, y asimismo reconoce lo difícil que es juzgar entre el bien y el mal de forma permanente y universal. Pero,

⁵⁸³ Es una cita larga que ocupa casi un tercio del capítulo. La fuente sería JUVENAL: *Sátira*, XIV, 31-69.

⁵⁸⁴ Nos referimos al Lib. I, cap. II, 7-8, en el cual Quintiliano trata la cuestión de cuál es el modo más apropiado para educar a un niño entre educarle en casa contratando a un preceptor privado o enviarle a una escuela junto con otros niños.

precisamente por eso, recalca aún más la importancia de perseguir lo mejor o lo más oportuno para cada caso y en cada circunstancia. Como un factor clave que provoca los cambios en la circunstancia, Ortiz se fija especialmente en el tiempo. Afirma que todo en la vida es mudable, citando las palabras de Horacio: “¿Qué cosa existe que, por gustar o por ser aborrecida, no crees que cambie?”⁵⁸⁵. Ortiz es capaz de ver el pasado desde la perspectiva histórica, teniendo en cuenta el transcurso del tiempo. Esto es muy importante para un humanista de esta época, en la que muchos anhelaban el mundo clásico e intentaban aprender de su cultura. Recordemos el hecho de que Ortiz escogió a Juvenal de Aquino en vez de Quintiliano al exponer unos ejemplos de malos comportamientos de los padres. Observamos que Ortiz era consciente de que la descripción de Quintiliano no valía para su caso, porque la sociedad y la época en que escribió Quintiliano no era la misma que la suya, por lo cual el contenido de dicha descripción no produciría el efecto que nuestro autor quiere producir en sus lectores. Notamos, pues, la cuidadosa mirada de Ortiz hacia los autores del pasado, que no olvida tener en cuenta las diferencias de la época, la sociedad y la cultura en el momento de aprovechar su legado.

Dada la importancia de la transformación provocada por el curso de tiempo, Ortiz aplica esta teoría al progreso de estudio según las etapas de crecimiento del hombre, afirmando que la disciplina también debe someterse a las diferencias provocadas por la edad. Ciertamente, lo que conviene saber a la primera edad, no es lo mismo que lo que conviene a los jóvenes, igualmente son distintas las disciplinas que convienen a los jóvenes y a los viejos. Ante la cuestión de qué tipo de disciplina es apropiada para cada edad, Ortiz empieza por exponer cómo dividieron las etapas de la vida humana los sabios antiguos. Primero, la teoría de Varrón según la cual la vida del hombre está dividida en cinco etapas de cada quince años; la primera etapa (de 0 a 15 años) se llama *pueri* “por el hecho de que deben ser puros”; la segunda (de 16 a 30) se llama *adolescentes* “por su crecimiento”; la tercera (de 31 a 45) se llama *jóvenes*; la cuarta (de 46 a 60) se llama *seniores*; la quinta y última (de 61 hasta la muerte) se llama *viejos*⁵⁸⁶. A continuación Ortiz expone la división pensada por Hipócrates, que es muy

⁵⁸⁵ *Diálogo*, 184.

⁵⁸⁶ *Loc. cit.* Ortiz lo llama “El escritor latino Varrón”, que se refiere a Marco Terencio Varrón (116-27 a.C.), político, militar y escritor. Destaca por su cultura y la cantidad de obras que escribió en diferentes campos. Varios escritores eruditos de la Antigüedad y del Medioevo hacen referencia a él entre los cuales encontramos Quintiliano, Cicerón y San Agustín. Este lo adora en la *Ciudad de Dios*: “Este escritor,

conocida por su teoría de septenio⁵⁸⁷. No hallamos una razón concreta por la que nuestro autor expuso la teoría de Varrón antes, pues no hace ningún comentario sobre ella ni se trata de realizar una comparación con la de Hipócrates. Conjeturamos, quizá, que simplemente pretendió demostrar que hay diferentes opiniones entre los sabios antiguos al respecto. Finalmente Ortiz adopta la postura de Hipócrates porque “esto confirma Tomás”⁵⁸⁸, y basado en el septenio pasa a hablar de cómo se desarrolla la inteligencia del ser humano y de cómo debe instruirse el niño en cada etapa. Dice:

CARDENAL: [...] Esto confirma Tomás en cuanto en los primeros tres septenios en el hombre se concretiza el triple grado de inteligencia, conforme dice Aristóteles; en el primer grado ni él ni con la ayuda de otro entiende algo; en el segundo grado el hombre ya llega a comprender sirviéndose del auxilio de otra persona, sin embargo, de por sí no es capaz de entender. En la tercera etapa de esta división el hombre puede ser adoctrinado por otro y de por sí puede aplicar su inteligencia. Por cierto, la razón poco a poco se desarrolla en el hombre cuando los movimientos y las agitaciones de los humores se quietan⁵⁸⁹.

Como se ve, el argumento de Ortiz se funda en la teoría aristotélica. Y más concretamente en la interpretación de Sto. Tomás, pues se supone que la descripción de Ortiz es una transcripción de un fragmento contenido en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*⁵⁹⁰. Las primeras tres etapas son significativas para la formación y el desarrollo de la razón, por lo tanto, el niño debe instruirse con especial atención en cada etapa. En la primera en la cual el estado de la razón es muy débil el sujeto apenas es capaz de adquirir el saber, pero según va acercándose el fin de dicha etapa, llega a tener la capacidad comprensiva y, por lo tanto, ya debe ser entregado a la mano de un preceptor sin perder el momento. De ahí hasta el fin del segundo septenio, a los 14 años, el sujeto ya está preparado a recibir la instrucción, así que los preceptores deben darle

aunque no es en el estilo y lenguaje muy suave, con todo, inserta tanta doctrina y tan buenas sentencias, que en todo género de erudición y letras que nosotros llamamos humanas y ellos liberales, enseña tanto al que busca la ciencia cuanto Cicerón deleita al que se complace en la hermosura de la frase”. *La Ciudad de Dios*, Lib. VI, cap. II.

⁵⁸⁷ A pesar de “septenio”, en la descripción solamente las primeras dos etapas están contadas en siete años y a partir de la tercera etapa el número de los años van irregular. A saber: “Pero el médico Hipócrates en seis etapas establece el curso de la vida humana. Primera etapa de siete años; segunda de catorce; tercera de veintiocho; cuarta de treinta y cinco; la quinta de cuarenta y dos; la sexta de sesenta y seis y por fin la séptima coincide con la última etapa de la vida humana”. *Diálogo*, 184-185.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, 185.

⁵⁸⁹ *Loc. cit.*

⁵⁹⁰ Aunque no podemos asegurar la fuente con plena certeza, según nuestra investigación muy probablemente es TOMÁS DE AQUINO: *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, IV, dist.26, Q.1, a.1, ad.4.

las distintas disciplinas cambiando la manera de enseñar. Esta idea aristotélica que recomienda introducir al educando en primeros estudios en el segundo y el tercer septenio, que se llaman pueri y adolescente respectivamente, es la que sigue Ortiz y era conocida en el mundo de la educación tanto medieval como humanista. Por ejemplo, Nebrija también la adoptó al redactar su tratado de educación⁵⁹¹.

