

# Claves para la historia de un cultismo: «honesto».

## II. Siglos XV y XVI

Antonio ESPIGARES PINILLA

Universidad Complutense  
espigaresantonio@filol.ucm.es

Recibido: 18 de diciembre 2008

Aceptado: 11 de marzo de 2009

### RESUMEN

Esta segunda parte del trabajo estudia las repercusiones del empleo de *honestum* para traducir el griego *καλόν* en dos de los principales traductores de Aristóteles y de Platón del siglo XV, Leonardo Bruni y Marsilio Ficino: el diferente criterio utilizado por Bruni para traducir el mismo término en Aristóteles o en Platón y la dura polémica con Alfonso de Cartagena, así como el gran impacto de la versión de Ficino del *Symposion* platónico en la nueva concepción del ‘amor honesto’. Asimismo aborda el debate en torno al valor moral de dicho concepto, reflejado especialmente en la obra de Lorenzo Valla.

**Palabras clave:** *καλόν*. *Honestum*. Bruni. Alonso de Cartagena. Ficino. Amor honesto.

ESPIGARES PINILLA, A., «Claves para la historia de un cultismo: “honesto”. II. Siglos XV y XVI», *Cuad. Fil. Clás. Estud. Lat.* 29.1 (2009) 141-166.

### Keys to the history of a learned word: «honesto».

#### II. 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries

### ABSTRACT

This second part of the paper studies the repercussions of the use of *honestum* to translate the Greek term *καλόν* in two of the most important translators of Aristotle and Plato in the 15<sup>th</sup> Century, Leonardo Bruni and Marsilio Ficino: the different criterion applied by Bruni to translate the same word in Aristotle or Plato and the hard controversy with Alonso de Cartagena, as well as the important impact of Ficino’s translation of platonic *Symposion* in the new understanding of ‘honest love’. The paper also studies the controversy about the ethical value of *honestum*, especially as represented in Valla’s work.

**Keywords:** *καλόν*. *Honestum*. Bruni. Alonso de Cartagena. Ficino. Honest love.

ESPIGARES PINILLA, A., «Keys to the history of a learned word: “honesto”. II. 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries», *Cuad. Fil. Clás. Estud. Lat.* 29.1 (2009) 141-166.

**SUMARIO** 1. Introducción. 2. Las traducciones latinas de Leonardo Bruni. 3. La crítica de Lorenzo Valla. 4. Marsilio Ficino: el *ἔρως καλός*. 5. Conclusiones. 6. Referencias bibliográficas.

## 1. INTRODUCCIÓN

En la primera parte de este trabajo (Espigares 2008) estudiamos, partiendo del griego *καλόν* y su difícil adaptación a la lengua latina, los diferentes valores que adquirieron los términos latinos *honestum* y *honestas* en algunos de los más representativos autores de la literatura latina clásica y medieval. El último capítulo estuvo dedicado a examinar diversas traducciones de dicho término griego en las versiones latinas medievales de algunas importantes obras de Aristóteles y de Platón y acabamos observando cómo, gracias a ellas, hasta un autor casi desconocedor del griego como Petrarca podía reconocer la huella del *καλόν* platónico en su concepción de lo *honestum*.

Pero el verdadero impacto de las traducciones al latín de las obras de Aristóteles y Platón se produjo en Italia en el siglo XV, especialmente tras la llegada de Manuel Chrysoloras a Florencia en 1397 invitado por el canciller Coluccio Salutati para transmitir sus conocimientos de la lengua griega. Muchos humanistas, conocedores del griego y descontentos con las traducciones medievales, emprendieron, orgullosos de su labor, sus propias versiones. La tarea, ciertamente, resultaba apasionante: expresar correcta y fielmente en latín la sabiduría de los grandes filósofos griegos. Para Schmitt (2004, p.81), «desde el siglo XV en adelante los traductores tomaron real conciencia de que eran parte de una tradición histórica de interpretación cultural y se sintieron forzados a tomar una posición –positiva o negativa– con respecto a las traducciones anteriores de la misma obra».

Así pues, en esta segunda parte del trabajo analizaremos la valoración de los términos *honestum* - *honestas* en las obras más representativas de los dos traductores más señalados de Aristóteles y de Platón, Leonardo Bruni y Marsilio Ficino, así como la importante repercusión de dichas versiones.

## 2. LAS TRADUCCIONES LATINAS DE LEONARDO BRUNI

La vida y la obra de Leonardo Bruni (1370-1444), uno de los más destacados alumnos de Manuel Chrysoloras, representan el mejor ejemplo de la revolución intelectual que supuso el conocimiento de la lengua griega por parte de los primeros humanistas italianos del siglo XV. Sus nuevas traducciones, especialmente de la *Ética* aristotélica, tuvieron un enorme impacto en el ámbito filosófico y filológico pues, como afirma Kristeller (1993, p.65), dieron a conocer «un Aristóteles diferente al de la tradición medieval» y, a la vez, ayudaron a configurar una nueva manera de entender la vida política en la ciudad de Florencia, el conocido «humanismo cívico florentino» (Baron 1993, pp.133 y 196-199).

Dentro de su amplia producción literaria, las traducciones al latín de textos griegos ocupan un lugar relevante. Además de algunas obras de Plutarco, Demóstenes, Jenofonte, San Basilio y un amplio fragmento del canto noveno de la *Iliada* (Echevarría 1993), Bruni tradujo la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles –así como el pseudo-aristotélico *Económico*– y diversas cartas y diálogos de Platón: *Apología de*

*Sócrates, Gorgias, Fedro, Fedón y Critón*, a los que habría que añadir un extenso fragmento del *Symposion*, enviado a Cosme de Médicis en una de sus cartas (Mehus 1741, vol.II, pp.70-76). Su dominio del griego no sólo se plasmó en el terreno de las traducciones. Compuso una obra histórica, Περὶ τῆς Φλωρεντίνων πολιτείας, y sabemos que pronunció varios discursos en griego durante la celebración del Concilio de Florencia (1439) ante los representantes de la Iglesia helena (Viti 1992, pp.190-191).

## 2.1. LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

Bruni acabó su traducción de la *Ética* de Aristóteles en 1418. En la introducción que a modo de justificación la encabeza nos explica las líneas maestras que guiaron su labor. Dos ideas se repiten en ella constantemente: por un lado, la validez del latín para expresar cualquier pensamiento o concepto que hubiese sido escrito antes en griego; por otro, la crítica feroz a la anterior traducción de Grosseteste, al que ni siquiera nombra y del que, además de poner en duda su formación filosófica, afirma que desconocía tanto el latín como el griego: *Constat enim illius traductionis auctorem, quicumque tandem is fuerit [...] neque Graecas neque Latinas literas satis sciuisse*<sup>1</sup>. Uno de los ejemplos manifiestos de su incompetencia consistía precisamente en traducir καλόν por *bonum* y no por *honestum*, término tan repetido, no sólo en la filosofía estoica, sino también en la propia *Ética* de Aristóteles (*ibid.*184):

*Quid enim tritius apud eos, qui de moribus scribunt, quam “honesti” uocabulum? cum et Stoici, quorum Seneca maxime inter nostros eminent, fines bonorum in honestate collocarint, et frequentissime disceptetur, num utile ab honesto separari queat, et omnes uirtutis actiones honesto contineri dicamus. Enim uero hic pro “honesto” Graece ab Aristotele ubique posito semper Latine “bonum” expressit, perabsurde quidem.*

Bruni no menciona el término καλόν, pero afirma categóricamente que es la versión aristotélica del latín *honestum* (*pro “honesto” Graece ab Aristotele ubique posito*) y perfectamente traducible al latín, aplicando la siguiente equivalencia: *Bono quidem contrarium est malum, honesto autem turpe. Haec ut apud Latinos uocabulis distincta sunt, sic etiam apud Graecos* (*ibid.*186). En algunas de las cartas que escribiría posteriormente en defensa de su traducción ante las críticas recibidas, Bruni repitió ese mismo argumento apoyándose en la autoridad de Boecio: *Haec a Boethio longe absunt, uiro in utraque lingua docto et eleganti [...] numquam “honestum” cum “bono”, “eligere” cum “expetere” confudisset*<sup>2</sup>. En consecuencia, y al contra-

<sup>1</sup> González Rolán - Moreno - Saquero *et al.* (2000, p.178). Unos dos o tres años más tarde, al redactar el opúsculo *De interpretatione recta*, reconoció la vehemencia de sus anteriores críticas a la versión medieval y volvió a proclamar la capacidad del latín para traducir cualquier término griego con la ya célebre frase: *Atqui nihil Graece dictum est quod Latine dici non posset* (Pérez González 1995, p.230).

<sup>2</sup> *Ibid.* p.282 y Mehus 1741, vol.II, p.89. Exactamente las mismas palabras hallamos en otra epístola en la que Bruni defiende la *eloquentia* de Aristóteles (Mehus 1741, vol.I, p.139). Parece claro que, ante las críticas recibidas, Bruni preparó cuidadosamente su artillería de argumentos para dirigirlos a diferentes destinos.

rio de lo que había hecho Grosseteste, Bruni emplea siempre *honestum* y *honestas* para traducir *καλόν*. La diferencia nos parece lo suficientemente relevante como para no considerarla un mero «retoque cosmético», un «abbellimento formale», como han señalado algunos importantes investigadores<sup>3</sup>. Veamos la traducción que hace Bruni<sup>4</sup> de los mismos fragmentos que citamos en la primera parte de este trabajo en la versión de Grosseteste (Espigares 2008, p.78) para así poder comparar ambas:

*Honest*a uero et iusta de quibus ciuilis considerat, tantam uarietatem et discrepan-  
tiam habent ut lege dumtaxat non autem natura constare uideantur (1094b, f.5<sup>v</sup>).

*Itaque bene institutum moribus esse oportet eum qui de honestate et iustitia et  
omne ciuili ratione sufficienter sit auditorus* (1095b, f.6<sup>v</sup>).

*Et quemadmodum in olympia non optimi et fortissimi sed qui certant coronantur,  
nam eorum aliqui uincunt. Sed et in uita bonorum et honestorum qui recte agunt com-  
potes fiunt* (1099a, f.11<sup>r</sup>).

*Actus ii secundum uirtutem honesti sunt, et honesti gratia fiunt. Liberalis igitur  
dabit honesti causa et recte [...] Si quis uero dederit quibus non oportet, aut non  
honesti gratia, sed alia quapiam de causa, hic non liberalis, sed alius quidam nunc-  
cupabitur* (1120a, f.47<sup>r</sup>).

*At unde oportet capiet. Puta ex propriis rebus quas possidet, non quia honestum  
sit, sed quia necessarium ut habeat quid donet. Nec sua negliget uolens per illa qui-  
busdam sufficere, nec quibusuis dabit. Vt sic dare possit quibus oportet et quando et  
ubi honestum sit* (1120b, f.47<sup>r</sup>).

La repercusión de la traducción de Bruni fue enorme<sup>5</sup> y no siempre positiva. Su versión era leída públicamente y, muchas veces, también criticada. Así se deduce de una conocida carta<sup>6</sup> dirigida a Hugo Benzi, que al parecer mostraba algunas dudas tras la lectura pública de la obra (Mehus 1741, vol.II, p.1): *Frequenter dubitari per-*

<sup>3</sup> Ese es el criterio de Garin: «il Bruni tiene costantemente innanzi a sè la versione del suo predecessore, lo segue fedelmente nella struttura, limitandosi a qualche abbellimento formale, e a qualche variazione, non sempre del tutto felice, di termini» (citado en González Rolán - Moreno - Saquero p.82). Krayer (1998, pp.190-191) repite los argumentos y extiende el veredicto a la mayoría de las versiones latinas de Aristóteles realizadas en el Renacimiento: «También es justo consignar que, por duras que fuesen las críticas dirigidas contra los traductores medievales, buen número de las versiones humanísticas no pasaban del retoque cosmético: se corregían los errores y se pulía el latín, cierto, pero el primitivo armazón permanecía intacto».

