

Claves para la historia de un cultismo: «honesto»

I. Antigüedad y Edad Media

Antonio ESPIGARES PINILLA

Universidad Complutense
espigaresantonio@filol.ucm.es

Recibido: 12 de mayo de 2008

Aceptado: 8 de junio de 2008

RESUMEN

Honestum constituye uno de los términos más importantes de valoración moral y estética en toda la literatura latina. Partiendo de su empleo por Cicerón para traducir al latín el complejo concepto griego *καλόν*, presente en Platón, Aristóteles y los filósofos estoicos, el presente trabajo estudia su empleo por los principales autores cristianos medievales y, fundamentalmente, su presencia en dos de los grandes traductores renacentistas de Aristóteles y Platón, Leonardo Bruni y Marsilio Ficino, así como la repercusión de la obra de ambos en los diferentes valores que tomó el término «honesto» en la literatura castellana. La primera parte del artículo abarca desde la Antigüedad hasta la Edad Media.

Palabras clave: *καλόν*. *Honestum*. Cicerón. Traducción medieval.

ESPIGARES PINILLA, A. «Claves para la historia de un cultismo “honesto”. I. Antigüedad y Edad Media», *Cuad. Fil. Clás. Estud. Lat.* 28, 2 (2008) 65-81.

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

I. Antiquity and Middle Ages

ABSTRACT

Honestum represents one of the most important moral and esthetic terms in the whole latin literature. Starting with its Cicero's use to traduce to latin the complex greek concept *καλόν*, present in Plato, Aristotle and the stoical philosophers, this paper studies its use by the main christian medieval authors, and, especially, its presence in two of the biggest Aristotle and Plato's translators, Leonardo Bruni and Marsilio Ficino, and also the impact of both's works in the diferent values that the term «honesto» took inside the castilian literature. The first part of the paper covers from the Antiquity till the Middle Ages.

Keywords: *καλόν*. *Honestum*. Cicero. Medieval translation.

ESPIGARES PINILLA, A. «Keys to the history of a learned word: “honesto”. I. Antiquity and Middle Ages», *Cuad. Fil. Clás. Estud. Lat.* 28, 2 (2008) 65-81.

SUMARIO 1. Introducción. 2. Grecia: τὸ καλόν. 3. Roma: *honestum-honestas*. 4. Edad Media: la cristianización de la *honestas*. 5. Las traducciones medievales. 6. Referencias bibliográficas.

1. INTRODUCCIÓN

Hace ya bastantes años Paul O. Kristeller (1986,158) escribía estas palabras hablando de la importancia del estudio de la literatura latina renacentista: «Es un cometido en el que los historiadores de la lengua y la literatura deberían unirse para sacar más provecho. Pues este tema ilustra perfectamente el nexo que existe entre la lingüística y la historia intelectual. La palabra y la lengua no son meros fenómenos fonéticos, sino también verdaderos portadores de pensamiento. En la medida en que las ideas están sujetas a un proceso histórico de origen y desarrollo, las palabras y las lenguas que sirven de cauce a tales ideas contienen también un elemento histórico y pueden, por ello mismo, someterse a la interpretación y análisis históricos.» Anteriormente Margherita Morreale (1959,73), al estudiar el origen de algunas palabras cultas del campo de la filosofía empleadas por Boscán en su versión del *Cortesano*, afirmaba que «llegan a la pluma de Boscán llevadas en alas de distintas corrientes culturales» y añadía: «Su difusión constituye uno de los más interesantes capítulos de la historia de las ideas.» Pero muchos años antes Dámaso Alonso en su estudio sobre el cultismo en Góngora (1935,44) lamentaba que la lingüística hubiese centrado su atención casi exclusivamente en lo que él denominaba el aspecto «fisiológico» de las palabras, sus cambios fonéticos, y vaticinaba un cambio: «Afortunadamente hoy se reconoce ya la importancia de lo espiritual en el idioma, puesto que la lengua no es más que un vehículo –y el más perfecto– de la vida mental del hombre, y se ha llegado a comprender cómo historia de la lengua e historia de la literatura y de la cultura son tres factores inseparables. El día en que estas corrientes lleguen a fertilizar la lingüística española, se escribirá la historia del cultismo español.» Tanto desde el campo de la historia del pensamiento como desde el de la historia de la literatura los tres coincidían en el mismo diagnóstico: cada una de nuestras palabras encierra su propia historia, en algunos casos larga y compleja y su estudio no puede limitarse a la aplicación de una serie de leyes fonéticas o a la simple enumeración de lugares en los que aparece. Muchas de ellas, especialmente las que atañen al terreno filosófico-moral, necesitan un profundo estudio «filológico» diacrónico pues han ido pasando, sin apenas cambiar su aspecto externo, de unos ámbitos lingüísticos y culturales a otros muy diferentes.

Estudios recientes sobre el empleo de cultismos en la poesía española renacentista han incidido en esta misma idea y han resaltado el importante papel jugado por las traducciones del latín en el auge de dichos cultismos. El propósito de nuestro trabajo es doble. Mediante la observación de un caso concreto, la historia del término latino *honestum*, pretendemos, por una parte, mostrar la importancia no sólo de las traducciones castellanas del latín, sino también de las latinas de los textos griegos, en el estudio de la lengua culta de los siglos XV y XVI; y, por otra, empleando los mismos términos de Kristeller, hacer patente «el nexo que existe entre la lingüística y la historia intelectual», es decir, demostrar que el estudio de la historia de las palabras no afecta únicamente al campo de la literatura o de la lingüística sino que también implica –y de manera decisiva– a la historia del pensamiento.

Debido a su larga extensión hemos dividido el trabajo en dos partes: una primera que abarca desde la Antigüedad hasta la Edad Media y otra, que se publicará a continuación, centrada en los siglos XV y XVI. Como en tantos otros campos del saber, nuestra búsqueda ha de partir de Grecia.

2. GRECIA: τὸ καλόν

Uno de los conceptos de la lengua griega más difíciles de entender está representado sin duda en el adjetivo καλός y su correspondiente sustantivo neutro τὸ καλόν. La mezcla de bondad y belleza que encierra su significado hace de él un término difícilmente comprensible y, por ello, su traducción muchas veces resulta insatisfactoria. En nuestra lengua tenemos ejemplos de interferencias entre ambos campos, el estético y el moral, que pueden proporcionarnos una vaga idea de lo que representaba aquel término en la mente de un hablante griego. Cuando calificamos un olor, una comida o una canción como ‘buena’ no queremos decir exactamente lo mismo que cuando dicho adjetivo se lo aplicamos a una acción o a una persona. ¿Qué matiz diferencia un ‘buen cuadro’ de un ‘bello cuadro’? ¿Por qué distinguimos entre la gente ‘bien’ y la gente ‘de bien’? Calificamos de ‘bellísima persona’ a alguien moralmente excelente y de la persona que destaca por su atractivo físico decimos coloquialmente que está ‘buena’. Con el diminutivo de ‘bueno’ hemos creado ‘bonito’ de la misma manera que el latín creó el diminutivo familiar *bellum* a partir de *bonum*¹.