La distinción de las edades y la instrucción adecuada en función de la etapa son las cuestiones que Ortiz trata en el capítulo XXXII. Y con esta referencia “concluimos nuestras consideraciones sobre la disciplina del joven”, puesto que a partir del siguiente capítulo Ortiz vuelve a tratar el tema de las virtudes morales centrándose en el análisis del concepto aristotélico del hábito en relación con el alma. Pero antes de concluir el capítulo XXXVII, nuestro autor una vez más advierte del peligro de la indulgencia por parte de los padres. Sigue diciendo que “lo que está en medio es más seguro en lo que atañe a la acción, sea que tengamos que educar los muchachos, sea que tengamos que fortalecernos en las costumbres”⁵⁹², por lo tanto los adultos de alrededor tienen que evitar que “la indulgencia y la ternura vuelvan a los hijos flacos, sus fuerzas apocadas, los bríos del ánimo apagados y el cuerpo menos fuerte”⁵⁹³. De este modo, llega a concluir sus consideraciones sobre la educación del joven príncipe, a la que ha dedicado veintisiete capítulos.

En este apartado, hemos analizado las ideas pedagógicas expuestas por Alonso Ortiz en el *Diálogo*, y hemos descubierto, en primer lugar, que su teoría de la educación se funda en una firme fe en que el hombre nace, por naturaleza, capacitado para ser “bueno”, contando con los estímulos externos, que es la educación. Es decir, es una criatura educable, desarrollable y, en fin, perfectible. Esta convicción se basa en su teoría antropológica que subraya la posesión de la razón del hombre como el factor decisivo que distingue al hombre de las demás criaturas. Su optimismo y confianza en la naturaleza humana se debe destacar como un rasgo humanista del autor.

Y en segundo lugar, la teoría de la educación de Ortiz se caracteriza por su insistencia en la formación en la virtud moral. Siendo fiel a la tesis aristotélica, Ortiz considera imprescindibles el conocimiento (saber) y la costumbre para que el hombre se

⁵⁹¹ Cf. *La educación de los hijos*, cap. VI. Nos ha servido la edición y traducción por León Estaban y Laureano Robles (Valencia: 1981).

⁵⁹² *Diálogo*, 186.

⁵⁹³ *Loc. cit.*

haga bueno; sin embargo, se preocupa especialmente por la última, pues en varios temas que trata en el *Diálogo*, por ejemplo, la cuestión del momento oportuno para iniciar la educación, el tipo de libros para la lectura, el cuidado del cuerpo, etc., sus orientaciones y consejos siempre se enfocan hacia el mismo objetivo: formación de las buenas costumbres. Cuando argumenta las cualidades de preceptores y las tareas de los padres también, su primer consejo es que sean modelos para el niño en sus acciones y comportamientos de vida diaria. Recalamos que Ortiz habla de la virtud moral desde una perspectiva práctica y social. El camino de la perfección humana, según su comprensión, es desarrollarse como un ser racional; saber comportarse con juicio y rectitud en las relaciones humanas; respetar las leyes como miembro de la sociedad; y vivir como una persona justa. Sus consejos y orientaciones expresadas incluso dentro de los temas religiosos y de los estudios también, están dirigidas al mismo camino. En este sentido, la idea que tenía Ortiz sobre la educación, no se limita a la educación para los niños y jóvenes, sino que se trata de la educación para toda la vida como proceso de humanización, a lo que llamaban *paideia* los griegos y lo que buscaban los educadores humanistas. En conclusión, se trata de una teoría de la educación redactada con el fin de servir para la formación del primogénito de los Reyes Católicos, una persona muy especial, y consecuentemente el autor se vio obligado a tomar algunas consideraciones especiales por ello. No obstante, tanto el contenido como el método, en su mayor parte, pueden valer para la educación de cualquier joven.

Respecto a las fuentes, Quintiliano, Platón y Aristóteles son los autores en los que se apoya la pedagogía de Ortiz. Sobre todo el primero, que es uno de los pedagogos más influyentes en los educadores humanistas. Ortiz le ha tomado muchas ideas pedagógicas como: las cuestiones de cuándo se debe iniciar la educación; qué tipo de lectura es más apropiado; cómo se enseña la escritura; cuáles son las cualidades que deben poseer los preceptores; qué deben hacer los padres, etc. Una característica que no debemos olvidar del manejo de la fuente de Ortiz es sobre Platón. Hemos detectado varias veces su intento de reconciliar o, fusionar, las ideas platónicas con la línea aristotélica tradicional aceptada por la doctrina católica-tomista. Y, asimismo, hemos de reconocer como otro punto interesante que, para ser una autor escolástico, es poca la presencia de autores religiosos y textos bíblicos, comparando, por ejemplo, con el tratado de Sánchez de

Arévalo, que hemos estudiado antes. Tampoco expone muchos episodios históricos de famosos reyes o caballeros del pasado, tal y como hacía Diego de Valera en su tratado.

Queremos terminar iluminando, a partir de la obra de Alonso Ortiz, la universalidad de su reflexión pedagógica. Es cierto que su teoría de la educación tiene características propias del siglo XV y aspectos adaptados a la específica finalidad de dedicarse al príncipe heredero, pero algunas de sus reflexiones son de raigambre universal. Su fe en la potencialidad tanto del hombre como de la educación para alcanzar la perfección de la naturaleza humana son dos elementos característicos, que deben estar presentes en todo proceso de humanización pendiente. La idea de Alonso Ortiz en torno a la educación se asienta en una firme creencia en la dignidad del hombre. Y este es uno de los rasgos novedosos de su obra dentro del conjunto de los escritores de su época. El hombre es una tarea abierta para sí mismo, y la educación debe ser un instrumento que le permita construirse como un ser cada vez más pleno, más libre y más feliz.

CONCLUSIÓN

Hemos centrado la investigación en el texto *Liber de educatione* de Alonso Ortiz y hemos estudiado su teoría de la educación en relación a dos coordenadas: el contexto del género *tratado de la educación de príncipes* o *espejos de príncipes* y el desarrollo del humanismo castellano del siglo XV.

Para ello, hemos partido de la cuestión sobre la génesis del humanismo castellano, situando su inicio y gradual desarrollo antes de 1480 y, asimismo, hemos estudiado los movimientos humanísticos que se manifestaban de distintas maneras hasta llegar a establecer la diversidad de las fisonomías del humanismo atendiendo al aspecto más importante de cada una de ellas.

A continuación, centramos la investigación en las características más notables del humanismo en el sentido general y también dentro del pensamiento educativo. Teniendo en cuenta esas características, nos fijamos en dos obras del mismo género literario: *espejos de príncipes*, al que pertenece la obra de Ortiz, escritas antes que ella en la misma Castilla del mismo siglo, que nos han servido para concretar las características del *Diálogo* en cuanto tratado de educación dedicado a un príncipe y situarlo en la historia del humanismo castellano. Y, asimismo, hemos intentado reconstruir la figura del autor como persona de cuyo perfil poco se sabía, reuniendo los confusos datos biográficos existentes y analizando los pensamientos manifestados en el tratado.