<sup>4</sup> Seguimos el texto del manuscrito 10104 de la Biblioteca Nacional de Madrid fechado el año 1429.

<sup>5</sup> El mismo Bruni escribió años después en la epístola a Francesco Pizolpasso antes citada que su traducción *simul atque edita est, sic arripuerunt homines, ut momento paene temporis non solum Italia uoluminibus eius repleta sit, uerum etiam ad extremas terrarum oras conuolarit, ut publica iam lectione studiorum celebretur* (González Rolán - Moreno - Saquero 2000, p.268 y Mehus 1741, vol.II, 82).

<sup>6</sup> Zinato (2004, pp.10-12) la menciona junto al *Isagogicon* en sendos manuscritos existentes en la Biblioteca de El Escorial y en la Nacional de Madrid. También se halla junto a la traducción de la *Ética* al final del códice que acabamos de citar en la nota 4.

*cipio in hac nova Ethicorum interpretatione, quam publice legere coepisti.* En ella el propio Bruni se lamenta de las críticas que está recibiendo su versión *apud homines graecarum litterarum ignaros* y le pide que en lo sucesivo le defienda ante ellos proclamando que la elección de los términos latinos no obedece a un mero capricho sino al conocimiento de ambas lenguas y a una cuidada reflexión: *me non ad casum, neque temere, sed certa ratione et intelligentia Aristotelis uerba, ut in graeco sunt, ita in latinum fideliter conuertisse* (*ibid.*8). Los ecos de esas críticas llegaron también a nuestra Península. Aquí su principal censor sería Alfonso de Cartagena.

## 2.2. LA CRÍTICA DE ALFONSO DE CARTAGENA

Las traducciones latinas de Bruni fueron pronto conocidas por los humanistas castellanos. Alfonso de Cartagena (1384-1456), que ya había traducido al castellano algunas importantes obras de Cicerón (Morrás 1996), al conocer la versión latina de Bruni de la *Ética* de Aristóteles redactó en torno al año 1432 una extensa crítica, a pesar de su desconocimiento de la lengua griega<sup>7</sup>. La osadía estaba basada en la supuesta existencia de una *ratio* común a todos los idiomas<sup>8</sup>, que permite prejuzgar la idoneidad de una traducción atendiendo únicamente a la propiedad de los términos latinos empleados y presuponiendo (habría que decir ignorando) su adecuación al texto griego:

*Cum igitur Aristoteles ipse non rationem ab auctoritate, sed auctoritatem a ratione consecutus est, quicquid rationi consonat, haec Aristoteles dixisse putandus est et Graece arbitremur scriptum fuisse, quicquid Latinis uerbis translatio nostra sapienter depromit<sup>9</sup>.*

Uno de los puntos centrales de la crítica de Cartagena consiste precisamente en el empleo por parte de Bruni del término ciceroniano *honestum* en lugar del *bonum* de la versión medieval tradicional. Pero no se trata de la censura de un filólogo conocedor de ambas lenguas y, por ello, de las dificultades para verter al latín el griego *καλόν*, sino de un filósofo y jurista que da por sentado, basándose en esa *ratio* universal, que lo que Aristóteles debió escribir en su propia lengua griega era equivalente al *bonum* latino, fuese lo que fuese. Como buen conocedor de la obra de Cicerón y de Séneca<sup>10</sup>, se permite criticar a ambos por el valor que conceden a los conceptos *honestum* - *honestas* como fin de la acción moral cuando, según él, éste ha de ser el bien, *bonum*, tal como hacía San Jerónimo: *Hieronymus uero, si de nostro intellexit, procul dubio testimonium pro nobis edicet* (*ibid.*234). La *honestas* es sólo la aparien-

<sup>7</sup> Cf. González Rolán - Moreno - Saquero 2000, pp.194-265).

<sup>8</sup> *Ratio enim omni nationi communis est, licet diuersis idiomatibus exprimat* (*ibid.*204).

<sup>9</sup> *Ibid.* p.206. Estas palabras de Cartagena, como era de suponer, han llamado la atención a bastantes investigadores: Di Camillo (1976, p.209), Gil Fernández (1981, p.204), Botley (2004, p.58). Probablemente Bruni las tendría también presentes cuando calificó la actitud de Cartagena como mero ejercicio de adivinación: *Hic autem Graecam linguam se ignorare fatetur. Quae igitur mecum disputandi ratio illi relinquitur, nisi per diuinationem quandam rei penitus incognitae?* (*ibid.*274 y Mehus 1741, vol.II, 85).

<sup>10</sup> Por esos mismos años Cartagena también realizaba la traducción de la mayor parte de las obras de Séneca.

cia del bien, pero no el bien mismo. Así es como se entiende en el uso cotidiano del idioma (*ibid.*240): *Nec enim bonum uolumus, quia honestum est, sed honestum quaerimus quia bonum est. Concordare his etiam uidetur, quod in aliis scientiis ac in quotidiano usu loquendi ad communem sermonem iam traximus, hoc illud uidelicet, quod extrinsecam moderationem sub honestatis uerbo laudamus.*

Es decir, ignorando sus referentes griegos, censura el valor moral que tanto Cicerón como Séneca otorgaban a ambos términos a partir de lo que se entendía por ‘honestidad’ y ‘honesto’ en el castellano de mediados del siglo XV, una mera *extrinseca moderatio*. En el *Defensorium unitatis christianae* llega incluso a corregir unas palabras de San Agustín en las que defendía que todo hombre libre de pecado es *honestus*. Cartagena matiza esta afirmación porque, para él, la *honestas* es una cualidad derivada del *honor*, una forma de distinción o de reconocimiento social, es decir, un término más político que moral. En la sociedad estamental que defiende no todos los hombres tienen derecho al mismo honor y, por lo tanto, no todos pueden ser con la misma amplitud *honesti*<sup>11</sup>.

Volviendo a la polémica con Bruni, la ligereza de la crítica le hace incluso tergiversar las palabras del propio Cicerón al confundir *pulchritudo* con *decorum*: *quod etiam in simili Cicero ipse demonstrat, cum omnino honestum fore pulchrum edixerit, nec pulchritudo –ut ait– ab honestate separari possit*<sup>12</sup>. En definitiva, concluye Cartagena, aunque Cicerón y los estoicos se permitan emplear el término *honestum*, los verdaderos expertos, los *moralium documentorum inquisitores*, deberán emplear *bonum* (*ibid.*242): *“Honesti” ergo uocabulo Cicero et omnes Stoici libere, si uolunt, utantur, quia non uirtutes, sed exercitia uirtutum sunt honesta et propter <hoc> “honestum” dicant; moralium autem documentorum inquisitores, qui uisceralius ista pertractant, “boni” uocabulo uti permittant.*

Estas palabras, puestas en boca del cuidadoso traductor de *De officiis* que continuamente ensalzaba la ‘honestad’ y lo ‘honesto’, llaman la atención y muestran claramente una nueva actitud de recelo hacia el pensamiento moral estoico y, a la vez, de defensa de la ortodoxia católica que caracteriza a Cartagena a partir de estos años. Algunos críticos han visto en esta evolución un intento de esconder su ascendencia conversa; Morrás, en cambio, la interpreta de otra manera (1996, p.35):

<sup>11</sup> ... cum honestas nedum interiora sed etiam moderatum exterioris cultus honorem includit. Est enim honestas status honoris, honorem autem integrum non uidetur habere qui maioris honoris, si sibi offeratur, capax non est. Etenim ab honoris participatione excluditur; honestus simpliciter dici non potest, cum statum libere adipiscendi honoris non habet. Cf. Alonso (1943, pp.192-193) y Verdín-Díaz (1992, pp.92-94).

<sup>12</sup> *Ibid.* p.238. Lo que en realidad sostenía Cicerón a lo largo de todo el libro primero de *De Officiis* era la unión entre *decorum* y *honestas*: *Huius vis ea est, ut ab honesto non queat separari; nam et quod decet honestum est et quod honestum est decet* (1.94). Por este motivo, los editores no pudieron localizar la cita (*ibid.* p.239 n.58 y 344). El *lapsus* de Cartagena quizás pudo deberse a que, a lo largo de su versión castellana de *De officiis*, siempre tradujo *decorum* como ‘fermoso’ o ‘fermosura’. Veamos unos breves fragmentos del libro primero: «E cuál es la diferencia entre lo honesto y lo fermoso más ligeramente se puede entender que declarar [...] E todas las cosas justas son fermosas, e las injustas todas son torpes e feas [...] E por ende, a toda la honestidad pertenece esta fermosura que digo [...] E la fermosura primera así se suele definir: lo fermoso es aquello que conuerda con la excelencia del ome en aquella parte en que la natura del ome es diversa de los otros animales». Cf. Morrás (1996, pp.249-250).

Y entonces, ¿cuál pudo ser el motivo que le llevó a modificar su actitud? Es posible que en la creciente crítica a la doctrina moral de origen estoico que divulgaba Cicerón pesaran en el ilustre converso sus raíces, que le llevaron a acentuar su ortodoxia. Hay, sin embargo, una razón más visible. La intuición por parte del obispo de Burgos de que el énfasis en la universalidad del pensamiento ético llevaría al laicismo en la cultura, algo que ya vislumbraba en 1422, le hizo rectificar el modo en que acometía la divulgación de los textos latinos.

Si tenemos en cuenta que las críticas a Cicerón, en realidad, van dirigidas a la traducción de Bruni, estas últimas palabras cobran pleno sentido. En cualquier caso, lo cierto es que Cartagena, de alguna manera, intuía un cierto peligro en la valoración moral de un término tan ciceroniano como *honestum*, frente al ortodoxo *bonum*.

Para nosotros, la conclusión de la polémica sería ésta: tanto Bruni (*hic pro "honesto" Graece ab Aristotele ubique posito*) como Cartagena, supuesto conocedor de una *ratio* universal que subyace en todas las lenguas, se erigen en los verdaderos depositarios del saber de Aristóteles expresado en latín. La diferencia entre ambos, importantísima aunque no definitiva, es que el primero sabía griego. Por otro lado, en cuanto a la crítica que recibió la versión de Bruni por parte de Cartagena y que incluso ha llegado hasta nuestros días<sup>13</sup>, a saber, que la lengua filosófica de Cicerón no es apta para traducir a Aristóteles, deberíamos en tal caso preguntarnos: ¿cuál es, entonces, el latín adecuado para ello?

De cualquier manera, dejando aparte la polémica con Cartagena, la repercusión de la traducción de Bruni en las letras hispanas fue rápida y directa: la primera versión castellana de la *Ética* fue realizada a mediados del siglo XV por Carlos, Príncipe de Viana, a partir del texto latino de Bruni y su fidelidad al modelo fue total. Todas las ocasiones en las que Bruni empleaba *honestum - honestas* para traducir el *καλόν* aristotélico Carlos mantiene 'honesto - honestidad' y así, pues, fue conocido por los primeros lectores castellanos de la obra de Aristóteles ese controvertido concepto. Veamos, como ejemplo, la versión de tres de los fragmentos antes mencionados<sup>14</sup>: «Mas las cosas honestas e justas de las quales la sciencia ciuil considera, tanta variedat e discrepançia han entre si» (f.11<sup>r</sup>); «E assí conuiene ser bien instituydo de costumbres aquell que de honestidat e iusticia e de toda ciuil razon sea suficiente oydor» (f.13<sup>r</sup>); «Los actos segund la virtud honestos son e se fazen por respecto de la honestidat. Pues el liberal dará por causa de la honestidat y derechamente» (f.67<sup>v</sup>).

