



FACULTAD DE FILOLOGÍA
Grado en Lengua y Literatura Españolas
Trabajo Fin de Grado

Construcción argumentativa del *Diálogo de la dignidad del hombre*, de Fernán Pérez de Oliva

Autora: Laura Figueroa Tubío

Director: Antonio Azaustre Galiana

Curso académico 2024/2025

Santiago de Compostela



FACULTAD DE FILOLOGÍA

Grado en Lengua y Literatura Españolas

Trabajo Fin de Grado

Construcción argumentativa del *Diálogo de la dignidad del hombre*, de Fernán Pérez de Oliva

Autora: Laura Figueroa Tubío

Director: Antonio Azaustre Galiana

Curso académico 2024/2025

Santiago de Compostela

A Mela, no estás, pero estarás siempre.

A mamá, gracias por compartir conmigo tu amor por la literatura, la pasión por las pequeñas cosas y el cariño a todos los que tenemos la suerte de estar cerca de ti.

A papá, Abel, Lidia, Borja y Nuria; sin vuestro apoyo y confianza en mí, no lo habría logrado; este trabajo es tan vuestro como mío. Soy consciente de lo afortunada que soy al tener la familia que tengo, gracias.

A Chri, apareciste en la recta final de esta parte de mi vida para darme la mano en todas las demás etapas. Sei diventato il mio sogno, grazie.

A César, porque has dado sentido y color a estos cuatro años y seguirás haciéndolo muchos años más. Sempre serei a tua “Pituquiña”.

A Giu, gracias por compartir conmigo esa mente llena de ideas y ese corazón lleno de amor. Sarai per sempre la mia famiglia italiana.

Finalmente, a Antonio Azaustre y a todos los grandes maestros y profesores que tuve, sois mi gran inspiración.

ÍNDICE

Resumen y palabras clave.....	6
1. Introducción.....	9
2. Modelos de diálogos en el siglo XVI.....	10
2.1. Diálogos platónicos.....	10
2.2. Diálogos ciceronianos.....	11
2.3. Diálogo lucianesco-erasmista.....	12
3. <i>Dignitas vs. miseria hominis</i> en el Humanismo: Pico della Mirandola.....	15
3.1. El <i>Discurso de la dignidad del hombre</i>	15
3.2. Influencia en Fernán Pérez de Oliva.....	17
3.3. Proyección en el Humanismo castellano: otras manifestaciones del diálogo sobre la dignidad humana.....	19
4. Construcción del <i>Diálogo de la dignidad del hombre</i>	20
4.1. Introducción a la obra.....	20
4.2. <i>Dispositio</i>	21
4.2.1. Aurelio: <i>Miseria hominis</i>	21
4.2.2. Antonio: <i>Dignitas hominis</i>	26
5. Conclusiones.....	32
6. Bibliografía.....	35

Construcción argumentativa del *Diálogo de la dignidad del hombre*, de Fernán Pérez de Oliva / Construcción argumentativa do *Diálogo de la dignidad del hombre*, de Fernán Pérez de Oliva / Argumentative essay on the *Diálogo de la dignidad del hombre* by Fernán Pérez de Oliva.

Resumen

El diálogo es uno de los géneros más destacados en la prosa didáctica del siglo XVI. Entre sus muchas vertientes y modelos (platónico, ciceroniano, erasmista-lucianesco...) se encuentra un subtipo del diálogo ciceroniano directamente emparentado con la experiencia dialéctica y oratoria. Es un diálogo en el que dos contendientes enfrentan sus posturas sobre un determinado tema, en intervenciones sucesivas a las que un juez pone fin con su decisión.

El *Diálogo de la dignidad del hombre* pertenece a esta modalidad, y desarrolla un tema de capital importancia para el humanismo europeo: la consideración del hombre como el ser más completo o mísero del universo. Tratado antes por autores como Pico della Mirandola, es recreado por Fernán Pérez de Oliva, humanista al que Cristóbal de Villalón situó como modelo de hombre de letras en su diálogo *El scholástico*.

El objetivo de este trabajo, apoyado en la retórica y en la contextualización filológica e histórica del asunto, es explicar los mecanismos de construcción argumentativa que conforman este debate.

El trabajo constará de una introducción, donde se expondrán los objetivos, metodología y fases de elaboración; un segundo apartado que resumirá los modelos de diálogo existentes en el siglo XVI; un tercero en el que se resumirá la importancia del debate dignitas vs. miseria hominis en el Renacimiento, y un cuarto que se centrará en el análisis del diálogo. Las conclusiones y la bibliografía serán los lógicos apartados finales.

Resumo

O diálogo é un dos xéneros máis destacados na prosa didáctica do século XVI. Entre as súas moitas vertentes e modelos (platónico, ciceroniano, erasmista-lucianesco...) atópase un subtipo do diálogo ciceroniano directamente emparentado coa experiencia dialéctica e oratoria. É un diálogo no que dous contendentes enfrontan as súas posturas sobre un determinado tema, en intervencións sucesivas ás que un xuíz pon fin coa súa decisión.

O *Diálogo de la dignidad del hombre* pertence a esta modalidade, e desenrola un tema de capital importancia para o humanismo europeo: a consideración do home coma o ser máis completo ou mísero do universo. Tratado antes por autores coma Pico della Mirandola, é recreado por Fernán Pérez de Oliva, humanista ao que Cristóbal de Villalón situou como modelo de home de letras no seu diálogo *El scholástico*.

O obxectivo deste traballo, apoiado na retórica e na contextualización filolóxica e histórica do asunto, é explicar os mecanismos de construción argumentativa que conforman este debate.

O traballo constará dunha introdución, onde se exporán os obxectivos, metodoloxía e fases da elaboración; un segundo apartado que resumirá os modelos de diálogo existentes no século XVI; un terceiro no que se resumirá a importancia do debate dignitas vs. Miseria hominis no Renacemento, e un cuarto que se centrará na análise do diálogo. As conclusións e a bibliografía serán os lóxicos apartados finais.

Abstract

The dialogue is one of the pivotal literary genres of the didactic prose of the 16th century. Among its numerous aspects and models (Platonic, Ciceronian, Erasmian-Lucianesque and so on) we can find a subtype of the Ciceronian dialogue which is directly connected with the dialectical and oratory experience. It is a dialogue in which the two contenders focus their position on a determined theme, in a succession of interventions concluded by a judge declaring their decision.

The Diálogo de la dignidad del hombre takes part in this writing current, as it develops a truly fundamental theme of European Humanism: the open discussion on the man as the most complete or most miserable being of the whole universe.

Previously dealt with by authors such as Pico de la Mirandola, this theme is reintroduced by Fernan Perez de Oliva, a humanist whom Cristobal de Villalon considered the absolute literary model in his *El scholastico*.

The aim of this essay, focused on the rhetoric and the philology and history contextualization of the whole matter, is to explain the argumentative mechanisms that shape this type of debate.

The text is structured as follows: an introduction centered on the objectives, the methodology and the different writing phases, followed by a second part summarizing the different dialogue models characterizing the 16th century, a third section outlining the importance of the dignity debate vs. miseria hominis during the Renaissance and finally a fourth part dedicated to the analysis of the dialogue. Coherently, the conclusion and the bibliography will be the closing sections.

Palabras clave: *Dispositio, dignitas/miseria hominis, in utramque partem, prosa didáctica.*

Palabras clave: *Dispositio, dignitas/miseria hominis, in utramque partem, prosa didáctica.*

Key words: *Dispositio, dignitas/miseria hominis, in utramque partem, didactic prose.*

1. Introducción

El diálogo es, dentro de la prosa didáctica del siglo XVI, uno de los géneros más destacados y cultivados en el ambiente renacentista español y europeo en general. *El diálogo de la dignidad del hombre* (1546), de Fernán Pérez de Oliva, constituye una óptima muestra de la calidad retórica, dialéctica y literaria de este género, especialmente en lo relativo al subtipo ciceroniano, uno de los tres principales modelos clásicos (junto con el diálogo platónico y el lucianesco o erasmista). En este, dos contendientes, Antonio y Aurelio, enfrentan sus posturas sobre un tema concreto; como el propio título indica, la dignidad del hombre. Es este un verdadero dilema del humanismo, del que ya deja huella el italiano Pico della Mirandola en su *Discurso de la dignidad del hombre* (Morrás, 2000: 97-133), del siglo XV, o el valenciano Luis Vives, amigo de Erasmo de Róterdam (Rico, 1986: 117-128), en obras poco anteriores a la de Pérez de Oliva, tales como *Fabula de homine* y *Vigilia in Somnium Scipionis*, en las que marca la semejanza entre Dios y el hombre. En el diálogo de Pérez de Oliva, un juez, Dinarco, pone fin a la argumentación con su decisión de que el vencedor sea Antonio y, de esta forma, triunfe la postura que defiende al hombre como el ser más completo en la tierra.

Así, partiendo de una debida contextualización histórica y especialmente filológica, este trabajo tiene como objetivo explicar los mecanismos de construcción argumentativa de esta obra de Fernán Pérez de Oliva, a quien Cristóbal de Villalón consideró modelo ejemplar del hombre de letras en su diálogo *El scholástico*.

Para el logro de este objetivo resulta fundamental la lectura atenta y pormenorizada de un selecto bagaje literario relativo, en especial, al humanismo, a las teorías del diálogo —ya sean generales o circunscritas al caso español— y, más concretamente, a los recursos y procesos retóricos necesarios para la comprensión y correcto análisis de una obra como esta, fiel representante ya no solo de la cultura e inquietudes de los eruditos del momento, sino también de sus habilidades literarias o dialógicas, de las que Fernán Pérez de Oliva constituye una buena muestra.

De este modo, el trabajo constará, además de esta breve introducción, de un marco teórico relativo a los modelos de diálogo en el siglo XVI (platónico, ciceroniano y lucianesco o erasmista); una exposición del tema de la dignidad y miserias del hombre (*dignitas vs. miseria hominis*), centrada en el discurso de Pico della Mirandola; y, por último, el análisis de la *dispositio* argumentativa *Diálogo de la dignidad del hombre*, seguida de las conclusiones y la pertinente bibliografía.

2. Modelos de diálogos en el siglo XVI

Desde la antigüedad, la literatura adquiere como función, además del *delectare*, el *docere*, esto es, aportar alguna enseñanza¹. Esta finalidad se mantiene en el Renacimiento, ya que los humanistas defienden preferentemente la enseñanza en detrimento del disfrute. De este modo, vienen a ser consideradas “literatura verdadera” las vidas ejemplares, los diálogos y las sentencias. Por su parte, la literatura de ficción solo tenía cabida si llevaba aparejado un saber. Así, en el siglo XVI, dentro de las corrientes prosísticas didácticas, destacan la epístola, las misceláneas y, en especial, el diálogo, que se puede entender tanto como una simple técnica de expresión formal de una persona dirigiéndose a otra, como también como el género literario *per se*.

En la literatura clásica, el diálogo surge como un género intermedio entre la filosofía y la poética, así como entre la poética y la oratoria (Gómez, 2000: 13). Se enfoca hacia el razonamiento y la expresión de ideas, pero, paralelamente, hace uso de una destacable variedad de recursos poéticos. Ese uso del *ornatus* es una característica que incorpora la literatura didáctica desde la antigüedad y que ya se recogía en las retóricas².

Es, por tanto, un género clásico prácticamente desaparecido, pero con una larga tradición, que se remonta hasta la antigüedad grecolatina, gracias a la aproximada treintena de diálogos escritos por Platón (s. IV a. C.), que suponen un punto de referencia indiscutible para el diálogo durante el Renacimiento. Dentro de la literatura griega, solo hay otro autor comparable a este famoso discípulo de Sócrates; este es Luciano de Samosata (s. II d. C.), cuyas obras destacan por su característico tono satírico. Tras estos, la figura más clásica más destacable y con más influencia en el siglo XVI es Cicerón (106-43 a. C.), con diálogos generalmente de naturaleza retórica, que ilustran las características principales que debe tener el ideal de diversos oficios y comportamientos; entre ellos, el perfecto orador.

Así, el diálogo, calificado en ocasiones de “literatura ensayística” (Gómez, 2000: 16), es quizás el género más relevante, pese a la ausencia en España (no sucede así en Italia) de preceptivas sobre el mismo hasta bien entrado el mencionado siglo XVI. El interés teórico por el diálogo coincide con el desarrollo de los estudios sobre la *Poética* de Aristóteles que, en un pasaje, había mencionado el diálogo como ejemplo de imitación sin metro; como “poesía en prosa”³. Así, los tratadistas del momento, siguiendo la estela del Estagirita, sintieron la necesidad de sistematizar su estudio, y lo hacen pensando casi exclusivamente en los modelos clásicos, especialmente Platón y Cicerón.

En esa antigua tradición a la que pertenece el género del diálogo sobresalen esencialmente tres modelos.

¹ “*Aut prodesse uolunt aut delectare poetae / aut simul et iucunda et idonea dicere uitae*” (Horacio, *Ars poetica*, vv. 333-334).

² Véase, por ejemplo, el libro 10 de la *Institutio oratoria* de Quintiliano, donde se repasan diversos géneros literarios y los rasgos que de ellos puede tomar el orador; entre esas reflexiones se señala la conveniencia de usar con moderación el *ornatus* poético.