En el análisis de la estructura del *Diálogo*, hemos confirmado que es de una extensión bastante larga para ser un tratado de este género, sobre todo en comparación con el de Sánchez de Arévalo y el de Diego de Valera, y que tiene un argumento desarrollado y bien planificado: el primer libro se dedica a tratar las cuestiones que a simple vista no conciernen a la pedagogía, pero que era necesario resolverlas para justificar ante el lector lo significativo que es discutir los temas educativos en adelante. En este sentido, el primer libro tiene la función de preparar un terreno despejado para que en el segundo libro desarrolle plenamente su teoría de la educación.

Con respecto a la teoría de la educación de Ortiz, hemos confirmado que esta se funda en una antropología. El autor da mucha importancia a la naturaleza humana en cuanto sujeto de la educación y se dedica a analizar cuestiones como qué es el hombre, en qué consiste, qué lugar ocupa en el universo, qué potencia tiene y, asimismo, cuáles

son sus límites, etc. Gracias a estas cuestiones llega a una conclusión optimista: el hombre es un ser psicosomático perfectible debido a su facultad racional. Las fuentes que sostienen el argumento de Ortiz son Platón, Aristóteles, San Agustín, Cicerón, Ovidio, Manilio y Lactancio. Pero el autor más influyente sin la menor duda es Sto. Tomás de Aquino; pues incluso hemos descubierto que Ortiz ha transcrito algunos fragmentos de la *Suma teológica* como si los hubiera escrito él. Es evidente que su pensamiento antropológico es el aristotélico-tomista, que no sale del marco tradicional. No obstante, el optimismo sobre la naturaleza humana demostrada tras sus análisis antropológicos nos recuerda la actitud humanista que muestra Vergerio en su tratado educativo: la confianza, la esperanza y la fe que deposita el educador italiano en los jóvenes y su futuro. Por el hecho de preocuparse por la cuestión de la naturaleza humana y de construir las reflexiones filosóficas para demostrar aquella conclusión, marca una clara diferencia con los tratados de Arévalo y Valera, sobre todo con este, que pertenece casi a la misma generación que Ortiz. Tanto Valera como Ortiz centran la virtud moral en la formación humana, y además los dos hablan de ella desde el punto de vista de la vida práctica y social; sin embargo, destacan la profunda reflexión filosófica de nuestro autor y su aprecio y confianza en el valor que tiene el hombre por naturaleza. Este punto constituye el embrión que culminará en la teoría renacentista de *la dignidad del hombre*.

Desde la base antropológica como punto de partida, hemos estudiado en los siguientes capítulos la teoría de la educación del príncipe. Para esclarecer las ideas de Ortiz, hemos precisado los siguientes puntos: el tiempo, el contenido y la circunstancia. Hemos visto que Ortiz va resolviendo las cuestiones pedagógicas apoyándose en fuentes como Aristóteles, Cicerón, Platón y Quintiliano y algunos padres de la Iglesia como sus favoritos Sto. Tomás, San Agustín y Lactancio. Entre ellos destaca la influencia de Platón y Quintiliano, que son fuentes muy populares para los educadores humanistas. De Quintiliano, incluso, Ortiz ha copiado varios fragmentos cambiando algunas palabras y expresiones para que sean más apropiadas al caso del príncipe. En lo referente a Platón, hemos podido apreciar el “intento” de Ortiz de demostrar que las ideas platónicas son conciliables con las ideas tradicionales sostenidas por la Iglesia católica. En comparación con la parte antropológica, si bien es cierto que a la parte pedagógica le faltan reflexiones profundas, hemos descubierto algunas características

humanísticas en las ideas y fuentes que expone el autor: la formación adaptada a la diversidad de cada individuo tanto mental como físico; la consideración por la diferencia de la cultura, la sociedad y la época a la que pertenece el educando; el concepto de la virtud moral tratado desde la vida práctica; la educación para toda la vida como el camino de la perfección del hombre. Hemos observado que el eje de la teoría de educación de Ortiz intenta responder a una pregunta fundamental: ¿Cuál es la educación ideal para que el niño crezca como un buen hombre? Y dentro del concepto de “buen hombre”, para Ortiz, ocupa el lugar más importante la virtud moral y cuando habla de cómo formar y adquirirla siempre la trata en la vida práctica. Aunque en nuestro estudio no ha entrado, la cuestión de la virtud moral tiene una relación estrecha con el tema de la felicidad, que se discutía con mucho interés entre los intelectuales de la época. En el Renacimiento, los humanistas que intentaban figurar un ideal del hombre, no dejaban de pensar en el último fin de la vida humana, es decir, la felicidad. Y en este punto, la virtud moral, junto con la virtud intelectual eran un factor primordial en el camino para alcanzar el último fin. El fuerte interés de Ortiz por la virtud moral debe situarse en ese eje, pues el curso del *Diálogo*, después de concluir la teoría de la educación, trata el tema de la felicidad humana, que culmina en el último capítulo titulado “De los bienes de la eterna bienaventuranza”. En fin, el *Diálogo* de Ortiz parte de la teoría del hombre sobre la cual desarrolla la teoría de la educación y culmina en la teoría de la felicidad humana. Nuestro estudio se ha centrado en la teoría de la educación de Ortiz para el príncipe como objeto de investigación y no hemos incluido el tema de la felicidad, pero hemos de reconocer que espera como una de las próximas tareas imprescindibles para poder comprender completa e íntegramente el *Diálogo* de Ortiz, porque ya sabemos que la intención de Ortiz fue presentar un tratado de educación “completo” e “integral”, que no se trata de exponer las orientaciones pedagógicas para el pequeño príncipe sino de abarcar todas las cuestiones fundamentales, más bien universales, de la vida humana. Es una característica que hace destacar al *Diálogo* dentro del marco de *espejos de príncipes*.

A partir de los objetivos que planteamos para el presente trabajo, hemos podido encontrar las características de la teoría de la educación de Ortiz y situarla en la corriente del género literario *espejos de príncipes* de la Castilla de la segunda mitad del siglo XV. Al analizar las ideas antropológicas y las educativas, hemos descubierto

varias fuentes, aunque no todas, identificando cuál es el texto y quién es el autor. Un descubrimiento importante es haber identificado la transcripción de varios capítulos de la *Suma teológica* y de las *Institutiones Oratoriae*. Y aunque no era nuestro objetivo desde el principio, resulta que es un logro, en virtud de la lectura cuidadosa del texto, haber podido realizar la corrección de algunos errores que contiene la traducción castellana de Bertini, y suponemos que quedan más en los capítulos que no hemos tratado en el presente trabajo. En lo referente a la figura de Alonso Ortiz, hemos conseguido reunir los datos sobre su vida que estaban confusos y darles una coherencia en todo lo posible. Pero reconocemos que debido a la escasez de los datos aún queda mucho para completar su perfil. Tal vez, estudiar otras obras del autor nos ayude a encontrar algunos datos útiles.