Tampoco diferirá mucho del modelo marcado por Bruni la traducción realizada a fines del siglo XVI por Pedro Simón Abril, a pesar de reconocer abiertamente en la dedicatoria «verter de griego en lengua vulgar castellana los *Morales* del filósofo Aristóteles»<sup>15</sup>. Dos ejemplos bastarán: «Porque las cosas honestas y justas de que trata la disciplina de república, tienen tanta diversidad y escuridad, que parece que son por sola ley y no por naturaleza» (*ibid.*49); «Las obras, pues, de la virtud son honestas y hechas por causa de lo honesto. De manera que el liberal dará conforme a razón y por causa de lo honesto [...] Mas

<sup>13</sup> Cf. Di Camillo (1976, pp.203-226, en especial 221).

<sup>14</sup> Seguimos el texto del manuscrito II/2990 de la Real Biblioteca de Madrid.

<sup>15</sup> Cf. Simón Abril (1984, p.33)

el que da a quien no debería, o no por causa de lo honesto, sino por otra alguna causa, no es liberal, sino que se dirá ser algún otro» (*ibid.* 126). Si tenemos en cuenta que la versión de Pedro Simón Abril sigue siendo reeditada aún en nuestros días<sup>16</sup>, podemos hacernos una idea de la importancia de la *Ética* de Bruni en la historia de nuestra cultura.

### 2.3. LAS TRADUCCIONES DE PLATÓN

El impacto de las nuevas traducciones de Aristóteles fue grande en el ambiente intelectual de los humanistas italianos del siglo XV, pero no menor lo fue también el que produjeron las nuevas versiones de los diálogos platónicos<sup>17</sup>. Uno de esos primeros traductores fue también Leonardo Bruni, como ya indicamos. Pero la humilde actitud con la que afrontó la traducción de las obras de Platón contrasta con la seguridad y vehemencia de la que hizo gala, como hemos visto, a la hora de defender su *Ética* aristotélica. En una interesante carta dirigida a Nicolao Nicolo nos explica el método seguido y reconoce su incapacidad para realizar una versión correcta (Mehus 1741, vol.I, p.16): *Eiusmodi quidem apud Graecos est Plato, quem ego nisi apud Latinos quoque talem ostendero; aperte sciant, illum meo vicio deteriore factum, nec se Platonem legere putent, sed meas ineptias*. El problema intentará solventarlo imaginándose a un Platón conocedor de la lengua latina que dé el beneplácito a su versión (*ibid.*): *ego autem Platoni adhaero, quem ego ipse michi effinxi, et quidem latine scientem, ut iudicare possit, testemque eum adhibebo traductioni suae, atque ita traduco, ut illi maxime placere intelligo*. Este Platón imaginado también le permitirá realizar una traducción *ad sententiam*, siempre que no sea posible guardar la equivalencia exacta de los términos (*ibid.* 17):

*Deinde si verbum verbo sine ulla inconcinnitate, aut absurditate reddi potest, libentissime omnium id ago. Sin autem non potest, non equidem usque adeo timidus sum, ut putem me in crimen laesae majestatis incidere, si servata sententia paulisper a verbis recedo, ut declinem absurditatem. Hoc enim ipse Plato praesens me facere jubet, qui cum elegantissimi oris apud Graecos sit, non vult certe apud Latinos ineptus videri.*

El caso de *καλόν* es paradigmático. Si para traducir la *Ética* de Aristóteles halló un equivalente perfecto en el latín *honestum*, cuando se enfrenta a los diálogos de Platón Bruni ve imposible realizar una versión *uerbum de uerbo*. En el *Fedro*<sup>18</sup> opta entre *pulchrum*: *Saphos pulcre uel Anacreontis sapientis* (235c, f.15<sup>r</sup>), *deinde equorum alter bonus et pulcer* (246b, f.20<sup>r</sup>), *diuinum autem pulcrum sapiens bonum* (246e, f.20<sup>v</sup>), y *praeclarum*: *etiam plura habet praeclara diuini furoris opera referre* (245b, f.19<sup>v</sup>); e incluso omite su traducción en los casos más escabrosos relacionados con el

<sup>16</sup> Ediciones Orbis (1984 y 1985) y Ediciones Folio (1999 y 2002).

<sup>17</sup> Para conocer cómo fueron recibidos y estudiados por el público lector en latín de la Italia del siglo XV es fundamental la obra de Hankins (1990), a la que en adelante nos referiremos.

<sup>18</sup> Las citas del *Fedro* y del *Gorgias* que mencionamos a continuación provienen del manuscrito 2265 existente en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca.

amor homosexual: *Erat qui suadere uellet non amanti potius quam amanti gratificandum* (237b, f.16<sup>r</sup>), *quod uero et qui non amant cupiunt scimus* (237d, f.16<sup>v</sup>).

En el *Gorgias* hallamos frecuentemente *pulchrum* en oposición a *turpe*: *ego autem sibi utrum pulcrum uel turpe existimem esse rhetoricam [...] quid ego pulcrum uel turpe ipsam dicis esse?* (463c-d, f.89<sup>v</sup>), *intelligo non putas ergo ut uidetur idem pulcrum et bonum turpeque et malum* (474d, f.97<sup>v</sup>); también el superlativo *pulcherrimum*: *Nonne ergo pulcherrimum quiddam tibi rhetorica uidetur* (462c, f.89<sup>r</sup>), *pulcherrimum munus* (472b, f.96<sup>r</sup>); *praeclarum*: *multa enim praeclara gorgias nobis paulo ante monstrauit* (447a, f.78<sup>r</sup>); *formosum*: *secundo loco formosum esse* (451e, f.81<sup>v</sup>), *meum opus formosa et robusta hominum corpora efficere* (452b, f.81<sup>v</sup>); *bonum*: *sed quod ego rhetoricam uoco rei cuiusdam particule nequaquam bone* (463a, f.89<sup>r</sup>), *Vt ego dico o pole nam bonum uirum feminamque felicem esse* (470e, f.95<sup>r</sup>); y también *honestum*: *rheticum iusti et honesti boni scientiam habere* (461b, f.88<sup>r</sup>), *si re uera bonus et honestus* (527d, f.133<sup>v</sup>).

Lo mismo sucedió en la versión del *Fedón*. Tras la primera traducción de Aristipo en el siglo XII, estudiada en la primera parte de este trabajo, y la posterior de Salutati en el siglo XIV, Bruni realizó su traducción en 1405, más de diez años antes de su controvertida versión de la *Ética*. En ella emplea repetidamente *honestum*<sup>19</sup>: *igitur et in hoc philosophi animus maxime contemnit corpus, ab eoque aufugit queritque per se ipsum existere? Quid uero hec o Simmia? Fatemur aliquid esse ius ipsum an nihil? Aliquid, o Socrates. Nonne bonum et honestum?* (65c, f.16<sup>r</sup>), *de ipso honesto, de ipso bono iustoque atque pio* (75d, f.28<sup>v</sup>), *siquidem ea sunt quae quotidie predicamus: honestum scilicet atque bonum et omnis eiusmodi essentia* (76d, f.30<sup>r</sup>), *honestum et decorum et cetera omnia* (77a, f.30<sup>r</sup>), *ut puta ipsum par, ipsum honestum, ipsum quod unumquodque est* (78d, f.32<sup>r</sup>), *honestum quippe periculum est* (114d, f.71<sup>r</sup>). Y también *pulchrum*, frecuentemente opuesto a *turpe* como acabamos de ver en el *Gorgias*, en clara divergencia con respecto a su posterior traducción de la *Ética* aristotélica<sup>20</sup>: *uelut pulchrum turpi, et iustum iusto et alia permulta eiusmodi* (70e, f.22<sup>v</sup>), *et rursus celebrem aut tardum, item pulchrum aut turpem, album aut nigrum?* (90a, f.45<sup>v</sup>), *uerum si quis a me querat cur aliquid sit pulcrum aut cur colorem habeat floridum [...] nihil aliud esse quod faciat ipsum pulcrum quam ipsius pulcri presentia siue communio siue qualiscumque assistentia, sed quod pulcro omnia pulcra sunt pulcra [...] pulcra pulcro fieri pulcra*<sup>21</sup>(100c-d, f.56<sup>r</sup>).

<sup>19</sup> Seguimos el texto del códice 124 de la Biblioteca de la Catedral de Burgo de Osma, que contiene también la traducción del *Fedro* y del pseudo-platónico *Axioco*.

<sup>20</sup> *Bono quidem contrarium est malum, honesto autem turpe. Vid. supra p.143.*

<sup>21</sup> Si comparamos este último fragmento con la versión que del mismo había realizado Aristipo (Espigares 2008, p.79: *Videtur siquidem michi si quid aliud bonum, preter ipsum hoc bonum, neque propter aliud bonum esse quam quoniam participat illo bono; [...] ceterum si quis michi dicat quare bonum est quilibet [...] quia non aliud quid efficit ipsum bonum quam illius boni siue presencia siue communicacio siue qualitercumque et quomodo adherens; nam nondum hoc perscrutor, uerum quoniam bono cuncta bona*), resulta evidente que la comprensión del texto de Platón en ambos casos fue absolutamente diferente y que, por lo tanto, Bruni no se limitó meramente a «retoucher» la labor de su predecesor. Cf. Renucci (1953, p.163), que además califica su actitud de «improbite stupéfiante».

Hankins, que estudia la traducción de Bruni tanto desde el punto de vista teórico como desde el práctico<sup>22</sup>, tras analizar algunos fragmentos aislados llega a una conclusión bastante discutible: «We may note in conclusion some difficulties in rendering technical terms: *καλόν* is translated Stoically (following Cicero) as *honestum* at 65C and 76D, while at 100B 6ff. the word is rendered platonically as *pulchrum*»<sup>23</sup>. El hecho de que Bruni opte en algunos casos por *honestum* y en otros por *pulchrum* no creemos que deba ser considerado una dificultad, sino más bien una elección del traductor. El término *καλόν*, que engloba el doble valor de ‘bello’ y ‘bueno’, no resultaba nada fácil de definir incluso para los propios autores griegos, como ya vimos, y difícilmente se puede considerar un «technical term». Bruni conoce su complejidad y por ello no realiza una traducción mecánica, sino que elige en cada caso el término apropiado según su criterio. Tan inexacto nos parece afirmar que Bruni, cuando emplea *honestum*, lo hace «siguiendo a Cicerón» como que, cuando usa *pulchrum*, está realizando una «traducción platónica». Un estudio más exhaustivo de su versión posiblemente aclararía el dilema. En cualquier caso, la versión latina de Bruni también tuvo una importante repercusión entre los humanistas castellanos de mediados del siglo XV, aunque alejada del tono polémico de la disputa con Cartagena. Nos referimos a la traducción al castellano de Pero Díaz de Toledo.

#### 2.4. LA VERSION CASTELLANA DEL *FEDÓN*

Pero Díaz de Toledo realizó la versión castellana del texto latino de Bruni en torno a 1446 o 1447, aunque debía conocerlo desde 1430 aproximadamente (Díaz de Toledo 1993, p.102). En la introducción, dirigida al Marqués de Santillana, confiesa la enorme dificultad que le supuso llevar al castellano el texto de Platón:

Verdad es que la magestad de la fabla que el dicho Plato tovo en el griego non pienso que se pudo guardar por Leonardo en la dicha tradución que fizo [...] E por consiguiente menos podré yo guardar, en aquesta mi indocta rude tradución, la elegante e curiosa manera de fablar en la qual Leonardo el dicho libro traduxo en la lengua latina, así por la magestad del fablar de Platón e de las ilustres sentencias suyas como porque non sé si muchas de sus razones se pueden bien aplicar al nuestro vulgar castellano<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Cf. Hankins (1990, vol.I, pp.40-58 y vol.II, pp.388-394).