³ *Poética* (1447b): “El arte que imita solo con las palabras, en prosa o en verso, sean versos diferentes combinados entre sí o de una sola clase, carece de nombre hasta ahora. No podríamos, en efecto, aplicar un término común a los mimos de Sofón y de Jenarco y a los diálogos socráticos; y, sin embargo, en ambos casos se trata de una imitación. La diferencia consiste en que los unos, imitando, lo hacen narrando y los otros, presentando a los personajes actuando”.

2.1. Diálogos platónicos

El primer modelo destacado es el de los diálogos de Platón, esto es, el modelo griego o socrático-platónico, continuador del método didáctico de conocimiento de Sócrates, la mayéutica⁴. En estos diálogos se genera una “fusión entre poética y dialéctica o, como diríamos hoy, entre literatura y filosofía única en la historia del diálogo” (Gómez, 1988: 87). Para Sócrates y Platón, la dialéctica podía facilitar el encuentro del individuo con el conocimiento filosófico.

En la tardía antigüedad, san Agustín siguió este modelo en varias de sus obras (*De ordine*, *Contra académicos*), y puso el método mayéutico al servicio del pensamiento cristiano. Ello implica que en sus diálogos se advierte un deslizamiento gradual desde la dialéctica hacia la teología, lo que en ocasiones los acerca al soliloquio. Es, por tanto, un seguidor de Platón, tanto en lo referido a su método formal como a sus procedimientos epistemológicos, aunque su dialéctica esté impregnada de la fe cristiana.

Por lo que respecta al Renacimiento, época de auge del diálogo en toda Europa, no se puede afirmar que sea este modelo una fuente especialmente productiva en España. En efecto, ninguno de los rasgos constantes en los diálogos de Platón tiene una huella dominante en los diálogos españoles del XVI, en los que, en general, el maestro transmite al discípulo un conocimiento recibido de antemano. Aunque sí se utiliza el prestigio de su nombre o el de Sócrates, el conjunto de las obras no suele seguir el esquema formal del modelo platónico. La influencia de los diálogos platónicos se concreta así en la aplicación del método mayéutico en pasajes de varios diálogos, como sucede en algunos del *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, de Alfonso de Valdés⁵.

2.2. Diálogos ciceronianos

Otro de los modelos clásicos es el ciceroniano, con un trasfondo platónico notable en la propuesta de ideales de comportamiento. *De oratore* constituye una refinada exposición de conocimientos necesarios para formar al “orador ideal”, que debe estar versado, además, en retórica y filosofía; lo mismo hace con la amistad en *De amicitia* o con la vejez en *De senectute*, los más populares en España. En la mayoría de sus diálogos, es Cicerón mismo el principal

⁴ Método de aprendizaje basado en la búsqueda de la verdad por medio de una serie de preguntas del maestro que van guiando a los discípulos hasta descubrir un conocimiento que, en realidad, ya poseían en su interior.

⁵ Como la siguiente concatenación silogística: ARCIDIANO: No, por cierto. ¿Y así querriades vos despojar a la Iglesia? / LACTANCIO: ¿Cómo despojar a la Iglesia? ¿A quién llamáis Iglesia? / ARCIDIANO: Al Papa y a los cardenales. / LACTANCIO: Y todo el resto de los cristianos, ¿no será también Iglesia como éstos? / ARCIDIANO: Dicen que sí. / LACTANCIO: Luego el señorío y autoridad de la Iglesia más consiste en hombres que no en gobernación de ciudades, y, por consiguiente, entonces estará la Iglesia muy acrecentada cuando hobiere muchos cristianos, y estonces despojada cuando hobiere pocos. / ARCIDIANO: A mí así me parece. / LACTANCIO: Luego el que es causa de la muerte de un hombre más despoja la Iglesia de Jesucristo que no el que quita al Romano Pontífice su señorío temporal. / ARCIDIANO: Así sea. / LACTANCIO: Pues decíme vos ahora: ¿cuántas personas serán muertas después quel Papa comienza esta guerra por asegurar, como decís, su Estado? Dejo los otros males que la guerra trae consigo. / ARCIDIANO: Infinitas. / LACTANCIO: Luego más ha despojado él la Iglesia de Dios que la despojaría quien le quitase a él su señorío temporal. Veamos: si alguno quisiera tomar la capa a Jesucristo, ¿creéis que se pusiera en armas para defendella? (Valdés, 1992: 106-107). Véanse también las pp. 94 y ss., 120 y ss., 162-163 o 170 y ss.

interlocutor y, de igual modo, todos los demás son personajes históricos, de sexo masculino y con una prestigiosa posición política y cultural. La conversación se ambienta en un *locus amoenus* —a menudo, las villas de recreo de alguno de ellos— y toda la obra o cada uno de sus libros, si el diálogo es muy extenso, tiene lugar en el transcurso de un día.

El modelo ciceroniano tiene dos principales variantes: el esquema maestro-discípulos y el denominado *in utramque partem* (Gómez, 2000: 103). En el primero de ellos, los discípulos son los encargados de proponer el tema y hacer avanzar los asuntos en su desarrollo; en el maestro recae la exposición del tema, generalmente desarrollada en extensos parlamentos. Es destacable que el maestro de estos diálogos casi nunca pregunta al discípulo, quien, a su vez, se limita a proponer la materia a discutir, ante la cual, por lo general, simplemente asiente. Este aspecto se ve más acentuado en *De senectute* y *De amicitia*, precisamente los que cuentan con más influencia en España. Este tipo de diálogo ciceroniano fue imitado en latín durante la primera mitad del siglo XVI y constituye, además, punto de referencia para varios diálogos escritos en romance durante la segunda mitad del siglo, con algún caso ligeramente anterior. Cicerón, además, seguramente por influencia platónica, presentaba en sus diálogos un paradigma ideal; pretendía dibujar el perfecto orador en *De oratore*; el perfecto amigo en *De amicitia* o el perfecto anciano en *De senectute*, entre otros. Es por ello que, en el siglo XVI, provocaron, entre los diálogos españoles, una amplia búsqueda de modelos ideales de conducta y de arquetipos pedagógicos, como sucede en *El cortesano* (1534) de Juan Boscán, traducción de la obra de Castiglione (*Il cortigiano*, Venezia, 1528); *El scholástico* (1553), de Cristóbal de Villalón; *el Diálogo del perfecto médico* (1562), de Alfonso de Miranda; los *Diálogos militares* (1583), de Diego García de Palacio; *De los nombres de Cristo* (1583), de Fray Luis de León, o los *Diálogos de la montería* (1581-1587) de Luis Barahona de Soto.

La reducción de las intervenciones del “discípulo” o *domandatore* (Gómez, 1988: 97) es una característica fundamental del segundo tipo de diálogo ciceroniano, los conocidos como diálogos *in utramque partem*. En ellos se enfrentan dos tesis opuestas, desarrolladas en largos parlamentos y en los cuales casi desaparece la conversación. A este patrón pertenecen *Academica*, *De finibus*, *De natura deorum* o *De divinatione*. El esquema *in utramque partem* parece haber influido en varias obras españolas de la primera mitad del siglo XVI, como *El diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva, en el que se argumenta a favor y en contra de la dignidad humana; la *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente* (1539), “entre los partidarios del progreso en el conocimiento” (Gómez, 2000: 104) y en el *Bononia* (1556), en que se enfrentan aquellos que defienden o no la traducción al vulgar de la Sagrada Escritura.

Jesús Gómez (1988: 99) deja clara en el siguiente pasaje la adscripción del *Diálogo de la dignidad del hombre* al modelo ciceroniano y, en concreto, a la variante de confrontación dialéctica:

La localización clásica del diálogo, un *locus amoenus*, la presentación de los personajes, un grupo de “buenos amadores del saber” y el tono forense de los dos discursos que integran el *Diálogo de la dignidad del hombre* diferencian esta obrita de Fernán Pérez de Oliva de los debates medievales, en los que también se enfrentaban dos principios opuestos, y la acerca al esquema ciceroniano *in utramque partem*.

2.3. Diálogo lucianesco-erasmista

El modelo de Luciano de Samosata tenía como principal intención la satírica. Al contrario que Cicerón, Luciano censura el panorama social y moral de su época sin proponer modelo alguno de conducta. Luciano recrea un ambiente de cierto cariz humorístico en el que a menudo la forma del diálogo confluye con géneros como la comedia. En este modelo, se reemplazan los temas filosóficos abstractos por la mencionada sátira y la denuncia social.

Formalmente, los diálogos de Luciano distan también mucho de los de Cicerón: carecen de un marco espacio-temporal, sus parlamentos son más breves, aparecen personajes alegóricos, como la Filosofía y la Verdad, o fantásticos, y la naturaleza y el número de sus interlocutores es más variada que el esquema del maestro y los discípulos. Así, frente al tono elevado de los diálogos de Cicerón, los de Luciano se caracterizan por su actitud cómica e hiriente.

Este autor crea diferentes modelos dialógicos, entre los que destacan tres. En primer lugar, el relato de un personaje dentro del marco dialogal: puede tratarse de un viaje imaginario, aéreo (*Icaromenipo*) o al inframundo (*Menipo o Necromancia*); otras veces, uno de los interlocutores da cuenta de sus vidas anteriores mediante el esquema de la transmigración de almas, como sucede en *El sueño* o *El gallo*. En segundo lugar, una organización de tipo dramático, a modo de escena en la que se reúnen varios personajes en un mismo espacio con motivo de la celebración de un juicio (*El pescador* o *Doble acusación*, por ejemplo) o de una asamblea (*Júpiter trágico* o *Asamblea de los dioses*), esquema en que se inspiró Quevedo para escribir *La hora de todos y la fortuna con seso*. Finalmente, el marco de la conversación, referida a aquellos diálogos en los que Luciano intenta reproducir la charla de varios interlocutores a través de breves réplicas y contrarréplicas, sin extensos parlamentos ni explicaciones retóricas; así se organizan las series de los *Diálogos de las cortesanas*, los *Diálogos de los dioses* o los *Diálogos de los muertos* (Gómez, 1988: 114).

Luciano fue un autor muy popular en el Renacimiento. Su obra llega a Italia en el siglo XV de la mano de Giovanni Aurispa, y el texto que se consagró como *vulgata* fue la traducción al latín que de su obra hicieron Erasmo y Tomás Moro en 1506. A partir de ahí, como es habitual en el periodo renacentista, proliferaron las traducciones a lenguas romances. En España, en concreto, las dos primeras traducciones al castellano pertenecen a un texto de los *Diálogos de los muertos*, dependientes a su vez de una traducción latina hecha en Italia.

Además, el *De gloria militaris palma* (c. 1550), de los hermanos Rocaberti y dirigido a Felipe II, utiliza el modelo lucianesco como vehículo para la apología militar y la sátira costumbrista y religiosa, inspirada en Erasmo y sus propuestas reformistas. Juan Luis Vives, crítico de Luciano en tanto que lo considera perteneciente al género literario inútil, elabora, paradójicamente, el primer diálogo con características lucianescas: *De Europae dissidiis et bello turcico* (1526), en el que se narran acontecimientos históricos con intercalación de reflexiones erasmistas (Gómez, 2000: 91). El *Diálogo de Luciano llamado Palinuro* (1554), de Juan Ginés de Sepúlveda, deriva también de los diálogos italianos de modelo lucianesco (Gómez 1988: 116). Asimismo, el *Diálogo entre la cabeza y la gorra* (s. a.), de Gutierre de Cetina, deriva directamente de un diálogo italiano de Pandolfo Collenuccio, de modelo también lucianesco. Todos estos, atestiguan la evidente importancia de los humanistas italianos en la España del siglo XVI con respecto a la trasmisión de los diálogos lucianescos.

En España, además de traductores como Francisco de Enzinas (*Diálogos de Luciano*, 1550 y *La historia verdadera de Luciano*, 1551), destaca, como traductor y como continuador, Juan Luis Vives (1492-1540). Este es el primer imitador de Luciano en España y el “más famoso humanista allende fronteras en el mencionado *De Europae dissidiis et bello turcico*” (Vives Coll, 1959: 45). Juan Luis Vives cita hasta en tres ocasiones a Luciano en su obra, revelando su modo de pensar, “predominantemente moral sobre el autor griego [...]; la sombra del escritor griego planea sin duda alguna en *De Europae dissidiis et bello Turcico*” (Vives Coll, 1959: 46), un diálogo político lleno de actualidad.

Además de Juan Luis Vives, destaca en España Alfonso de Valdés (1490?- 1532) como evidente continuador de Luciano; en especial, su *Diálogo de Mercurio y Carón* (1529), obra “erasmista y rebosante de humor lucianesco, es una sátira de carácter social y colectivo, además de una visión sombría de los abusos de la Iglesia y del Estado” (Vives Coll, 1959: 53-54). Otro destacado imitador declarado de Luciano en el XVI es Cristóbal de Villalón, que en *El crotalón* (c. 1550) declara explícitamente haber seguido el modelo del lucianesco de *El sueño o El gallo*, que combina con la imitación de varias obras de Luciano, además de otros autores, entre los que destaca Ariosto.