Por último, me gustaría añadir unas reflexiones personales tras la experiencia de trabajar con el texto del *Diálogo*. Mi primer encuentro con el *Diálogo* fue en el año 2004 gracias a mi estimado director de la presente tesis, Dr. Cirilo Flórez Miguel, poco después de que llegara desde Japón a esta ciudad en la orilla del Tormes para cursar el programa de Doctorado en la Universidad de Salamanca. Ya en ese momento, el aspecto cultural en la época de los Reyes Católicos me apasionaba, de hecho, la tesina que escribí en el máster en Japón giraba en torno al proyecto cultural de la Reina Isabel. Es una época dinámica, llena de energía, de entusiasmo y de ganas de crear un Estado nuevo y de deshacerse de lo viejo y buscar lo moderno. Tras esa tesina, me interesó aun más conocer el pensamiento de la época; las personas que contribuyeron bien directa o indirectamente a la creación del Estado. Y al hablar del pensamiento de los intelectuales que vivieron en la segunda mitad del siglo XV, el humanismo y la educación son dos factores importantísimos obviamente. Respecto al primero, era consciente de que el Humanismo es un terreno demasiado extenso para estudiar porque implica muchas cuestiones que definir, concretar y aclarar y además ya existen numerosos trabajos hechos por los investigadores europeos. Aun así, me atreví a escoger este texto como objeto de investigación, puesto que me di cuenta de que es verdad que ya existen muchos trabajos e investigaciones acerca del humanismo, pero por ser tan amplio, hay algunos puntos que faltan por averiguar, y el humanismo castellano del XV es uno de ellos. Además, en mi país, la investigación del humanismo italiano ya tiene cierta historia y muestra su progreso y difusión, pero al humanismo castellano le falta bastante.

Por lo tanto, decidí desafiar a este *Diálogo* pensando en la posibilidad futura de publicar en mi idioma. De hecho, durante mi dedicación a la presente tesis he publicado dos pequeños artículos en japonés acerca de la teoría del hombre de Ortiz y de la educación. Respecto al segundo factor, la educación, la considero como un acto humano de transmitir o heredar algo valioso a la siguiente generación pensando en su bien y deseándole un futuro mejor, y allí se suele translucir no sólo el conocimiento que posee el educador sino que su propia personalidad, la tendencia a un determinado pensamiento, los valores morales, la visión del mundo, incluso hasta la filosofía de la vida que abraza cada uno a nivel personal. Con todo esto, el texto del *Diálogo*, que contiene los dos factores, me pareció un material muy interesante y digno de estudiar.

A pesar de mi fuerte interés por el *Diálogo*, este texto me llevó a descubrir varias dificultades, las cuales provenían, principalmente, de las abundantes citas de los autores del pasado que utiliza Ortiz como fuente, y de la traducción española realizada por Bertini. En lo referente a la primera, básicamente se debe a la insuficiencia de mi conocimiento acerca del pensamiento occidental; las ideas y los conceptos que constituyen los pensamientos de los filósofos antiguos y de los teólogos de la Iglesia cristiana. Aunque los había estudiado a rasgos generales, eran de mucha profundidad para conocer a fondo en poco tiempo. Por lo tanto, sintiendo cada vez más mi falta de conocimiento al respecto, tuve que dedicar bastantes horas a estudiar los textos de aquellos autores a los que cita Ortiz. El otro problema proviene de la traducción de Bertini; es cierto que su labor traductora del latín manuscrito al español es apreciable y significativa, pues, sin ella, no habría sido posible realizar el presente trabajo. Pero tampoco cabe la menor duda de que cualquier lector español se dará cuenta de que es una traducción con muchos y varios tipos de errores (ortográficos, léxicos y gramaticales, etc.). Y ello me ha causado problemas incluso para entender el contenido del texto correctamente. Entre las medidas tomadas ante ese problema, por ejemplo, consultar en el texto manuscrito original, pedir ayuda al director, etc., acudir a los textos que Ortiz utilizó como fuente y leerlos cuidadosamente es lo que me condujo a descubrir que algunos fragmentos que parecían redactados por Ortiz, en realidad son la transcripción de aquellos textos de la fuente, como la *Suma teológica* y de las *Institutiones Oratoriae*. Es un fruto importante que he obtenido, pero, al mismo tiempo,

es cierto que tuve que dedicar mucho tiempo para ello, por lo cual el progreso del trabajo se hizo aún más lento.

En realidad, hay más razones por las que el trabajo iba despacio, que son unos acontecimientos que ocurrieron en mi circunstancia entre los cuales uno importante es que iniciara mi camino de profesora de japonés como profesión. El año 2005, me llegó una oportunidad de dar clases de japonés a los españoles en el Centro Cultural Hispano-Japonés de la Universidad de Salamanca, donde ocupó actualmente el cargo de Jefa de Estudios desde 2010. Poco después empecé a ejercer la docencia como profesora asociada en la Facultad de Filología también, y ahora en la de Traducción y Documentación. Cada vez que me dedicaba a profundizar y ampliar mi formación en la enseñanza de lengua japonesa y que aumentaban las obligaciones que debía atender, me resultaba más difícil mantener la dedicación a la tesis. Aun así, si no se me ocurrió dejarla nunca, fue gracias al apoyo de la gente de mi alrededor, especialmente, del director del presente trabajo, profesor Dr. Cirilo Flórez. Sin su constante apoyo y aliento, no habría llegado a presentarlo. Además, lo que he adquirido mediante la experiencia como profesora de japonés, por ejemplo, la sensibilidad por el vocabulario, la consciencia de ser un intermediario que une una cultura y la otra y, lo más importante, el interés por las lenguas como un fenómeno que refleja la cultura, me condujo a afrontar las ideas de Ortiz desde una perspectiva intercultural; me hizo ver algunas diferencias que hay entre dos civilizaciones que no comparten el mismo fondo cultural: la grecorromana basada en la tradición cristiana y la japonesa formada por diversos pensamientos orientales, acerca de las ideas como la visión del hombre, la visión de la naturaleza, el concepto de la individualidad, el concepto del bien y del mal, la educación moral y el concepto de la felicidad y de la desdicha, que son las cuestiones que trata Ortiz en el *Liber de educatione*. El hecho de estudiar las ideas de Ortiz me ha hecho despertar la conciencia de la identidad y reflexionar aquellas cuestiones desde la perspectiva del pensamiento japonés. Aunque en el presente trabajo nunca se planteó introducir un estudio comparativo intercultural, porque de hacerlo se desviaría de nuestro objetivo establecido para esta investigación, para mí resulta que ha sido un proceso de reflexión interesante y fructífero, pues me sugirió la posibilidad de una nueva línea de investigación. Ya que son unas cuestiones tan universales y perpetuas para la humanidad, las ideas están reflejadas en la lengua y su uso, incluso en las

palabras y las expresiones heredadas desde la antigüedad hasta nuestra época. En adelante, aprovechando la experiencia que he tenido a lo largo de mi doctorado, me gustaría seguir con las cuestiones filosóficas, ahora desde mi perspectiva intercultural, y estudiarlas mediante la lengua como una herramienta viva que manifiesta el pensamiento humano.