<sup>23</sup> *Ibid.* vol.II, p.391. Un juicio semejante le merece la elección de *honestum* por parte de Cassarino al traducir el libro V de la *República* (*ibid.* vol.II, pp.422-423): «Cassarino, influenced by Cicero, translates τὸ καλόν by *honestum*. But Cicero was translating the Stoic τὸ καλόν, “the honorable” or “the morally worthy”, which carries in Stoic philosophy connotations quite different from Plato’s concept of the Beautiful. (Ficino translates accurately with *pulchrum ipsum*)».

<sup>24</sup> *Ibid.* 225. Juan de Mena había empleado un argumento muy semejante pocos años antes en la dedicatoria a Juan II de su traducción de la *Iliada*: «Y aquesta consideración anteviendo, grand don es el que yo traigo, si el mi furto y rapina no lo viçiare, y aun la osadía temeraria y atrevida, es a saber de traduzir e interpretar una tanto seráfica obra como la Ylyada de Omero, de griego sacada en latín en la nuestra materna y castellana lengua vulgarizar». Cf. González Rolán - del Barrio - López Fonseca (1996, p.103).

Los temores tienen su origen en una doble incertidumbre: por un lado, duda de la fiabilidad de la «elegante e curiosa» traducción latina de Bruni<sup>25</sup> y, por otro, duda de que «la magestad del hablar de Platón» se pueda expresar en «nuestro vulgar castellano». En efecto, la lengua de Platón, filósofo al que Pero Díaz envuelve casi en el campo de la mitología, «non era menor quel dios Júpiter»<sup>26</sup> y, por ello, poseía un halo de misterio que la hacía difícilmente comprensible. Con esas fantasiosas explicaciones el traductor expresaba simplemente sus dificultades para comprender los conceptos de Platón vertidos en castellano, previamente pasados por el filtro del latín de Bruni.

Un posible ejemplo de ello lo tenemos en el término *καλόν*. Pero Díaz sigue fielmente a Bruni y traduce siempre por ‘honesto’ o ‘hermoso’ todos aquellos casos en los que en el texto latino aparece *honestum* o *pulchrum* respectivamente<sup>27</sup>. Veamos algunos de los fragmentos antes citados: «Dixo Sócrates: “Aquesta cosa ¿qué será? ¿Por ventura buena e honesta?” (65c); «Ca en nuestro propósito non solamente entendemos hablar de lo equal, mas de lo bueno, e de lo honesto, e de lo justo, e de lo piadoso» (75d); «Que yo te digo que ninguna cosa me puede ser más manifiesta que dezir que lo honesto, e lo fermoso, e las otras semejantes cosas» (77a); «Mas el peligro es honesto, e conviene aquesto infundir en nuestras ánimas assí como unos cantares» (114d); «que las cosas contrarias non son fechas sinon de sus contrarios –aquellas que tienen contrario, assí como lo fermoso es contrario de lo feo, e lo justo de lo injusto» (70e); «aquesto solamente quiero tener e afirmar, aunque locamente<sup>28</sup>: que ninguna cosa ay que faga alguna cosa ser fermosa, sinon por la participación, o presencia e comunión, de la cosa fermosa. E lo que afirmo es esto: que por lo fermoso todas las cosas [fermosas] son fermosas» (100c-d).

Bruni, conocedor de las dificultades de traducir *καλόν* al latín, unas veces optaba por *honestum* y otras por *pulchrum*, pero reconocía un nexo o una base común entre ambos. En cambio, el traductor de la versión castellana y sus lectores hallaban dos términos completamente diferentes: uno exclusivo del campo de la ética, lo ‘honesto’ entendido probablemente en el mismo sentido que Cartagena, y otro, un calificativo meramente estético o formal, lo ‘fermoso’ que, dependiendo del contexto, adquiere también valor moral. Este Platón de Díaz de Toledo tuvo amplio eco en

<sup>25</sup> ¿Conocía Pero Díaz la epístola de Bruni a Nicolao Nicolo que mencionamos en el capítulo anterior o, quizás, esconden esas palabras ecos de la reciente polémica con Cartagena a propósito de la traducción de la *Ética* de Aristóteles?

<sup>26</sup> Palabras muy parecidas escribió también en la introducción a la versión castellana del pseudo-platónico *Axioco*, realizada a partir de la traducción latina falsamente atribuida a Leonardo Bruni: «es en tanto resplandor de elocuencia, que en la manera de hablar, como dize Plutarco, non debe cosa al dios Júpiter». Cf. González Rolán - Saquero (2000, p.185).

<sup>27</sup> Round estudia muy superficialmente esta cuestión e, ignorando el empleo de *honestum* y ‘honesto’, llega a afirmar que, a la hora de traducir τὸ καλόν, «Bruni’s obvious Latin equivalent is the neuter adjective –*pulchrum* and the like–» y que, por lo tanto, «Pero Díaz continues in the same line, varying his basic use of the neuter article plus adjective –*lo fermoso*– with whatever Castilian equivalents happen to match Bruni’s abstractions» (Díaz de Toledo 1993, pp.166-167).

<sup>28</sup> Este curioso «afirmar locamente» (*fortassis stulte teneo* en la traducción de Bruni *op.cit.*, f.56<sup>r</sup>) evidencia la perplejidad que producía en Pero Díaz la «magestad» de la lengua de Platón.

florilegios como la *Floresta de philosophos*, atribuida a Fernán Pérez de Guzmán. Concretamente, los dichos numerados entre 2032 y 2065 provienen directamente de su traducción del texto latino de Bruni<sup>29</sup>. Junto a este Platón reconocible existe otro prácticamente irreconocible en la sección denominada *Algunos dichos del sabio Platón*, que agrupa una serie de sentencias falsas o, en el mejor de los casos, de muy difícil atribución; todo ello nos demuestra hasta qué punto estaba desdibujada y, muchas veces, alejada de la realidad la imagen del filósofo griego entre nuestros humanistas del siglo XV.

### 3. LA CRÍTICA DE LORENZO VALLA

Junto al debate filológico, el valor moral de la *honestas* también fue el centro de una acalorada discusión filosófica. Los grandes humanistas italianos del siglo XV, siguiendo el modelo del tratado ciceroniano *De finibus*, disputaron en diversas obras dialogadas sobre la cuestión del bien supremo, el verdadero fin de las acciones humanas<sup>30</sup>. El mismo Bruni abordó el tema en su *Isagogicon moralis disciplinae*, escrito entre 1421 y 1424 y pronto traducido al castellano<sup>31</sup>, e incluso llegó a componer un extenso poema («Lunga quistion fu già tra' vecchi saggi...») con esa misma finalidad.

Si Bruni había pretendido hacer compatible las teorías estoica, peripatética y epicúrea en torno al sumo bien afirmando que las diferencias entre ellas eran más terminológicas que reales<sup>32</sup>, unos años después Lorenzo Valla defendió con vehemencia la postura epicúrea en su célebre *De voluptate* (1430). En el libro segundo critica a los filósofos estoicos representados por Bruni y su defensa de la *honestas* como motor de nuestro comportamiento, y defiende la postura de los epicúreos, para los que el verdadero fin de nuestras acciones es sólo el placer que proporciona el éxito, la gloria. Según él, *honestas* es un concepto vacío: *Ex quo plane constat honestatem vocabulum quoddam esse inane et futile, nihil expediens, nihil probans et propter quod nihil agendum est* (Panizza 1970, p.62) y añade, en clara alusión a Cicerón, que muchos filósofos se «machacaron» los sesos tratando de buscar su relación con lo útil: *inanem prorsus illam fuisse de utili et honesto questionem qua se tantopere philosophi maceraverunt, cum non modo utilitatem preferendam sed etiam honestatem nihil esse docuerimus* (*ibid.*89). Su crítica fundamental, no obstante, tiene una base filológica. Para Valla, el significado de *honestas*, que deriva de *honus*, equivale al de *gloria* y carece de cualquier contenido moral trascendente. De la misma manera, el término *honestum*, equivalente a *honoratum*, indica únicamente el 'honor' o el brillo externo de las cosas bellas y sólo en este sentido es equiparable al griego *καλόν*, como atestigua el mismo Virgilio (*ibid.*54):

<sup>29</sup> Por ejemplo, el 2060, que está tomado directamente del último fragmento que acabamos de citar: «Por lo fermoso todas las cosas fermosas son». Cf. *Floresta de philosophos* (1904, p.96).

<sup>30</sup> Cf. Gómez Moreno (1994, pp.204-205).

<sup>31</sup> Cf. González Rolán - Saquero (1999), Jiménez San Cristóbal (2002) y Zinato (2004).

<sup>32</sup> *Etsi uerbis pugnent, re tamen et effectu proximae sunt*. Cf. Jiménez San Cristóbal (2002, p.146)

*Apparet non honorem ab honestate sed honestatem ab honore et gloria proficisci, ut illa per se nihil sit, ut certe nihil est. Eleganter igitur Epicurus id honestum putavit quod esset populari fama gloriosum. Καλόν enim grece, “pulchrum” dicitur latine, et “honestum” idem fere est quod “honoratum”. Pulchra nanque honorem quendam pre se ferunt, ut Virgilius: “Et letos oculis afflarat honores”, et alibi “Caput detectus honestum”, id est pulchrum et honoratum. “Honestum” itaque a pulchritudine et honore dictum est.*

El dominio del latín y del griego permitía a Valla tanto debatir sobre el valor de la *honestas* de los filósofos estoicos como comprender perfectamente el sentido de los versos de Virgilio. Algo muy distinto sucedía en nuestra Península. Dos o tres años antes, Enrique de Villena había realizado la primera versión castellana de la *Eneida* (1427-1428). Su dificultad a la hora de traducir el *honestum* del verso antes citado no es sino uno de los muchos casos que demuestran «que su traducción se halla plagada de errores como consecuencia de la incomprensión del traductor» (Russel 1985, p.47) y un ejemplo de la distancia que separaba a nuestros primeros humanistas de sus contemporáneos italianos. Para Villena, *honestum* era un calificativo únicamente moral referido al comportamiento humano y no podía aplicarse a una parte del cuerpo como *caput*. Así resolvió el escollo: «E aquel dardanio, de Venus justissima cura, en medio de todos mostrósse el honesto mançebo, descubierta la cabeça, así como piedra resplandesçe qu’el oro departe o es fermosura del cuello e de la cabeza»<sup>33</sup>.

La cuestión del sumo bien siguió planteándose en obras como *De humanae vitae felicitate* (1445) de Bartolomeo Facio, cuya adaptación castellana, el diálogo sobre la *Vida beata* de Juan de Lucena (1463) supuso la introducción en la literatura castellana de ese tipo de debates filosóficos. Por otro lado, el valor de la *honestas* y su relación con la gloria, así como la licitud moral de ésta, continuó siendo uno de los focos de atención fundamentales de los humanistas del siglo XVI. En el caso español dio origen a dos importantes obras: el diálogo *Gonçalus seu de appetenda gloria*, de Juan Ginés de Sepúlveda (1527) y el tratado *De honore* de Sebastián Fox Morcillo (1556) (Espigares 2001).