En la literatura griega hallamos καλός y τὸ καλόν prácticamente en todos los autores y épocas, desde la primitiva poesía épica hasta los textos del Nuevo Testamento², pero su presencia es especialmente relevante en la filosofía pues constituye uno de los conceptos fundamentales de valoración moral y estética. El término καλός, que une de forma inseparable la idea de lo ‘bello’ y lo ‘bueno’ como dos caras de una misma moneda, fue definido y explicado a su manera por cada escuela filosófica. No se trataba de diferentes significados –por un lado ‘bello’ y por otro ‘bueno’–, sino de diferentes interpretaciones filosóficas del mismo concepto. No definían a su modo la belleza o la bondad sino un concepto que englobaba a ambas. Fueron las interpretaciones posteriores, basadas en las diversas traducciones al latín, las que escindieron su significado y lo enfocaron al plano moral o al estético, como trataremos de mostrar a lo largo del trabajo³. En Platón καλόν es un término fundamental en la práctica totalidad de sus diálogos⁴, pero es en *Hippias Mayor* donde hallamos la definición más

¹ Cf. Ernout-Meillet (2001, 73 s.u. *bonus*)

² Liddell & Scott (1996, 867-870).

³ Al hablar del valor del término καλόν en la filosofía griega P.O. Kristeller (1986, 182-183) afirma: «Cuando Platón habla de la belleza en el *Banquete* y en el *Fedro*, se refiere no sólo a la belleza física de las personas humanas, sino también a los hábitos bellos del alma y a los conocimientos bellos, mientras que no dice ni una palabra de las obras de arte en este sentido (...) Solamente entre los pensadores posteriores asumirá la especulación sobre la ‘belleza’ un significado más ‘estético’, aunque nunca hasta el punto de denotar un sistema autónomo de estética en el sentido moderno.» Cf. también Tatarkiewicz (1987, 118-145 y 327-341).

⁴ Cf. Brandwood (1976, 480-483). También resulta útil la selección de citas que ofrece Places (1965, 1.276-278).

completa y su relación con otros conceptos como lo útil, lo apropiado o lo placentero⁵. Las mismas ideas aparecen resumidas en *Gorgias*. En el *Symposion καλόν* constituye el tema central del diálogo, por encima incluso de ἔρως para algunos investigadores⁶. En la *Ética* y la *Retórica* de Aristóteles καλόν es un concepto clave de valoración moral (cf. 1101b, 1104b, 1120a, 1248b, 1366a, etc.) y su campo de significación engloba incluso a ἀγαθόν (*Metaph.* 1078a). Para los estoicos, como afirma Diógenes Laercio en las *Vidas* (7.100), representaba el bien último perfecto: Καλόν δὲ λέγουσι τὸ τέλειον ἀγαθόν y las acciones justas, valerosas, proporcionadas y sabias no son sino su imagen: εἶδη δ' εἶναι τοῦ καλοῦ. Crisipo llegó incluso a escribir una obra Περὶ τοῦ καλοῦ. En cambio a Epicuro el concepto τὸ καλόν no le merecía más que desprecio, hasta el punto de confesar en uno de sus fragmentos escupir sobre él y sobre los que lo admiran pues no produce ningún placer⁷. Desde Grecia el término καλόν, traducido como *honestum* o «reducido» a *pulchrum* o *bonum*, inició un apasionante recorrido cuyas claves estudiaremos a continuación.

3. ROMA: *honestum-honestas*

En latín existía el sustantivo *honus* que, en un sentido amplio, podía referirse a diversas manifestaciones de la belleza ('honor, distinción, gloria, brillo, prestigio'...); de él se formó el adjetivo *honestus*, cuyo primitivo significado era meramente estético, 'bello, hermoso', pero que con el paso del tiempo fue adquiriendo un valor filosófico-moral. El cambio constituye un claro ejemplo de la paulatina helenización de la lengua y la cultura latinas. Veamos de manera necesariamente rápida su uso en algunos autores muy representativos para apreciar ese proceso⁸.

3.1. TERENCEIO

El estudio del empleo del término *honestus* en Terencio es interesante por dos motivos: primero, por tratarse de un autor plenamente imbuido de la cultura griega y, por otro, por ser admirado y reiteradamente citado por Cicerón⁹. En *Eunuchus* hallamos varios casos con el primitivo significado de 'hermoso' referido a personas: *Is ubi hanc forma uidet honesta uirginem* (v.132), *Facie honesta!* (v.230), *honesta facie et liberali* (v.682), *Ita me di bene ament, honestust!* (v.474). Lo mismo sucede en *Andria: erat forma praeter caeteras / honesta ac liberali* (vv.122-123). En *Hecyra* el adjetivo *honestum* se utiliza también para definir un acto bien visto socialmente y empieza ya a to-

⁵ Cf. Guthrie (1998, 176-188).

⁶ Cf. Martínez Hernández (1997, 178).

⁷ Cf. García Gual (1988, 158). El autor califica la declaración de Epicuro como «la negación más rotunda a considerar como fin del hombre algún objetivo trascendente, como el Bien platónico.»

⁸ Para una documentación más exhaustiva sobre el término, cf. *Thesaurus L. L. s. u. honestus*.

⁹ En *Amic.* 89 lo califica de *familiaris meus* y reconoce que utiliza sus mismos términos: *Terentiano uerbo libenter utimur*.

mar un cierto valor moral. En la escena segunda del primer acto Pánfilo, recién casado con una mujer a la que no ama, cree que no debe consumir el matrimonio pues, si lo hiciera y luego la abandonase, *neque honestum mihi neque utile ipsi uirgini est* (v.151). Y más tarde, en la escena tercera del acto tercero, tras descubrir que su esposa está embarazada de otro hombre, llega a la conclusión de que el repudio le supondría aún más deshonra: *nam de redducenda, id uero ne utiquam honestum esse arbitror* (v.403).

Con este mismo valor de reconocimiento social también lo usó Plauto en *Persa*: *nec satis liber sibi uidetur nec satis frugi nec sat honestus* (v.839).