La otra gran vía de entrada de Luciano durante el siglo XVI es Erasmo. Además de traductor de su obra, lo imitó en sus *Colloquia*, donde intentó reproducir el tono humorístico del autor griego y contextualizó históricamente su censura: lo que en Luciano era una violenta crítica a la hipocresía de los comportamientos humanos y a su apego por las apariencias se convirtió en Erasmo en un vehículo para su idea de reforma religiosa que alejara el cristianismo de las ceremonias externas y las corruptelas del catolicismo. Probablemente por esa propuesta alternativa, y también por ser Erasmo un humanista cristiano y no un escéptico como el satírico griego, los diálogos de Erasmo suavizan algo los elementos fantásticos y amplifican los parlamentos cuando se trata de proponer una conducta alternativa a la que se censura. En todo caso, el vínculo con Luciano es evidente. A pesar de la prohibición de las obras erasmistas por parte de la Inquisición, estas seguían reeditándose gracias al uso de títulos menos comprometedores.

Del tronco lucianesco-erasmista parte el mencionado *Diálogo de Mercurio y Carón* de Alfonso de Valdés, un excelente ejemplo de las interferencias literarias producidas entre Italia y Erasmo en la difusión de los diálogos lucianescos. También Cervantes aprovechó rasgos lucianescos en su *Coloquio de los perros*, en el que convierte el *Sueño* de Luciano en otra metáfora de la ambigüedad entre la realidad y la ficción, así como entre la verdad y la literatura (Gómez 1988: 124). En algunos de sus diálogos (*Icaromenipo*, *Menipo* o *Necromancia*), Luciano insertaba un relato autobiográfico en el esquema del diálogo; de esta tensión surgirán interesantes muestras en el siglo XVII, como el relato picaresco dialogado (*Donado hablador Alonso, mozo de muchos amos* de Jerónimo Alcalá Yáñez) o el relato picaresco con elementos dramáticos heredados de *La Celestina*, como *Diálogo del capón*, de autoría desconocida. Al tronco de la sátira lucianesca deben adscribirse también obras como *Los sueños* de Quevedo, de gran influencia en otras sátiras posteriores.

En síntesis, se puede asociar el modelo platónico con un *diálogo filosófico*; también es posible caracterizar como un *diálogo doctrinal* el modelo de Cicerón, pues supedita las circunstancias de cada caso concreto a la doctrina para formar un paradigma ideal; en contraposición, un *diálogo circunstancial* sería el que corresponde al modelo lucianesco o

erasmista, ya que su intención predominantemente satírica subordina la doctrina a las circunstancias concretas de cada interlocutor (Gómez, 1988: 149).

3. *Dignitas vs. miseria hominis* en el Humanismo: Pico della Mirandola

El pensamiento renacentista se caracteriza por un evidente interés en la condición humana, basado en la dicotomía u oposición entre *dignitas hominis* y *miseria hominis*; esto es, la exaltación de la grandeza y libertad del hombre frente al reconocimiento de sus limitaciones y bajezas, lo que marcó, además, un notable giro con respecto a la cosmovisión medieval. En ella se tendía a destacar la baja y corrupción del ser humano, mientras que los humanistas reivindicaron su dignidad, conciliando su origen divino con sus capacidades terrenales. Este equilibrio permitió superar, por tanto, la visión exclusivamente pesimista de la naturaleza humana sin dejar de reconocer sus debilidades.

Así, los humanistas, inspirados en la antigüedad clásica y en una relectura de las fuentes cristianas, afirmaron un optimismo antropológico fundamental. Para ellos, el hombre era “la medida de todas las cosas”, una criatura privilegiada, colocada por Dios en el centro del universo y dotada de razón y libertad. La tesis humanista que defendía la dignidad del hombre rechazaba la perspectiva pesimista que lo consideraba un ser miserable. Subrayaba así su libertad, su conocimiento, su capacidad de progreso y su responsabilidad ética en el orden del universo.

Dicha concepción se apoyó, evidentemente, en diversos textos y autores clásicos y cristianos. En el siglo XIV, por ejemplo, ya Petrarca había reflexionado sobre la grandeza y la miseria humanas (Morrás, 2000: 25-35) y, en el famoso Quattrocento italiano, surgieron tratados centrados en exclusiva en estos temas. Destacan, entre otros, *De dignitate et excellentia hominis* (1452), de Giannozzo Manetti, una réplica al medieval *De contemptu mundi sive De miseria humanae conditionis* (c. 1195), del papa Inocencio III. Es en este fructífero contexto en el que se ubica la *Oratio de hominis dignitate* (1486) del italiano Pico della Mirandola, obra fundamental en lo que a este tema se refiere, y que pronto fue conocida e imitada en otros países, como es el caso del diálogo de Fernán Pérez de Oliva al que se refiere este trabajo, o la *Fabula de homine* (1518) de Juan Luis Vives⁶.

3.1. El *Discurso de la dignidad del hombre*

Giovanni Pico della Mirandola, uno de los humanistas más relevantes de Italia y, en general, de Europa, es el autor de la *Oratio de hominis dignitate* (*Discurso sobre la dignidad del hombre*), escrito en latín en 1486 y considerado por muchos el “manifiesto del Renacimiento” por su clara proclamación del ideal humanista.

Para este humanista, la dignidad humana se fundamenta esencialmente en el libre albedrío y en la capacidad de autodeterminación: el hombre, a diferencia de las otras criaturas,

⁶ Véase la edición bilingüe de esta obra de Vives recogida en la bibliografía.

no posee una naturaleza definida, sino un potencial ilimitado de elevación o degradación, que viene determinado por sus propias elecciones y comportamientos morales (Ruiz Pérez, 2018: 10). Esta visión, profundamente innovadora para la época, sitúa al ser humano en el centro del cosmos, en una posición privilegiada de autonomía y responsabilidad ética.

Inicialmente, el texto pretendía ser un prólogo laudatorio de una tesis mayor en la que se presentaba la grandeza del intelecto humano y su capacidad para alcanzar la verdad, elogiando “la capacidad inquisitiva de su mente y la claridad de su inteligencia” (*Discurso sobre la dignidad del hombre*, p. 48). Concibe, de hecho, la inteligencia como fuente de la libertad, pues gracias a ella el hombre puede juzgar, orientarse y decidir.

Sin embargo, quizás el núcleo del discurso sea una interpretación del relato de la Creación en el que Pico imagina a Dios terminando de crear el mundo y, tras haber finalizado de formar todos los reinos (el celestial de los ángeles, el etéreo de los astros y el terrenal de animales y plantas), desea un “contemplador de su obra”, esto es, “el Hacedor deseaba que hubiera alguien capaz de sopesar el mérito de una tan grande creación, de amar su hermosura y de admirar su grandeza” (Pico, 1988: 49). Al no quedarle ya ningún atributo que dar a este “contemplador”, Dios decide crear al hombre sin naturaleza fija, colocándolo en el centro del mundo (antropocentrismo) y otorgándole libre albedrío. Es aquí donde se sintetiza la visión renacentista de la dignidad humana, como ser libre y autónomo: “como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras” (Pico, 1988: 51). El ser humano, a diferencia de todas las demás criaturas, no tiene una forma prefijada: “podrás degenerar en los seres inferiores, que son los animales irracionales, o podrás regenerarte en los seres superiores, que son los divinos, según la voluntad de tu espíritu” (Pico, 1988: 51). Así, la dignidad del hombre no es estática ni automática, sino un germen en potencia que reside en el interior de cada individuo y que este debe desarrollar mediante sus elecciones libres y el cultivo de sus facultades.

Esta concepción libre implica a un tiempo la elevación y la precariedad de la condición humana: la elevación, porque no hay nada más admirable que el hombre, pues participa de todas las esencias del ser y tiene capacidad para trascender su lugar natural. Esta idea viene reforzada por Pico con referencias tradicionales que lo definen como “cópula, o mejor, himeneno del mundo” (Pico, 1988: 48), intermediario entre lo temporal y lo eterno. Ser hombre, según della Mirandola, equivale a ser artífice de uno mismo, un proyecto abierto capaz de autoconstruirse a su gusto. Sin embargo, esta misma libertad entraña que el hombre pueda fallar y caer (*miseria hominis*). Pico señala que, sin el debido cultivo intelectual y moral, el hombre puede volverse tan vil como la criatura más ínfima. Su condición es indeterminada y no garantiza el éxito: depende de cada uno convertir en el bien o en el mal esas “semillas” que Dios deposita en los hombres. Se trata, por tanto, una advertencia moral, pues la dignidad va intrínsecamente unida al uso virtuoso de la libertad y la razón.

En relación con esta idea, Pico della Mirandola incide en el hecho de que la vía para alcanzar la dignidad que Dios ha ofrecido al hombre es el conocimiento filosófico; elogia el estudio y la búsqueda de sabiduría como formas de perfeccionamiento espiritual. En su opinión, Dios ha colocado al hombre en el mundo como imagen suya y le ha dado la capacidad de trascender la “Cadena del Ser” mediante el ascenso intelectual. Admite que es este un camino arduo, difícil, y propone, además, la búsqueda de una filosofía verdadera que le sirva de guía en dicho ascenso.

Por tanto, en lugar de contraponer absolutamente dignidad y miseria, Pico las concibe como un *continuum* dentro del drama de la libertad humana, y plantea la miseria como advertencia para el buen uso de la libertad que Dios concede al hombre.

3.2. Influencia en Fernán Pérez de Oliva

El *Diálogo de la dignidad del hombre*, del cordobés Fernán Pérez de Oliva, representa una de las primeras reflexiones sobre la dignidad del hombre escritas en castellano desde una perspectiva humanista; en este caso, siguiendo la estela del italiano Pico della Mirandola. El español, a partir del modelo de diálogo ciceroniano *in utramque partem*, enfrenta dos discursos opuestos, uno pesimista y otro optimista, sobre la naturaleza del hombre (*dignitas vs. miseria hominis*). A grandes rasgos, se podría decir que el diálogo del español semeja una aplicación práctica de la tesis defendida por Pico della Mirandola. Las intervenciones de Antonio y Aurelio en Pérez de Oliva representan, a grandes rasgos, la exposición respectiva de lo que el humanismo y, en concreto, Pico, habían desarrollado en relación con la miseria y dignidad del hombre, preponderando, al final, esta última, como signo del marcado antropocentrismo del momento.

De este modo, Fernán Pérez de Oliva, en su *Diálogo de la dignidad del hombre*, recoge y reinterpreta las ideas de Pico della Mirandola y las adapta al contexto español, al usar, en primer lugar, esta lengua y ya no el latín, lo que afirma el romance como lengua de apta para la reflexión y el pensamiento filosóficos. Además, su tratamiento de la *miseria hominis* es más desarrollado y explícito, e integra el pesimismo tradicional de la Edad Media con el nuevo ideal humanista, lo cual refleja la tensión intelectual existente en la España del siglo XVI, todavía marcada por la escolástica.

A través de la forma dialógica, Pérez de Oliva expresa la misma dialéctica entre *dignitas* y *miseria*, pero con una estructura literaria y argumentativa diferente respecto a la *oratio* de Pico (Ruiz Pérez, 2018: 6-7). El diálogo entre Aurelio y Antonio permite explorar de manera profunda y sistemática ambos extremos de la condición humana, aunque al final concede una clara prevalencia a la *dignitas*, reflejo de un optimismo antropológico compartido por ambos autores (Ruiz Pérez, 2018: 10-12).

Así, en ambas obras se afirma la dignidad humana como idea central. En Pico, esta dignidad se manifiesta en la capacidad única de autodeterminación dada por Dios al hombre; en Pérez de Oliva, Antonio sostiene igualmente que el hombre es la culminación de la creación y, gracias al libre albedrío, puede aspirar a lo más alto. En ambos casos se presenta al ser humano como *creatura nobilis*, dotada de atributos divinos.

Del mismo modo, ambos coinciden en el reconocimiento de una dualidad potencial (elevación o degradación), al subrayar la naturaleza abierta del hombre, que es capaz de lo mejor y de lo peor. Pico, como ya se mencionó, lo hace a través de la metáfora de los gérmenes, que pueden dar lugar a bestias, plantas o ángeles en función del cultivo que se les dé según la voluntad de cada uno. Pérez de Oliva, por su parte, repite casi exactamente esa idea, ya que Antonio dice que el hombre “tiene libertad de ser lo que quisiere” (Pérez de Oliva, 1995: 143). Dicha visión gradualista implica que dignidad y miseria no son estados absolutos, sino extremos de un espectro, entre los cuales el ser humano puede moverse. Los dos autores, por

tanto, concilian la dicotomía al no negar la miseria humana, que integran como el polo negativo de una condición cuyo positivo es la grandeza. Esta tensión dinámica queda particularmente patente en Pérez de Oliva, donde la *miseria hominis* expuesta por Aurelio no es refutada mediante la negación, sino encuadrada como contraste que realza, por oposición, la dignidad que es posible alcanzar.