#### 4. MARSILIO FICINO: ΕΙ ΉΡΩΣ ΚΑΛΌΣ

Tras las anteriores traducciones de Bruni, el gran redescubrimiento de Platón llegó en la segunda mitad del siglo XV de la mano de Marsilio Ficino (1433-

<sup>33</sup> Cf. Cátedra (2000, p.352). En cambio, en la traducción de la descripción de las heridas del héroe troyano Deífobo (4.497 *auribus et truncas inhonesto uulnere naris*), sí respetó el adjetivo virgiliano: «e aun quitadas las narizes con llaga desonesta, e desollados sus carrillos» (*ibid.* 155). Unos años más tarde, Juan de Mena retomó el latinismo al describir la muerte de Lorenzo Dávalos en la estrofa 201 del *Laberinto* con las siguientes palabras:

mostrando su rostro robado donaire  
por dos desonestas feridas llagado

El Brocense, en su comentario a las obras de Mena, apreció certeramente los dos posibles valores del término: «O porque le afeavan su linda cara, o porque no fueron dadas en guerras de moros, sino en guerras civiles». Cf. Blecua (1973, p.106).

1499), a quien debemos la primera versión completa al latín de toda la obra de Platón. Entre ambos hubo un importante nexo, pues fue Gemisto Plethon, que había venido desde Bizancio en 1439 para asistir al Concilio de Florencia, quien despertó entre los humanistas italianos un renovado interés hacia la filosofía platónica. El mismo Ficino reconoce que la fundación de la Academia florentina se debió en buena medida a la impresión que causaron sus ideas en Cosme de Médicis (Kristeller 1993, pp.211ss.). Frente al aristotelismo aún dominante, Ficino buscó aunar las ideas de Platón, *Plato noster*, con el cristianismo para escribir su *Theologia platonica*<sup>34</sup>. A pesar de no haber tenido brillantes profesores de latín y de reconocer su admiración por latinistas como Bruni, su traducción de los diálogos platónicos y los comentarios que los acompañan, tarea que le llevó seis apasionantes años de su vida –desde 1463 hasta 1469– recluido en la villa florentina de Careggi, habría de tener una enorme influencia. De la primera edición de sus *Divini Platonis opera omnia*, realizada en Florencia en 1483, se imprimieron 1025 ejemplares. A ella siguieron las de Venecia (1491), París (1522), Basilea (1532, 1539 y 1546), etc. El Platón «latino» más difundido a lo largo del siglo XVI fue sin duda el de Marsilio Ficino. Si el impacto de las versiones de Aristóteles se dejó notar en terreno filosófico, este Platón de Marsilio Ficino influyó fundamentalmente en toda la literatura sobre el amor.

#### 4.1. DEL ἜΡΩΣ ΚΑΛΌΣ PLATÓNICO AL AMOR HONESTUS

En general, Ficino suele traducir el término *καλόν* por *pulchrum*<sup>35</sup>, lo que, como vimos, algunos consideran la auténtica «traducción platónica». Este Platón ‘embellecido’ lo podemos apreciar en los mismos fragmentos antes citados del *Fedón* en la traducción de Bruni<sup>36</sup>: *Rursus ipsum pulchrum ipsumque bonum aliquid esse?* (65c, p.336); *quemadmodum pulchrum turpi quodammodo contrarium est, & iustum iniusto* (70e, p.338); *de ipso pulchro, de ipso bono, de ipso iusto atque sancto* (75d, p.340); *pulchrum scilicet quiddam atque bonum, & omnis eiusmodi essenti* (76e, p.341); *scilicet pulchrum ipsum, & bonum, aliaque omnia quae tu modo dicebas* (77a, *ibid.*); *videlicet & ipsum aequale, ipsum pulchrum, ipsum unumquodque quod est ens* (78d, *ibid.*); *Atque rursus celerrimum, & tardissimum, pulcherrimum, turpissimum* (90a, p.345); *sed pulchro pulchra omnia esse pulchra [...] quaecunque pulchra sunt, ipso pulchro fieri pulchra* (100c-d, p.348); *Honestum enim periculum est* (114d, p.353).

<sup>34</sup> Aunque la bibliografía sobre el pensamiento de Marsilio Ficino es inmensa, podemos destacar alguna obra básica de dos de sus mejores conocedores: Garin (1997) y, especialmente, Kristeller (1986, 1987 y 1988).

<sup>35</sup> De la misma manera procedió en su versión al latín de las *Enéadas* de Plotino. Uno de sus fragmentos más populares, el libro VI de la primera *Enéada* titulado *Περὶ τοῦ καλοῦ*, al igual que la obra perdida del estoico Crisipo, fue traducido por Ficino en *De Pulchritudine*.

<sup>36</sup> Todas las citas que mencionamos a continuación pertenecen a la edición de Lyon de 1557 *Diivni Platonis opera omnia Marsilio Ficino interprete*.

Este último fragmento nos demuestra que, en algunas ocasiones, Ficino, al igual que Bruni, prefiere *honestum* a *pulchrum*. Hankins menciona algunos ejemplos de la traducción del *Lysis* y del *Charmides* en los que Ficino emplea *honestum* para referirse al atractivo de un joven y los interpreta como claros ejemplos de censura moral, «pious misreadings» o «bowdlerization» en sus propias palabras<sup>37</sup>. Sin negarle la razón en los dos textos citados, el estudio de la traducción del término *καλόν* por Ficino en otros casos nos puede llevar a conclusiones diferentes.

Así sucede con la que habría de ser su obra más influyente, la traducción del *Symposion* y su *Comentario*, más conocido popularmente con el título de su versión italiana *De amore*. La elección entre *honestum* y *pulchrum* para describir todas las cualidades y manifestaciones del sentimiento amoroso, el ἔρως platónico, supuso una gran novedad que tendría gran repercusión en la literatura posterior. Veamos algunos ejemplos del empleo de ambos términos en la traducción. El amor es el mejor estímulo para las cosas ‘honestas’ (τοῖς καλοῖς): *In rebus turpibus verecundia, honestis gloriae laudisque studium* (178c, p.285).

Ninguna acción es ‘honesta’ (καλή) por sí misma, sino por el modo de realizarse. Así, sólo es ‘honesto’ el amor que se realiza ‘honestamente’ (καλῶς): *Actionis cuiuslibet haec est conditio, ut suapte natura, neque honesta sit, neque turpis [...]* *Nullum ex his seipso turpe vel honestum [...]* *Eadem ratione non quilibet amor et quiuis amandi modus, honestus est et laudandus. Imo ille solus, qui honeste amare nos hortatur* (181a, p.286).

El verdadero amor supone la generación en la ‘belleza’ (ἐν τῷ καλῷ) y es un acto divino, consustancial a lo ‘bello’ (τὸ καλόν): *Est, inquam, hoc partus in pulchro, tam secundum animam, quam secundum corpus [...]* *Dissonum autem est quod turpe, ab omni quod est diuinum; pulchrum diuino consonum* (206c-d, p.294).

El amor es la vía que nos conduce desde las realidades concretas ‘bellas’ a la contemplación de la ‘Belleza’ en sí misma (τὸ καλόν): *Quicumque hucusque per amatoria gradatim deducitur, recto ordine pulchra intuitur, ad finem iam amatorij affectus perveniens, subito quandam natura mirabilem inspiciet pulchritudinem* (210e, p.295).

Lo mismo ocurre en el *Comentario*. En el primer discurso, al explicar las palabras antes citadas de Platón y describir los efectos del amor, Ficino lo define como el deseo de ‘belleza’ que provoca en los hombres la búsqueda de lo ‘honesto’. Por eso el amor es ‘honesto’ y ‘bello’: *Nam a turpibus pudor absterret, ad honesta excellendi studium prouocat [...]* *Cum amorem dicimus, pulchritudinis desiderio intelligite [...]* *Hinc efficitur, vt omnis amor honestus sit, et omnis amator iustus. Pulcher enim est omnis atque decorus, et decorum proprie diligit* (I,4, *ibid.*258-259). Ese mismo

<sup>37</sup> *Op.cit.*, p.313. El mismo tipo de censura lo observa también en la traducción del *Lysis* realizada por Decembrio en 1456: «The Madrid manuscript seems to represent a more pious redaction, as the Greek *kaloí*, “pretty”, used to describe Socrates’ young friends, is altered from *pulchri* to *docti* in that witness». (*ibid.*419). Como hemos visto, el propio Bruni evitó el término en algunos pasajes del *Fedro*. Este deliberado intento de los traductores por evitar el empleo de un calificativo estético para describir a los jóvenes amigos de Sócrates nos recuerda los muchos casos en los que Boscán, al llevar al castellano el *Cortésano* de Castiglione, evitó sistemáticamente el italiano «bello» en ese mismo contexto, lo que Margherita Morreale (1959, vol.I, p.240) calificó de «repugnancia como de pudor varonil o de un sano antihermafroditismo».

ἔρωσ es calificado de ‘honesto’ en otros lugares. Por ejemplo, en el famoso pasaje que describe los dos tipos de amor derivados de las dos manifestaciones de Venus, la Celeste y la Vulgar, tomado del discurso de Pausanias: *Vtrobique igitur amor est. Ibi contemplandae hic generandae pulchritudinis desiderium. Amor vterque honestus atque probandus* (2.7, p.261). Junto al adjetivo ‘honesto’ Ficino describe repetidamente al amor como un deseo ‘ardiente’ de llegar a través de las realidades ‘bellas’ u ‘honestas’ a la Luz de la Belleza perfecta, identificada con Dios: *Radii illius fulgore ille suus appetitus accenditur. Accensus appetitus deo totus inhaeret* (1.3 p.258). La belleza es una cualidad del espíritu que apreciamos a través de la mente, la vista o el oído y nos arrebatamos con un amor ‘ardiente’ por alcanzarla: *concludamus pulchritudinem esse gratiam quandam uiuacem et spiritalem [...] quae per rationem, uisum, auditum animos nostros movet atque delectat, delectando rapit, rapiendo ardenti inflammat amore* (5.6 p.268).

En resumen, el ἔρωσ καλός platónico que anhela alcanzar a partir de la realidad concreta el ideal de la perfección (τὸ καλόν) ética y estética, el Bien y la Belleza, tiene en la versión latina de Ficino unas marcas muy características: es un *amor honestus* que ansía ardientemente alcanzar la Belleza (*Pulchritudo*) inmortal a través de la luz que nos proporciona la belleza de las realidades terrenales.

#### 4.2. ἜΡΩΣ ΚΑΛΌΣ Y AMOR HEREOS

Como ya dijimos, a diferencia de las traducciones de Aristóteles, cuya repercusión se limitó al campo de las disputas filosóficas académicas entre eruditos, la obra de Ficino, muy especialmente su traducción y comentario del *Symposion*, tuvo una enorme influencia no sólo en el terreno literario y artístico, sino también en el comportamiento social. Para comprender el impacto de la tarea de Ficino debemos recordar las palabras de Petrarca citadas en la primera parte del trabajo en las que lamentaba que las obras de Platón sobre el amor hubiesen pervivido: *quod nollem, scripta extant* (Espigares 2008, p.80). Muchas de las ideas de Ficino en torno al ἔρωσ no son originales. Su deuda con la tradición neoplatónica es grande, especialmente con la *Teología platónica* de Proclo y con Plotino. Incluso autores cristianos próximos al platonismo como Dionisio Areopagita en *De diuinis nominibus* o Gregorio de Nisa en sus *Homilias sobre el Cantar de los Cantares* escribieron sobre el Amor, ἔρωσ, y sobre la Belleza de Dios en términos muy semejantes (Andía 2000, pp.379-391). Pero Ficino popularizó o, si se prefiere, vulgarizó esas ideas al mismo tiempo que reivindicó a Platón, su fuente primaria. Ahí reside el valor fundamental de su ‘amor honesto’.