3.2. CICERÓN

Fue Cicerón el que llevó el término *honestum* al campo de la filosofía para traducir el doble valor ético y estético que encerraba el concepto *καλόν* tanto en Platón y Aristóteles como en los estoicos. El adjetivo *honestum* junto con el sustantivo abstracto *honestas* aparecen en numerosos lugares de su obra filosófica.

En *De finibus* trata de hallar una definición del sumo bien a partir de las ideas de las escuelas filosóficas más importantes. En los dos primeros libros Torcuato expone la teoría epicúrea y, tal como sostenía su maestro, rechaza el supuesto valor de la *honestas* como bien superior identificado con la práctica de la virtud y desprovisto de placer: *Si enim ad honestatem omnia referant neque in ea uoluptatem dicant inesse, ait eos uoce inani sonare—his enim ipsis uerbis utitur—neque intellegere nec uidere sub hanc uocem honestatis quae sit subicienda sententia* (2.48). En cambio, en los libros restantes se exponen y se defienden las opiniones de los estoicos y académicos, que identifican *honestas-honestum* con el bien supremo.

En *De officiis* se afirma que la *honestas* consiste en el cumplimiento del deber moral: *in eoque <officio> et colendo sita uitae est honestas omnis et neglegendo turpitudine* (1.4) y en el ejercicio de las virtudes fundamentales a las que aspira el espíritu humano. Todo el libro tercero está destinado a demostrar la compatibilidad entre lo honesto y lo útil.

Ideas semejantes vemos en *Tusculanae*, donde *honestum* es identificado con *uir-tus, rectum y decorum*: *Hoc posito et uerborum concertatione sublata tantum tamen excellet illud, quod recte amplexantur isti, quod honestum, quod rectum, quod decorum appellamus, quod idem interdum uirtutis nomine amplectimur* (2.30) y la búsqueda de la *honestas* se considera la meta más deseable en la vida: *Sumus enim natura, ut ante dixi (dicendum est enim saepius), studiosissimi adpetentissimique honestatis; cuius si quasi lumen aliquod aspeximus, nihil est quod, ut eo potiamur, non parati simus et ferre et perpeti* (2.58). Lo mismo sucede en *De amicitia* (cf. 76 y 84).

En *De republica* la *honestas* es tratada como un bien social y la *appetentia honestatis* es causa de la buena marcha del Estado (1.2), al igual que en *Pro Archia*, donde se congratula de haber sido educado desde niño con esa misma idea: *Nam nisi multorum praeceptis multisque litteris mihi ab adulescentia suasissem, nihil esse in uita magno opere expetendum nisi laudem atque honestatem, in ea autem persequenda omnis cruciatus corporis, omnia pericula mortis atque exsili parui esse ducenda* (14).

La adaptación de *honestum* al campo de la filosofía y su empleo junto al abstracto *honestas* tendrán una enorme repercusión, pues ambos términos serán objeto de constante atención y debate en la literatura posterior, como veremos a continuación¹⁰. No obstante, la labor de Cicerón como filósofo-traductor, tradicionalmente ensalzada y quizás magnificada, ha sido estudiada y criticada en los últimos años desde el ámbito filológico. R. Poncelet, en un exhaustivo estudio sobre las fuentes del léxico de Cicerón (1957, en especial 151-153 y 285-292), señaló algunos de los defectos del empleo de *honestum-honestas*, en especial dos: la falta de precisión en la definición de ambos términos y la no equivalencia entre el concepto griego *καλόν* y *honestum*. Por ello, relativiza bastante la importancia de Cicerón en este aspecto y, aludiendo veladamente a Meillet, escribe con cierta sorna en la Introducción: «Donc, il est le créateur de la langue philosophique moderne, le maître de l'humanisme, le bienfaiteur qui nous a livré la forme de la pensée occidentale.»

Más recientemente, A. Michel ha matizado este juicio negativo del Cicerón traductor, que no deja de ser un reflejo del escaso aprecio hacia el Cicerón filósofo mostrado por los modernos historiadores de la filosofía. Tras señalar los límites que conlleva toda traducción de un texto filosófico, de los que el mismo Cicerón era consciente¹¹, Michel (1992, 79) resalta su labor como creador del lenguaje al «romanzar» el concepto griego *καλόν*:

«Certains commentateurs (en particulier Poncelet) ont insisté sur les trahisons que suscite la langue latine avec ses concepts propres et ses structures. Cicéron n'a sans doute pas méconnu les telles difficultés. Mais il a su en tirer parti et en faire usage. Il était trop bon écrivain et trop amoureux du latin pour manquer de telles occasions. Lorsqu'il traduit *καλόν* par *honestum*, il introduit une nuance très romaine; nul n'ignore la portée d'un tel enrichissement. Cicéron n'est pas seulement un traducteur mais aussi un créateur, qui connaît la vie et la fécondité du bon usage: le dialogue avec les autres langues en fait partie.»

Estas palabras sitúan la tarea de Cicerón en el lugar que realmente le corresponde. Su *honestum-honestas* representan un intento de llevar al latín un concepto básico de la filosofía griega –y no sólo del pensamiento estoico, como a veces se repite, sino también de Platón y de Aristóteles–,¹² desconocido aún en el léxico filosófico latino y muy difícil de traducir¹³. Podemos concluir citando a Meillet (1977, 206): «Toute la culture

¹⁰ Por ello resulta incomprensible el juicio de Liscu (1930, 152): «Le mot *honestum* n'a pas pénétré dans la terminologie philosophique moderne. Ses équivalents stoïciens: *devoir, bien, vertu* ont eu plus de chance.»

¹¹ En *Rep.* 1.65 duda de poder llevar al latín las palabras de Platón: *quod apud Platonem est luculente dictum, si modo id exprimere potuero, difficile factu est, sed conabor tamen.*

¹² Por ejemplo, cuando en *Rep.* 4.3 escribe: *Considerate nunc, cetera quam sint prouisa sapienter ad illam ciuium beate et honeste uiuendi societatem*, está traduciendo las palabras de Aristóteles: τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς (*Pol.* 1281a).

¹³ Los esfuerzos por conservar en latín el valor estético del término griego se evidencian especialmente cuando *honestum-honestas* aparecen reforzados con *decus* o *pulchritudo*: *sed ipsius honestatis decore laudandis* (*Fin.* 1.36); *tamen illud dici esse honestum, quia laudetur a multis, sed quia tale sit, ut, uel si ignorant id homines, uel si obmutuissent, sua tamen pulchritudine esset specieque laudabile* (*Fin.* 2.49).

de Cicerón est grecque. Il savait le grec comme un Grec (...) Cicerón était bilingüe; mais il ne pouvait produire en public sa culture grecque que latinisée. Cicerón a donc naturalisé dans la langue latine la culture hellénique.» Cicerón, en fin, probablemente hubiera suscrito las palabras que Marguerite Yourcenar atribuye al emperador Adriano en sus célebres *Memorias* al recordar sus primeros contactos con la lengua griega: «Yo he administrado el imperio en latín; mi epitafio será inscrito en latín sobre los muros de mi mausoleo a orillas del Tíber; pero he pensado y he vivido en griego.» El caso de *honestum* fue un intento de llevar al latín lo pensado y, quizás, también vivido.