Asimismo, queda claro que ambas obras se apoyan en fuentes comunes; principalmente, la tradición clásica y cristiana. Pico cita, entre otros, a Hermes Trismegisto, a Platón (*Timeo*) y la Biblia (*Salmos, Génesis*); por su parte, Pérez de Oliva estructura su diálogo según el modelo clásico de Cicerón. Ambos conocían la obra de Giannozzo Manetti; Pico, posiblemente de manera indirecta, pero Oliva menciona explícitamente los tópicos de la miseria procedentes de diversas tradiciones, pero reunidos por Manetti en *De dignitate et excellentia hominis* (1452). Tanto Pérez de Oliva como Pico della Mirandola comparten, por ejemplo, el uso de la imagen del hombre como microcosmos, su posición en el centro del mundo, así como la metáfora del hombre como escultor de sí mismo. Todo revela una concordancia profunda de pensamiento.

Como es evidente, coinciden además en su visión optimista del ser humano; pues, a pesar de conocer su lado oscuro (*miseria hominis*), ambos se inclinan hacia el optimismo antropológico típico del Renacimiento. Pico insta a igualarse con los ángeles y con Dios mediante la filosofía, mientras que, en Pérez de Oliva, Antonio sugiere que el hombre puede ser merecedor del cielo. Dicho optimismo contrasta con el recelo medieval hacia las capacidades humanas sin el auxilio la gracia divina.

Sin embargo, a pesar de las claras similitudes, estas obras contrastan también en diversos aspectos. El primero y más visible es el género literario, puesto que, mientras que Pérez de Oliva elige un diálogo en el que dos voces representan dos perspectivas opuestas, della Mirandola crea una *oratio*⁷ y la dirige a un auditorio al que pretende persuadir de la grandeza humana; su discurso carece de una voz que exponga directamente la miseria. Por tanto, Pérez de Oliva desarrolla de un modo más minucioso la perspectiva pesimista de la *miseria hominis*, que es abordada de una forma mucho más tangencial por el italiano. Asimismo, las diferencias en cuanto al género caracterizan la resolución de las obras, puesto que Pico, como voz única de su discurso, no necesita una decisión final al no existir ninguna disputa; por el contrario, en el diálogo de Pérez de Oliva, ante la necesidad didáctica de aclarar la postura más acertada, se incluye un tercer interlocutor (Dinarco) que juzga ‘vencedora’ la visión optimista de Antonio.

Además, las finalidades, probablemente diferentes, de ambas obras (didáctica, la del español; divulgativa, la del italiano) se corresponden con un estilo también diferente: Pico usa una retórica sublime, alegórica y a veces mística y Pérez de Oliva, aunque sin abandonar un registro elevado, escribe en romance y con mayor claridad expositiva.

En definitiva, ambos autores comparten, como es evidente, la defensa del ser humano como criatura digna, casi milagrosa, capaz de autotranscendencia; pero difieren en el género literario y en las consecuencias que esa distinta elección acarrea en el planteamiento del tema. Los dos son una óptima representación renacentista de la armonización de la herencia cristiana con la reafirmación del valor y la libertad del individuo.

⁷ Discurso en primera persona, de estilo elevado y carácter exhortativo.

3.3. Proyección en el Humanismo castellano: otras manifestaciones del diálogo sobre la dignidad humana

El interés por la naturaleza dual del ser humano (su perspectiva más miserable y aquella más digna) no se limita a la *Oratio* de Pico della Mirandola ni al *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva. En el contexto del Humanismo renacentista castellano, esta temática conoció reelaboraciones en obras de autores ya mencionados: Juan Luis Vives y Cristóbal de Villalón, cuyas piezas, aunque diversas en forma y finalidad, coinciden en la perspectiva retórica y moral del papel del hombre en el universo.

En la *Fábula de Homine* de 1518 (Vives, 2018), Juan Luis Vives⁸ construye una alegoría de raíz clásica en la que Dios, tras haber creado el mundo, reflexiona sobre el lugar que debe ocupar el hombre, aspecto que, como se verá, discuten también Aurelio y Antonio. A diferencia de Pérez de Oliva, Vives no organiza su texto como un diálogo entre partes enfrentadas, sino como una *narratio* alegórica. El mensaje final es más sutil, menos explícito, y confía en que el lector capte la lección moral implícita. Además, la lengua latina, en el caso de Vives, revela también un público más restringido, frente al uso del castellano por parte de Pérez de Oliva, acorde con una intención didáctica más amplia.

En *El Scholástico* (c. 1540), Cristóbal de Villalón desarrolla una disquisición universitaria con componentes filosóficos. Aunque se centra en el ámbito académico, su retrato del hombre de letras ideal —tras el que se esconde, curiosamente, la figura de Pérez de Oliva— trata también la noción de la dignidad humana como ideal de perfección racional y ética.

Estas obras demuestran que la dialéctica referida a la oposición *dignitas vs. miseria hominis*, formulada de modo canónico por Pico della Mirandola, conoció una trayectoria en la prosa dialogada castellana no circunscrita a la obra que es objeto de análisis en este trabajo.

4. Construcción del *Diálogo de la dignidad del hombre*

4.1. Introducción a la obra

El *Diálogo de la dignidad del hombre* (1546) es la obra más conocida de Fernán Pérez de Oliva, autor de cuya vida aún hoy en día poco se sabe. En efecto, la mayor parte de datos conocidos se conservan en su *Razonamiento de oposición*, escrito en torno a 1530 como resultado de sus aspiraciones a la cátedra de Filosofía Moral en la Universidad de Salamanca. En esta obra, esboza un completo bagaje de conocimientos que atestigua su formación cosmopolita y sus aspiraciones culturales, además de su búsqueda de concierto entre saberes científicos, elocuencia y experiencia de vida virtuosa. Sus obras se mueven, en general, en torno a géneros de finalidad notablemente didáctica, avalados por el humanismo italiano de Pico della Mirandola y Giannozzo Manetti.

Pérez de Oliva, como muchos tantos pensadores de su tiempo, considera que el conocimiento no existe sin la inspiración de la fe. De ello es una muestra patente el referido *Diálogo de la dignidad del hombre*, en el que se funden el modelo ciceroniano y las disputas o

⁸ Véase *El pequeño mundo del hombre* (Rico, 1986: 128-151).

debates de gusto medieval. El resultado es una refinada discusión literaria en torno a la condición humana, esto es, una *quaestio infinita*⁹ desarrollada entre dos amigos; un diálogo, por tanto, *in utramque partem*, en el que uno (Aurelio) la denigra y otro (Antonio) la enaltece. Un tercer personaje, Dinarco, que sería el *dialogante maestro* según Cicerón (Cerrón Puga, 1995: 35), ejerce de juez e interviene al final para decidir cuál es la postura acertada, dando la razón a Antonio de una forma bastante concisa. Esta concisión ya fue advertida en su tiempo y, para evitar ambigüedad, Cervantes de Salazar, que editó la obra en 1546, llevó a cabo una ampliación donde se hizo más explícita la decisión de Dinarco.

En esta obra, muestra de un lenguaje cuidado y una excelente formación del autor, apenas si hay acción; de los personajes se conoce más por lo que hablan que por lo que hacen o por cómo lo hacen, y solo se encuentran tres párrafos en los que existe algún movimiento, de los cuales cabría destacar la inicial descripción del *locus amoenus*. Ya en Cicerón había una reducción del juego dramático, por lo que, sirviéndose de su modelo, Pérez de Oliva crea tres personajes y deja que desarrollen extensos y continuados discursos “en los que la inquisición mayéutica ha desaparecido porque lo que interesa, fundamentalmente, es convencer con una argumentación docta, en la que la sobriedad prima” (Cerrón Puga, 1995: 34).

Ambos razonamientos discurren paralelos, porque cada uno parte de una concepción del hombre distinta a la del otro dando lugar así a una *dispositio bimembre antitética*. Así, para Antonio, el hombre es un microcosmos que, como es evidente, va de la mano de la doctrina católica: “la dignidad humana se alimenta de la gracia, y la perfección de cuerpo y alma le será dada en el Más Allá, tras la resurrección de los muertos, a quien sepa beneficiarse de ella”, por lo que se podría hablar de *humanismo cristiano* (Cerrón Puga, 1995: 37).

La pureza de estilo y la lengua, el castellano, hacen de esta obra uno de los ejemplos más dignos de imitación de la literatura española (Cerrón Puga, 1995: 41), lo que, además, deja muestra evidente del enfoque ideológico erasmista de Pérez de Oliva, que escribe para un público amplio al preferir el romance al latín y que, además, tiene una marcada “predilección por San Pablo y por los Evangelios; su crítica nada velada al ocio de la nobleza en el *Razonamiento de navegación del Guadalquivir*; su pérfido ataque contra la vanagloria del fraile que opositaba con él a la cátedra de filosofía moral” (Cerrón Puga (1995: 41).

4.2. *Dispositio*

Por lo que respecta a la *dispositio* del *Diálogo de la dignidad del hombre*, la parte externa del mismo se compone de un argumento (p. 113), un planteamiento (pp. 115-120), una *divisio* (p. 120) y las sucesivas intervenciones de los contendientes.

Como es habitual, el argumento se sitúa al inicio mismo de la obra, y constituye una parte canónica de los diálogos ciceronianos que presenta sintéticamente la estructura del diálogo, a modo de una *divisio* retórica. En este caso, cabe señalar que el argumento no fue escrito por Pérez de Oliva, sino que es un añadido posterior de Cervantes de Salazar, su editor en 1546.

⁹ Una *cuestión infinita* es aquella disputa o controversia centrada en un asunto de carácter general, teórico o abstracto. Se trata de una confrontación dialéctica entre ideas, actitudes o comportamientos que no se focalizan en circunstancias, hechos o individuos concretos. Así, una cuestión infinita, que suscitaría argumentos y razones en una y otra dirección, sería la pregunta *¿Es necesaria la guerra?* (Azaustre Galiana & Casas Rigall, 2015: 17).

En él se introduce el diálogo mostrando a los que serán sus interlocutores: Antonio y Aurelio pasean por una zona del campo familiar para ellos, y allí se suscita la discrepancia sobre la *miseria* o *dignitas hominis*. Se sintetiza, pues, el asunto de la obra en apenas una página.

El planteamiento, por su parte, se subdivide en *praeparatio* y *propositio*. De igual modo que en el modelo ciceroniano, se presentan aquí los interlocutores y el marco del diálogo, determinado por el tópico *locus amoenus*¹⁰. Asimismo, se propone el asunto sobre el que debatirán los contendientes, cuya decisión remiten a un juez, según el esquema ciceroniano *in utramque partem* (Pérez de Oliva, 1995: 118).

Al final de la presentación, y como corresponde retóricamente al final del exordio, se incorpora una breve *divisio*¹¹ que, amén de marcar el orden de las intervenciones por parte del juez Dinarco, está ya indicando el carácter retórico del diálogo, sometido a un modelo de *dispositio* próximo a la contienda judicial. Siguiendo el mismo, toma la palabra Aurelio, defensor de la visión pesimista del hombre.

4.2.1. Aurelio: *Miseria hominis*

El discurso de Aurelio, primero en el orden de este diálogo, resulta fundamental con respecto al conjunto, en el que ocupa la primera mitad, ya que formula con el mayor rigor y amplitud posibles la acusación contra la dignidad del ser humano. Aurelio representa, en esta obra y para Pérez de Oliva, la tradición filosófico-teológica que ha puesto en duda el valor intrínseco del hombre, desde las corrientes estoicas y escépticas hasta los tratados cristianos del *contemptus mundi* como el *De miseria humanae conditionis* de Inocencio III.

El autor estructura meticulosamente este discurso para que constituya un desafío filosófico a la tesis de la *dignitas hominis*, desafío que será luego asumido y respondido por Antonio. Como señala Dinarco en su introducción, la dialéctica requiere que la perspectiva pesimista, “acusadora” (Aurelio) goce de plena libertad expositiva antes de dar paso a la defensa. Se trata de una elaboración sistemática y detallada de los argumentos que sostienen la *miseria hominis*, expresada con notable densidad conceptual y riqueza literaria.

La exposición de Aurelio articula un verdadero catálogo de miserias humanas (corporales, intelectuales, morales y metafísicas). Esta disposición ayuda a que la tesis de la dignidad del hombre defendida por su contrincante no aparezca como afirmación dogmática o ingenua, sino como respuesta madura y bien fundada a una visión lúcida de sus limitaciones. Así, mediante una combinación de lógica, erudición y recursos retóricos, Aurelio traza un retrato sombrío pero coherente del ser humano.

De este modo, el discurso del “acusador” se inicia con un exordio relativo a la ignorancia de la miseria humana mediante un período circular (típico en Cicerón) en el que defiende que, aunque los hombres acostumbran a quejarse de su ignorancia, es precisamente esta la que les

¹⁰ Se aprecia en: “Mira este valle cuán deleitable parece, mira esos prados floridos y estas aguas claras que por medio corren; verás esas arboledas llenas de ruiseñores y otras aves que con su vuelo entre las ramas y su canto nos deleitan, y entenderás por qué suelo venir a este lugar tantas veces.” (Pérez de Oliva, 1995: 115).