Para calibrar el impacto de esta nueva concepción del amor convendría recordar que en aquella época la ‘honestidad’ en el terreno amoroso equivalía pura y simplemente a castidad, en la línea marcada por Santo Tomás, y constituía la virtud fundamental de la mujer. Entre los muchos ejemplos que se podrían aportar están la obra de Andrés Capellanus *De arte honeste amandi*; Boccaccio, que continuamente ensalza dicha virtud en su influyente *De claris mulieribus* y la define en la dedicatoria como *summum matronarum decus*; o bien Petrarca, que muestra a *Onestate e Ver-*

*gogna* como virtudes capitales del *Triunfo de la Castidad*. En la literatura castellana sucede lo mismo: Pedro Díaz de Toledo aconseja en una de las glosas a los *Proverbios* del marqués de Santillana que «sobre todo se debe procurar que la mujer sea honesta y vergonzosa»<sup>38</sup>. Alfonso Martínez de Toledo alerta en su *Corbacho* de que el «inhonesto amar de las mujeres», «bestialidad más propiamente dicha que amor», está llevando a la degradación de la sociedad y reclama «honestidad e continencia» (Gerli 1992, p.64). La preocupación debía de ser grande si observamos la cantidad de tratados que se escriben para defender la tradicional honestidad de la mujer, presuntamente en peligro ante las nuevas ideas sobre el amor<sup>39</sup>.

A todo ello debemos añadir la larga tradición de desprestigio y censura que arrastraba la pasión amorosa, identificada con ἔρως o con su versión latina *cupido - cupiditas*. San Agustín la había calificado como *turpis amor: Quare si amandus est amor, non utique omnis amandus est. Est enim et turpis amor, quo animus se ipso inferiora sectatur, quae magis proprie cupiditas dicitur, omnium scilicet malorum radix*<sup>40</sup>. Santo Tomás en la *quaestio* 23 de la *Summa Theologiae*, partiendo de la definición aristotélica de φιλία, distinguió tres tipos de *amicitia: amicitiae tres sunt species, secundum philosophum in VIII Ethic. Scilicet amicitia delectabilis, utilis et honesti*<sup>41</sup>, elevó la *caritas* al grado supremo de amor: *Sed caritas non est amicitia utilis aut delectabilis [...] caritas, quae maxime est amicitia honesti* y estableció una importante diferencia que recogerían muchos autores posteriores entre *amor amicitiae*, el verdadero amor, y *amor concupiscentiae*, el falso amor egoísta e interesado. Ya un siglo antes que Santo Tomás, Pedro Abelardo había identificado *caritas* con el verdadero *amor honestus*, opuesto a *cupiditas*, el *amor inhonestus ac turpis: caritas uero est amor honestus, qui ad eum uidelicet finem dirigitur, ad quem oportet, sicut e contrario cupiditas amor inhonestus ac turpis appellatur*<sup>42</sup>.

Pero la censura no provenía sólo del terreno religioso y moral, sino también de lo que podríamos denominar la incipiente psiquiatría. El sentimiento amoroso, ἔρως, se había ido transformando al final de la Edad Media en una especie de enfermedad mental, el *amor hereos*<sup>43</sup>, descrita en tratados de medicina como el de Arnaldo de Vilanova en términos platónicos muy semejantes a los que emplearía Ficino en el *Comentario*<sup>44</sup>: *amor talis (videlicet qui dicitur hereos) est vehemens et assidua cogita-*

<sup>38</sup> Santillana (1944, p.142). Otros ejemplos tanto en Santillana como en Mena y Juan del Encina pueden consultarse en Vilanova (1992, 835). Una panorámica general de la cuestión la constituye el capítulo “La mujer en el Renacimiento” en Garin *et alii* (1993, pp.259-307).

<sup>39</sup> Una buena muestra de ellos está reunida en Cátedra *et alii* (2001).

<sup>40</sup> Cf. *divers. quaest.* 35.1. Recordemos que el *turpis amor* ya había sido criticado anteriormente, aunque bajo una perspectiva moral muy diferente, por Ovidio (*Am.* 1.9.4: *turpe senex miles, turpe senilis amor; Am.* 3.11.2: *cede fatigato pectore, turpis amor!*) y por Propercio: *turpis amor surdis auribus esse solet* (2.16.36).

<sup>41</sup> Aristóteles escribió: τὸ φιλητόν τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον (1155b). Santo Tomás tradujo ἀγαθὸν por *honesti* y de ahí provendrán todas las posteriores clasificaciones del amor en ‘delectable, útil y honesto’ como veremos, por ejemplo, en León Hebreo.

<sup>42</sup> *Introductio ad theologiam* 1.1. Cf. PL 178.982.

<sup>43</sup> Un breve pero interesante resumen en torno al curioso origen del término, mezcla del ἔρως griego y del latino *herus*, puede consultarse en Boase (1977, pp.132-133).

<sup>44</sup> *In amati imaginem phantasia infixam ipsumque amatum amantis animus rapitur* (6.9).

*tio supra rem desideratam cum confidentia obtinendi delectabile apprehensum ex ea [...] Et ex hoc ulterius necessario sequitur quod propter hoc rei desiderium vehemens eius formam impressam fantastice fortiter retinet et memoriam faciendo de re continue recordatur*<sup>45</sup>. Años más tarde Boccaccio explicó de forma casi idéntica el significado del dios Cupido en la *Genealogia deorum gentilium* (9.4): *Est igitur hic, quem Cupidinem dicimus, mentis quedam passio ab exterioribus illata [...] quam cito talis uidet mulierem aliquam, que a sensibus exterioribus commendatur; confestim ad uirtutes sensitivas interiores defertur, quod placuit; et id primo deuenit ad fantasiam [...] tunc firmata in memoria hec rei approbate passio, que iam amor seu cupido dicitur*. Claras alusiones a este denostado *amor hereos* aparecen también en la literatura castellana del siglo XV, especialmente en diversos tratados sobre el amor como el *Breviloquio de amor e amiçia* de Alfonso de Madrigal y llegan hasta *La Celestina*<sup>46</sup>. El ‘amor honesto’ de Ficino, al tener su raíz precisamente en el εἶρος de Platón, supuso un cambio sustancial en la concepción medieval del amor.

#### 4.3. INFLUENCIA DEL *AMOR HONESTUS* DE MARSILIO FICINO

El impacto de las ideas de Ficino, como hemos apuntado, fue muy grande y no sólo a nivel literario. También influyeron poderosamente en algunos de los grandes artistas italianos contemporáneos, como han puesto de relieve destacados estudiosos de este campo: Gombrich (1983, pp.63-127) ha defendido que en *La Primavera* y en *El nacimiento de Venus* Botticelli trató de plasmar físicamente el concepto de la Belleza definido por Ficino, idea que con algunas reservas también sostiene Wind (1998, pp.115-127, en especial n.6). Panofsky (1981, pp.103-108 y 1994, pp.239-319) ha estudiado su gran influjo en la obra de Miguel Ángel y Chastel, el mayor conocedor de las repercusiones del pensamiento de Ficino en el terreno del arte<sup>47</sup>, ha buscado sus huellas en los grandes artistas italianos relacionados con la Florencia de Lorenzo el Magnífico como Miguel Ángel o Rafael, al que dedica un capítulo cuyo título lo dice todo: *La gloria de Rafael: el triunfo de Eros* (1991, p.281 ss. y pp.477-486). Así pues, el ‘amor honesto’ de Ficino, que se realiza a través de la Belleza y busca la Belleza, se convierte mediante las manos de esos geniales artistas también en una experiencia estética. Y cuando, como en el caso de Miguel Ángel, además tratan de expresar con palabras las ideas y los sentimientos plasmados en sus obras, el término ‘honesto’, unido a lo ‘bello’, adquiere claras connotaciones estéticas<sup>48</sup>. Así, en el poema 42,

<sup>45</sup> Cf. McVaugh (1985, pp.46-47). El *Lilium medicinae* de Bernardo de Gordonio (Montpellier 1305) describe también los síntomas de esa “enfermedad” en términos muy semejantes. Cf. Cátedra (1989, pp.213-216). Recordemos que el *Canticum alphabeticum de mala muliere*, uno de tantos poemas misóginos medievales compuesto en el siglo XIII y, por lo tanto, muy próximo en el tiempo a la obra de Vilanova, condenaba tal amor entre otros muchos motivos porque *Altum scolasticum / sepe facit fantasticum*. Cf. Puig (1995, p.40).

<sup>46</sup> Cf. Cátedra (1989, pp.55-57 y 68-69, 2001, pp.18-19).

<sup>47</sup> Cf. entre otras obras especialmente *Marsile Ficin et l'art* (1975).

<sup>48</sup> Para un humanista y artista de la talla de León B. Alberti la ‘honestidad’ también constituía una cualidad de la figura humana: «l'uomo irato non ha libertà di sè medesimo; nè ha parte alcuna de' suoi gesti conforme all'onestà e al decoro che la natura ha dato alla composizione della forma umana». Cf. Michel (1971, p.343).

plenamente platónico, el poeta se dirige al Amor y le pregunta dónde reside la Belleza, si en el mismo objeto admirado o, por el contrario, en la mente del artista como idea creadora. El Amor le responde que la Belleza penetra en el alma a través de la vista y «quivi si fa divina, onestà e bella» (Villena 1986, p.52). En el 41 describe la belleza del ser amado, «belle membra oneste e care», como un reflejo de la bondad divina y se confiesa esclavo de ambos, amor y belleza: «l'amor mi prende e la beltà mi lega» (*ibid.*50). En otros poemas el 'amor honesto' por la belleza aparece descrito con el símil del fuego ardiente, tan usado también por Ficino: «il foco onesto che m'arde» (72), «l'onesto desio» (83), «d'una inmensa bellezza un fero ardore» (260), etc.<sup>49</sup>

Pero las ideas de Ficino sobre el amor influyeron especialmente en el ámbito literario, empezando por la poesía lírica italiana (Tonelli 1933, pp.29-107). Tras un primer círculo de poetas del propio entorno florentino (Lorenzo el Magnífico, Poliziano, Boiardo, etc.), Bembo y sus seguidores propagaron en sus poemas los mismos conceptos y términos empleados por Ficino para describir el sentimiento amoroso, mezclados frecuentemente con tópicos de la tradición petrarquesca. La definición del amor como deseo de belleza<sup>50</sup>, las numerosas menciones a «l'onestà» («somma onestade», «amico d'onestade», «vera onestà»...) y al «ardore» del amante se mezclan, no obstante, con valoraciones de la honestidad en la línea más tradicional, identificada con la castidad femenina, como cuando aconseja a Perotino: «E in fine ama di lei quello che oggi poco s'ama nel mondo, mercé del vizio che ogni buon costume ha discacciato, l'onestà dico, sommo e spezialissimo tesoro di ciascuna savi» (*ibid.*262). El influjo de Ficino traspasó pronto las fronteras italianas. Festugière estudió las numerosas huellas que dejó su pensamiento en los poetas franceses del siglo XVI, en cuya obra se repiten los mismos lugares comunes con los mismos términos antes mencionados: Maurice Scève<sup>51</sup>, Charles de Sainte-Marthe, Antoine Héroët, etc. Algunos incluso sabían griego y pudieron conocer a Platón no sólo por la traducción latina de Ficino, sino también directamente por la edición de Aldo Manucio de 1513. Es el caso de Joachim du Bellay, autor de los *Sonnetz de l'honneste amour*. La filosofía de Platón había pasado al terreno de la lírica merced en gran medida al impacto de la obra de Ficino. Gracias a él el lenguaje poético del amor adquirió un nuevo y profundo significado. Festugière (*ibid.*3) describió perfectamente este sutil pero importantísimo cambio:

Tout n'est donc pas absolument original dans cette conception de l'amour propre aux poètes de la Renaissance. Mais ce qui les distingue de leurs prédécesseurs, c'est qu'à ce langage amoureux dérivé des chansons courtoises correspond maintenant une philosophie. Derrière ces mots qui ne sont point neufs, il y a un flux d'idées, vieilles aussi, beaucoup plus vieilles même que la poésie des troubadeurs, et qui remontent jusqu'aux philosophes d'Alexandrie, plus loin encore, jusqu'à leur maître, le divin Platon.