BIBLIOGRAFÍA

A. FUENTES, EDICIONES Y TRADUCCIONES

- AGUSTÍN DE HIPONA: *La Ciudad de Dios*. Edición electrónica disponible en www.iglesiareformada.com/Agustin_Ciudad.html [Fecha de consulta: octubre de 2015]
- AGUSTÍN DE HIPONA: *De Trinitate*. Edición electrónica disponible en <http://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index.htm> [Fecha de consulta: diciembre de 2015]
- ARISTÓTELES: *Ética Nicomáquea*. Introd. por Emilio Lledó Iñigo, y trad. y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1985.
- ARISTÓTELES: *Política*. Introd., trad. y notas de Manuela García Valdés, Madrid: Gredos, 1988.
- ARISTÓTELES: *Acerca del alma*. Introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1994.
- ARISTÓTELES: *Reproducción de los animales*. Introd., trad. y notas de Ester Sánchez, Madrid: Gredos, 1994.
- ARISTÓTELES: *Física*. Introd., trad. y notas de Guillermo R. de Echandía, Madrid: Gredos, 1998.
- ARISTÓTELES: *Partes de los animales*. Introd., trad. y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Madrid: Gredos, 2000.
- CICERÓN, M. T.: *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introd., versión y notas de Julio Pimentel Álvarez, México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.
- CICERÓN, M. T.: *La República y Las Leyes*. Ed. de Juan M. Núñez González, Madrid: Akal, 1989.
- CICERÓN, M. T.: *Sobre los deberes*. Trad., introd. y notas de José Guillén Cabañero, Madrid: Alianza Editorial, 2001 (imp. 2003).
- CICERÓN, M. T.: *Disputaciones tusculanas*. Introd., trad. y notas de Alberto Medina González, Madrid: Gredos, 2005.
- ESTRABÓN: *Geografía*. Introd. y notas de J. L. García Ramón y J. García Blanco, Madrid: Gredos, 1991.
- FICINO, M.: *Theologia Platonica*. English translation by Michael J.B. Allen ; latin text edited by James Hankins, 2ª ed., Cambridge [Massachusetts]: Harvard University Press, 2001. Ed. Bilingüe latín-inglés.
- HORACIO: *Arte poética*. Ed., trad. y notas de Fernando Navarro Antolín, Madrid: CSIC, 2002.
- LACTANCIO, L. C. F.: *Instituciones divinas*. Libros I-III. Introd., trad. y notas de E. Sánchez Salor, Madrid: Gredos, 1990.
- LACTANCIO, L. C. F.: *Instituciones divinas*. Libros IV-VII. Introd., trad. y notas de E. Sánchez Salor, Madrid: Gredos, 1990.

- LACTANCIO, L. C. F.: *La obra creadora de Dios y La ira de Dios*. Introd., trad. y notas de M. Caballero González, Madrid: Ciudad Nueva, 2014.
- LACTANCIO, L. C. F.: *De opificio Dei*. Edición en latín electrónica disponible en documentacatholicaomnia.eu/02m/0240-0320,_Lactantius,_De_Opificio_Dei,_MLT.pdf. [Fecha de consulta: septiembre de 2015]; Edición en inglés electrónica disponible en [documentacatholicaomnia.eu/03d/0240-0320,_Lactantius,_De_Opificio_Dei_\[Schaff\],_EN.pdf](http://documentacatholicaomnia.eu/03d/0240-0320,_Lactantius,_De_Opificio_Dei_[Schaff],_EN.pdf) [Fecha de consulta: septiembre de 2015]
- LUCRECIO, C. T.: *La naturaleza*. Introd., trad. y notas de F. Socas, Madrid: Gredos, 2003.
- MANILIO, M.: *Astronomicon* (Los cinco libros astrológicos). Trad. y notas de Demetrio Santos, Valladolid: Barath, 1982.
- NEBRIJA, E. A.: *La educación de los hijos*. Estudio, ed., trad. y notas por León Esteban y Laureano Robles, Valencia: Cuadernos del Departamento de Educación Comparada e Historia de la Educación de la Universidad de Valencia, 1981.
- ORTIZ, A.: *Liber de educatione Iohannis serenissimi principis et primogeniti regum potentissimorum Castellae Aragoni et Siciliae, Fernandi et Helisabet inclyta prosapia coniugum clarissimorum*. Ms. 368, fols. 1r-60v. Conservado en la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca.
- ORTIZ, A.: *Los Tratados*. En: *Antología de humanistas españoles*. Ed. de Ana M. Arancón, Madrid: Editora Nacional, 1980, pp. 246-216.
- ORTIZ, A.: *Diálogo sobre la educación del Príncipe Don Juan, Hijo de los Reyes Católicos*. Versión, notas e interpretaciones por Giovanni Maria Bertini, Madrid: Porrúa, 1983.
- ORTIZ, A.: *Tratado del fallecimiento del muy ínclito señor don Juan*. Ed. de Jacobo Sanz Hermida, Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2000.
- OVIDIO, N.: *Metamorfosis*. Texto revisado y traducido por Antonio Ruiz de Elvira, 2ª ed., Madrid: CSIC., 1988.
- PÉREZ DE OLIVA, F.: *Diálogo de la dignidad del hombre*. Barcelona: Ediciones de Cultura Popular, 1967.
- PICO DE LA MIRANDOLA, G.: *Heptaplus*, a cura di Eugenio Garin, Firenze: Vallecchi, 1942.
- PICO DE LA MIRANDOLA, G.: *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Trad., estudio preliminar y notas de Adolfo Ruiz Díaz, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1972.
- PLATÓN: *Diálogos T. III; Fedón; Banquete; Fedro*. Trad., introd. y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo, Madrid: Gredos, 1988.
- PLATÓN: *Gorgias*. Ed., trad., introd. y notas de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez, Madrid: CSIC, 2000. Edición electrónica disponible en http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/P/Platon%20-%20Gorgias.pdf [Fecha de consulta: agosto de 2015]

- PLINIO SEGUNDO, C.: *Historia natural*. Trad. y notas de E. del Barrio Sanz. *et al.*, Madrid: Gredos, 1995-2003, 3 vols.
- PLOTINO: *Enéada tercera*. Trad. del griego, prólogo y notas de José Antonio Míguez, 2ª ed., Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- PLOTINO: *Enéadas III-IV*. Introd., trad. y notas de Jesús Igal, Madrid: Gredos, 1985.
- PULGAR, F.: *Letras. Glosa a las coplas de Mingo Revulgo*. Ed. y notas de Domínguez Bordona, Madrid: Espasa-Calpe, 1958.
- QUINTILIANO: *Institutionis Oratoriae*. Libri XII (*Sobre la formación del orador. Doce libros*), t. I [Libros I-III]. Trad. y comentarios de Alfonso Ortega Carmona, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997. Ed. Bilingüe latín-español.
- SÁNCHEZ DE ARÉVALO, R.: *Vergel de los príncipes*. En: *Prosistas castellanos del siglo XV*. Vol. 1. Ed. y estudio preliminar de M. Penna, Madrid: BAE, 1959, pp. 311-341.
- SÉNECA, L. A.: *Consolación a Marcia*. *Obras completas de Lucio Anneo Séneca*. Introd., versión española y notas por José M. Gallegos Rocafull. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1948, pp. 51-137. Ed. Bilingüe latín-español.
- SÉNECA, L. A.: *Sobre la ira*. Introd., trad. y notas de Juan Mariné Isidro, Madrid: Gredos, 2000.
- SIMPLICIO: *Commentaire sur le "manuel" d'épictète*. Texte établi et traduit par Ilsetraut Hadot, Paris: Les Belles Lettres, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO: *Suma de Teología*. Ed. dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, t. I (Parte I). 1998: t. II (Parte I-II). 1993: t. III (Parte II-II a). 1990. Edición electrónica disponible en <http://biblioteca.campusdominicano.org/suma.htm> [Fecha de consulta: octubre de 2015]
- VALERA, D. de: *Doctrinal de príncipes*. En: *Prosistas castellanos del siglo XV*. Vol. 1. Ed. y estudio preliminar de M. Penna, Madrid: BAE, 1959, pp. 173-202.
- VERGERIO, P. P.: *De ingenuis moribus et liberalibus adulescentiae studiis*. En: *Humanist educational treatises*. Edited and translated by Craig W. Kallendorf, Cambridge [Massachusetts]: Harvard University Press, 2002, pp. 2-91. Ed. Bilingüe latín-inglés.