¹¹ “DINARCO: Porque no se confundan vuestras razones, me parece que cada uno diga por sí su parecer entero. Tú, Aurelio, dirás primero, y después te responderá Antonio; y así guardaréis la forma de los antiguos oradores, en cuyas contiendas el acusador era el primero que decía, y después el defensor.” (Pérez de Oliva, 1995: 120).

permite vivir de manera serena, pues, de conocerlo todo, desearían aun en mayor grado la muerte, debido a la cruel realidad¹², tal y como se aprecia en el siguiente fragmento:

Pero quien bien considerare los daños de la vida, y los males por do el hombre pasa del nascimiento a la muerte, parecerle ha que el mayor bien que tenemos es la ignorancia de las cosas humanas, con la cual bivimos los pocos días que duramos como quien en sueño pasa el tiempo de su dolo, que si tal conocimiento de nuestras cosas tuviésemos cómo ellas son malas, con mayor voluntad desearíamos la muerte que amamos la vida (Pérez de Oliva, 1995: 121)

Así, pretende evitar el sufrimiento que provocaría en Antonio —o en aquel que lo escuchase— el porqué de su opinión negativa sobre el hombre. Sin embargo, al ver que Antonio desea conocer los motivos que lo empujan a defender ese punto de vista, procede a la exposición, no sin antes declarar su modestia (tópico de la *humilitas*) y el valor de su experiencia.

Aurelio inicia el razonamiento como tal considerando el mundo universo (Pérez de Oliva, 1995: 123-125). De este modo, sitúa arriba, en el cielo, a los cuerpos celestes, constantes y eternos; mientras, el hombre queda relegado a la parte inferior, en la “hez”, donde se reúnen aquellos que constituyen lo más despreciable del universo, cubiertos de niebla y semejando simples puntos dentro del universo: “Debaxo las partes sobre las que se rodea el cielo” (Pérez de Oliva, 1995: 123). La idea estaba ya presente en Tolomeo, quien ya señalaba que el ser humano vive en la peor parte del universo, en la que, además, no todo es habitable (el mar, por ejemplo).

Quizá como consecuencia de lo anterior, inicia Aurelio una exposición de aspectos en los que confronta los animales y el hombre. Así, traduciendo prácticamente de modo literal a Plinio: “de todo el mundo y su grandeza estamos nosotros retraídos en muy chico espacio, en la más vil parte del, donde nascemos desproveídos de todos los dones que a los otros animales proveyó naturaleza” (Pérez de Oliva, 1995: 124-125). Es precisamente por este hecho por lo que Aurelio explica el llanto de todo recién nacido: nace llorando en previsión de las miserias que padecerá, pues los otros animales vienen al mundo más preparados para sobrevivir. Además, el hombre vive de sangre, lo que significa que vive a costa de matar otros seres. Todo ello viene expuesto a partir de la antítesis amplificada por miembros enumerativos, en los cuales se sitúa al hombre en confrontación con las otras criaturas, que muestran una clara ventaja respecto al hombre, como se puede apreciar en el siguiente fragmento:

Mas el hombre tan desamparado, que el primer don natural que en él hallan el frío y el calor es la carne. Así sale al mundo como a lugar extraño, llorando y gimiendo como quien da señal de las miserias que viene a padecer.

Los otros animales, poco después de salidos del vientre de su madre, luego como venidos a lugar propio natural, andan los campos, pascen las yervas y, según su manera, gozan del mundo; mas el hombre muchos días después que nasce ni tiene en sí poderío de moverse, ni sabe do buscar su mantenimiento, ni puede sufrir las mudanças del aire; [...] (Pérez de Oliva, 1995: 125)

¹² Este arranque resulta de la “traducción y comentario de la introducción a la antropología (libro VII) de la *Naturalis historia* de Plinio”, un texto radicalmente pesimista, emparentado con el *De rerum natura*, de Lucrecio (Cerrón Puga, 1995: 121).

El siguiente argumento de Aurelio es la afirmación de que el hombre es el animal más indigno, puesto que considera que, al odiarlo la naturaleza, vive desamparado, lo que asume como una decisión de la propia naturaleza, que busca de este modo el bien universal. Por ello, realidades tan valiosas como el sol se sitúan lejos del ser humano, donde no pudiesen ser dañadas por su mano. A los demás animales no los apartó de él, pero les dotó de recursos con los que sobrevivir, como las alas en los pájaros.

Esta idea se amplifica con la fórmula “Y aun sobre todo esto” (Pérez de Oliva, 1995: 126), al hablar de todas esas cosas que existen en la naturaleza para dañar al hombre, como si se hubiese arrepentido de su creación. A ello añade que, incluso fuera de la naturaleza, dentro de cada persona existen innumerables peligros que pueden causarle la muerte, como enfermedades, desequilibrio de los cuatro humores

Se trata, en su conjunto, de un argumento relativo a las miserias del hombre (*miseria hominis*) y, de forma más concreta, a las miserias del cuerpo. Lo inicia hablando de sus partes externas para, a continuación, tratar las internas:

Agora, pues, ¿qué diré de tantas menudas canales como ay en nuestro cuerpo, por do anda la sangre y los espíritus de vida, que siendo alguna dellas rota o estorvada se pierde la salud? ¿Qué diré de la flaqueza de los ojos y de sus peligros, estando en ellos el mayor deleite de la vida? ¿Qué diré de la blandura de los niervos, de la fragilidad de los huesos? ¿Qué diré, sino que fuimos con tanto artificio hechos porque tuviésemos más partes do poder ser ofendidos? (Pérez de Oliva, 1995: 127)

Como si todas las miserias del cuerpo no fuesen suficientes, prosigue mencionando los trabajos y necesidades que lo acosan para poder vivir. Todo ello constituye un *incrementum* basado en la vehemencia y la acumulación de miembros enumerativos¹³.

Tras la exposición de las miserias del cuerpo, pasa a las del alma, siguiendo así un evidente orden ascendente en la argumentación que refuerza con una paradoja: “¿qué es menester probarlo con estas cosas que están más apartadas, pues la misma ánima con sus obras más excelentes se destruye?” (Pérez de Oliva, 1995: 128), a la que Antonio responderá más tarde en su discurso (p. 153). Comienza con el entendimiento, que muchos pierden y que es considerado por Aurelio “el sol del alma que da lumbre a todas sus obras”; sin embargo, considera que fue dado al hombre para poder ver sus miserias, no para ayudarle con ellas¹⁴, por lo que cree más provechoso carecer de “aquesta lumbre” que tenerla simplemente para sufrir. Además, el entendimiento nace en el ser humano torpe y oscuro y así sigue gran parte de su vida (juventud); cuando empieza a “aclararse” es cuando ya está cerca la muerte y, aun así, consigue ser engañado por los sentidos; nunca puede, por tanto, alcanzar las verdades que busca. Inicia así, una vez más, un periodo circular que continúa con una nueva antítesis donde confronta el hombre y los brutos animales, ignorantes y ajenos al dolor y que, además, nacen con el instinto necesario para conocer aquello que les es necesario para sobrevivir; solo el

¹³ “Y aun en esta miserable condición que pudimos alcanzar bivimos por fuerça, pues comemos por fuerça que a la tierra hazemos con sudor y hierro, porque nos lo dé; vestímonos por fuerça que a los otros animales hazemos, con despojo de sus lanas y sus pieles, robándoles su vestido; cubrímonos de los fríos y las tempestades con fuerça que hazemos a las plantas y a las piedras, sacándolas de sus lugares naturales do tienen vida. Ninguna cosa nos sirve ni aprovecha de su gana, ni podemos nosotros bivar sino con la muerte de las otras cosas que hizo naturaleza: aves, peces y bestias de la tierra, frutas y yervas y todas las otras cosas perescen para mantener nuestra miserable vida, tanto es violenta cosa y de gran dificultad poderla sostener” (Pérez de Oliva, 1995: 127).

¹⁴ Elabora aquí una evidente amplificación de la idea por miembros (Pérez de Oliva, 1995: 128-129): “Más nos fue dado para veer nuestras miserias que para ayudarnos contra ellas: éste nos pone delante los trabajos por do avemos pasado; éste nos muestra los males presentes y nos amenaza con los venideros antes de ser llegados”.

hombre necesita una doctrina para poder guiarse. Concluye el pasaje o *peroratio*, con la vehemencia propia de los miembros¹⁵ de la enumeración, subrayada por la fuerza de la paradoja: “el que debe dar vida da muerte”, tal y como se ve en el fragmento siguiente (Pérez de Oliva, 1995: 129-130): “Aunque yo no sé por qué me queixo en tan pequeños daños de nuestro entendimiento, pues siendo aquel a quien está toda nuestra vida encomendada, ha buscado tantas maneras de traernos la muerte”.

A continuación, Aurelio aborda la miseria de la voluntad, otra potencia del alma: “Y pues ella es la guía a quien las otras siguen, no sería menester de la voluntad dezir nada, pues no puede ser más concertada, que es sabio su maestro [...]” (Pérez de Oliva, 1995: 130). Esta sentencia precede a una marcada antítesis, a modo de combate entre la razón y los apetitos naturales, ante los cuales, y como consecuencia de la fuerza de la voluntad, la razón nos abandona. De entre todos los apetitos, destaca el sexual, ante el cual muchas veces nos desviamos¹⁶. Termina así esta exposición de las miserias del alma con un cierre trimembre en *incrementum* donde habla de las guerras, los muertos y, en fin, de las gravísimas perturbaciones de nuestra alma: “Y si por ventura la templança natural nos resfría, como pocas vezes acontece, otros vicios ay semejantes; de do nascen las guerras, las muertes, las gravísimas perturbaciones en que traen los hombres al mundo.” (Pérez de Oliva, 1995: 131).

Pasa ahora al tercer argumento relativo a la *miseria hominis*: los trabajos de los hombres, que considera otro castigo. Aurelio expone la idea amplificándola en una enumeración de miembros que cierra en *incrementum*, recursos, como se está viendo, recurrentes en la obra. Empieza mediante una marcada apóstrofe y *evidentia* (“Y verás allí”, Pérez de Oliva, 1995: 132) y un símil mitológico¹⁷. Enumera luego los infortunios de los oficios de las ciudades, a través de un *locus a comparatione*¹⁸ que los hace mayores que el padecimiento antes mencionado de Sísifo¹⁹; le siguen los sufrimientos de los labradores en los campos (“Todos trabajan y sudan los que biven en los pueblos; y los labradores de los campos”, Pérez de Oliva, 1995, 132); los sufrimientos de los gobernantes, a propósito de los que Pérez de Oliva (1995: 132) elabora un *locus a minore ad maius*²⁰:

¹⁵ Tal y como se ve en: “¿Quién halló el hierro escondido en las venas de la tierra? ¿Quién hizo dél cuchillos para romper nuestras carnes? ¿Quién hizo saetas? ¿Quién fue el que hizo lanças? ¿Quién lombardas?” (Pérez de Oliva, 1995: 130).

¹⁶ Este pasaje constituye, además, una *ratiocinatio*: “A todas horas nos requiere la sensualidad con sus viles deleites, mas no siempre está la razón munchas vezes dexa de defendernos. A todas horas nos requiere la sensualidad con sus viles deleites, mas no siempre está la razón con nosotros para amonestarnos y defendernos della, porque no sólo este cuidado tiene el entendimiento, sino también los otros de la vida; por donde, repartiéndose según las varias necesidades que se ofrescen, es por fuerça menester que munchas vezes desampare la voluntad y la dexa en medio de los que la combaten, sin que nadie le enseñe cómo se ha de defender; donde es necesario que alguna vez, o por flaqueza o por error, sea presa de los vicios” (Pérez de Oliva, 1995: 131).

¹⁷ “Así los veréis, a los que siguen disciplinas, acabado el trabajo tornar de nuevo a él; los cuales me parece que así hazen como de Sísifo dixeron los poetas: que quantas vezes sube una piedra a la cumbre de un monte infernal, tantas vezes se le cae y torna al trabajo” (Pérez de Oliva, 1995: 132).

¹⁸ Azaustre Galiana & Casas Rigall (2015: 36-37): “Un grupo de lugares se fundamenta en la comparación del hecho sobre el que versa el discurso con otros, en virtud de relaciones de semejanza u oposición.”

¹⁹ “Pues si ésta [la de Sísifo] les pareció bastante pena para ser uno atormentado en el infierno, esos que son en la República más estimados por las disciplinas ¿qué descanso pensáis que tienen, peleando continuamente con el peso dellas, que tantas vezes se les cae de la memoria quantas lo levantan con el entendimiento?” (Pérez de Oliva, 1995: 132).

²⁰ Azaustre Galiana & Casas Rigall (2015: 38): ““Lugar de menor a mayor” o inducción, que prueba lo más por lo menos”.

Cuanto más que, pues el hombre que con mayor cuidado mira por sí, a gran pena puede dar en sus cosas concierto, las cuales conoce y es de las señoras, ¿cómo podrá el que gobierna concertar las vidas de tantos hombres, no sabiendo de sus intenciones nada, que ellos tienen encubiertas en sus pechos?

La enumeración finaliza con los soldados²¹ y, tras hacer una breve recapitulación de la serie, pasa a la fortuna: “porque la fortuna todos los confunde y los rebuelve con vanas esperanzas y vanos semblantes de honras y riquezas [...]” (Pérez de Oliva, 1995, 133).