<sup>49</sup> *Ibid.* p.78, 92 y 160.

<sup>50</sup> «Perciò che è verissima openione, a noi dalle più approvate scuole degli antichi diffinitori lasciata, nulla altro essere il buono amore che di bellezza desio». Cf. Reyes Cano (1990, p.382).

<sup>51</sup> «Honneste ardeur en un tres saint desir / Desir honneste en un sainte ardeur». Así describe el poeta la felicidad del amante al contemplar la Belleza. Cf. Festugière (1941, pp.99-100).

[...] Les poètes de la Renaissance gardent cet idéal et ces habitudes, mais ils en connaissent l'origine, la raison profonde. Et s'ils respectent leurs Dames, ce n'est point seulement pour obéir à la coutume qu'elles ont instituée, mais parce qu'ils savent que leur beauté éphémère n'est que le reflet de la Beauté éternelle.

El ἔρως καλός platónico a través de Ficino se había transformado en 'amor honesto' y, con el tiempo, fue identificado con el tan famoso y muchas veces mal entendido 'amor platónico'. Así lo entendió perfectamente Guy Le Fèvre de la Boderie, autor de la segunda traducción al francés del *Comentario*, a cuya obra puso el título de *Discours de l'honneste amour sur le Banquet de Platon* (1578). La huella de Ficino se extendió además a través de los numerosos tratados sobre el amor compuestos a lo largo del siglo XVI y en algunas sus ideas fueron matizadas y discutidas.

Una obra tan popular como *El cortesano* de Baltasar de Castiglione (1528, aunque difundida en forma manuscrita desde al menos diez años antes) contiene una extensa exposición sobre el amor en términos platónicos y en forma de largo discurso puesto en boca precisamente de Pietro Bembo. El lugar que ocupa, justo al final y a modo de conclusión, da idea de la importancia que quiso darle el autor. No obstante, al examinarlo atentamente, apreciamos que el platonismo de Castiglione está más en la superficie que en el auténtico fondo del discurso. Junto a la definición del amor como deseo de belleza<sup>52</sup> y de continuas afirmaciones de que el bien y la belleza van siempre unidos, idea que claramente nos remite al concepto griego καλόν<sup>53</sup>, Castiglione presenta al amor fundamentalmente como un peligro para el alma en términos muy semejantes a los empleados por los censores del *amor hereos*: cuando el cortesano sienta los primeros síntomas de ese 'fuego' ha de poner inmediato remedio: «Però quando qualche grazioso aspetto di bella donna lor s'appresenta [...] subito che s'accorge che gli occhi suoi rapiscano quella imagine e la portano al core, e che l'anima comincia con piacer a contemplarla [...] e che quei vivi spiriti che scintillan for per gli occhi tuttavia aggiungon nova esca al foco, deve in questo principio provvedere di presto rimedio» (*ibid.*439-440). La fuente del peligro está en la mujer. El cortesano ha de ser como el consejero espiritual de la dama, que extinga su fuego y la conduzca a la «vera onestà»: «però tenga cura di non lassarla incorrere in error alcuno, ma con le ammonizioni e boni ricordi cerchi sempre d'indurla alla modestia, alla temperanzia, alla vera onestà» (*ibid.*441). La honestidad, a partir de la concepción del amor honesto de Ficino, seguramente había adquirido unas nuevas y peligrosas connotaciones a las que Bembo, personaje del diálogo de Castiglione, se enfrenta reivindicando la honestidad tradicional, es decir, la castidad, tal como vimos que había hecho también el Bembo real.

<sup>52</sup> «Dico adunque che, secondo che dagli antichi savi è diffinito, amor non è altro che un certo desiderio di fruir la bellezza» (Castiglione 1981, p.427).

<sup>53</sup> «Essendo adunque l'anima presa dal desiderio di fruir questa bellezza come cosa bona»; «perché la bellezza è bona e, consequentemente, il vero amor di quella bonissimo»; «è però come non po essere circolo senza centro, non po esser bellezza senza bontà»; «I bruti adunque per lo più sono ancor mali e li belli boni»; «e dir si po che'l bono e'l bello a qualche modo siano una medesima cosa». (*Ibid.*428, 431, 434, 435 y 437).

El ‘amor honesto’ de Ficino fue también una referencia fundamental para León Hebreo y sus extensos *Dialoghi d’amore*, publicados por primera vez en italiano en 1535 y traducidos al latín en 1564 y varias veces al castellano. En la compleja y variopinta obra se mezclan las ideas de Platón, Aristóteles y Maimónides con abundantes alusiones a la astrología y a la mitología. Su influencia en la literatura castellana fue grande, como nos indican las palabras de Cervantes en el prólogo del *Quijote* y, si le hacemos caso, especialmente a partir de la versión italiana: «Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de lengua toscana toparéis con León Hebreo, que os hincha las medidas». Para definir el amor honesto, Hebreo sigue a Santo Tomás que, como vimos, repetía la clasificación aristotélica de las tres tendencias humanas<sup>54</sup>. En un momento del tercer diálogo pregunta Sofía: «De le tre spezie d’amore, delectabile utile e onesto, li poeti ne hanno finto due cupidini per dèi, l’uno per il delectabile l’altro per l’utile: ne hanno forse finto alcuno altro per dio de l’onesto?» Y Filón le responde negativamente, pues Cupido se asocia al amor útil y deleitable, «ma non ne l’onesto, ché l’onesto dice moderazione e temperato ordine, perché l’onestà, sia quanto si voglia, non può essere stemperata né eccessiva» (Caramella 1929, p.287). La discrepancia con Ficino es clara cuando afirma que, frente a quienes opinan que el amor de ambas Venus, la celeste o magna y la vulgar, es honesto, «noi seguitiamo coloro che pongono l’amore gemino altro che Cupidine, cioè quello figlio di Giove e de la magna Venere: e questo è l’onesto» (*ibid.*289).

El impacto de las ideas de Ficino fue más allá del puro terreno literario y artístico hasta llegar a convertirse en un auténtico fenómeno social. Panofsky afirma que «el evangelio florentino se difundió en una forma a veces atractiva, pero siempre ligera y sobre todo ‘socializada’ y afeminada» (1994, 205). Para Kristeller «no cabe duda de que el factor ‘moda’ desempeñó una función importante en ello» (1986, 106). Este mismo poderoso factor de la moda, a juicio de Chastel (1991, pp.290-299), pudo estar detrás del auge del *eros socraticus*, considerado por Savonarola el causante de la proliferación de la homosexualidad en Florencia y, por supuesto, explica la extraordinaria difusión de la terminología ficiniana sobre el amor, no sólo en obras y autores probablemente desconocedores de su verdadera fuente y su auténtico significado, sino incluso en contextos absolutamente desconcertantes<sup>55</sup>.

¿Podemos rastrear en nuestra literatura la huella del ἔρως καλός platónico, transformado por Ficino en amor ‘honesto’ y ‘ardiente’? Es conocida la gran influencia ejercida por la literatura italiana en nuestros autores del siglo XVI. El contacto con la cultura italiana determinó en muchos de ellos, caso de Garcilaso, su devenir literario. Una muestra evidente de este influjo la constituyen los numerosos cultismos de todo tipo con los que nuestra lengua literaria se enriqueció. Pero en algunos casos, especialmente en los cultismos semánticos, algunos investigadores han señalado la difi-

<sup>54</sup> *amicitiae tres sunt species, secundum philosophum in VIII Ethic. Scilicet amicitia delectabilis, utilis et honesti. Cf. nota 41.*

<sup>55</sup> Me refiero a las «cortesanas honestas» mencionadas por Pedro Aretino que, al parecer, abundaban en Venecia y Roma y con las que también se relacionó Diego Hurtado de Mendoza (*cf.* Prieto 1984, p.99). En el Mamotreto XLVIII de *La lozana andaluza* Lozana, aludiendo a ellas, afirma: «Las romanas tienen razón, que no hay en el mundo mujeres tan castas ni tan honestas».

cultad de reconocer con seguridad tanto su origen –italiano o latín– como su auténtico significado. Herrero, autor de un amplio estudio sobre el tema, afirma que «a veces sospechamos que el significado normal de determinada palabra no casa bien con el contexto en el que aparece» (1994, p.37) y Bustos (1986, p.136) reconoce que en la lengua poética de Garcilaso «quedan no pocos casos por señalar» y que «la tarea pendiente en el estudio de la historia particular y relativa de las diversas acepciones de las voces es realmente inmensa, apenas está iniciada» (*ibid.*137)<sup>56</sup>. Dentro de ese gran influjo de la literatura italiana, las ideas neoplatónicas de Ficino conforman un elemento fundamental. Parker (1986, pp.61ss.) ha estudiado su presencia en diversos poetas de los siglos XVI y XVII (Herrera, Aldana, San Juan de la Cruz, etc). Lázaro Carreter (1986) y Prieto (2002, pp.80-81 y pp.87-90) han señalado su huella en algunos poemas de Garcilaso. ‘Honesto’ y ‘honestidad’ son dos de los términos más repetidos en la literatura amorosa de dicho periodo y en algunos casos su interpretación más sencilla como sinónimos de ‘casto’ y ‘castidad’ no resulta plenamente satisfactoria. Ahondar en su verdadero significado es una tarea más compleja y difícil, pues «la sencillez o la dificultad está en íntima relación con el nivel de exigencia desde el que nos situamos frente al texto» (Bustos 1986, p.159) y no depende exclusivamente de saber si su origen es italiano o latino. Nuestro trabajo abre nuevas claves para su estudio y pone de relieve que en ocasiones no basta con acudir a los clásicos latinos o a los autores italianos, sino que es necesario ir más allá y tener muy en cuenta las traducciones del griego. Estudiándolas podemos comprobar que el mismo significante ‘honesto’ puede esconder conceptos o manifestaciones del amor muy diferentes.

## 5. CONCLUSIONES

De forma muy sintética y general, a partir de los datos aportados en las dos partes del trabajo, podemos apuntar las siguientes conclusiones.

Los términos *honestum* y *honestas*, empleados por Cicerón para traducir al latín el griego *καλόν*, fueron utilizados con el mismo fin por diferentes autores y en diversas épocas. A raíz de las versiones medievales y, sobre todo, renacentistas de Aristóteles y de Platón, ambos términos adquirieron nuevos valores y fueron fuente de polémica filológica y filosófica.

Por otro lado, el término *καλόν*, que combinaba un doble valor estético y moral, en dichas versiones se simplifica y adquiere significados diferentes: *honestum*, *bonum*, *pulchrum*. En general, salvo casos muy señalados, como la versión de la *Ética* de Aristóteles por Leonardo Bruni, los traductores suelen emplear más de un término para traducir *καλόν* al latín, lo que denota la dificultad de la tarea. En consecuencia, un concepto fundamental en la lengua filosófica de Aristóteles, Platón, los estoicos o los epicúreos, ha sido comprendido de maneras diferentes dependiendo tanto del traductor como del autor y de la obra traducida.