B. ESTUDIOS

- ABBAGNANO, A.: *Historia de la filosofía. t. 1. Filosofía antigua, Filosofía patristica, Filosofía escolástica; t. 2. La filosofía del Renacimiento, La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII*. Barcelona: Hora, 1994 (4ªed.).
- ABELLÁN, J. L.: *Historia crítica del pensamiento español*. t. I. Madrid: Espasa-Calpe, 1979.

- ALCALÁ, Á.: “Juan de Lucena y el pre-erasmismo español”, *Revista Hispánica Moderna*, vol. XXXIV, núm. 1 (1968): 108-131.
- ALCALÁ, Á. y SANZ HERMIDA, J.: *Vida y muerte del príncipe don Juan, hijo de los Reyes Católicos*. Valladolid: Junta de Castilla y León-Consejería de Educación y Cultura, 1999.
- ALDEA VAQUERO, Q., MARÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J. (dir.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid: Instituto Enrique Flórez, 1973.
- ALVAR, C.: “La literatura europea en la biblioteca de Isabel la Católica”. En *Isabel la Católica. Los libros de la reina*. [Exposición, Casa del Cordón, Burgos 3 de diciembre de 2004 a 5 de enero de 2005], Burgos: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2004, pp. 15-27.
- BACEIRO PITA, I.: “Educación y cultura en la nobleza (siglos XIII-XV)”. *Anuario de estudios medievales*, 21 (1991): 571-590. Edición electrónica disponible en [SAD_DIG_IH_Beceiro_Anuario de Estudios Medievales21.pdf](#) [Fecha de consulta: septiembre de 2015]
- BECEIRO PITA, I.: “La educación: un derecho y un deber del cortesano”. En IGLESIA DUARTE, J. DE LA (coord.): *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales*. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1999, pp. 175-206. Edición electrónica disponible en <http://digital.csic.es/bitstream/10261/13828/1/566425-2.pdf> [Fecha de consulta: septiembre]
- BALLESTEROS GAIBROIS, M.: *La obra de Isabel la Católica*. Segovia: Diputación Provincial de Segovia, 1953.
- BALLESTEROS GAIBROIS, M.: *Isabel de Castilla: Reina Católica de España*. Madrid: Editora Nacional, 1964.
- BARANDA, C.: *La Celestina y el mundo como conflicto*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- BATAILLON, M.: *Erasmo y España*. Trad. por Antonio Alatorre, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1966 (2ª ed.).
- BATLLORI, M.: *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*. Barcelona: Ariel, 1987.
- BEAUJOUAN, G.: *Manuscrits scientifiques medievales de l'Université de Salamanque et de ses `colegios mayores´*. Bordeaux: Féret & Fils, 1962.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V.: *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*. 3 vols. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1966-1967.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V.: *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, vol. II. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1970.
- BERTINI, G. M.: “Un diálogo humanístico sobre la educación del príncipe Don Juan”. En *Fernando el Católico y la cultura de su tiempo, el V Congreso de Historia de la Corona de Aragón*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico-Diputación Provincial, 1961, pp. 37-62.
- BERTINI, G. M.: *Alonso Ortiz. Diálogo sobre la educación del Príncipe Don Juan, Hijo de los Reyes Católicos*. Madrid: Porrúa, 1983.
- BURCKHARDT, J.: *La cultura del renacimiento en Italia*. Trad. por José-Antonio Rubio, Madrid: Editorial Escelicer, 1941.

- CAMÓN AZNAR, J.: “La muerte del príncipe don Juan según un manuscrito del Doctor Alfonso de Ortiz (número 567 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca)”, *Correo Erudito*, Entrega 33 (1944):131-134.
- CÁRCELES LABORDE, C.: *Humanismo y educación en España (1450-1650)*. PAMPLONA: EUNSA, 1993.
- CARABIAS TORRES, A. M.: “Colegios mayores y letrados: 1406-1506”. En FLÓREZ MIGUEL, C., HERNÁNDEZ MARCOS, M. y ALBARES ALBARES, R. (eds.): *La primera escuela de Salamanca (1406-1516)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012, pp. 15-34.
- CARRIAZO Y ARROQUIA, J.: “Lecciones al Rey Católico: el *Doctrinal de príncipes* de Mosén Diego de Valera”, *Anales de la Universidad Hispalense*, XVI (1955): 73-131.
- CLEMENCÍN, D.: *Elogio de la Reina Católica doña Isabel*. Estudio preliminar de Cristina Segura Graiño. Granada: Universidad de Granada, 2004.
- COPENHAGEN, C. A.: “Las cartas mensajeras de Alfonso Ortiz: Ejemplo epistolar de la Edad Media”, *El Crotalón*, Anuario de Filología Española, 1 (1984): 467-483.
- COROLEU, A.: “Humanismo en España”. En KRAYE, J. (ed.) y CLAVERÍA, C. (ed. española): *Introducción al humanismo renacentista*. Madrid: Cambridge University Press, 1998, 295-330.
- DELGADO CRIADO, B. (coord.): *Historia de la educación en España y América*. Madrid: Fundación Santa María. Ediciones SM, t. I. 1992; t. II. 1993.
- DERISI, O.: *Cultura y humanismo cristiano*. Buenos Aires: Universidad Católica de Argentina (1986). [Trabajo leído en el II Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, celebrada en Monterrey (México), 21-25 de octubre de 1986] Edición electrónica disponible en <http://200.16.86.50/digital/Derisi/Derisi-articulos/derisi328-328.pdf> [Fecha de consulta: septiembre de 2015]
- DI CAMILLO, O.: *Humanismo castellano del siglo XV*. Trad. por Manuel Loris, Valencia: Fernando Torres, 1976.
- DI CAMILLO, O.: “Humanism in Spain”. En RABIL, Jr. A. (ed.): *Renaissance Humanism. Foundations, Forms and Legacy, vol.2. Humanism beyond Italy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, pp. 55-108.
- DI CAMILLO, O.: “Las teorías de la nobleza en el pensamiento ético de Diego de Valera”. En RODORÍGUEZ PUÉRTOLAS, J. et. al.: *Mosén Diego de Valera y su tiempo*. Cuenca: Instituto Juan de Valdés-Ayuntamiento de Cuenca, 1996, pp. 48-81.
- DÍEZ BORQUE, J.M.: “Ideas de Mosén Diego de Valera sobre la monarquía”. En RODORÍGUEZ PUÉRTOLAS, J. et. al.: *Mosén Diego de Valera y su tiempo*. Cuenca: Instituto Juan de Valdés-Ayuntamiento de Cuenca, 1996, pp. 84-114.
- ESCUADERO Y PEROSSO, F.: *Tipografía hispalense: anales bibliográficos de la ciudad de Sevilla*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1894.
- ESTEBAN, L.: *La educación en el renacimiento*. Madrid: Síntesis, 2002.
- ESTEBAN, L. y ROBLES, L. (eds.): *Elio Antonio de Nebrija. La educación de los hijos*. Valencia: Cuadernos del Departamento de Educación Comparada e Historia de la Educación de la Universidad de Valencia, 1981.