Aurelio considera que los hombres pasan el tiempo buscando la felicidad donde no pueden encontrarla y, sin darse cuenta, la vida se acaba y les llega, veloz, la muerte, que espera escondida. Alude así de forma clara al tópico del *tempus fugit*, a través de bitembraciones y antítesis que reflejan la brevedad y pesares de la existencia:

Así andan los hombres, atónitos, errados, buscando su contentamiento donde no pueden hallarlo. Y entre tanto se les pasa el tiempo de la vida, y los lleva a la muerte con pasos acelerados, sin sentirlo. La cual nos espera encubierta, no sabemos a cual parte de la vida, mas bien vemos que jamás estamos tan seguros della que no podamos tenerla muy cierta [...]. Mas pongamos que la muerte dexé al hombre hazer el curso natural: la más luenga vida ¿no vemos cuán breve pasa? (Pérez de Oliva, 1995: 133)

Por último, Aurelio, a través de una fórmula de *dispositio*, pasa a explicar las miserias de la fama, que el hombre, ingenuamente, persigue como consuelo tras su muerte: “Aquí pudiera, Dinarco, poner fin a ésta mi habla pues he traído el hombre hasta el punto donde desvanesce, si no viera que me queda nueva pelea con la fama, vana consoladora de la brevedad de nuestra vida” (Pérez de Oliva, 1995, 134-135). En este punto, su discurso gira en torno al tópico del *ubi sunt?*²², desarrollado con la vehemencia que logra la reiteración y la *interrogatio*:

¿Qué aprovecha a los huesos sepultados la gran fama de los hechos? ¿Dónde está el sentido? ¿Dónde el pecho para recibir la gloria? ¿Dó los ojos? ¿Dó el oír con que el hombre coge los frutos de ser alabado? Los cuerpos en la sepultura no son diferentes de las piedras que los cubren: allí yazen en tinieblas, libres de bien y mal, do nada se les da que ande el nombre bolando con los aires de la fama (Pérez de Oliva, 1995, 135)

Si observamos en conjunto el discurso de Aurelio, vemos que está dispuesto en orden ascendente, una de las pruebas de su medida construcción retórica, propia de un género tan cuidadosamente sujeto a modelos como es el diálogo. La intervención de Aurelio se basa en mostrar las miserias que rodean al hombre en su cuerpo, alma, oficios del mundo, etapas de la breve vida e incluso en la muerte, que no es una liberación, sino un mero sufrir. Pero esa visión negativa se prolonga al llevarla más allá de la muerte a través de la fama. El *ubi sunt?* articula

²¹ “Y si miráis la gente de guerra que guarda la república, verlos héis vestidos de hierro, mantenidos de robos, con cuidados de matar y temores de ser muertos, andando en continua mudança do los llama la fortuna, con iguales trabajos en la noche y en el día” (Pérez de Oliva, 1995, 132).

²² Azaustre Galiana & Casas Rigall (2015: 36-37): “Un grupo de lugares se fundamenta en la comparación del hecho sobre el que versa el discurso con otros, en virtud de relaciones de semejanza u oposición.”

la clásica idea del olvido causado por el tiempo con la de que, incluso si el individuo fuese recordado, ¿qué aprovecharía eso al muerto?

4.2.2. Antonio: *Dignitas hominis*

Tras esta clara exposición de la *miseria hominis* por parte de Aurelio, toma la palabra Antonio, como estaba previsto en la *divisio* inicial de la obra. Antonio inaugura su discurso con un *exordium* sobre la dignidad del hombre como imagen de Dios y microcosmos, ideas ambas ya defendidas por Pico della Mirandola (*De hominis dignitate*) y Giannozzo Manetti (*De dignitate et excellentia hominis*). Este presupuesto de partida se expresa mediante una *copulatio dirimens*²³ con *enumeratio* trimembre en *incrementum*:

Considerando, señores, la composición del hombre –de quien oy he de dezir-, me parece que tengo delante los ojos la más admirable obra de cuantas Dios ha hecho, donde veo no solamente la excelencia de su saber más representada que en la gran fábrica del cielo, ni en la fuerza de los elementos, ni en todo el orden que tiene el universo; mas veo también como en espejo claro el mismo ser de Dios y los altos secretos de su trinidad (Pérez de Oliva, 1995: 138)

Antonio refuerza su planteamiento con citas de autoridades (Aristóteles y Hermes Trimegisto), así como con una *refutatio* de la idea epicúrea de que el universo se regía exclusivamente por la fortuna, sin intervención de la providencia:

Sólo Epicuro se quejava de la naturaleza humana, que le parecía desierta de bien y afligida de muchos males, alegando tales razones que me parece que tú, Aurelio, lo has bien en ellas imitado; por lo cual le parecía que este mundo universal se regía por fortuna, sin providencia que dentro dél anduviese a disponer de sus cosas. Mas de cuánto valor sea la sentencia de Epicuro, ya él lo mostró cuando antepuso el deleite a la virtud (Pérez de Oliva (1995: 139)

Tras esto, afirma que, ya que al hombre lo creó Dios, en lógica consecuencia, juzgar al hombre significa también juzgar a su creador. Concluye ratificando que no hay cosa que represente mejor a Dios que el hombre, pues fue hecho a su imagen y semejanza²⁴.

A partir de este momento, continúa la argumentación relativa a la tesis del hombre como imagen de Dios en diversas manifestaciones, por medio de un esquema circular basado en la comparación de igualdad, entre las que destaca especialmente la del hombre como

²³ *Copulatio dirimens*: figura retórica de pensamiento que consiste en negar una posibilidad o excepción para reforzar lo que se afirma.

²⁴ En relación a esto, Cerrón Puga (Cerrón Puga, 1995: 140) remite al símil del pintor de fray Luis: “Porque como un grande pintor, si quisiesse hazer un imagen suya que lo retratase, bolvería los ojos a sí mismo primero, y pondría en su entendimiento a sí mismo y, entendiéndose menudamente, se debuxaría allí primero que en la tabla y más bivamente que en ella, y este debuxo suyo, hecho como dezimos, en el entendimiento y por él, sería como un otro pintor y, si le pudiesse dar vida, sería un otro pintor de hecho, producido del primero, que tendría en sí todo lo que el primero tiene y lo mismo que el primero tiene, pero allegado y hecho vezino al arte y a la imagen de fuera, assí Dios, que necesariamente se entiende y que apetece el pintarse, desde que se entiende -que es desde toda su eternidad-, se pinta y se debuxa en sí mismo, y después, quando le plaze, se retrata de fuera. Aquella imagen es el *Hijo*; el retrato que después haze fuera de sí son las criaturas, assí cada una dellas como todas allegadas y juntas. Las quales, comparadas con la figura que produjo Dios en sí y con la imagen del arte, son como sombras oscuras y como partes por extremo pequeñas, y como cosas muertas en comparación de la vida (León, fray Luis de, *De los nombres de Cristo*, 1977: 516-7).

microcosmos²⁵ (“Por donde es manifiesto ser el hombre cosa universal que de todas participa”, Pérez de Oliva, 1995: 142). En este sentido, tras un símil en el que se recalca la idea de cuán magnífico es el hombre como resultado de la propia proyección de Dios (“que, cuando Dios quiso hazer la imagen de su representación, que tomaría algún excelente metal, pues en su mano tenía hazerla de cual quisiese” (Pérez de Oliva, 1995: 143), finaliza esta parte de la argumentación.

Aurelio había elaborado un *exordio* que intensificaba su planteamiento sobre la miseria del hombre conectándolo argumentativamente con el anhelo de ignorancia: sería mejor vivir en ella que conocer las desgracias que le son propias. En su medida *refutatio*, Antonio elabora un *exordio* donde afirma tajantemente la dignidad del hombre sobre su propiedad de ser imagen de Dios y microcosmos, postulados estos que también refuerza argumentativamente mediante diversos recursos; en especial, símiles y citas de autoridades.

Finalizada esa exposición, Antonio se adentra en la causa de la creación ser humano, y habla del hombre como peregrino en medio de la tierra:

Mas no quiso que fuese aquí como morador, sino como peregrino desterrado de su tierra, y, como dize San Pablo, caminando para Dios nuestra tierra es en el cielo, mas púsonos Dios acá, en el profundo, para que se vea primero si somos merecedores della (Pérez de Oliva, 1995: 143)

El planteamiento funciona como *refutatio* a la idea expuesta por Aurelio (“Nosotros estamos acá, en la hez del mundo y su profundidad, entre las bestias, cubiertos de nieblas, hechos moradores de la tierra do todas las cosas se truecan con breves mudanças”, Pérez de Oliva, 1995:123-125). Para Antonio, así como los fundadores de las grandes ciudades hacen estatuas de su imagen para ser reconocidos, así Dios creó a las personas a imagen suya. De esta forma, los hombres son peregrinos en la tierra para comprobar si son merecedores del cielo. Este planteamiento conecta con la idea del libre albedrío, puesto que, de gustarles las cosas viles y terrenas, quedarían siempre perdidos y desamparados; pero, si, por el contrario, la razón les hace ensalzar las cosas divinas o el deseo de ellas, irán al cielo. Esa dicotomía se complementa con una antítesis entre el bien y el mal que subraya el lugar de privilegio que el hombre tiene a ojos de Dios: cuando los ángeles ofendieron a Dios, fueron apartados de él; por el contrario, al hombre lo quiso tanto que le perdonó los pecados y lo ayudó en el ascenso, lo que constituye un evidente testimonio de amor que, estilísticamente, se construye con la vehemencia de la enumeración de miembros reforzados por la anáfora y el *incrementum*, recursos habituales en la obra, tal y como se aprecia en: “Y con todo esto, para darle claro testimonio del amor que le tenía, sufrió trabajo, sufrió persecución, y a la fin sufrió enclavar sus miembros en el leño de la cruz” (Pérez de Oliva, 1995: 144-145).

La parte final del discurso se construye, según las leyes retóricas, con recursos que propician la vehemencia, como la *enumeratio*, la *interrogatio* y el apóstrofe. Se incrementa así la alabanza del hombre y, sobre todo, la energía de su *refutatio* a Aurelio, a quien se dispone a desmentir punto por punto.

Comienza, pues, con el cuerpo: “El cuerpo humano, que te parecía, Aurelio, cosa vil y menospreciada, está hecho con tal arte y tal medida, que bien parece que alguna grande cosa

²⁵ Idea explicada y ampliada en Rico, F. (1986) (*El Pequeño mundo del hombre: varia fortuna de una idea en la cultura española*), en el apartado *De Hominis Dignitate*.

hizo Dios cuando lo compuso” (Pérez de Oliva, 1995: 145). Desarrolla luego esta idea mediante una amplificación enumerativa que se construye como una *comparatio* antitética entre hombre y los animales: “A otros animales puso baxos y inclinados a la tierra para buscar sus pastos y cumplir con un solo cuidado que del vientre tienen [...] al hombre no cubrió sino la cabeça, mostrando que sola la razón que en ella mora uvo menester amparo y, ella proveída, daría a las otras partes bastante provisión” (Pérez de Oliva, 1995: 146).

Le sigue un canónico esquema descendente relativo a las partes externas del cuerpo humano, loando su proporción y belleza superior a las de los animales, como en el siguiente pasaje: “La nariz está puesta en medio de la cara, como cosa muy necesaria para su hermosura, por do el hombre respira, para evitar la fealdad de traer la boca abierta; y por ella rescebimos el olor, y ella es la que tiempla el órgano de la boz” (Pérez de Oliva, 1995: 147). A continuación, y sobre el encomio de la boca, afirma: “¿Quién podría agora explicar bien claramente las excelentes obras que la lengua haze en nuestra boca?”, es decir, no tiene palabras para elogiar lo suficiente el poder comunicativo del hombre, que “despierta la ignorancia, enmienda la maldad, amansa las iras [...]” (Pérez de Oliva, 1995: 147). Desde el punto de vista formal, es evidente el *incrementum* de la serie, que pasa de los miembros los más breves incisos, lo que le proporciona un ritmo más intenso. La *laudatio* de las restantes partes del cuerpo continúa mostrando su fuerza expresiva mediante miembros reiterados con anáforas:

Éstas son las que aparejan al hombre vestido, no áspero ni feo cual es el de los otros animales, sino cual él quiere escoger. Éstas hazen moradas bien defendidas de las injurias de los tiempos; éstas hazen los navíos para pasar las aguas; éstas abren los caminos por donde son ásperos, y hazen al hombre llano todo el mundo [...] (Pérez de Oliva, 1995: 149)

A continuación, tras un claro apóstrofe (“contemplaréis”, Pérez de Oliva, 1995: 149), y para seguir hablando de la belleza de los miembros del hombre, conecta (*correctio* y *conciliatio*²⁶) con el discurso de su “contrincante” acerca del llanto del recién nacido: Aurelio afirmaba (p. 125) que el hombre nace llorando y gimiendo porque sale a un lugar extraño en el que va a padecer. Antonio, por su parte, toma la palabra de Aurelio y afirma que, efectivamente, nace llorando por salir a un lugar desconocido, pero le da la vuelta hacia sus intereses matizando, mediante una *correctio*, que no es porque venga a padecer por lo que esa tierra extraña le hace llorar, sino porque la suya propia es el cielo; esto es, está, de algún modo, “fuera de lugar”.