3.3. SALUSTIO

Cuando Salustio empezó a escribir sus monografías históricas tras el asesinato de César ya debía conocer toda la producción filosófica de Cicerón. Dentro del tono moralizador del conjunto de su obra, la utilización del adjetivo *honestum* posee unos rasgos muy característicos. Aparece frecuentemente asociado al ansia de riquezas: *postremo honesta atque inhonesta omnia quaestui sunt* (Iug.31.12); *et omnia cum pretio honesta uidentur* (Iug.86.3); *gloriam ingentem, diuitias honestas uolebant* (Cat.7.6) incluso dentro de una misma expresión repetida en obras diferentes: *caeci auaritia, quis omnia honesta atque inhonesta uendere mos erat* (Iug. 80.5); *quibus omnia honesta atque inhonesta uendere mos erat* (Cat.30.4)¹⁴. Además del *honestata atque inhonesta* que acabamos de citar Salustio emplea frecuentemente *honestum* junto a *bonum* formando una estructura léxica que, dado su uso reiterado, no resultaría descabellado interpretar como un intento de llevar al latín el griego *καλὸν κἀγαθόν*: *quibus diuitiae bono honestoque potiores erant* (Iug.8.1); *amicitia Masinissae bona atque honesta nobis permansit* (Iug.5.5); *magnitudine pecuniae a bono honestoque in prauum abstractus est* (Iug.29.2); *supra bonum aut honestum percussus* (Iug.82.2).

3.4. VIRGILIO

Virgilio utiliza en numerosas ocasiones *honus* con el significado de ‘prestigio, distinción’ y no necesariamente referido a personas¹⁵. En las *Geórgicas* puede atribuirse al vino dedicado a Baco (2.393), a la belleza de unos árboles (2.404) o a un enjambre de abejas (4.326). En las *Bucólicas* se lo adjudica a unas atractivas ciruelas (2.53) o al ornato floral del dios Silvano (10.24). En cambio, en la *Eneida* está frecuentemente asociado al ámbito religioso y equivale a ‘sacrificio, rito funerario’ (1.736, 3.178, 6.333, 8.102, 11.208, etc.) o bien denota el ‘honor, prestigio, nobleza’ de los protagonistas (1.609, 7.332, 8.268, etc.).

¹⁴ Un caso semejante lo hallamos también en dos obras cuya atribución a Salustio resulta dudosa. En la breve *Inuectiua in Ciceronem* podemos leer: *quae honeste nominari non possunt, inhonestissima* (3). Y en la *Epistula ad Caesarem*: *quae honeste nominari nequeunt inhonestissima* (9.2).

¹⁵ Cf. Warwick (1975, 378-379).

Junto a los muy numerosos casos de *honos*, el adjetivo *honestus* sólo aparece en cinco ocasiones y todas ellas con el significado claro de ‘bello’, desprovisto de cualquier matiz moral: tres en las *Geórgicas*: 2.392 *caput...honestum*, 3.81 *honesti spadicis* y 4.232 *os...honestum* y dos en la *Eneida*: 12.155 *pectus...honestum* y 10.133 *caput...honestum*. El propio Servio consideró necesario destacar la equivalencia de *honestum* con *pulchrum* en dos ocasiones, *Georg.*2.392 y *Aen.*10.133, lo que nos hace pensar que ya a finales del siglo IV no era ése el principal significado de *honestum*.

3.5. VITRUVIO

También hallamos en Vitruvio algunos ejemplos del empleo de *honestas-honestum* con un sentido puramente estético. Por ejemplo, al hablar del azogue, se menciona su utilidad para dar esplendor a los brocados desgastados por el uso: *Cumque in uestem intextum est aurum eaque uestis contrita propter uetustatem usum non habeat honestum* (7.8.4); o bien, cuando al comienzo del libro décimo habla de los grandes descubrimientos realizados por el ingenio humano, cita el vestido tanto por su utilidad como por su belleza: *ad subtemen non modo corpora tegendo tueatur, sed etiam ornatus adiciat honestatem* (10.1.5).

3.6. SÉNECA

Las reflexiones en torno al concepto ético de lo *honestum* perduraron, como lo demuestra la obra de Séneca, en especial la carta 118 a Lucilio, dedicada precisamente a tratar la debatida cuestión de qué debe ser considerado el verdadero bien. Séneca (*Ep.*118.10-11) valora especialmente lo *honestum*, traducción del καλόν de los estoicos, incluso por encima del concepto de *bonum*, aunque no llega a definirlo:

*Locus ipse me admonet ut quid intersit inter bonum honestumque dicam. Aliquid inter se mixtum habent et inseparabile, nec potest bonum esse nisi cui aliquid honesti inest, et honestum utique bonum est. Quid ergo inter duo interest? **Honestum est perfectum bonum**¹⁶, quo beata uita completur, cuius contactu alia quoque bona fiunt. Quod dico tale est: sunt quaedam neque bona neque mala, tamquam militia, legatio, iurisdicatio. Haec cum honeste administrata sunt, bona esse incipiunt et ex dubio in bonum transeunt. **Bonum societate honesti fit, honestum per se bonum est, bonum ex honesto fluit, honestum ex se est. Quod bonum est malum esse potuit, quod honestum est nisi bonum esse non potuit.***

En la epístola 120 insiste en la misma idea: *bonum* y *honestum* son dos conceptos diferentes aunque tengan un mismo origen: *ista duo quidem facimus, sed ex uno. Nihil est bonum nisi quod honestum est; quod honestum est utique bonum*. Y, al mis-

¹⁶ Καλόν δὲ λέγουσι τὸ τέλειον ἀγαθόν escribió también, como vimos en el anterior capítulo, Diógenes Laercio.

mo tiempo, reconoce la enorme dificultad de establecer el exacto conocimiento de ambos: *Nunc ergo ad id reuertor de quo desideras dici, quomodo ad nos prima boni honestique notitia peruenerit. Hoc nos natura docere non potuit, semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit* (Ep. 120.3). El resto de la carta lo constituyen diversos *exempla* para tratar de explicar mediante casos prácticos esa diferencia que a nivel teórico es tan difícil de establecer.