- FANEGO PÉREZ, T.: “Alfonso Ortiz traductor de Alfonso Ortiz: Un discurso dirigido a los Reyes Católicos”. En GRAU CODINA, F. *et. al.* (eds.): *La Universitat de València i l’Humanisme: Studia Humanitatis i renovació cultural a Europa i al Nou Món*. Valencia: Universitat de València, 2003, pp. 423-430.
- FLÓREZ MIGUEL, C., GARCÍA CASTILLO, P. y ALBARES ALBARES, R.: *El humanismo científico*. Salamanca: Caja Duero, 1999.
- FORMENT GIRALT, E.: *Lecciones de metafísica*. Madrid: Rialp, 1992.
- FRADEJAS RUEDA, J. M.: *Catálogo de los manuscritos de la Biblioteca universitaria de Salamanca*. Ed. Óscar Lilao y Carmen Castrillo González. Manuscritos 1-1679bis. Madrid: CSIC-Instituto Cervantes de Filología Hispánica, 1997.
- FUENTE, V. DE LA y URBINA, J. DE: *Catálogo de los libros manuscritos que se conservan en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca: formado y publicado por orden del señor Rector de la misma*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1855.
- GALINO CARRILLO, M. Á.: *Los tratados sobre educación de príncipes. Siglos XVI y XVII*. Madrid: CSIC, 1948.
- GARCÍA CASTILLO, P.: “Los nuevos tratados de educación: el *Liber de educatione* de Alonso Ortiz. El humanismo salmantino de los siglos XV-XVI”. En FLÓREZ MIGUEL, C., HERNÁNDEZ MARCOS, M. y ALBARES ALBARES, R. (eds.): *La primera escuela de Salamanca (1406-1516)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012, pp. 35-51.
- GARCÍA ESTÉBANEZ, E.: *El Renacimiento: humanismo y sociedad*. Madrid: Cincel, 1987.
- GARIN, E.: *La educación en Europa, 1400-1600*. Barcelona: Crítica, 1987.
- GIL FERNÁNDEZ, L.: *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*. Madrid: Alhambra, 1981.
- GIL FERNÁNDEZ, L.: “El Humanismo en Castilla en tiempos de Isabel la Católica”. En VALDEÓN BARUQUE, J. (ed.): *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*. Valladolid: Ámbito-Instituto Universitario de Historia Simancas, 2003, pp. 15-75.
- GÓMEZ DE CASTRO, A.: *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*. Ed., trad. y notas de J. Oroz Reta. Madrid: Fundación universitaria española, 1984.
- GÓMEZ, J.: *El diálogo renacentista*. Madrid: Laberinto, 2000.
- GÓMEZ MUNTANÉ, M^a.: *La música medieval en España*. Kassel: Reichenberger, 2001.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T., BAÑOS BAÑOS, J. M. y SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P.: *El humanismo cristiano en la Corte de los Reyes Católicos: Las Consolatorias latinas a la muerte del Príncipe Juan*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2006.
- GONZÁLEZ RUIZ, R.: “Las bulas de la Catedral de Toledo y la imprenta incunable castellana”, *Toletum* 18 (1985): 9-180.
- GONZÁLEZ RUIZ, R.: “Francisco Ortiz”, “Alonso Ortiz” y “Alonso Ortiz y la edición Misal y Breviario”. En *Piedras vivas, la Catedral de Toledo 1492: Mendoza y Cisneros. Dos legados artísticos y culturales*. Toledo:

Cabildo de la Santa Iglesia Catedral Primada de Toledo, 1992, pp. 39-41, pp. 41-42 y pp. 64-67 respectivamente.

HIROKAWA, Y.: *Girishia-jin no kyôiku. Kyôyô towa nanika*. Tokyo: Iwanami-shinsho, 2004 (6ªed.).

ITO, H.: “Pico della Mirandola”. En NEJIME, K. *et. al.: Italia runesansu no reikonron*. Tokio: Sangen-sha, 1995, pp. 73-125.

KALLENDORF, C.: *Humanist educational treatises*. London: Harvard University Press, 2002.

KENISTON, H.: “A Fifteenth-century treatise on education by Bishop Rodericus Zamorensis”. *Bulletin hispanique* 32 (1930): 193-217.

KRISTELLER, P. O.: *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Trad. por Federico Patán López, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1982.

LABOA, J. M.: *Rodrigo Sánchez de Arévalo, Alcalde de Sant'angelo*. Madrid: Fundación Universitaria Española / Seminario Nebrija, 1973.

LADERO QUESADA, M. A.: *Los Reyes Católicos: La corona y la unidad de España*. Valencia: Asociación Francisco López de Gomara, 1989.

LÓPEZ DE TORO, J.: “El primer tratado de pedagogía en España (1453). (I)”. *Boletín de la Universidad de Granada*, N°. 24 (Junio-Octubre de 1933): 259-275.

LÓPEZ-VIDRIERO, M. L.: “La imprenta y los libros”. En VALDEÓN BARUQUE, J. (ed.): *Arte y Cultura en la época de Isabel la Católica*. Valladolid: Ámbito-Instituto Universitario de Historia Simancas, 2003, pp. 111-133.

MARAVALL, J. A.: “La época del Renacimiento”. En LÓPEZ ESTRADA, F.: *Historia y crítica de la literatura española II. Siglos de Oro*, al cuidado de Francisco Rico. Barcelona: Crítica, 1980, pp. 44-53.

MARAVALL, J. A.: “El prerrenacimiento del siglo XV”. En GARCÍA DE LA CONCHA, V. (ed.): *Nebrija y la introducción del renacimiento en España*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1983, pp. 17-36.

MARCOS RODRÍGUEZ, F.: *Los manuscritos pretridentinos hispanos de ciencias sagradas en la Biblioteca Universitaria de Salamanca*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1971.

MARCOS RODRÍGUEZ, F.: “La biblioteca universitaria de Salamanca”. En FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. (ed.): *La Universidad de Salamanca II: Atmósfera intelectual y perspectivas de investigación*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990, pp. 269-294.

MARTÍNEZ ARANCÓN, A.: *Antología de humanistas españoles*. Madrid: Editora Nacional, 1980.

MÉNDEZ, F.: *Tipografía española o Historia de la introducción, propagación y progresos del arte de la imprenta en España*. Corre. y adicionada por Dionisio Hidalgo, Valencia: Librerías “París-Valencia, D. L., 2002 (2ª ed.). [Reproducido facs. de la edición de: Imprenta de las Escuelas Pías, Madrid, 1861].