Finalizada la *dispositio* de las partes externas del cuerpo, pasa a tratar las internas. En primer lugar, aborda la condición del hombre como ser social por necesidad, de ahí las amistades y enseñanzas; de no ser así, poco nos diferenciaría de los animales²⁷. En segundo lugar, Antonio dice que Dios nos hizo a todos diferentes, cada uno con una voluntad y un alma libre, para que pudiésemos escoger. En el marco de un periodo circular, construye un símil con el alma (“tiempo es ya que entremos dentro a mirar el alma que mora en este templo corporal”, Pérez de Oliva, 1995: 152), pues cree que, así como Dios eligió el cielo para manifestar su gloria, el alma eligió la cabeza.

²⁶ *Correctio*: “Mediante este artificio, el orador o poeta rechaza una palabra inicialmente propuesta, para sustituirla por otra más precisa”. *Conciliatio*: “Presenta dos o más posibilidades referidas al modo de actuar en una determinada situación; el orador puede hacerse una pregunta a sí mismo o dirigirla a un interlocutor” (Azaustre Galiana & Casas Rigall, 2015: 134-135).

²⁷ Los beneficios de la sociedad en contraposición al hombre solitario descrito por Aurelio.

Se inicia luego una *refutatio* y *concessio*²⁸ relativas al alma, al entendimiento y a la voluntad:

Bien conozco que, así el cerebro como las otras partes do principalmente el alma está, son corruptibles y resciben ofensas –como tú, Aurelio, nos mostravas-; pero esto no es por mal del alma, antes es por bien suyo, porque con tales causas de corrupción es disoluble destos miembros para bolar al cielo do es –como ya he dicho- el lugar suyo natural. Por eso hablemos agora del entendimiento, que tú tanto condenas (Pérez de Oliva, 1995: 153)

Así, interpreta la degeneración del cerebro, órgano donde se ubica el entendimiento, no como el daño que señalaba Aurelio, sino como un beneficio, pues así el alma puede separarse de esos elementos corruptos para ascender al cielo. Al hablar del entendimiento, Antonio se refiere continuamente al previo discurso de Aurelio²⁹; a diferencia de él, Antonio lo elogia como la cualidad más sublime del hombre, ya que, inicialmente, es una potencia intrínsecamente buena. Mediante una *correctio*³⁰ afirma que no es su falta la que hace caer al ser humano, sino la corrupción de los vicios, que, según él se pueden evitar siguiendo la virtud³¹ y la luz que Dios ofrece.

Le sigue la sección sobre la voluntad, al igual que había hecho Aurelio (p. 131), quien basaba su vituperio en el combate que libra la voluntad con los apetitos y en el desamparo en el que el entendimiento deja a aquella. Antonio lo refuta mediante varios recursos. En primer lugar, una *concessio*, al reconocer la guerra que la voluntad entabla con los placeres mundanos, pero reorientarla en favor de su causa; es decir, la interpreta como un beneficio, pues el triunfo en dicho combate fortalece al virtuoso que lo logra. En segundo lugar, un *locus a comparatione* (*a minore ad maius*), que sirve para reforzar racionalmente (*deductio*) la gloria del que vence en tal combate:

pues los antiguos romanos solían pelear en regiones estrañas, y pasar gravísimos trabajos por alcanzar en Roma un día de triunfo con vanagloria mundana, ¿por qué nosotros no peharemos de buena gana dentro de nosotros con los vicios, para triunfar en el cielo con gloria perdurable? (Pérez de Oliva, 1995: 155)

Esto es, si los romanos peleaban en regiones inhóspitas por un pequeño triunfo, más debemos hacerlo nosotros en nuestro propio terreno por la gloria del cielo.

Por último, describe la fealdad del vicioso; primero, mediante un símil con la vihuela³² que, afinada, crea dulces melodías, pero desafinada, “ofende los oídos” (Pérez de Oliva, 1995: 155); luego, una *conciliatio* la reorienta en beneficio de su causa: “y tanto más (aborrescible) cuanto las faltas más feas parecen en lo más hermosos” (Pérez de Oliva, 1995: 156).

²⁸ “Consiste en reconocer que la parte contraria lleva razón en un aspecto del asunto sobre el que se disputa, y que la opinión propia está equivocada. Sin embargo, esta actitud esconde un giro en sentido inverso, pues el punto en el que el autor o litigante reconoce su error es presentado como algo intrascendente en comparación con el tema central, donde su postura sí resulta incuestionable” (Azaustre & Casas, 2015: 132-133).

²⁹ “Ya tú bien sabes cómo el alma nuestra su principal asiento tiene en el cerebro, blando y fácil de corromper; y cómo en unas celdillas dél, llenas de leve licuor, haze sus obras principales con ayuda de los sentidos por do se le trasluzan las cosas de fuera; y sabes también cuán fácil cosa sea embotarle o desconcertarle estos sus instrumentos, sin los cuales ninguna cosa puede” (Pérez de Oliva, 1995: 128).

³⁰ “Mediante este artificio, el orador o poeta rechaza una palabra inicialmente propuesta, para sustituirla por otra más precisa” (Azaustre & Casas, 2015: 133).

³¹ Ya en Juan Luis Vives estaba presente la importancia de la virtud: “Todos los asuntos que hay en la vida humana, excepto la virtud, son ridículos como ciertos juegos infantiles y se desvanecen de inmediato como objetos vacíos” (Vives, 2018: 8)

³² Especie de guitarra.

A partir de este punto, la *refutatio* rebate las ideas de Aurelio sobre los trabajos de los hombres: “Agora veamos los estados de los hombres y sus ejercicios, de que tanto te quejas” (Pérez de Oliva, 1995: 156). Mediante una *correctio*, Antonio rechaza la consideración negativa de los maestros en las artes mecánicas: “Los artífices que biven en las cibdades no tienen la pena que tú representavas, mas antes singular deleite en tratar las artes” (Pérez de Oliva, 1995: 156); otro recurso que emplea son las comparaciones de superioridad orientadas a la *laudatio* de esos oficios:

¿Cuánto más te parece, Aurelio, que sería mayor pena que alguno en su entendimiento considerase alguna excelente obra, como fue el navío para pasar los mares, o las armas para guardar la vida, si en sí no tuviese manera de ablandar el hierro, hender los maderos, y hazer las otras cosas que tú representas como enojos de la vida? Paréceme a mí que en mayor tormento biviera el hombre, si las cosas usuales que viera con los ojos del entendimiento no pudiera alcançarlas con las manos corporales (Pérez de Oliva, 1995: 156)

En segundo lugar, se ocupa de los letrados; primero usa un argumento de autoridad basado en los Proverbios de Salomón³³, idea que reiterará al final de la sección. Sigue con una *laudatio* de la sabiduría construida sobre la vehemencia de los miembros: “¡Gran cosa es Aurelio, la sabiduría, la cual nos muestra todo el mundo, y nos mete a lo secreto de las cosas, y nos lleva a veer a Dios, y nos habla con Él y conversación, y nos muestra las sendas de la vida!” (Pérez de Oliva, 1995: 157). Tras este encomio de la sabiduría, alude a Sísifo, personaje mitológico famoso por su eterno castigo de subir una y otra vez una piedra a una colina condenada a caerse. Aurelio se había referido al mismo para hablar de los sabios (Pérez de Oliva, 1995: 132), que, al igual que Sísifo, estaban eternamente estudiando y olvidando. Antonio, por su parte, rebate ese argumento y explica que el hecho de estudiar muchas veces lo mismo no es una sanción divina, sino una nueva oportunidad para apreciar la belleza del saber:

Por eso no compares los sabios a Sísifo infernal, aunque los veas munchas vezes tornar a aprender de nuevo lo que tienen sabido, mas antes los compara a los amadores de alguna gran hermosura, cuyo deleite de verla recrea el trabajo de seguirla. ¡O alta sabiduría, fuente divina de do mana clara la verdad; do se apascientan los altos entendimientos! (Pérez de Oliva, 1995: 157)

En tercer lugar, la argumentación relativa a los trabajos de los hombres prosigue con los labradores. Aurelio afirmaba que eran esclavos de los que habitan en las ciudades³⁴, mientras que para Antonio son “nuestros padres”³⁵, en el sentido de que son ellos los que

³³ “Lo primero escucha lo que dixo Salomón en sus Proverbios: *Bienaventurado es el que halló sabiduría y abunda de prudencia; mejor es su ganancia que la de oro y plata, y todas las cosas excede que se pueden desear.* / Y ésta es la lumbre por quien dixo Salomón: *Quien con la lumbre velare para aver sabiduría no trabaje, que a su puerta la hallará sentada*” (Pérez de Oliva, 1995: 156-158):.

³⁴ “Todos trabajan y sudan los que biven en los pueblos; y los labradores de los campos que andan fuera dellos no carecen de penas: descubiertos por los soles y las aguas, andando por las soledades a procurar el mantenimiento de los otros que biven en sus casas, como esclavos dellos, sin esperar fin o reposo alguno, mas antes tornan de nuevo al trabajo por el orden mismo que tornan los años” (Pérez de Oliva, 1995: 132).

³⁵ Pérez de Oliva (1995: 158-159), elabora una clara refutación basada en la comparación antitética y la *correctio*, a las que se añade una metáfora de intención laudatoria (“son nuestros padres”): “Los que labran los campos, que pusiste tras estos, no son tales como nos mostravas. Tú dezías que son esclavos de los que moramos en las cibdades, y a mí no me parecen sino nuestros padres, pues que nos mantienen; y no solamente a nosotros, sino

mantienen a los demás, por lo que les debemos gran parte de nuestra existencia. Habla de ellos y de sus rutinas en la línea de la *aurea mediocritas*³⁶.

Sigue, en cuarto lugar, la refutación de los trabajos de los gobernantes. Su oficio se pondera con una *laudatio* en miembros de expresión vehemente, además de símiles y metáforas, como: “Así parece el que gobierna ánima del pueblo, que todas sus partes tiene en concierto, y a todas da vida con regimiento” (Pérez de Oliva, 1995: 160). La *correctio* es un recurso habitual para contradecir a Aurelio: “Y pues es así, noble estado es el de los que rigen, y gran dignidad; no obscuro o impedido como tú dezías, Aurelio”. Antonio se explica a continuación en un razonamiento circular que rebate la idea de Aurelio: no por no ser acertado en el gobierno de sí mismo un hombre habrá de errar en el gobierno de los demás, pues en las cosas ajenas somos libres y podemos ver más claro lo que la razón muestra³⁷. Finaliza esta parte argumentativa mediante una *comparatio* antitética con *incrementum* en su último miembro y rematada con un símil que pretende justificar el error del gobernante (juez) si es bienintencionado:

Tan difícil es esconder la verdad como la lumbre, a la cual, si unos rayos le quitares, otros la descubrirán; y la falsedad es difícil de sostener. La una trae osadía a juicio, y la otra viene con temor; la una se mantiene de sí misma, la otra para sostenerse ha menester gran industria; y, al fin, a la una favorece Dios, y a la otra desfavorece. [...] así, el juez que a la falsedad acata cuando le parece ser ella la verdad, sin tener culpa en el tal error, no menos mercede que sic conociendo la verdad la siguiera (Pérez de Oliva, 1995: 160-161)

El quinto de los trabajos es el de los soldados, oficio que también alaba, puesto que considera que aquellos que ponen sus vidas en riesgo en defensa de otros conciudadanos o de su nación en general, son, en definitiva, el orgullo del susodicho pueblo. Para expresar el citado encomio realizado, como es habitual, por miembros, usa, además, una gráfica y clásica metonimia: “ellos visten hierro” (Pérez de Oliva, 1995: 161). La paradoja y la *correctio* sirven también para exaltar esa virtud militar frente a las opiniones que había mostrado Aurelio: “Cuanto más que estos espantos de hombres flacos son los deleites de hombres fuertes [...] no son pena de los animosos, sino ejercicios de virtud” (Pérez de Oliva, 1995: 161). En un momento determinado, Antonio usa una *concessio* para admitir los vicios que Aurelio había atribuido a los soldados; pero, como corresponde a este recurso, los atribuye a unos pocos y a su falta de virtud, no al oficio en sí:

yo bien confieso, Aurelio, que algunos ay que carecen destas excelencias; mas es por sus vicios, no por culpa del estado, que así éste, como los otros de la vida humana de que avemos hablado, todos son tales como es la intención de quien los sigue: no ay ninguno dellos malo para los buenos, ni bueno para los malos (Pérez de Oliva, 1995: 162)

también a las bestias que nos sirven, y a las plantas que nos dan fruto. Grande parte del mundo tiene vida por los labradores, y gran galardón es de su trabajo el fruto que dél sacan”.

³⁶*Aurea mediocritas* se refiere a la idea filosófica de encontrar el punto medio entre los extremos.

³⁷ “Que no pienses que por la dificultad que el hombre tiene en regirse a sí mismo, se ha de considerar la que terná en regir a muchos, porque en las cosas propias es difícil juzgar, do se entremeten nuestras pasiones, mas en las ajenas somos libres, y podemos más claro veer lo que muestra la razón, sin que nuestros apetitos nos lo estorven; en las cuales no se puede tanto esconder la verdad que por alguna parte no resplandezca” (Pérez de Oliva, 1995: 160).