La obra de Séneca nos demuestra que, aunque el término *honestum* ya estaba plenamente adaptado al campo de la filosofía, su definición «científica» aún implicaba grandes dificultades por tratarse de la traducción de un concepto griego, *καλόν*, de muy difícil asimilación a la lengua latina.

4. EDAD MEDIA: LA CRISTIANIZACIÓN DE LA HONESTAS

4.1. SAN AMBROSIO Y SAN MARTÍN DE BRAGA

San Ambrosio escribió a finales del siglo IV, entre 387 y 390, la obra *De officiis ministrorum*. Su finalidad fundamental era adaptar el pensamiento de Cicerón en torno al deber moral, el *officium*, al cristianismo. A lo largo de toda la obra hay dos puntos básicos de referencia, el *De officiis* ciceroniano y los textos bíblicos, especialmente el Salmo 39. En concreto, hay más de ciento cincuenta pasajes paralelos entre la obra de Cicerón y el *De officiis ministrorum*. No obstante, para conseguir esa compatibilidad San Ambrosio a veces simplifica el pensamiento de Cicerón (por ejemplo, al identificar las cuatro virtudes cardinales del cristiano –*prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia*– con las cuatro realizaciones de lo *honestum* descritas en el libro primero de la obra de Cicerón) o incluso lo contradice (todo el libro tercero trata de demostrar la preferencia de la *honestas* frente a lo útil, en contra de la necesaria compatibilidad de ambas para Cicerón). La repercusión del texto de San Ambrosio fue muy grande¹⁷, como lo demuestra la gran cantidad de obras con títulos semejantes publicadas a lo largo de la Edad Media y su presencia en numerosos florilegios¹⁸.

Si en San Ambrosio apreciamos claramente la huella de Cicerón, el pensamiento de Séneca pervivió en la breve *Formula uitae honestae* de Martín de Braga, atribuida al filósofo cordobés a lo largo de la Edad Media¹⁹ y ampliamente difundida también en forma de florilegios²⁰. La *honestas* constituye para el santo el ideal de vida de todo cristiano, materializado en la práctica de cuatro virtudes: *prudentia, magnanimitas, continentia* y *iustitia*.

¹⁷ «El *De Officiis* es, dentro de la amplísima producción de S. Ambrosio, la obra suya que mayor influencia ha tenido en la posterioridad y está considerada como uno de los textos más importantes de la literatura patristica. El interés de la obra, destinada en principio a la formación de clérigos, es el de ser la primera monografía de ética cristiana, ampliamente divulgada durante la Edad Media, y su directa influencia sobre la *II^a* parte de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás.» Cf. Castillo (2001, 299).

¹⁸ Cf. Testard (1984, 52-60).

¹⁹ Cf. Blüher (1983, 29-42).

²⁰ Cf. Aldama (2006).

4.2. SAN AGUSTÍN: LA HUELLA DE PLATÓN

San Agustín trata específicamente la definición de *honestas-honestum* en algunos capítulos de la obra *De diuersis quaestionibus*. En sus palabras podemos apreciar un claro intento de síntesis entre los términos ciceronianos y la idea de la Belleza platónica realizado por un cristiano. Tras establecer la división entre lo honesto y lo útil, lo que se busca y es placentero por sí mismo frente a lo que posee alguna utilidad (*Vt inter honestum et utile, ita et inter fruendum et utendum (...) Fruendum est autem honestis, utendum uero utilibus*), San Agustín (*Divers.quaest.30*) define la *honestas* como la belleza espiritual o inteligible en sí misma, no apreciable por los sentidos y distinta de las cosas bellas concretas de la realidad material, aunque a éstas también se las denomine *honestas* impropriamente:

Honestatem uoco intellegibilem pulchritudinem, quam spiritalem nos proprie dicimus, utilitatem autem diuinam prouidentiam. Quapropter quamquam sint multa pulchra uisibilia, quae minus proprie honesta appellantur, ipsa tamen pulchritudo, ex qua pulchra sunt quaecumque pulchra sunt, nullo modo est uisibilis. (...) Oportet ergo frui pulchris inuisibilibus, id est, honestis.

Como había señalado Cicerón, esa *honestas* también se manifiesta en la práctica de las virtudes morales, pero San Agustín (*Divers.quaest.31,1*) las identifica con las cuatro virtudes cardinales al igual que San Ambrosio: *Quare omnibus partibus eius cognitis tota uis erit simplicis honestatis consideranda. Habet igitur partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam*. Por último, San Agustín acaba el capítulo indicando que junto a esta verdadera *honestas* que ha de buscarse por sí misma existe otra, a la que pertenecen cuatro bienes que los hombres buscan por su utilidad: *gloria, dignitas, amplitudo, amicitia*²¹.

4.3. SANTO TOMÁS

La postura de Santo Tomás en torno a la cuestión moral de la *honestas-honestum* viene a ser un compendio de las ideas expuestas anteriormente y un intento de síntesis entre la moral cristiana y la filosofía clásica, con especial atención a Cicerón y, sobre todo, a Aristóteles, el único al que dedica el elogioso apelativo de *philosophus*. Junto a ellos se cita a Dionisio, Macrobio, San Ambrosio, San Agustín, San Isidoro y, en varias ocasiones, textos de la Biblia.

Toda la *quaestio* 145 de la *Summa Theologiae* está dedicada a este fin y los cuatro apartados o artículos en los que está dividida muestran claramente los temas que

²¹ En *De ciuitate Dei* 5.13.3 hay una clara referencia a ambas: cuando la auténtica *honestas* (*intellegibilis pulchritudo*) no consigue apartar a los hombres de las pasiones más vergonzosas (*libidines turpiores*), al menos el deseo de gloria puede hacerlos *minus turpes*: *Verum tamen qui libidines turpiores fide pietatis impetrato Spiritu sancto et amore intellegibilis pulchritudinis non refrenant, melius saltem cupiditate humanae laudis et gloriae non quidem iam sancti, sed minus turpes sunt.*

más atraían la atención de Santo Tomás: *Deinde considerandum est de honestate. Et circa hoc quaeruntur quattuor. Primo, quomodo honestum se habeat ad uirtutem. Secundo, quomodo se habeat ad decorem. Tertio, quomodo se habeat ad utile et delectabile. Quarto, utrum honestas sit pars temperantiae.*

El primero es una intrincada disquisición sobre la relación entre *uirtus-bonum-honestum*, llena de referencias a Cicerón y Aristóteles. La relación entre *honestas* y belleza, bajo la denominación de *decus*, se estudia en el segundo artículo. Aquí, Santo Tomás recurre a la definición de San Agustín de la belleza espiritual: *Et ideo honestum est idem spirituali decori. Vnde Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., honestatem uoco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualement nos proprie dicimus.* El tercero aborda el debate *honestum/utile* siguiendo a Cicerón y a San Ambrosio, aunque matizando sus opiniones: *Praeterea, Tullius probat, in libro de Offic., quod nihil potest esse utile quod non sit honestum. Et hoc idem habetur per Ambrosium, in libro de Offic. Ergo utile non differt ab honesto. (...) Ad tertium dicendum quod intentio Tullii et Ambrosii dicere est quod nihil potest esse simpliciter et uere utile quod repugnat honestati.* Por último, en el artículo cuarto Santo Tomás, al igual que San Ambrosio, hace un especial hincapié en la relación entre *honestas* y *temperantia*, la virtud que nos aleja de las *brutales uoluptates*:

Ambrosius etiam, in I de Offic., temperantiae specialiter honestatem attribuit. Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, honestas est quaedam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maxime se invicem manifestant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere uidetur, quae id quod est homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales uoluptates.