- MIKAMI, S.: "Tomasu Aquinas no habitus-ron to kyooiku", *Academia. Jinbun shakai kagaku-hen* 96 (1974): 117-137. Edición electrónica disponible en <http://www.d-b.ne.jp/mikami/habitus.htm> [Fecha de consulta: noviembre de 2015]
- NADER, H.: *Los Mendoza y el renacimiento español*. Trad. por Jesús Valiente Malla, Guadalajara: Institución Provincial de Cultura "Marqués de Santillana", 1986.
- NEJIME, K.: "Marsilio Ficino". En NEJIME, K. et. al.: *Italia runesansu no reikonron*. Tokio: Sangen-sha, 1995, pp. 18-71.
- NIETO SORIA, J.: "Los fundamentos ideológicos del poder regio". En VALDEÓN BARUQUE, J. (ed.): *Isabel la Católica y la política*. Valladolid: Ámbito-Instituto Universitario de Historia Simancas, 2001, pp. 181-216.
- NOGALES RINCÓN, D.: "Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modo literario de la realeza bajomedieval", *Medievalismo* 16 (2006): 9-36.
- PENNA, M. (ed.): *Biblioteca de Autores Españoles. Prosistas castellanos del siglo XV*, vol. I., Madrid: Atlas, 1959.
- PÉREZ, J.: *Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos*. Madrid: Nerea, 1988.
- PÉREZ PRIEGO, M. A.: "Sobre la configuración literaria de los 'espejos de príncipes' en el siglo XV castellano". En *Studia Hispanica Medievalia III. Actas de las IV Jornadas Internacionales de Literatura Medieval*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1995, pp. 137-150.
- RÁBADE OBRADO, M.: "La educación del príncipe en el siglo XV: *Del Vergel de los príncipes al Diálogo sobre la educación del príncipe Don Juan*", *Res publica* (Murcia), 18 (2007): 163-178.
- RICO MANRIQUE, F.: "Príncipes y humanistas en los comienzos del Renacimiento español". En VALDEÓN BARUQUE, J. (ed.): *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*. Valladolid: Ámbito-Instituto Universitario de Historia Simancas, 2003, pp. 323-338.
- RIESCO BRAVO, F.: *Breve reseña histórica de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*. Salamanca: [s. n.], 1950.
- RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, J.: "Mosén Diego de Valera: Ideología y poesía". En R. PUÉRTOLAS, J. et. al.: *Mosén Diego de Valera y su tiempo*. Cuenca: Instituto Juan de Valdés-Ayuntamiento de Cuenca, 1996, pp. 15-46.
- RUCQUOI, A. y BIZARRI, H. O.: "Los espejos de príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente", *Cuadernos de Historia de España* 79 (2005): 7-30.
- SALVADOR MIGUEL, N.: "La actividad literaria en la corte de Isabel la Católica". En *Isabel la Católica. Los libros de la reina*. [Exposición, Casa del Cordón, Burgos 3 de diciembre de 2004 a 5 de enero de 2005], Burgos: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2004, pp. 171-196.
- SÁNCHEZ CANTÓN, F.: *Libros, tapices y cuadros que coleccionó Isabel la Católica*. Madrid: CSIC, 1950.
- SANZ HERMIDA, J.: "Un capítulo oscuro de la historia de la Biblioteca Universitaria de Salamanca: la donación de libros de Alonso Ortiz". En BERESFORD, A. M. (ed.): *¿Quién hubiese tal ventura?: Medieval Hispanic Studies in*

- Honour of Alan Deyermond*. Londres: Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, 1997, pp. 179-192.
- SANZ HERMIDA, J.: *Alonso Ortiz. Tratado del fallecimiento del muy ínclito señor don Juan*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Obra Cultural de la Caja de Ahorros de Ávila, 2000.
- SASAKI, W.: “Taishintoku no kanoosei: Tomasu Aquinas ni okeru toku no kubetsu ni tsuite”. *Kagoshima junshin joshi tanki daigaku kiyoo* [Bulletin of Kagoshima Junshin Junior College], 39 (2009): 11-20. Edición electrónica disponible en http://www.k-junshin.ac.jp/juntan/libhome/bulletin/No39/kiyo_39_02.pdf [Fecha de consulta: noviembre de 2015]
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L.: *Isabel I, Reina (1451-1504)*. Barcelona: Ariel, 2000.
- TAKADA, Y.: *Kikero. Yôroppa no chiteki dentô*. Tokyo: Iwanami-shinsho, 1999.
- TATE, R. B.: “Alonso de Palencia y los preceptos de la historiografía”. En GARCIA DE LA CONCHA, V. (ed.): *Nebrija y la introducción del renacimiento en España*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1983, pp. 37 -52.
- TRAME, R. H.: *Rodrigo Sánchez de Arévalo 1404-1470. Spanish diplomat and champion of the papacy*. Washington: The Catholic University of America Press, 1958.
- VAL VALDIVIESO, M^a. I. DEL: “Isabel la Católica en el contexto cultural de su tiempo”. En VALDEÓN BARUQUE, J. (ed.): *Arte y Cultura en la época de Isabel la Católica*. Valladolid: Ámbito-Instituto Universitario de Historia Simancas, 2003, pp. 369-390.
- VAL VALDIVIESO, M^a. I. DEL: “Isabel la Católica y la educación”, *Aragón en la Edad Media* 19 (2006): 555-562. Edición electrónica disponible en [file:///C:/Documents%20and%20Settings/Administrador/Mis%20documentos/Downloads/Dialnet-IsabelLaCatolicaYLaEducacion-2245431%20\(1\).pdf](file:///C:/Documents%20and%20Settings/Administrador/Mis%20documentos/Downloads/Dialnet-IsabelLaCatolicaYLaEducacion-2245431%20(1).pdf) [Fecha de consulta: septiembre de 2015]
- VALDEÓN BARUQUE, J.: “Isabel I de Castilla: pilares básicos de su reinado”. En VALDEÓN BARUQUE, J. (ed.): *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*. Valladolid: Ámbito-Instituto Universitario de Historia Simancas, 2003, pp.343-355.
- VEGA, M. J.: *La miseria del hombre*. Tesis Doctoral. Universidad de Salamanca (2005).
- VEGA, M. J.: “Poesía y música en el Quinientos: la fantasía aristocrática”, *Res publica Litterarum* (2006): 1-19.
- VEGA, M. J.: “El animal que llora: una nota sobre la recepción de Plinio en la literatura del Renacimiento”. En CRESPO MATELLÁN, S. et. al.: *Teoría y análisis de los discursos literarios*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2009, pp. 457-464.
- VELÁZQUEZ CAMPO, L. y ARIÁS FERNÁNDEZ, P. (eds.): *Rodrigo Sánchez de Arévalo. Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

VIDAL DÍAZ, A.: *Memoria histórica de la Universidad de Salamanca*. Salamanca: [s. n.], 1869.

YARZA LUACES, J.: *Los Reyes Católicos: Paisaje artístico de una monarquía*. Madrid: Nerea, 1993.