Con esto, Antonio deja patente que la virtud del individuo es la base de la bondad de su estado; apoyándose en esta idea, explica la importancia de un comportamiento virtuoso sin afán de medro. Recapitula y concluye así la sección dedicada a los diferentes oficios y estados recordando la importancia del libre albedrío y de la virtud sin pretensión de conseguir algo a cambio.

De este modo se pasa a la que, según Aurelio, era una de las miserias fundamentales del hombre: la muerte. Antonio negará la crueldad de la misma mediante una *ratiocinatio* organizada en períodos. El primero de los períodos hace referencia al hecho de que con la muerte del hombre muere también el sentido, por lo que no sufre dolor ni agonía; los gestos del que agoniza son fruto del cuerpo, no del alma que descansa ya:

No es tan cruel nuestra muerte, ni el alma dexa el cuerpo en aquellas agonías que dixiste, pues, como sabes, en tal pelea lo primero que el hombre pierde es el sentido, sin el cual no ay dolor ni agonía: que estos gestos que vemos en los que mueren, movimientos son del cuerpo, no del alma, que entonces está dormida (Pérez de Oliva, 1995: 162)

En el segundo de los períodos, razona sobre el temor que todo ser humano tiene de la muerte, y lo explica como un medio que Dios usa para evitar los suicidios en momentos de debilidad, por parecernos peor los sufrimientos de la muerte que los de la vida:

Mas quiso Dios que nos pareciese comúnmente la muerte tan espantable, con señales de tormento, porque a los que la buscan con deseo de acabar sus males les pareciese que es ella otro mayor, porque a los que la buscan con deseo de acabar sus males les pareciese que es ella otro mayor, y así cada uno antes quisiese padecer vida miserable que buscar remedio en la muerte; la cual, si nos pareciera fácil y suave, los afligidos que andan olvidados de las penas del infierno, no temiendo las del morir, dexarían la vida, y padesciera el género humano muy gran detrimento (Pérez de Oliva, 1995: 162-163)

De este modo, justifica los espantos de la muerte como algo que, paradójicamente, guarda la vida que, como dijo Aurelio, es breve. En relación con esto mismo, argumenta que solo para aquellos que viven mal es mala la muerte, pues los que tuvieron una vida plena hallan tras ella el galardón final: la vida eterna. Continuando con esto mismo, menciona a David y a San Pablo como claros argumentos de autoridad.

Finalmente, habla de la resurrección, que convierte a la muerte en algo positivo pues lleva al cielo, y aquellos bienaventurados que lo alcanzan conservan la esperanza de recuperar sus cuerpos y logran la vida eterna. En última instancia, y siguiendo el discurso de Aurelio, Antonio se refiere a la fama, sobre la que constata no ser el fin último del hombre, pues este es la resurrección.

Tras toda esta argumentación, Antonio se dirige a Dinarco, el juez del diálogo, solicitándole el consiguiente veredicto. Este, en pocas palabras, concede la razón a Antonio, al que agradece haberle mostrado todas las grandezas de que el hombre es poseedor gracias a la benevolencia de Dios, aunque no ignora el ingenio de Aurelio, que, a pesar de defender

una idea que, aparentemente era imposible de defender, encontró buenas razones para hacerlo:

DINARCO.- Yo no tengo más que juzgar de tenerte, Antonio, por bien agradecido en conocer y representar lo que Dios ha hecho por el hombre; y preciar también mucho tu ingenio, Aurelio, pues en causa tan manifiesta hallaste con tu agudeza tantas razones para defenderla (Pérez de Oliva, 1995: 165-166)

El diálogo termina con “y vámonos, que ya la noche se acerca”, una fórmula de la tópica de la conclusión, con la que se justifica el fin de la obra debido a que anochece, esto es, finaliza también el día³⁸.

5. Conclusiones

Este análisis constata que la construcción argumentativa del *Diálogo de la dignidad del hombre* se sustenta en una doble base evidente: la tradición ciceroniana *in utramque partem* y la dialéctica renacentista de la oposición *dignitas–miseria hominis*, esto es, una clara *quaestio infinita*.

En el capítulo 2 se ha podido precisar cómo confluyen los modelos platónico, ciceroniano y lucianesco en la prosa didáctica del siglo XVI. En el capítulo 3, sin embargo, se demostró que la noción de dignidad humana, iniciada quizás a partir del italiano Pico della Mirandola, constituye la base ideológica que Pérez de Oliva y otros autores (especialmente Juan Luis Vives) reelaboran para los lectores castellanos. Por su parte, en el capítulo 4 se analizó en detalle la *dispositio* y las estrategias retóricas del diálogo, que eran la materia fundamental de este trabajo.

Pérez de Oliva condensa la dignidad humana en tres ejes: el hombre es un microcosmo, posee libre albedrío y, mediante su voluntad libre, determina su futuro. Consciente de esa libertad, advierte que cada acto de voluntad fija lo que somos y lo que merecemos: vida eterna en el cielo o castigo en el infierno. De este modo, convierte la libertad en una llamada a la responsabilidad moral, una visión muy distinta del pesimismo que su personaje Aurelio ensaya y que solo realza aún más la *dignitas hominis* defendida por su contrincante.

La misma idea comparece en Giovanni Pico della Mirandola, pero elevada al rango de máxima metafísica. Ambos defienden al ser humano como criatura digna por su capacidad de autodeterminación; sin embargo, Pérez de Oliva la despliega en un diálogo que contrasta las razones de la *miseria* y de la *dignitas*, mientras que Pico opta por un monólogo estilísticamente elevado.

Como se ha mencionado, Pérez de Oliva crea un diálogo de clara inspiración ciceroniana: en lugar de la prototípica disposición de maestro y discípulos, usa el esquema forense *in utramque partem*; a través de la voz de dos contendientes y un “juez”, se juzga la fundamental cuestión de la *dignitas hominis*. Los dos interlocutores principales, que dan voz a dos perspectivas en apariencia opuestas (miseria y dignidad del hombre), realizan, con un turno de palabra cada uno, un discurso en el que se repasan, primero, todas las miserias del

³⁸ Véanse el apartado “Tópica de la conclusión” en Curtius, 1955: 136 y ss., y Azaustre Galiana & Casas Rigall, 2015: 56-57.

hombre (del cuerpo, del alma o de cada oficio, entre otras) y luego, a modo de réplica, todas las dignidades.

La organización perfectamente medida del diálogo y el trabajado lenguaje y estilo empleados están repletos, a su vez, de recursos de la retórica clásica que afianzan los discursos, dotándolos de una fuerza y elegancia indiscutibles. Además, crean un conjunto, enlazan la obra haciéndola semejar un perfecto puzzle en el que ambas exposiciones (casi mítines) encajan como piezas complementarias. Los recursos de argumentación más abundantes y representativos son la antítesis y su variante de la *correctio*, ambas fundamentales para oponer ideas y corregir opiniones contrarias. Dado el asunto de la obra, también destacan recursos vinculados a la *laudatio* y el vituperio, que requieren una expresión más vehemente: la acumulación de miembros enumerativos, la anáfora y el *incrementum* son algunos de los más importantes; la vehemencia que se dirige a los afectos se combina con la persuasión racional, para la que se emplea el periodo circular; algunos recursos, como la *concessio*, son propios del enfrentamiento dialéctico, pues admiten parte de razón en el discurso del adversario para, a partir de ese punto, refutarlo en lo sustancial. Estos y otros recursos que se han ido precisando son herramientas fundamentales al tratarse de una obra didáctica en la que no solo se exponen ideas, sino que, como ya se ha dicho, se rebate a un contrincante haciendo alarde de habilidad dialéctica.

Así pues, el *Diálogo de la dignidad del hombre* no se presenta como una simple réplica o secuela hispánica a los postulados humanistas italianos, sino como una reflexión ética y filosófica de gran relevancia. El uso de tres voces, (Antonio, Aurelio y Dinarco), permite no solo la exposición justa y equilibrada de posiciones *a priori* contrarias, sino también una resolución racional del conflicto, pues Dinarco representa la voz de la razón medida, capaz de discernir la perspectiva acertada. Lejos de plantear una polarización simplista entre optimismo y pesimismo, el diálogo propone una ética del esfuerzo, en la que el conocimiento, la virtud y la voluntad se convierten en los motores de la autorrealización humana, que, deseablemente, deberían ser atemporales, aunque a veces parecen permanecer en el olvido de muchos.

En definitiva, lejos de ser una mera reliquia de la historia del pensamiento, la reflexión renacentista sobre la dignidad humana, cuyo momento culminante se encuentra en la *Oratio* de Pico della Mirandola y su influencia en el *Diálogo* de Pérez de Oliva, sigue revelándose pertinente en pleno siglo XXI. La dignidad, como ya advertía la tradición humanista, no es un privilegio sin más, sino una conquista individual que depende del uso responsable de la libertad, la razón y, por ende, la voluntad; dones, según los autores propuestos, divinos. En este sentido, no debería, sin embargo, entenderse como un simple don, sino como un deber. En un mundo contemporáneo en que resurgen formas de deshumanización, exclusión y abusos varios, la antigua pregunta por el lugar del ser humano en el universo reclama quizás, nuevas respuestas. Del mismo modo, la racionalidad, el civismo y la gran cultura que demuestra, no solo Pérez de Oliva, sino también sus tres personajes y, en definitiva, la construcción misma de su obra, pueden servir de ejemplo aún hoy, puesto que vivimos en un mundo en el que, por desgracia, el correcto uso del lenguaje y de la argumentación ante la discrepancia no se encuentran en un momento álgido. Vivimos en una realidad en la que la retórica, tal y como la entendían los humanistas, ya no existe, ni siquiera en aquellos que, en teoría, mejor deberían conocer el uso de la palabra dadas sus

responsabilidades en la sociedad. La reflexión que plantea el diálogo de Pérez de Oliva trasciende así el ya importante asunto filosófico de la dignidad del hombre, y lo conecta con su capacidad de ser libre y decidir a través del pensamiento y el lenguaje.

6. Bibliografía

- Alemán, M., & Micó, J. M. (1997). *Guzmán de Alfarache* (4ª ed.). Cátedra.
- Aristóteles (1974). *Poética*. Ed. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos.
- Azaustre Galiana, A., & Casas Rigall, J. (2015). *Manual de retórica española*, Barcelona, Ariel [1.ª ed. 1997].
- Baranda, C., & Vitse, M. (2001). “Marcas de interlocución en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva”. *Criticón*, 81-82, 271-300.
- Carrión González, C. (2022). “La dignidad del hombre en Gianozzo Manetti: entre antiguos y modernos”. *Ingenium: Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología En Historia de Las Ideas*, 16, 1–11. <https://doi.org/10.5209/inge.68517>
- Cerrón Puga, M.ª L., ed. (1995). Pérez de Oliva, F., *Diálogo de la dignidad del hombre; Razonamientos; Ejercicios*. Madrid, Cátedra.
- Costa, J. (s.f.). *Pérez de Oliva y Pico della Mirandola: dignitas hominis en el Humanismo*. Universidade do Minho.
- Curtius, E. R. (1955), *Literatura europea y Edad Media latina*. Trad. M. Frenk Alatorre y A. Alatorre, México, Fondo de Cultura Ecocómica.
- Gómez, J. (1988). *El Diálogo en el Renacimiento español*. Madrid, Cátedra.
- Gómez, J. (2000). *El Diálogo renacentista*. Madrid, Ediciones del Laberinto.
- Horacio (1934). *Ars Poetica*. Ed. François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres.
- Instituto Cervantes. (s.f.). *Final del Diálogo de la dignidad del hombre* [PDF]. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/final-dialogo-de-la-dignidad-del-hombre/>
- León, fray Luis de, (1977) *De los nombres de Cristo*, ed. Cristóbal Cuevas, Madrid, Cátedra.
- Morrás Ruiz-Falcó, M. (2000). *Manifiestos del humanismo*. Península.
- Pedraza Jiménez, F. B., & Rodríguez Cáceres, M. (1997). *Las Épocas de la literatura española*. Barcelons, Ariel.
- Pérez de Oliva, F. (1995). *Diálogo de la dignidad del hombre; Razonamientos; Ejercicios*. Ed. M.ª L. Cerrón Puga, Madrid, Cátedra.
- Pico della Mirandola, G. (1988). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Ed. P. J. Quetglas i Nicolau, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Quetglas i Nicolau, P. J., ed. (1988). Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Quintiliano, M. F. (1975-1980). *Institutio Oratoria*. Ed. Jean Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1975-1980, 7 vols.
- Rico, F. (1986). *El Pequeño mundo del hombre: varia fortuna de una idea en la cultura española*, Madrid, Alianza.
- Ruiz Pérez, P. (2018). “L’auteur caché: Pérez de Oliva y la dignidad del hombre”. *E-Spania*, 29. <https://doi.org/10.4000/e-spania.27345>
- Valdés, A. (1992). *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*. Ed. R. Navarro Durán, Madrid, Cátedra.
- Valdés, A. (2005). *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. R. Navarro Durán, Madrid, Cátedra [1ª. ed. 1999].
- Vives, Juan Luis (2018). *Fabula de homine*. Ed bilingüe de Luis F. Hernández, LC. *Vivesiana*, III, 9-25.

Vives Coll, A. (1959). *Luciano de Samosata en España (1500-1700)*, Valladolid, Sever-Cuesta.