Es decir, la *honestas* u ‘honestidad’ estaba ya claramente asociada en esa época a la moral sexual. La Edad Media había cristianizado el contenido del término, fundamental en los escritos de Cicerón y, en menor medida, también de Séneca y al final del periodo, como acabamos de ver, ya pertenecía al ámbito exclusivo de la moral y estaba especialmente relacionado con el campo de la sexualidad. *Honestas* es la virtud que nos aleja de todo deseo pecaminoso. Por ese motivo es identificada con la castidad y, como veremos, esa ‘honestidad’ será considerada la cualidad fundamental de la mujer.

5. LAS TRADUCCIONES MEDIEVALES

Acabamos de esbozar el camino seguido por el término griego *καλόν*, una vez traducido o, mejor, latinizado por Cicerón mediante *honestum*, a través de algunos de los más importantes autores cristianos medievales. A finales de este periodo *honestum* retomó su nexo directo con *καλόν* a partir de las traducciones latinas de Aristóteles y de Platón. En unos casos los traductores continuaron la vía iniciada por Cicerón y emplearon *honestum*, y en otros optaron por reducir el complejo y difícil significado de *καλόν* bien a *bonum*, bien a *pulchrum*. Antes de examinar algunas de esas versiones es obligatorio que retrocedamos en el tiempo y nos detengamos en la traducción latina más importante e influyente de toda nuestra tradición cultural.

5.1. SAN JERÓNIMO

La obra de San Jerónimo resulta especialmente interesante por dos motivos. Por un lado, conocía perfectamente la literatura clásica, a cuyo estudio –y muy en especial a la obra de Cicerón– había dedicado buena parte de su tiempo: *Itaque miser ego lecturus Tullium ieiunabam* (Ep.22.30). Además, compaginó la teoría sobre la traducción con la labor práctica, llevando al latín nada menos que los textos hebreos y griegos de las Sagradas Escrituras. La *Vulgata* sería durante muchos siglos la versión canónica intocable de la Biblia. En los textos griegos del Nuevo Testamento el término καλόν aparece en numerosas ocasiones con un claro sentido de valoración moral. Es muy revelador observar cómo un ciceroniano de formación afrontó la traducción al latín de esos textos.

San Jerónimo partía de un principio teórico claro explicado en la célebre epístola a Pammaquio. En ella, al defenderse de las críticas recibidas como traductor y apoyándose en la autoridad, entre otros, de Cicerón, sostenía que toda traducción ha de basarse en el sentido, no en las palabras, con una única excepción, las Sagradas Escrituras: *Ego enim non solum fateor, sed libera uoce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et uerborum ordo mysterium est, non uerbum e uerbo sed sensum exprimere de sensu. Habeoque huius rei magistrum Tullium...*(Ep.57.5). Ese principio lo aplicó drásticamente a la hora de traducir el término καλόν al latín. Al contrario de lo que había hecho su maestro Cicerón, San Jerónimo siempre lo traduce por *bonum* y nunca por *honestum* sea cual sea su contexto: *bona opera* (Mt.5.16), *fructum bonum* (Mt.3.10 y Lc. 3.9), *pastor bonus* (Jn.10.11 y 14), *bonam militiam* (1Tim.1.18), *bona lex* (1Tim.1.8), *bonus minister...bonae doctrinae* (1Tim.4.6), *bonum certamen* (2Tim.4.7), *facere bonum* (Rom.7.21), *quod bonum est* (2Cor.13.7), *bonum in bono* (Gal.4.18), *bona* (1Cor.5.6), *beneficientes* (2Tes.3.13), etc. De la misma manera traduce ἀγαθόν, con lo que desaparece por completo en la traducción latina la eventual diferencia entre ambos términos griegos. En cambio, utiliza en muy pocas ocasiones *honestas–honestum* y siempre para traducir un término con carácter meramente estético, εὐοχίμων, ‘de buena apariencia, correcto, apropiado, distinguido’ (1Co.12. 23-24 y 7.35; Act.13.50 y 17.12; Rom.13.13; 1Th. 4.12).

La conclusión es clara: San Jerónimo, formado en la lectura y el estudio de las obras de Cicerón, evitó cuidadosamente incluir en la traducción de los textos griegos del Nuevo Testamento uno de los conceptos fundamentales de la moral ciceroniana. Aquel interrogante que se planteaba en una de sus cartas más conocidas, *quid facit cum psalterio Horatius, cum euangeliis Maro, cum apostolo Cicero?* y la posterior acusación del misterioso juez celestial, *Ciceronianus es, non Christianus* (Ep.22.29-30) lo explican perfectamente. Así pues, el calificativo de *aetas ciceroniana* con el que frecuente y tópicamente se suele aludir al siglo IV al menos en este aspecto debería ser relativizado. Ambos términos debían tener claras reminiscencias paganas y San Jerónimo, sin duda, trató de evitarlos. El bien moral sólo admite un término, *bonum*, sin ningún tipo de matices terminológicos o semánticos. Además, las connotaciones estéticas del concepto griego καλόν desaparecen por completo en

su traducción²². Su opinión, dada la enorme trascendencia de la obra traducida, sin duda tuvo una gran repercusión.