---

<sup>56</sup> La misma intuición debió tener Lapesa (1977, pp.92-109) cuando publicó su lista provisional de cultismos semánticos seguros, dejando de lado otros dudosos.

El estudio de las traducciones está íntimamente ligado a la historia de las ideas y, aunque habitualmente se realiza abordando diversos aspectos de una misma obra, también puede emprenderse desde un punto de vista diacrónico, observando las diferentes versiones un mismo término en diversos autores y épocas. «Honesto», ligado desde su origen al griego *καλόν*, representa por sí solo un breve pero interesante capítulo de dicha historia que, empleando las mismas palabras de Kristeller con las que iniciábamos la primera parte de nuestro trabajo (Espigares 2008, p.66) «ilustra perfectamente el nexo que existe entre la lingüística y la historia intelectual», entre filología y filosofía.

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, M. (ed.) (1943), *Alonso de Cartagena. Defensorium unitatis chistianae (Tratado a favor de los judíos conversos)*, Madrid, C.S.I.C.
- ANDÍA, Y. DE (2000), «Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita», *Anuario Filosófico* 33, 363-394.
- ARISTÓTELES (1429), *Ética*, traducción de Leonardo Aretino, B.N.Madrid, Ms. 10104.
- ARISTÓTELES (s. XV), *Ética de Aristóteles*, traducción de Carlos, Príncipe de Viana, Real Biblioteca de Madrid, Ms. II/2990.
- BARON, H. (1993), *En busca del humanismo cívico florentino: ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, México, F.C.E.
- BLECUA, J.M. (ed.) (1973), *Juan de Mena. El laberinto de Fortuna o Las Trescientas*, Madrid, Espasa-Calpe.
- BOASE, R. (1977), *The origin and meaning of courtly love (A critical study of European Scholarship)*, Manchester, University Press.
- BOTLEY, P. (2004), *Latin translation in the Renaissance: the theory and practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Desiderius Erasmus*, Cambridge, University Press.
- BUSTOS, E. DE (1986), «Cultismos en el léxico de Garcilaso de la Vega», en *Garcilaso. Actas de la IV Academia Literaria Renacentista*, Universidad de Salamanca, pp.127-163.
- CARAMELLA, S. (ed.) (1929), *Leone Ebreo. Dialoghi d'amore*, Bari, Laterza.
- CASTIGLIONE, B. (1981), *Il libro del Cortegiano*, introducción de A. Quondam, Milano, Garzanti.
- CÁTEDRA, P.M. (1989), *Amor y pedagogía en la Edad Media (Estudios de doctrina amorosa y práctica literaria)*, Universidad de Salamanca.
- CÁTEDRA, P.M. (ed.) (2000), *Enrique de Villena. Obras completas. III (Traducción y glosas de la Eneida, libros IV-XII)*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro.
- CÁTEDRA, P.M. et alii (2001), *Tratados de amor en el entorno de Celestina (siglos XV-XVI)*, Madrid, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio.
- CHASTEL, A. (1975), *Marsile Ficini et l'art*, Genève, Droz.
- CHASTEL, A. (1991), *Arte y humanismo en Florencia en la época de Lorenzo el Magnífico*, Madrid, Cátedra.
- DI CAMILLO, O. (1976), *El Humanismo Castellano del Siglo XV*, Valencia, Fernando Torres Editor.
- DÍAZ DE TOLEDO, P. (1993), *Libro llamado Fedrón. Plato's Phaedo translated by Pero Díaz de Toledo*, edición y traducción de Nicholas G. Round, London - Madrid, Támesis.

- EHEVARRÍA, M. (1993), «La traducción latina de Iliada IX, 222-605 de Bruni y su versión al castellano. Edición crítica», *CFC (Lat)* 4, 127-167.
- ESPIGARES PINILLA, A. (2001), *La cuestión del honor y la gloria en el humanismo del siglo XVI a través del estudio del Gonçalus de Ginés de Sepúlveda y del De honore de Fox Morcillo*, tesis doctoral en edición electrónica, Madrid, Universidad Complutense.
- ESPIGARES PINILLA, A. (2008), «Claves para la historia de un cultismo: 'honesto' I. Antigüedad y Edad Media», *CFC (Lat)* 28.2, 65-81.
- FESTUGIÈRE, J. (1941), *La philosophie de l'amour de Marsile Ficino et son influence sur la littérature française au XVI siècle*, Paris, Lib. Philosophique J. Vrin.
- FICINO, M. (1557), *Divini Platonis opera omnia Marsilio Ficino interprete*, Lugduni.
- FOULCHÉ-DELBOSC (1904), "Floresta de philosophos" *Revue Hispanique* 11, 5-154.
- GARIN, E. (1997), *Marsilio Ficino y el platonismo*, Córdoba (Argentina), Alción.
- GARIN, E. et alii (1993), *El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial.
- GERLI, M. (ed.) (1992), *Alfonso Martínez de Toledo. Arcipreste de Talavera o Corbacho*, Madrid, Cátedra.
- GIL FERNÁNDEZ, L. (1981), *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, Alhambra.
- GÓMEZ MORENO, Á. (1994), *España y la Italia de los humanista: primeros ecos*, Madrid, Gredos.
- GOMBRICH, E.H. (1983), *Imágenes simbólicas: estudios sobre el arte del Renacimiento*, Madrid, Alianza.
- GONZÁLEZ ROLÁN - T., BARRIO VEGA, M<sup>ª</sup>F. DEL - LÓPEZ FONSECA, A. (1996), *Juan de Mena, La Iliada de Homero (Edición crítica de las Sumas de la Yliada de Omero y del original latino reconstruido, acompañada de un glosario latino-romance)*, Madrid, Ediciones Clásicas.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T. - SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. (1999), «Apuntes sobre dos versiones castellanas cuatrocentistas (manuscrita e impresa) del *Isagogicon moralis disciplinae* del humanista italiano Leonardo Bruni», en *Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid, C.S.I.C., 483-494.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T. - SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. (2000a), «El *Axioco* pseudo-platónico traducido e imitado en la Castilla de mediados del s. XV. Edición de la versión romance de Pedro Díaz de Toledo y de su modelo latino», *CFC (Lat)* 19, 157-197.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T. - MORENO HERNÁNDEZ, A. - SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. (2000b), *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV. Edición y estudio de la «Controversia Alphonsiana» (Alfonso de Cartagena vs. Leonardo Bruni y Pier Candido Decembrio)*, Madrid, Ediciones Clásicas.
- HANKINS, J. (1990), *Plato in the Italian Renaissance I-II*, Leiden, Brill.
- HERRERO INGELMO, J.L. (1994), «Cultismos renacentistas (cultismos léxicos y semánticos en la poesía del siglo XVI)», *BRAE* 74.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, M. (2002), «La versión castellana del *Isagogicon moralis disciplinae* de Leonardo Bruni conservada en el incunable 1.704 de la Biblioteca Nacional de Madrid», *CFC (Lat)* 22. 1, 87-175.
- KRAYE, J. (ed.) (1998), *Introducción al humanismo renacentista*, Cambridge, University Press.
- KRISTELLER, P.O. (1970), *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, F. C. E.
- KRISTELLER, P.O. (1986), *El pensamiento renacentista y las artes*, Madrid, Taurus.

- KRISTELLER, P.O. (1987), *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Firenze, Olschki.
- KRISTELLER, P.O. (1988), *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Le Lettere.
- KRISTELLER, P.O. (1993), *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid, F.C.E.
- LAPESA, R. (1977), «El cultismo semántico en la poesía de Garcilaso», en *Poetas y prosistas de ayer y de hoy*, Madrid, Gredos, pp.92-109.
- LÁZARO CARRETER, F. (1986), «La *Ode ad florem Gnidi* de Garcilaso de la Vega», en *Garcilaso. Actas de la IV Academia Literaria Renacentista*, Universidad de Salamanca, pp.109-126.
- MCVAUGH, M.R. (ed.) (1985), Tractatus de amore heroico. En *Arnaldi de Villanova opera medica omnia III*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- MEHUS, L. (1741), *Leonardi Bruni Arretini Epistolarum libri VIII*, Florentiae, Bernardi Pape-  
rinii.
- MICHEL, P.H. (1971), *La pensée de Leon Battista Alberti: un idéal humain au XV<sup>ème</sup> siècle (1404-1472)*, Genève, Slatkine.
- MORRÁS, M. (1996), *Alonso de Cartagena. Libros de Tulio: De Senetute. De los ofiçios*, Uni-  
versidad de Alcalá de Henares.
- MORREALE, M. (1959), *Castiglione y Boscán: el ideal cortesano en el Renacimiento español*. I,II, Madrid.
- PANIZZA LORCH, M. DE (ed.) (1970), *Lorenzo Valla. De vero falsoque bono*, Bari, Adriatica.
- PANOFKY, E. (1981), *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*, Madrid, Cátedra.
- PANOFKY, E. (1994), *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alianza.
- PARKER, A. (1986), *La filosofía del amor en la literatura española, 1480-1680*, Madrid, Cáte-  
dra.
- PÉREZ GONZÁLEZ, M. (1995), «Leonardo Bruni y su tratado *De interpretatione recta*», *CFC (Lat)* 8, 193-233.
- PLATÓN (s. XV), *Fedón, Fedro*, Traducción de Leonardo Bruni y *Axioco*, Catedral de Burgo  
de Osma, Ms. 124.
- PLATÓN (s. XV), *Fedón, Fedro, Gorgias*, Traducción de Leonardo Bruni, Biblioteca General  
Histórica de la Universidad de Salamanca, Ms. 2265.
- PRIETO, A. (1984), *La poesía española del siglo XVI*.1, Madrid, Cátedra.
- PRIETO, A. (2002), *Imago vitae (Garcilaso y otros acercamientos al siglo XVI)*, Universidad  
de Málaga.
- PUIG RODRÍGUEZ-ESCALONA, M. (1995), *Poesía misógina en la Edad Media latina (ss. XI-  
XIII)*, Universitat de Barcelona.
- RENUCCI, P. (1953), *L'aventure de l'Humanisme Européen au Moyen-Age (IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*,  
Paris, Les Belles Lettres.
- REYES CANO, J.M. (ed.) (1990), *Los asolanos. Pietro Bembo*, Barcelona, Bosch.
- RUSSEL, P. (1985), *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*, Univer-  
sidad Autónoma de Barcelona.
- SANTILLANA, MARQUÉS DE (1944), *Proverbios. Glosados por Pedro Díaz de Toledo*, Madrid,  
Atlas.
- SCHMITT, C.B. (2004), *Aristóteles y el Renacimiento*, Universidad de León.
- SIMÓN ABRIL, P. (1984), *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, Barcelona, Orbis.
- TONELLI, L. (1933), *L'amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento*, Firenze, Sansoni.

- VERDÍN-DÍAZ, G. (1992), *Alonso de Cartagena y el Defensorium Unitatis Christianae (Introducción histórica, traducción y notas)*, Universidad de Oviedo.
- VILANOVA, A. (1992), *Las fuentes y los temas del Polifemo de Góngora*, Barcelona, P.P.U.
- VILLENA, L.A. DE (ed.) (1986), *Miguel Ángel Buonarroti. Sonetos completos*, Madrid, Cátedra.
- VITI, P. (1992), *Leonardo Bruni e Firenze. Studi sulle lettere pubbliche e private*, Roma, Bulzoni.
- WIND, E. (1998), *Los misterios paganos del Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial.
- ZINATO, A. (2004), *Leonardo Bruni. Summa siquier introducción de filosofía moral (Isagogicon moralis philosophiae)*, Lucca, Baroni.