5.2. ARISTÓTELES

De la *Retórica* existen dos versiones: en la más antigua, anónima del siglo XIII, *καλόν* es traducido casi siempre por *bonum* y nunca por *honestum*. En cambio, en la de Guillermo de Moerbeke, *cuius ope potissimum uiros doctos mediae aetatis Rhetoricam Aristotelis cognovisse*²³, aparece *honestum* en cuarenta y una ocasiones frente a sólo nueve casos de *bonum*²⁴. El abstracto *κάλλος* es traducido en ambos casos como *pulchritudo*, excepto un caso (1405b6) en el que Moerbeke emplea *honestas*. Veamos un ejemplo de cómo traducen uno y otro el mismo fragmento de la *Retórica* (1366a24-36), especialmente importante pues en él Aristóteles establece la diferencia entre la virtud y el mal, entre *καλόν* y *αἰσχρόν*²⁵:

TRADUCCIÓN ANÓNIMA	TRADUCCIÓN DE GUILLERMO DE MOERBEKE
<p><i>Post hec autem dicamus de virtute et malitia et bono et malo (...) Bonum quidem igitur est quod per se appetibile est, laudabile erit; ideoque necesse virtutem bonum esse; bonum enim igitur et laudabile est.</i></p>	<p><i>Post hec autem dicamus de virtute et malitia et turpi et honesto (...) Honestum quidem igitur est quodcumque propter se eligibile existens laudabile est, aut quodcumque bonum existens delectabile est, quia bonum; si autem hoc est honestum, necesse virtutem esse honestum; bonum enim existens laudabile est.</i></p>

Así pues, a los lectores medievales de la *Retórica* aristotélica un término fundamental como *καλόν* les llegó convertido en *honestum* merced a la traducción latina de Moerbeke.

²² Por el contrario, muchos autores de la literatura patristica griega siguieron empleando dicho adjetivo y el correspondiente sustantivo τὸ κάλλος como términos de valoración moral en muy diferentes contextos. Cf. Lampe (1978, 697-699).

²³ Cf. Schneider (1978, XXVI).

²⁴ *Op. cit.* 412.

²⁵ *Op. cit.* 36 y 189.

De la *Ética* conocemos tres versiones: la antigua, denominada *Vetus*, transmitida en manuscritos de los siglos XII y XIII; la *Ethica Nova*, traducción del siglo XIII; y la más importante, la realizada por Roberto Grosseteste, conservada en diversos códices de los siglos XIII y XIV. Las tres versiones traducen *καλόν* por *bonum* y en contadas ocasiones por *pulchrum*. *Honestum* sólo aparece en dos ocasiones en la *Ethica Nova* para traducir *σώφρον* y *honestas* en tres e igualmente para designar conceptos diferentes a *καλόν*²⁶. El dato es muy revelador pues, hasta la traducción de Bruni, la de Grosseteste era la vía fundamental para conocer «directamente» la teoría moral de Aristóteles. Veamos, a modo de ejemplo, unos fragmentos de los libros I y IV²⁷:

Bona autem et iusta, de quibus civilis intendit, tantam habent differentiam et errorem ut videantur lege sola esse, natura non. (1094b)

Propter quod oportet consuetudinibus duci bene, de bonis et iustis et totaliter civilibus auditorum sufficienter. (1095b)

Quemadmodum autem in Olympiadibus non optimi et fortissimi coronantur, set agonizantes, horum enim quidam vincunt, ita et eorum qui in vita bonorum et optimorum²⁸ operantes recte illustres fiunt. (1099a)

Que autem secundum virtutem operationes, bone et boni gracia. Et liberalis igitur dabit boni gracia, et recte. Quibus enim oportet, et quecumque, et quando, et alia quecumque secuntur recte dacioni; (...) Qui autem dat quibus non oportet, vel non boni gracia, set propter quandam aliam causam, non liberalis, set alius quis dicitur. (1120a)

Unde autem oportet accipiet, puta a propriis possessionibus, non ut bonum, set ut necessarium, ut habeat dare. Neque non curabit propria, volens per hec quibusdam sufficere. Neque quibus libet dabit, ut habeat dare quibus oportet, et quando, et ubi bonum. (1120b)

5.3. PLATÓN. EL TESTIMONIO DE PETRARCA

En las traducciones de Platón encontramos repetidas veces *honestum* como traducción de *καλόν*. Aristipo, por ejemplo, en su versión del *Menón* lo utiliza en nueve ocasiones frente a doce usos de *bonum* (Kordeuter 1940). En el caso del *Fedón* ocurre algo similar (Minio-Paluello 1950)²⁹. Unas veces es traducido por *honestum*:

²⁶ Cf. Gauthier (1972-1974). Estos datos se pueden comprobar en los completos y utilísimos índices que ocupan todo el quinto volumen de la obra.

²⁷ Como analizaremos en la segunda parte del trabajo, Bruni criticó con dureza la versión de Grosseteste y, en lugar de *bonum*, prefirió siempre *honestum*.

²⁸ Nótese la dificultad que supuso al traductor la versión al latín del griego *καλῶν κάγαθῶν*, resuelta mediante el empleo del superlativo.

²⁹ Los mismos fragmentos que citamos serán también estudiados en la versión de Leonardo Bruni en la segunda parte del trabajo.

*Nonne ergo et hic philosophi anima praecipue inhonorat corpus et fugit ab eo queritque ipsa secundum se ipsam fieri? Perspicuum est. Quid autem talia, o Simmia; dicimus quid esse iustum ipsum seu nichil? Dicimus per Iovem. Et **honestum** quid atque bonum? (65d)*

*quale **honestum** turpi contrarium aliquo modo et iustum iniusto, et alia decem milia sic se habent. (70e)*

*Ipsum hoc equale, ipsum hoc **honestum**, ipsum unumquodque quod est, ens, numquid permutacionem eciam quamcumque recipit? (78d)*

Otras veces por *pulchrum*:

*Non enim de equali nunc sermo nobis magis quam eciam de ipso hoc **pulcro** et ipso hoc bono et iusto et sancto. (75d)*

*Non enim habeo ego quiddam sic michi promptum quemadmodum hoc, universa talia esse vult quale maxime, **pulcrumque** et bonum et cetera omnia que tu nunc disseruisti. (77a)*

Y también por *bonum*:

*Videtur siquidem michi si quid aliud **bonum**, preter ipsum hoc **bonum**, neque propter aliud **bonum** esse quam quoniam participat illo **bono**; (...) ceterum si quis michi dicat quare **bonum** est quidlibet (...) quia non aliud quid efficit ipsum **bonum** quam illius **boni** sive presencia sive comunicacio sive qualitercumque et quomodo adherens; nam nondum hoc perscrutor, verum quoniam **bono** cuncta **bona**.(100c-d)*

Este Platón latinizado aparece claramente en Petrarca. A pesar de su nulo o muy escaso conocimiento del griego, el gran humanista italiano admiraba la obra y el pensamiento del filósofo griego³⁰, bien «directamente» a través de las traducciones latinas de Aristipo o bien indirectamente a través de San Agustín, Cicerón o Macrobio (Nolhac 1907, 130-143). En el libro IV de la obra *De sui ipsius et multorum ignorantia*, escrita ya en los últimos años de su vida entre 1367 y 1373, Petrarca achaca a la filosofía de Aristóteles un escaso poder de motivación. Su ciencia es fría, no conmueve el ánimo del lector. En cambio,

*Nostris autem, quod nemo nescit expertus, acutissimos atque ardentissimos orationis aculeos precordiis admouent infliguntque, quibus et segnes impelluntur et argentes incenduntur et sopiti excitantur et inualidi firmantur et strati eriguntur et humi herentes in altissimos cogitatus et honesta desideria attolluntur, ita ut terrena iam sordeant et conspecta uitia ingens sui odium, uirtus internis spectata oculis formaque et **tanquam honesti uisa facies, ut uult Plato, miros sapientie, miros sui pariat amores.***

³⁰ También hoy sabemos que «fue el primer intelectual de Occidente que poseyó un manuscrito griego de Platón, que le había enviado un colega bizantino» (Kristeller 1993, 81), concretamente del *Fedón*.

Esa *honesti facies* es la imagen de la belleza y el bien supremos, el platónico τὸ καλόν, a cuya contemplación aspira el alma en un movimiento de ascensión espiritual, el amor, descrito por Sócrates en el *Banquete* (210 y 211) o en el *Fedro* (249-252)³¹.

No obstante, junto a este gran aprecio por el valor trascendente de la filosofía platónica, en *De remediis utriusque fortunae*, concretamente en el diálogo *De gratis amoribus*, Petrarca lamenta profundamente el carácter libidinoso de su concepción del amor hasta el punto de desear que esos escritos –aludiendo claramente al *Symposion*– no hubieran pervivido: *scripsit tamen et, quod nollem, scripta extant* y que incluso todos los escritores posteriores que lo siguieron hubiesen destruido sus obras: *uel honestius non scripsissent uel consultius deleuissent*. Llamen la atención estas tremendas palabras del considerado por muchos padre del humanismo, pero indican claramente el nivel de censura que debieron recibir los escritos platónicos sobre el amor y, por otro lado, nos ayudan a valorar justamente el gran cambio que supuso su recuperación y difusión en la centuria siguiente gracias sobre todo a la obra de Marsilio Ficino.

Efectivamente, el siglo XV traería consigo un cambio decisivo. El conocimiento de la lengua griega por los humanistas italianos llevó a un nuevo replanteamiento del valor de los términos *honestum-honestas* en relación con el griego καλόν a partir fundamentalmente de las traducciones al latín de las obras de Aristóteles y de Platón. Las primeras influyeron en el terreno filosófico-moral, mientras que las segundas, con especial énfasis en el *Symposion*, tuvieron honda repercusión en la concepción del amor a nivel literario, artístico y social. El debate, que en ocasiones fue intenso, supuso una nueva valoración de ambos términos, como veremos en la segunda parte de este trabajo.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALDAMA ROY, A. (2006), «El tratado *Formula uitae honestae* en florilegios de bibliotecas españolas», en A.A. Nascimento – P.F. Alberto (coord.) *Actas del IV Congreso Internacional de Latim Medieval Hispánico*, Lisboa, pp.129-139.
- ALONSO, D. (1935), *La lengua poética de Góngora*, Madrid, S. Aguirre.
- BLÜHER, K.A.(1983), *Séneca en España: investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XII hasta el siglo XVI*, Madrid, Gredos.
- BRANDWOOD, L. (1976), *A word index to Plato*, Leeds, W. S. Maney and Son.
- CASTILLO, C. (2001), «La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis* de San Ambrosio», *Anuario Filosófico* 34, 297-322.
- ERNOUT, A. y MEILLET, A. (2001), *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck.

³¹ Esta breve alusión a Platón adquiere mayor relevancia si reparamos en la gran cantidad de ocasiones en las que «honesto» y «honestate» aparecen en el Cancionero como cualidades principales de Laura y cargadas de un valor que trasciende al de la mera castidad (por ejemplo, los sonetos CCXV, CCCXXXIV, CLXXXVI, CLIV, etc.).

- GARCÍA GUAL, C. (1988), *Epicuro*, Madrid, Alianza.
- GAUTHIER, R.A. (1972-1974), *Aristoteles Latinus. Ethica Nicomachea*, 5v., Leiden, E. J. Brill.
- GUTHRIE, W.K.C. (1998), *Historia de la filosofía griega. Vol. IV Platón: el hombre y sus diálogos. Primera época*, Madrid, Gredos.
- KORDEUTER, V. (1940), *Plato Latinus, 1. Meno, interprete Henrico Aristippo*, Londinii, Inst. Warburgianus.
- KRISTELLER, P.O. (1986), *El pensamiento renacentista y las artes*, Madrid, Taurus.
- KRISTELLER, P.O. (1993), *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid, F.C.E.
- LAMPE, G.W.H. (1978), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- LIDDELL, H.G. & SCOTT, R. (1996), *Greek-English Lexicon*, Oxford-New York, Clarendon Press- Oxford University Press.
- LISCU, M. (1930), *Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron*, París, Les Belles Lettres.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M. (1997), «Banquete» (introducción y traducción), en *Platón. Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*, Madrid, Gredos, pp.143-287.
- MEILLET, A. (1977), *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, París, Klincksieck.
- MICHEL, A. (1992), «Cicéron et la langue philosophique: problèmes d'éthique et d'esthétique», en *La langue latine. Langue de la philosophie*, París, École française de Rome, pp.77-89.
- MINIO-PALUELLO, L. (1950), *Plato Latinus, 2. Phaedo, interprete Henrico Aristippo*, Londinii, Inst. Warburgianus.
- MORREALE, M. (1959), *Castiglione y Boscán: el ideal cortesano en el Renacimiento español*, Madrid, Anejos BRAE.
- NOLHAC, P. DE (1907), *Pétrarque et l'humanisme*. París, Lib. Honoré Champion.
- PLACES, E. DES (1965), *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, 2 v., París, Les Belles Lettres.
- PONCELET, R. (1957), *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, París, E. de Boccard.
- SCHNEIDER, B. (1978), *Aristoteles Latinus. Rhetorica*, Leiden, E.J. Brill.
- TATARKIEWICZ, W. (1987), *Historia de la estética I. La estética antigua*, Madrid, Akal.
- TESTARD, M. (1984), *Saint Ambroise: Les devoirs*, París, Les Belles Lettres.
- Thesaurus Linguae Latinae* (1900ss), Leipzig, Teubner.
- WARWICK, H. H.(1975), *A Vergil concordance*, Minneapolis, University of Minnesota Press.